

Profetismo y Sinodalidad:

Libertad y justicia para un mundo mejor



Editores Temáticos

Dr. Waldecir Gonzaga

Doctorado en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia) y Post-Doctorado por la FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Director y Profesor de Teología Bíblica del Departamento de Teología de la PUC-Rio. Creador y líder del Grupo de Estudio de Análisis de la Retórica Bíblica Semítica, acreditado por el CNPq.

Dr. Carlos Ignacio Man Ging Villanueva, SJ

Sacerdote jesuita y profesor investigador. Decano de la Facultad de Ciencias Filosófico-Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. PhD en Biología Humana por la Universidad Ludwig-Maximilians de Munich. Es Vice-delegado de la Asociación de Facultades de Teología de la Región de América Latina (COCTI). Sus actividades académicas y de investigación se ubican en el Paradigma de la Interdisciplinariedad. Colabora en el acompañamiento y discernimiento espiritual.

Comité Editorial

Dra. Elsa Carolina Larco Chacón

Profesora titular de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico Teológicas. Doctora en Historia, Magíster en Estudios latinoamericanos y Licenciada en Sociología y Ciencias Políticas. Ha participado en proyectos de investigación histórica, cultural y social con enfoques interdisciplinarios y en líneas de investigación sobre historia de la religiosidad colonial en Quito, comunicación y prisiones. Autora en publicaciones en historia del siglo XVII de Quito; de artículos y capítulos para libros colectivos en colaboración con redes universitarias de América latina con enfoques regionales.

Comité Científico

Prof. Dra. Sandra Arenas

Doctora (Ph.D.) en Teología Sistemática por la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

Decana de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco, Chile.

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga

Doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia) y Post-Doctorado por la FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Director y Profesor de Teología Bíblica en el Departamento de Teología de la PUC-Rio; coordinador del Grupo de Investigación "Análisis Retórico Bíblico Semítico".

Prof. Dr. Fernando Soler

Doctor (Ph.D.) por la Pontificia Universidad Católica de Chile: Santiago. Magister en teología patristica.

Director de Investigación, Publicaciones y Biblioteca

En la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Prof. Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi (Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Brasil)

Dr. Peter Casarella (Duke University School USA)

Coordinadora Edición. Doctora Elsa Carolina Larco Chacón

Asistente editorial: Anahí Valentina Hinojosa

Comité Técnico

Roberto Vladimir Sánchez- Coordinador comité técnico

Sylvia Lehmann Prus - Traductora

Anahí Valentina Hinojosa- Edición, redacción y corrección de estilo

Sylvia Lehmann Prus- Corrección de estilo en inglés

Soporte técnico y Diagramación:



Acceso en línea: <https://recifit.puce.edu.ec/index.php/revista/index>

La responsabilidad de los artículos aquí publicados compete a los autores mismos.

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador



La hermenéutica evangélica como mirada profética de la vida.

Una aproximación desde las homilías contra la usura de Basilio Magno y Gregorio de Nisa

Evangelical Hermeneutics as a Prophetic Perspective on Life:

An Approach from the Anti-Usury Homilies of Basil the Great and Gregory of Nyssa

Orlando Solano Pinzón

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

E-mail: o.solano@javeriana.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4446-626X>

Santiago Felipe Lantigua, SJ

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

E-mail: santiagofelipe15@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0626-5830>

Resumen

Este artículo explora la contribución de los Padres de la Iglesia, Basilio Magno y Gregorio de Nisa, a la hermenéutica evangélica como mirada profética de la vida, a través de sus homilías sobre la usura. Se ofrece una breve caracterización de su enfoque exegético y su relación con las Sagradas Escrituras. Además, se analizan las homilías sobre la usura desde una perspectiva de hermenéutica evangélica, proponiendo líneas de interpretación que fortalecen su comprensión como una visión profética de la existencia.

Palabras clave: Padres de la Iglesia, mirada profética, usura, exégesis, capadocios, justicia social.

Abstract

This article explores the contribution of the Church Fathers, Basil the Great and Gregory of Nyssa, to evangelical hermeneutics as a prophetic perspective on life, through their homilies on usury. It provides a brief characterization of their exegetical approach and their relationship with Sacred Scripture. Additionally, the homilies on usury are analyzed from an evangelical hermeneutical perspective, proposing interpretative lines that enhance its understanding as a prophetic vision of existence.

Keywords: Church Fathers, prophetic view, usury, exegesis, Cappadocian, social justice.

Introducción

Desde el inicio del pontificado de Francisco, se ha promovido un llamado a la renovación de la Iglesia y de la teología, en continuidad con el impulso transformador iniciado en el Concilio Vaticano II (CVII). Este concilio evidenció, como señala Zamora (2010) la necesidad de conectar profundamente la teología con la pastoral. Dicho vínculo busca evitar que la teología se convierta en un discurso abstracto y desconectado de la realidad, y que la pastoral se limite a acciones desprovistas de una reflexión encarnada capaz de expresar la vitalidad de la fe. (pp. 57-59)

Ciertamente, la teología necesita renovarse constantemente para no quedarse en aquello que Francisco (2013, p.133) denomina “una teología de escritorio”, desvinculada de las realidades y que analiza los problemas fuera de su contexto, domesticándolos y cubriéndolos con un “barniz”. Para avanzar en función de la renovación, Francisco (2013, pp. 234-235) señala que la necesidad primera del quehacer teológico es entrar en diálogo con la realidad y sus conflictos para evitar caer en idealismos y elucubraciones utópicas; también, no partir de una síntesis cerrada, sino desde una atmósfera espiritual de búsqueda y certeza fundamentada en las verdades de la razón y la fe (Francisco 2018, p. 3).

En este marco, el presente artículo se propone reflexionar sobre la necesidad de una hermenéutica evangélica, apoyándose en la riqueza de la Tradición viva de la Iglesia. Particularmente, se examinarán las homilías contra la usura de Basilio Magno y Gregorio de Nisa, las cuales ofrecen un testimonio profético que responde a los desafíos planteados. Para ello, primero, se desarrollará una aproximación al uso de la Escritura en ambos autores; segundo, un análisis de las homilías contra la usura desde la perspectiva de una hermenéutica evangélica de la vida; y finalmente, se presentarán algunos lineamientos derivados del análisis para inspirar el ejercicio de una hermenéutica evangélica como mirada profética en el contexto actual.

1. El uso de la Escritura en Basilio Magno y Gregorio de Nisa

Basilio de Cesarea (c. 329–79) y Gregorio de Nisa (c. 31-335) son dos hermanos que junto con Gregorio de Nacianzo son conocidos como los Padres Capadocios. Según Moreschini (2005, pp. 9-10) provenientes de una familia aristócrata y de profundas convicciones cristianas, recibieron una iniciación en la fe en el seno de su familia y accedieron a una adecuada formación como rétores, que le permitió a cada uno, en su momento, desplegar sus capacidades y hacer un aporte significativo a la defensa y consolidación de la fe cristiana. Basilio expresa directamente el aporte de la familia al inicio de las reglas morales.

Por la benignidad y la benevolencia del buen Dios, en la gracia de nuestro Señor Jesucristo, conforme a la acción del Espíritu Santo¹, he sido preservado del error de la tradición de los paganos, ya que desde el principio fui criado por padres cristianos y aprendí de ellos, desde muy niño, las Sagradas Escrituras, que me han conducido al conocimiento de la verdad. (Prólogo 7,1)

Por el trabajo realizado en la recuperación de la obra de Orígenes de Alejandría, es posible identificar una cercanía de los capadocios con su exégesis, aunque manteniendo reservas frente a ciertos postulados de este autor. Según Moreschini (2005), entre los extractos incluidos en la *Filocalia*, una recopilación de textos de Orígenes llevada a cabo por Basilio Magno y Gregorio Nacianceno, se encuentra la carta que Orígenes dirigió a Gregorio el Taumaturgo. Orígenes ofrece recomendaciones específicas para su labor, las cuales, posiblemente, resonaron y dejaron huella en el pensamiento de los capadocios.

Pero me gustaría que hicieras uso de toda tu disposición natural teniendo como fin la religión cristiana. Para alcanzar este fin, espero que tomes de la filosofía de los griegos lo que pueden llegar a ser, por decirlo así, disciplinas generales y preparatorias para el cristianismo, y también de la geometría, así como de la astronomía, las nociones que pueden ser útiles para la interpretación de las Sagradas Escrituras. (Trad. 1969, p. 1)

La anterior, no es una recomendación menor, pues expresa la opción particular de la escuela de Alejandría de apertura a la ciencia y a la filosofía griega de la época. Ahora bien, para el caso particular de Basilio, como señala Scazzoso (1973), después de que vive su experiencia de conversión, lee las Sagradas Escrituras y ve en ellas la regla para orientar la vida en todas las circunstancias. En efecto,

La experiencia basiliana en el terreno práctico de la caridad y en el teórico de la oración y de

la contemplación toma la iniciativa de una única fuente, que es la Biblia: las figuras de José, Job, Daniel, David, Moisés, profetas y anticipadores de Cristo con el ejemplo de su vida dan a ellos dan al que aprende a leerlos riquezas que son antiguas y al mismo tiempo siempre nuevas. (p. 210).¹

Desde esta centralidad en las Escrituras, todo lo demás, según Llewellyn (2008, pp. 412-414), queda subordinado a ellas en el pensamiento de Basilio. Retomando la carta de Orígenes a Gregorio el Taumaturgo, Basilio orienta todo el conocimiento adquirido en su formación en Cesarea, Constantinopla y Atenas al humilde propósito de asistir en la reflexión y la explicación de las Escrituras, preservando plenamente su originalidad. Una muestra de esta disposición se encuentra en la carta 159 dirigida a Eupaterius y su hija, donde, al abordar la divinidad del Espíritu Santo, afirma: "añadimos la explicación de esto según el sentido de las Escrituras" (Basil, Trad. 1928, CLIX, 1).

Aunque Basilio de Cesarea hereda la tradición recibida, también adopta opciones que permiten desarrollarla y enriquecerla. En este sentido, Moreschini (2005, p. 93) señala que, tras su decisión de dedicarse a la filosofía cristiana, Basilio adopta el principio de la utilidad moral como norma de su escritura. Así, su ejercicio retórico no se limita a persuadir en términos intelectuales, sino que busca transformar el comportamiento humano. Un ejemplo significativo de esta perspectiva se encuentra en su escrito dirigido a los jóvenes, donde destaca el criterio de aprovechamiento de la cultura filosófica y literaria: "[...] aceptaremos, eso sí, aquellas obras suyas en las que ensalzaron la virtud o condenaron el vicio" (Basilio, Trad. 2011, IV, 7).

Por otra parte, su actividad exegética no se desarrolla en comentarios bíblicos tradicionales, sino en enseñanzas presentadas en forma homilética, como se evidencia en el caso del *Exameron*. Este enfoque destaca por su intención pedagógica y pastoral, enfatizando la aplicación de la exégesis al contexto comunitario.

En continuidad con la Tradición recibida, Basilio de Cesarea comparte la convicción, según Scazzoso (1973), de que Cristo es el alma de la Escritura, el elemento que unifica los dos Testamentos. Por esta razón, considera indispensable poseer el espíritu de Cristo para comprender en profundidad el mensaje de las Escrituras. Cristo se constituye así en la clave de conocimiento fundamental e insustituible para el acceso a su significado más pleno.

En este contexto, resulta pertinente concluir la reflexión sobre la relación de Basilio con las Escrituras evocando las palabras de Scazzoso (1973), que resumen de manera magistral esta dimensión central en su pensamiento:

Así, el obispo de Cesarea se nos presenta ante todo como un "biblista", según la carga de significación que esta palabra adquiere en referencia a la espiritualidad de los antiguos Padres: la Biblia es la escuela auténtica, donde se aprende a esparcir verba Dei, a tener en cuenta la tradición, entendida como vida continuada en la verdad, a considerar la Iglesia en su universalidad, como único lugar donde la palabra divina se ilumina de vez en cuando con su luz verdadera e inconfundible. (p 212)

Debido a que la mayor parte de la obra de Basilio se concentra en función de la actividad homilética y en un contexto en el cual se hace una fuerte crítica a la interpretación alegórica, la

¹ Scazzoso, P. (1973). San Basilio e la Sacra Scrittura. *Aevum*, 47(3/4), 210-224. Traducción de Dr. Orlando Solano Pinzón.

interpretación histórica/literal tendrá un énfasis destacado, aunque con un uso matizado de la interpretación alegórico/espiritual. Como comenta Moreschini (2005), “[...] Muchas veces considera insuficiente la interpretación literal del texto sacro, a la manera hebrea, si no es superada, gracias a la venida de Cristo, de una interpretación espiritual que es más elevada y profunda” (pp. 356-357).

En el caso de Gregorio de Nisa, hay una profundización mayor de la exégesis de tradición Alejandrina en función de abordar una variedad de temas espirituales, como señala Moreschini (2005), “[...] hasta el punto de crear auténticas obras maestras en sus tratados exegéticos” (p. 354). Dado el ambiente de hostilidad frente al abuso en el uso de la alegoría, Gregorio de Nisa (Trad. 2012) hará una abierta defensa de dicho método en el prólogo a las homilías sobre el Cantar de los Cantares. Sobre este particular, afirma:

[...] a algunos líderes de la iglesia les parece correcto atenerse a la letra de las Sagradas Escrituras en todas las circunstancias, y no están de acuerdo en que las Escrituras digan algo para nuestra edificación mediante enigmas y significados ocultos. Por esta razón considero necesario ante todo defender mi práctica contra quienes así nos acusan [...] estamos deseosos, después de que Orígenes se dedicó diligentemente al estudio de este libro, de poner por escrito nuestro propio trabajo. (Preface 3.11.13)

En este sentido, a diferencia de Basilio, el obispo de Nisa profundizará en el desarrollo de la exégesis Alejandrina, pero, como comenta Simonetti (2010), buscando distanciarse de los excesos del uso de la alegoría y afianzando dos criterios hermenéuticos determinantes:

[...] la exigencia de que la lectura y la explicación de la Sagrada Escritura sean útiles para el ejercicio de una vida informada por la virtud cristiana; y la convicción de que, aunque no siempre, sólo se puede encontrar tal utilidad llevando la interpretación del texto más allá del sentido literal, a un sentido espiritual (p 337).

Si bien Gregorio asumió los postulados de la escuela de Alejandría, su preocupación por la interpretación de las Escrituras le llevó a precisar con mayor claridad que sus predecesores, los detalles de los textos de una manera orgánica y consistente, que se recogen en dos categorías de gran valor en el trabajo exegético de Gregorio: *skopos* y *akolouthia*.²

Según Simonetti (2010, p 336), el Niseno asigna a cada una de sus obras exegéticas un fin específico y procede en su razonamiento concatenando progresivamente sus argumentos en función de una comprensión orgánica que permita acceder al sentido espiritual.

Ahora bien, para el Niseno el Antiguo y el Nuevo Testamento constituyen la fuente esencial de su pensamiento, al respecto hay una frase lapidaria que se encuentra en la obra de *Anima et Resurrectione* (Trad. 2014)³, donde deja en evidencia la importancia de la Escritura: “No nos está permitido afirmar lo que nos plazca. La Sagrada Escritura es, para nosotros, la norma y la medida de todos los dogmas. Aprobamos solamente aquello que podemos armonizar con la intención de estos escritos” (p. 20). Este carácter de fuente y fundamento en relación con la Sagrada Escritura se comprende mejor no sólo por ser inspirada, sino también por concebirla como *paideia* cristiana.

² En el libro ‘El misterio de la historia’, Daniélou (1957, pp 315-316) señala que Gregorio recibió el término *Akolouthia* de la filosofía griega, particularmente de Aristóteles, pero el uso que le dio lo orientó en función de dar razón del desarrollo progresivo del plan de Dios en el cual el término se comprende como un proceso de divinización.

³ Gregorio de Nisa. (2014). *L'anima e la resurrezione*. En C. Moreschini (Ed. y trad.), *Gregorii di Nissa, Opere Dogmatiche* (pp. 681-1726). Bompiani.

Por esta razón como comenta Solano (2015), “en lugar de decir, ‘el profeta dice’ o ‘Cristo dice’, que son formas comunes de expresión, escribe innumerables veces ‘el profeta Isaías nos instruye, nos enseña’ o ‘el apóstol nos instruye, nos enseña’” (p 237).

2. Análisis de las homilías de Basilio Magno y Gregorio de Nisa contra la usura en clave de hermenéutica evangélica

Tal como ya se ha expresado anteriormente, la *hermenéutica evangélica* busca que el binomio fe y razón sirva a los cristianos para acercarse a las realidades humanas actuales con una mirada espiritual, que trascienda las fronteras de la inmediatez y la cotidianidad, y pueda ayudar a ensanchar la mirada en un horizonte más amplio, sin dejar de lado las respuestas a esas realidades que les desafían. En este sentido, la hermenéutica evangélica aporta un movimiento vital, profético y renovador de la teología que, como disciplina, puede correr el riesgo de quedarse reflexionando sobre conceptos y realidades ontológicas – el papa Francisco le llama “teología de escritorio” –, relegando a un segundo plano los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de las personas de hoy, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren (Concilio Vaticano II, 1965, *Gaudium et Spes*, 1).

El ejercicio de análisis (exégesis) e interpretación (hermenéutica) de las Sagradas Escrituras, fundamentado en la experiencia vital de las personas y los contextos, encuentra una expresión destacada en la rica tradición homilética de los Padres Capadocios. En el caso de Basilio, la apelación constante a las Escrituras se convierte en un elemento esencial para la argumentación en toda su obra (Capbosq, 2019, p. 14). Este enfoque es particularmente evidente en sus textos sobre la usura, donde se identifica un carácter profético y un esquema común que será el corpus central de este estudio. Ambos autores, como introducción, exponen las razones por las cuales abordan este tema.

Sin entrar en un análisis exhaustivo del contexto social, político y económico de la Capadocia del siglo IV, es suficiente retomar las palabras de Hamman (2009): “testigos de un imperio empobrecido cuya fiscalidad machaca a los colonos y a la gente sencilla, y en el que causa estragos el cáncer de la usura” (p. 81). En este contexto, la *Homilía sobre el Salmo XIV y contra los Usureros* de Basilio se enmarca como la última de una serie de predicaciones que precedieron su muerte. El obispo de Cesarea aborda el tema debido a su relevancia para la vida cotidiana y, según sus propias palabras, “para la utilidad de su examen” (Rivas, 2005, p. 607)⁴. Es decir, busca que tanto los usureros como sus víctimas reflexionen y reconsideren su camino. En el trasfondo de esta cuestión, Basilio emplea recursos retóricos y evangélicos para provocar un cambio interior en sus oyentes.

Por su parte, Gregorio de Nisa, también ante una asamblea litúrgica y con un celo profético, exhorta a aborrecer el “modo de vida fraudulento” y a amar a las personas más que al dinero (Gregorius Nyssenus, 1967, pp. 195-196 [nombre del traductor]).

El esquema común en los escritos de ambos autores se estructura en tres partes:

- a) Una descripción del sistema de usura como una práctica que esclaviza tanto al deudor como al acreedor.
- b) La identificación de las características del usurero.

⁴ Para la traducción de la *Homilía XIVb* se ha utilizado la versión realizada por Fernando Rivas Rebaque.

- c) Invitaciones o exhortaciones sobre la relación con las posesiones materiales y la necesidad de armonizarlas con una vida cristiana (Capbosq, 2019, pp. 12-13, 22-24; Rivas, 2005, pp. 212-214).

Cabe destacar que, por la naturaleza homilética de los textos, no se encuentran estas secciones tan claramente diferenciadas, sino que, al hacer una lectura compresiva de las mismas, se pueden reconocer dichos elementos ya señalados. Por esta razón, a continuación, se seguirá el esquema ya mencionado, mostrando cómo los Capadocios fueron comprendieron el tema, de tal forma que sustente el marco del manuscrito, asunto que no ha perdido vigencia; una *hermenéutica evangélica como mirada profética de la vida*.

a) **La usura**

Basilio Magno, fiel a su misión de ser pastor de toda la grey de Capadocia: ricos y pobres, nunca fue tibio ante la realidad que le circundaba, todo lo contrario, fue pionero y precursor de la acción social tanto en sus escritos como en sus realizaciones. Por esta razón, como señala Hamman (2009), en su ejercicio episcopal:

[...] los temas de dignidad humana, igualdad fundamental de todas las personas frente a Dios, la necesaria redistribución de los bienes de forma que se pueda poner fin a la codicia y al enriquecimiento de algunos, fueron de los temas centrales que abordó como estrategia para poner fin al escándalo social y la miseria en que vivían sus contemporáneos. Basilio no se contenta con predicar a tiempo y a destiempo contra el lujo, la avaricia y la usura, sino que se consagra a obras sociales y de caridad. (p 81)

En el contexto en el que se sitúa la *Homilía sobre el Salmo XIV*, Basilio de Cesarea declara con una fuerza profética, sustentada en las Sagradas Escrituras, que la usura constituye un pecado, considerado uno de los mayores males que puede cometerse. Este juicio encuentra respaldo en diversos pasajes bíblicos como Ez 22, 12; Dt 23, 20; y Jr 9, 5, donde se establece de manera explícita: “no prestarás a usura a tu hermano”. La prohibición inscrita en la Ley divina refleja la gravedad de esta práctica, que se percibe como una transgresión directa a los preceptos de Dios.

No obstante, la fundamentación principal de Basilio al destacar el Salmo 14, 5 trasciende lo estrictamente espiritual y se enfoca en una dimensión profundamente humana y ética. En palabras del propio obispo de Cesarea: “verdaderamente es el culmen de la inhumanidad tener que pedir prestado por estar necesitado de lo necesario para el sostenimiento de la vida y que el otro no se conforme con el capital, sino que maquine conseguir sus recursos y abundancia a costa de las desgracias del pobre” (Rivas, 2005, p. 607).

Este planteamiento resalta no solo el carácter reprobable de la usura desde una perspectiva bíblica, sino también su impacto negativo en las relaciones humanas y en la dignidad de los más vulnerables. En este sentido, Basilio articula una denuncia que combina la autoridad de las Escrituras con un llamado a la justicia social y la compasión, fundamentales para la vida cristiana.

La usura, según Basilio de Cesarea, representa un acto profundamente inhumano, en el que una persona se aprovecha de las necesidades de otro con el único propósito de obtener un beneficio personal. Este comportamiento contraviene principios esenciales como la solidaridad, la preocupación por el prójimo y la corresponsabilidad. Como fiel exponente de la escuela antioquena,

Basilio encuentra en las Sagradas Escrituras las herramientas necesarias para elaborar una crítica precisa a las formas en que los cristianos establecen sus relaciones. En este sentido, el sistema de usura emerge como un mecanismo de explotación que genera vínculos inhumanos, reduciendo a las personas a mercancías. En casos extremos, cuando el deudor no puede saldar su deuda, queda a merced del acreedor, quien puede disponer de él según sus intereses.

McCambley (1991) enfatiza esta idea al señalar que “la usura es la antítesis misma de la bondad divina que concede gratuitamente la gracia a todos” (p. 289). En palabras del propio Basilio: “obligado a rendir cuenta por unos intereses cuyo pago no puede realizar, se ha atado de manera voluntaria a una esclavitud de por vida” (Rivas, 2005, p. 608).

En contraposición a esta práctica, Basilio aboga por una lógica ética basada en el deber cristiano de socorrer las carencias del prójimo sin multiplicar su sufrimiento ni beneficiarse de su desgracia. Este principio, que trasciende las fronteras de la fe cristiana, se aplica a toda la humanidad, creyentes o no.

La usura se caracteriza por su insaciabilidad, generando un ciclo vicioso en el que tanto el endeudado como el acreedor amplían constantemente sus mecanismos de acción. El primero se ve obligado a recurrir a nuevos préstamos para saldar los anteriores, perpetuando su dependencia o manteniendo un estilo de vida ficticio. Por su parte, el segundo aumenta su capital, expandiendo su capacidad de oferta y su control sobre los más vulnerables. Este sistema se convierte así en una maquinaria que genera y perpetúa la pobreza: mientras los pobres se empobrecen aún más “te engalanas por poco tiempo con lo ajeno, y después perderás hasta los bienes paternos” (Rivas, 2005, p. 610), los ricos siguen acumulando fortuna “el dinero de los avaros-usureros nunca cesa de aumentar” (Rivas, 2005, p. 613).

La crítica de Basilio no solo denuncia la injusticia inherente al sistema de usura, sino que también presenta una visión ética y teológica que invita a replantear las relaciones humanas bajo principios de justicia, solidaridad y compasión. Según Basilio, la avaricia se asemeja a un “parto”, pues es fecunda para generar males tanto para quien presta como para quien pide prestado. Ninguno de los dos podrá encontrar paz: uno teme no recibir el pago, mientras que el otro se angustia por cómo lo hará. En este contexto, Gregorio de Nisa, otro influyente pensador de la época afirma que la usura “mata a los miserables hijos del préstamo y quita la vida al empleo del dinero para el lucro a interés” (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 195).⁵ Esta declaración, que aparece en el pórtico de su homilía *Contra los usureros*, subraya la severidad con la que se veía esta práctica en las regiones del Imperio Romano.

Aunque el texto no tiene como objetivo describir exhaustivamente la práctica de la usura, sino más bien hablar directamente a aquellos que la han adoptado (los usureros), invitándoles a reflexionar y apartarse de ella, Gregorio de Nisa coincide con su hermano Basilio al señalar que esta actividad es un pecado, ya que atenta contra la dignidad humana al impedir el acceso al verdadero camino hacia la vida. En este sentido, McCambley (1991) sostiene que no se trata de una cuestión filosófica abstracta, sino de principios morales basados en el Evangelio. Gracias a su profundo conocimiento académico, Gregorio ofrece una perspectiva que facilita una mejor comprensión de

⁵ La traducción de esta obra de Gregorio de Nisa es del doctor Ramón Cornavaca.

este dilema ético.

Otra de las características que destaca el obispo de Nisa es la forma tan fácil de obtener riqueza, así como lo pasajero que pueden ser los deleites que ésta produce, porque terminado el encanto, se devela lo que realmente es: veneno y daño amargo para el mal (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 196). La vida que se consigue con base en los réditos generados por los préstamos de otros hermanos necesitados es comparada con aquel que quiere cosechar sin sembrar ni arar, frutos que se han obtenido por el esfuerzo y los malos trabajos de otros. En este sentido, esta forma de vida se caracteriza por ser un ejemplo de pereza (la ley del menor esfuerzo) y ambición (querer siempre más para seguir enredando a otros) (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 197).

La usura, por lo tanto, está acompañada de la codicia, porque el codicioso es movido no por el deseo de ayudar al necesitado, sino, más bien, por el deseo de engrosar su patrimonio personal. En palabras del propio Gregorio:

Ciertamente ves que muchas veces el rico que está lleno de oro no tiene una sola moneda en su casa, sino que su esperanza está en los papeles, su riqueza en los contratos; a pesar de que posee todo, no tiene nada, administrando la vida en sentido contrario a la letra apostólica: dando todo a los que le piden no con la disposición interior de ayudarlos, sino con la actitud de la codicia (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 198).

Finalmente, Gregorio da un paso más al describir una dinámica propia de la usura: la “filantropía forzada” (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 197). Esta consiste en ofrecer una ayuda para salir del apuro inmediato, aprovechándose de la vulnerabilidad de quien se encuentra en necesidad y no es capaz de prever las consecuencias que sus compromisos traerán en el futuro. Sin embargo, una vez que el deudor queda completamente atrapado, el usurero le arrebató todo lo que tiene a su alcance.

b) **Los usureros⁶**

En este punto, sobre aquellas personas que practican como oficio la usura, quienes han configurado un estilo de vida basado en el engaño y la extorsión, tanto Basilio como Gregorio fueron mucho más expeditos al describirlos. El obispo de Cesarea, no dudó en afirmar que eran como máquinas que encontraban deleite en conseguir fortuna con la desgracia del pobre. Por lo tanto, los usureros necesitan de un sistema social y económico desigual donde los pobres tengan pocas posibilidades, para que puedan seguir acudiendo a ellos como protectores y proveedores.

Pero el avaro, viendo al hombre aplastado por la necesidad que se postra suplicante a sus pies (¿qué no hará o dirá humillándose?), no se compadece del que actúa en contra de su dignidad ni piensa en la naturaleza, ni se inmuta ante las súplicas, sino que permanece inflexible e inexorable, sin ceder a los ruegos, sin conmoverse por las lágrimas, firme en su negativa, jurando y maldiciéndose por no disponer realmente de ningún dinero en absoluto y que tendrá que mirar hasta si él mismo encuentra a alguien para que le preste algo, confirmando la mentira con juramentos, añadiendo el perjurio al mal negocio de la inhumanidad (Rivas,

⁶ Fernando Rivas ofrece una descripción de la figura del prestamista (usurero), véase: (Rivas, 2005, p 238).

2005, p. 608).

Esta actitud, es cuestionada por la propia fe cristiana, puesto que pone en tela de juicio la dignidad de ser humano, su valía por ser hijo de Dios y, sobre todo, la condición de hermanos que se comparte en virtud del bautismo. Por lo tanto, aquí aparece una de las grandes temáticas abordadas en las prédicas sociales del Capadocio. Dignidad e igualdad humana, ambas, como si fueran accesorias, ignoradas por los malhechores. Por esta razón, con toda franqueza denuncia que, en lugar de ayudar, el usurero saca provecho de la necesidad (Capbosq, 2019, p. 17). Cual ave de rapiña que, en medio de la proximidad de la muerte, no duda en ensartar su pico y morder para sacar un tajo; “Y como los labradores piden lluvia para multiplicar la cementsera, así también tú estás deseando la necesidad y la indigencia de las personas para que te den dinero como resultado” (Rivas, 2005, p. 609).

Amigo de las imágenes, como gran maestro de oratoria, el metropolitano de Cesarea, reconoce que el prestamista a usura se hace pasar por amigo, para que una vez que el necesitado está atrapado, se desenmascara como enemigo. Esta dinámica engañosa, propia de la astucia de los hijos de las tinieblas (Cf. Lc 16, 8-13) revela, además, la calidad humana de quien engaña, puesto que no es capaz de mostrar todas las posibilidades y las cosas tal y como son. En este sentido, el que es víctima de esta lógica, no tiene libertad para elegir, se ve movilizado hacia una sola dirección: su propia ruina.

De igual forma, la salida que le ofrece este supuesto amigo se terminará convirtiendo en un veneno. Por lo tanto, es menester recordar que “ninguna herida se cura con otra herida, ni el mal se sana con otro mal, ni la pobreza se alivia con la usura” (Rivas, 2005, p. 612). Ese mismo sujeto, ya sabiéndose poseedor de los bienes del necesitado, se comporta como una “liebre”. Como señala el mismo Basilio,

Se dice que las liebres paren, crían y se quedan preñadas todo al mismo tiempo; también el dinero, para los prestamistas, se presta, produce y se multiplica todo al mismo tiempo, pues nada más recibirlo en las manos, te piden las rentas del mes actual. Y este préstamo, a su vez, engendra otro mal, y aquél otro mal..., y así hasta el infinito (Rivas, 2005, p. 612).

En definitiva, es un juego donde hay un cazador (usurero) y una presa que se ha de cazar (necesitado-endeudado). Esta lógica, macabra y poco humanitaria-solidaria, nunca descende, sino que se profundiza y avanza, ya que “el dinero de los avaros nunca cesa de aumentar [...] el dinero de los prestamistas y los vencimientos se reproducen y el capital se renueva” (Rivas, 2005, p. 613). En el caso del obispo de Nisa, en su homilía tilda a los usureros como personas miserables que ponen al dinero por encima de cualquier otra persona o realidad. Por esto, son capaces de jugar con el bienestar y la vida de sus propios hermanos, llegando a ser seres causantes de eterna pena para quienes son sus deudores (Gregorius Nyssenus, 1967, pp. 195- 196).

Este estilo de vida hace del usurero una persona que es identificada como la raíz de los males de muchos, como quien lleva a la ruina a otro, puesto que se alegra de las necesidades y fragilidades de los otros, con tal de ser beneficiado de éstas. Al respecto, comenta el Niseno:

Ruega para que los hombres tengan desgracias y necesidades y así tengan que recurrir a

él forzosamente. Odia a los que se bastan a sí mismos y a los que no toman prestado los considera enemigos. Se sienta junto a los tribunales de justicia para encontrar al que está gimiendo a causa de los demandantes y acompaña a los oficiales de justicia como los buitres a los ejércitos formados para las batallas. Va llevando la bolsa y la muestra a los asfixiados como si fuera un señuelo para la fiera, para que ellos, abriendo la boca por la carencia, se traguen el anzuelo de los préstamos (Gregorius Nyssenus, 1967, pp. 195-196).

Este sujeto, con gran serenidad, se jacta de lo bien que están sus finanzas, aunque ese bienestar sea el resultado de la desgracia ajena. De manera similar a lo señalado anteriormente, se viste con la apariencia de un amigo, mostrando una falsa filantropía. Sin embargo, su verdadera intención es apropiarse de lo que pertenece a los demás. En este sentido, no es alguien que busque realmente ayudar, sino que incrementa las dificultades de quienes ya se encuentran en situación de vulnerabilidad. Específicamente, el usurero no puede permitir que su dinero esté parado; se irrita cuando está en casa, ya que no está generando intereses. (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 198).

Mientras que, por su propia codicia y maldad, está inquieto cuando los negocios del deudor están en buen estado. Así mismo, está atento a todos los movimientos, salidas y cambios que este hace, tal como si en lugar de ser un cliente o socio, se convirtiera en una presa a la que hay que vigilar. Por esta razón, el mismo Gregorio de Nisa afirmó que “si no hubiera una multitud de usureros, no habría una multitud que se va empobreciendo” (Gregorius Nyssenus, 1967, pp. 199- 202). Es decir, que mientras haya personas que se aprovechen de la necesidad de los otros o de la mala administración, siempre habrá personas sometidas a este sistema esclavista. Las Sagradas Escrituras lo han condenado reiteradas veces, nadie está de acuerdo con este modo de relación comercial: ni la ley, ni los profetas.

Sobre los hombros de estos hombres avaros está la multitud de vidas que se perdieron con el suicidio, ahogados por la presión, el descrédito social y la confiscación de las propiedades que tenían, ya que “los que toman los créditos de los prestamistas, tienen abundancia por poco tiempo y después son privados de su hogar paterno” (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 202). Estos mismos fueron quienes, exclama el Niseno, “¡Oh cuántos por la usura se ahorcaron y se entregaron a sí mismos a las corrientes de los ríos y juzgaron que la muerte era más llevadera que el prestamista y dejaron huérfanos a sus hijos acompañados con la pobreza como si fuera una madrastra mala!” (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 203).

Otra característica de aquellos hombres que viven del rédito y la usura es que son desvergonzados, con un pensamiento cruel, porque no les importa ni el tiempo, ni el lugar para cobrar sus deudas; son seres humanos mezquinos a quienes les cuesta hasta prepararse sus propios banquetes y disfrutar de la fortuna que han ido amasando (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 205). Finalmente, estos sujetos representan un serio problema social, sobre todo en un sistema tan parcializado a favorecer a los poderosos. En la capadocia del siglo IV, con tantas necesidades sociales, estos encuentran un buen caldo de cultivo para generar riqueza a costa de la miseria de los otros.

c) **Exhortaciones para la vida cristiana**

Como elemento común en ambos autores se encuentra la exhortación a la práctica de las virtudes propias de la vida cristiana. En este caso, Basilio aconseja que es mejor estar dispuesto a perderlo todo, antes que renunciar a la libertad (Rivas, 2005, p 610). Sobre todo, esta afirmación cala mucho en aquellas personas que buscan salir rápidamente de las situaciones embarazosas, aquellas que no se detienen a analizar los pros y los contras de una decisión como esa. En este sentido, afirmó el obispo de Cesarea, que “cada uno hace cuentas con los dedos: uno se alegra porque crecen los intereses, otro gime porque se amplían las desgracias. “Bebe agua de tu propio vaso” (Pr 5, 15), es decir, examina tus propias posibilidades, no acudas a fuentes ajenas sino recoge de tus propios manantiales el sostenimiento de la vida.” (Rivas, 2005, p 610).

No obstante, esta afirmación no es una apología a la pobreza, ni en forma alguna un patrocinio de una vida basada en la carestía; sin embargo, debe quedar claro que en la vida se pasan momentos de necesidad, y esto no tiene nada de malo. En los momentos de precariedad, Dios se manifiesta como gran legislador y providente. Capbosq (2019) señala que, “El pastor de Cesarea también se mostraba consciente de que quienes mendigan muchas veces hacen uso de sus propias debilidades para obrar con engaño y negociar con sus males” (p. 16), de tal forma que se puedan sostener en un estilo de vida opulento y lleno lujos más allá de las propias posibilidades (Rivas, 2005, p. 211).

No obstante, la creencia de muchas personas es que acudir al préstamo es la salida más fácil de la carencia, sin embargo, la realidad es otra: termina perdiéndolo todo. En palabras de Basilio: “Mejor es paliar poco a poco la necesidad con la inteligencia, que, exaltado con la abundancia por lo ajeno, verse luego privado de todos los bienes a la vez.” (Rivas, 2005, p. 610). Porque el usurero hace que crezca la pobreza. En lo que respecta al obispo de Nisa, al usurero hay que decirle:

[...]cesa, hombre, de tener esa peligrosa preocupación, pon fin a la esperanza de la usura, por buscar los intereses no destruyas tu propio capital. Buscas rentas y ganancias de un pobre, tratándolo casi como un rico, tal como si uno quisiera tomar de una región reseca por el calor montones de trigo o multitud de racimos de una vid después de una lluvia de granizo, o partos de hijos en un vientre estéril, o alimento de leche de mujeres infértiles (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 200).

No obstante, estas denuncias, la vida cristiana no puede hacerse ajena a estas realidades que se dan en su entorno – y hasta dentro de ella misma –. Por lo tanto, todo creyente que ha abrazado este peligroso estilo de vida es invitado a volver a los fundamentos de la fe: Dios es Creador de todo, y los seres humanos gozan de Sus bienes, por Su benevolencia. Tal cual enseñó Jesús en la oración del Padre nuestro: *perdona nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores*. En este sentido, la reciprocidad en las relaciones intrapersonales entre Dios y su criatura, deben ser un reflejo de las relaciones intracomunitarias. Por lo tanto, no se puede rechazar la súplica del necesitado (Rivas, 2005, pp. 225-226.228.).

Tal como aquel que en el evangelio va tocando la puerta de su vecino para completar la comida que ofrecerá a sus invitados, así mismo el necesitado que acuda ante el que posee los bienes, debe ser atendido con solicitud. Evitando que este pedimento se convierta en su desgracia futura

(Gregorius Nyssenus, 1967, p. 196). Por esta razón, el Niseno exhorta a

[...] prestar (pues el préstamo es una segunda forma de don), pero a hacerlo no con intereses usureros, sino tal como nos ordenó la palabra divina; pues igualmente es reo de castigo tanto el que no da a préstamo como el que los da con intereses, puesto que ha sido condenada la falta de humanidad de uno y la mezquindad del otro (Gregorius Nyssenus, 1967, p. 206).

Esta invitación coloca en el centro el llamado al cuidado y la corresponsabilidad dentro de la comunidad cristiana, no como un ejercicio meramente altruista, sino como una exigencia cristiana, nacida del Evangelio (1 Jn 4, 20). Para Rivas, la crítica que Basilio realiza en esta homilía sobre el Salmo XIVb se puede dividir en tres grandes grupos: (1) el cuerpo físico, donde se muestra el vínculo entre la avaricia y el préstamo, lo que lleva a que las personas sufran necesidad y hambre; (2) el cuerpo social, donde se revelan las estructuras que generan muerte y exclusión, negando a muchos el reconocimiento de su dignidad humana; y (3) el cuerpo teológico, que advierte sobre la posibilidad de condenación eterna si no se adopta un modo diferente de relacionarse con los bienes creados (Rivas, 2005, p. 267).

En los textos sagrados, los Padres encontraron fuentes saludables que inspiraron la conversión de sus contemporáneos. Por lo tanto, tiene sentido que, en la actualidad, el quehacer teológico requiera una hermenéutica evangélica, vista como una mirada profética de la vida, de las problemáticas y crisis sociales y existenciales. De igual manera, esta forma de hacer teología tiene la tarea de aportar la necesaria renovación y vitalidad a las discusiones académicas.

3. Aporte de la Tradición al ejercicio de hermenéutica evangélica como mirada profética de la vida

La investigación realizada en las homilías, objeto de estudio, ha permitido adentrarse en un ejercicio real de hermenéutica evangélica, vista como una mirada profética de la vida. Esto ha posibilitado la identificación de aspectos de gran valor para inspirar su práctica en nuestros días. Debido a la centralidad y la fuerza de las Sagradas Escrituras como fuente de vida, este enfoque se enmarca en la particularidad de la teología entendida como sabiduría, es decir, como un ejercicio de interpretación contextual de la Escritura con una finalidad edificante. Como ejercicio hermenéutico, la función del teólogo es fundamental, ya que se convierte en un puente entre la realidad en la que se vive y la fe de la cual es testigo. A continuación, se presentará una breve descripción de los aspectos que pueden contribuir a consolidar hoy una hermenéutica evangélica como mirada profética de la vida, a la luz de lo explorado en los ejemplos del apartado anterior.

3.1. Contexto

Los gozos, los sufrimientos, las tensiones y demás expresiones de la existencia humana no son ajenos a la fe cristiana, sino que constituyen los escenarios reales que dinamizan la hermenéutica evangélica de la vida. Basilio y Gregorio a pesar de provenir de una familia aristócrata, desde el momento que abrazaron la fe su vida no volvió a entenderse sino como correspondencia con la Santa Trinidad y en estrecho vínculo con las Sagradas Escrituras que, como fuente de vida, constituyen la

paideia cristiana capaz de guiar a la comunión divina. Esta evocación de los personajes en cuestión es oportuna para comprender el papel de la fe desde el momento de vinculación con la realidad, en tanto configura un 'mirar creyente', es decir una manera de posicionarse frente a la realidad no de forma neutral sino intencionada en favor de la vida, particularmente, cuando es amenazada.

La referencia a la usura corrobora lo anteriormente expresado, por el doble daño que genera tanto en quien padece las inclemencias de esta práctica fraudulenta que pone en riesgo la vida de seres humanos, como de quien la fomenta al cegar su vida frente al dolor y la tragedia humana y hacerse esclavo del dinero. En este sentido, la usura rompe con toda dinámica de hermandad y fraternidad, es contraria a toda lógica de solidaridad y de corresponsabilidad por el bienestar de los demás, tal como lo propone Jesús en los evangelios. De ahí que, la reflexión sobre la usura tarea a la discusión una serie de problemáticas que van más allá de la dimensión económica. Es decir, la usura instala un modelo de relación interpersonal que cosifica a ambos: al usurero porque solo es visto como alguien que tiene dinero y del cual puedo echar mano cuando se está pasando necesidad; mientras que el que es víctima de la usura es visto como alguien que, al pedir prestado, se convierte en generador de intereses. Ambos, al ser cosificados, se despersonalizan, se opacan otras realidades que también son fundamentales en la identificación personas: su historia, sus situaciones, sus sueños, habilidades, entre otras.

3.2. Experiencia espiritual

Esta mirada creyente de la realidad al no ser indiferente frente a la vida dispone internamente para acoger la acción del Espíritu, cuyas mociones se orientan en función de corresponder al clamor de la vida. Sintonizar con estas mociones y decidir libremente que configuren un modo de existencia, permite comprender por qué la teología en general y la teología como sabiduría es un ejercicio espiritual. Esta experiencia espiritual se despliega en nuestros personajes desde la convicción de que la vida cristiana consiste en asemejarse a Dios, al respecto, decidir que la moción a la práctica de la misericordia configure un modo de existencia posibilita tal semejanza.

Indiscutiblemente que, al leer las biografías de estos Padres de la Iglesia se destacan sus virtudes y deseos de vivir en la soledad, en la oración y en la sencillez de vida, como renuncia a ocupar los primeros puestos que, tanto por tu tradición familiar y por la exquisita formación académica que recibieron, naturalmente les venía garantizadas. En este sentido, lo que han denunciado con sus homilías, en primer lugar, es el fruto de la meditación e interpelación de la Palabra de Dios. Este ejercicio homilético, más que un análisis crítico y exegético de las Escrituras, es una exhortación a la vuelta a una vida cristiana más evangélica. Pero, esto es posible, si se da la transformación del corazón: tanto del usurero, como del que es víctima de la usura. Porque, cantar como el salmista "en el Señor he puesto mi esperanza" (Sal 70) y que solo en el confío, es un ejercicio de abandono de total, de una confianza que solo nace de una persona que se sabe profundamente ligado y amado por El.

3.3. Ejercicio sapiencial

Orientar la propia existencia en función de responder al clamor de la vida hace que se procure

comprender más en detalle los aspectos que están provocando la afectación a la vida y, que desde dicha comprensión se genere el vínculo con las Sagradas Escrituras que, como fuente de vida y dada la riqueza de experiencias que allí se narran, encontrar inspiración y orientaciones para salvaguardar la vida que ha sido puesta en riesgo.

En este sentido, la apropiación sapiencial de las Escrituras lleva a que el receptor de su contenido sea movido e interpelado en el modo en cómo se vive la propia vida. El deseo del seguimiento de Jesús requiere la comprensión de la propia existencia, de la cotidianidad, tal como lo expresó el centurión romano antes de pedirle que sanara a su criado: “no soy digno de que entres en mi casa” (Mt 8, 5-1). Por lo tanto, las Sagradas Escrituras le aportan una fuerza transformadora (*metanoia*) del corazón a quien se acerca con deseos de encontrar en ellas el modo de vivir una vida más cercana a la propuesta de Jesús: la construcción de un reino donde todos sean hermanos y hermanas.

3.4. Finalidad Pastoral

Finalmente, abrazar la radicalidad de la Palabra para convertir el corazón, tiene implicaciones pastorales profundas. No se puede afirmar que se ama Dios, a quien no se ve, si se rechaza al hermano que tiene al lado (cf. 1 Jn. 4, 8), afirmó el evangelista. En este sentido, las relaciones comunitarias e interpersonales cuando son iluminadas por las Sagradas Escrituras promueven el amor, la solidaridad, el compartir, la justicia, el derecho, la misericordia; además, se vela para que ningún miembro se quede atrás o que tome otro camino. Mientras que, el egoísmo y la división fomentan males como la usura, porque a cada uno solo piensa en sí: ambos buscan sacar provecho del otro.

Por lo tanto, la lógica de la hermenéutica evangélica en clave profética busca ser consciente de la vitalidad que poseen las Escrituras a la hora de denunciar estas dinámicas interpersonales que no favorecen el reconocimiento del otro como hermano, sino como un ente de beneficios particulares. Ahora bien, la profecía es también audacia, es la capacidad de proponer nuevas formas de relaciones, de modos de vida que, aunque no sean populares porque pueden ir en contra de la lógica de las mayorías, busque reconocer en los otros esa imagen regia que se posee por ser creaturas e hijos de Dios.

Conclusión

A lo largo de este escrito, se ha seguido la invitación del papa Francisco a que el quehacer teológico se realice en clave de hermenéutica evangélica, como un ejercicio que vincule lo mejor de la academia a las experiencias vitales de las personas, comunidades y contextos desde donde se reflexiona. Al respecto, dentro del esfuerzo de reflexión se ha añadido un elemento más al comprender la hermenéutica evangélica como mirada profética de la vida, de la cual dan cuenta las homilías contra la usura de Basilio y Gregorio quienes, conscientes de su valor de pastores (Cesarea y Nisa, respectivamente) denunciaron aquel mal social que afectaba a sus contemporáneos. En este sentido, el valor profético de estos Padres de la Iglesia está, entre otras cosas, en ser conscientes de la realidad de exclusión y desigualdad social, provocada por la estructura social y política del Imperio,

y desde ahí, denunciar aquello que rompe la fraternidad y solidaridad entre las personas.

En consecuencia, abrazar una hermenéutica evangélica como mirada profética de la vida, implica no solo denunciar, sino también ser capaces de tener la audacia de proponer aquello que en la vida cristiana es esencial: el encuentro con Jesús y la vivencia radical del Evangelio. En la actualidad, muchos critican las estructuras sociales y políticas, pero poco se atreven a proponer un cambio de las relaciones y de las dinámicas comunitarias que tenga la Palabra en el centro. De hecho, una tentación que tiene el cristianismo en la actualidad es abrazar otras formas más atractivas de márketing y promoción del quehacer de sus comunidades, y dejar de lado que lo fundamental y realmente transformador es la experiencia de Jesús, la oración, la cercanía a las Sagradas Escrituras, la solidaridad y cercanía a los más necesitados.

La centralidad de las Sagradas Escrituras asumidas como fuente inagotable de vida en la existencia del creyente activan el espíritu de profecía que permite ver la realidad desde Dios y a Dios presente en la realidad, que no da lugar a la indiferencia, sino que invita a tomar iniciativa. Es el caso de los dos autores objeto del presente estudio, quienes configuraron su vida teniendo como centro las Sagradas Escrituras y, tanto en sus convicciones personales como en su labor pastoral, dieron muestras de encarnar el espíritu profético para denunciar una conducta naturalizada capaz de destruir la vida, tanto de quien padecía los efectos de la usura, como de quien sacaba beneficios de esta. Esta práctica ha llegado hasta nuestros días con efectos de gran impacto social haciendo vigente la enseñanza del pasado.

Bibliografía

- Basilio de Cesarea. (2015). *Reglas morales* (A. C. Capboscq, Trad., Intro. y Notas). Ciudad Nueva.
- Basilio de Cesarea. (1796). *Homilías de san Basilio Magno* (P. Duarte, Trad.). Oficina de Plácido Barco.
- Basilio de Cesarea. (2011). *A los Jóvenes: cómo sacar provecho de la literatura griega* (F. A. García Romero, Intro., Trad., Notas). Ciudad Nueva.
- Basilio de Cesarea. (1928). *Letters, Volume II: Letters 59-185* (R. J. Deferrari, Trad.). Loeb Classical Library 215. Harvard University Press.
- Basilio de Cesarea. (1926). *Letters, Volume I: Letters 1-58* (R. J. Deferrari, Trad.). Loeb Classical Library 190. Harvard University Press.
- Daniélou, J. (1957). *El misterio de la historia*. Dinor.
- Gregorius Nyssenus. (1967). *Sermones Pars I. Gregorii Nysseni Opera, Volumen IX* (G. Heil, A. Van Heck, E. Gebhardt & A. Spira, Eds.). Brill.
- Gregorio de Nisa. (2014). L'anima e la resurrezione. En C. Moreschini (Ed. y trad.), *Gregorii di Nissa, Opere Dogmatiche* (pp. 681-1726). Bompiani.
- Grégoire le Thaumaturge. (1969). *Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire*. Du Cerf.
- Simonetti, M. (2010). Exegesis (331-338). En L. Mateo-Seco & G. Maspero (Eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Brill.
- Moreschini, C. (1990). *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*. Città Nuova.
- Moreschini, C. (2005). *Introduzione a Basilio il Grande*. Morcelliana.
- Gregorio di Nissa. (2014). *Opere Dogmatiche* (C. Moreschini, Ed.). Bompiani.
- Gregory of Nyssa. (2012). *Homilies on the Song of Songs* (R. A. Norris, Trans. Intro. Notes). Society of Biblical Literature.

- Concilio Vaticano II. (1965). "Constitución pastoral Gaudium et Spes: sobre la Iglesia en el mundo actual", recuperado el 1 junio 2024, vía: Gaudium et spes (vatican.va).
- Hamman, A.-G. (2009). *Para leer los Padres de la Iglesia*. Desclée de Brouwer.
- McCambley, C. (1991). Against Those Who Practice Usury by Gregory of Nyssa. *Greek Orthodox Theological Review*, 36(3-4), 287-302.
- Capbosq, A. C. (2019). Solidaridad, exegesis, espiritualidad. Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa. Sermones sobre la Usura. *Revista Teología*, LVI(130), 9-43.
- Llewellyn Ihssen, B. (2008). Basil and Gregory's Sermons on Usury: Credit Where Credit Is Due. *Journal of Early Christian Studies*, 16(3), 403-430.
- Rivas Rebaque, F. (2005). *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea: homilías VI, VII, VIII y XIVB*. BAC.
- Zamora, P. P. (2011). Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico de la teología, de la identidad de los/as teólogos/as, de sus funciones y de su relación con el magisterio eclesiástico. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10554/1447>.
- Scazzoso, P. (1973). San Basilio e la Sacra Scrittura. *Aevum*, 47(3/4), 210-224.
- Solano Pinzón, O. (2015). La paideia como estructura fundamental del quehacer teológico en Gregorio de Nisa. *Veritas*, 32, 229-244.
- AICA. (2022, junio 17). Francisco: El mundo necesita sacerdotes "expertos en humanidad" y no una "teología de escritorio". *Aica*. <https://www.aica.org/noticia-el-papa-el-mundo-necesita-sacerdotes-expertos-en-humanidad-y-no-una-teologia-de-escritorio>
- Vatican News. (s.f.). El Papa a teólogos: la gente necesita de quienes saben hacer comprensible la fe. *Vatican News*. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2022-06/papa-teologos-gente-necesita-quienes-saben-hacer-comprensible-fe.html>
- Beltrán, J. (2023, julio 1). El Papa, al nuevo prefecto de Doctrina de la Fe: "No a una teología de escritorio con una lógica fría y dura". *Vida Nueva*. <https://www.vidanuevadigital.com/2023/07/01/el-papa-al-nuevo-prefecto-de-doctrina-de-la-fe-no-a-una-teologia-de-escritorio-con-una-logica-fria-y-dura/>
- Francisco. (2013). Entrevista al Papa Francisco, Antonio Spadaro. Disponible en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130325_lettera-vescovi-argentina.html
- Francisco. (2013b). Exhortación apostólica Evangelii gaudium. Disponible en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2017). Veritatis Gaudium. vatican.va. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html [Consultado el 5 de abril].
- Zamora, P. P. (2011). Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico de la teología, de la identidad de los/as teólogos/as, de sus funciones y de su relación con el magisterio eclesiástico. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10554/1447>.



For a Synodal Eucharistic Church

Por una Iglesia Eucarística Sinodal

PhD. Anthony Fisher OP

Noveno arzobispo de Sídney, Australia

E-mail: Archbishop@sydneycatholic.org

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2174-1501>

Abstract

This paper reflects on the power of the Eucharist, a sacramental gift from God that fosters conversion and enables the ability to see others as part of a unified body. It explores how this gift can heal a world plagued by hostility, division, and polarization. A Church that is both Eucharistic, patterned after the unity and love inherent in the Trinity, and synodal, marked by the sensibility of journeying together in communion and mission, can lead us toward a future where sources of disharmony disappear. In this future, the transfigured presence of the 'Eucharistic Lord' draws all people together in fraternal love and peace.

Keywords: Eucharist, synodality, unity, fraternity, communion, peace

Resumen

Este artículo reflexiona sobre el poder de la Eucaristía, un don sacramental de Dios que fomenta la conversión y permite la capacidad de ver a los demás como parte de un cuerpo unificado. También, presenta cómo este don puede sanar un mundo plagado de hostilidad, división y polarización. Una Iglesia que sea tanto eucarística, modelada según la unidad y el amor inherentes a la Trinidad, como sinodal, marcada por la sensibilidad de caminar juntos en comunión y misión, puede guiarnos hacia un futuro donde las fuentes de desarmonía desaparezcan. En este futuro, la presencia transfigurada del 'Señor Eucarístico' reúne a todas las personas en un amor fraterno y paz.

Palabras clave: eucaristía, sinodalidad, unidad, fraternidad, comunión, paz

I. Siblings Divided, Humanity Wounded

It's a common human story. In Emily Brontë's 1847 great romance *Wuthering Heights*, an endless series of acts of tit-for-tat retribution between Heathcliff and members of the Earnshaw and Linton families is driven by childhood grievances. "Treachery and violence are spears pointed at both ends; they wound those who resort to them worse than their enemies," Brontë observed. Failures in love disfigure all those involved.

A more satirical, yet no less haunting, expression of this reality can be found in Mark Twain's *Adventures of Huckleberry Finn*. In one scene, Buck, the youngest son of the Grangerford family, explains to Huck why he wants to kill a rival in the Shepherdson family.

. "Well," says Buck, "a feud is this way: A man has a quarrel with another man and kills him; then that other man's brother kills him; then the other brothers, on both sides, go for one another; then the cousins chip in and by and by everybody's killed off, and there ain't no more feud.

But it's kind of slow, and takes a long time." We might think of Agamemnon's sacrifice of his daughter Iphigenia for the sake of his conquest of Troy, the revenge killing by his wife Clytemnestra, the mortal revenge upon her by their son Orestes, and the merciless wrath of the Furies against him in the plays of Aeschylus. Or the feuds between the Montagues and Capulets in Shakespeare's *Romeo and Juliet*, and between the Corleones and Tattaglias in Mario Puzo's *The Godfather*. Or the bloodless feud between opposing convictions in Marilynne Robinson's *Gilead* series.

These cautionary tales of division echo the wisdom of Sacred Scripture.

The Torah, Prophets, and Proverbs all agree that we must shed no innocent blood. "Do not envy a man of violence and do not choose any of his ways," Solomon warns (Prov 3:31, Revised Standard Version¹). "Put away violence and oppression, and execute justice and righteousness," Ezekiel counsels (Ezek 45:9, RSV). "Love one another as I have loved you," Jesus taught (Jn 13:34, RSV); show affection and mercy to your siblings by blood, adoption, or spirit, to neighbors, even enemies; harbor no grudge, and engage in no violence, but rather be peacemakers, serving each other. And so, in their epistles, Paul and John sang of amity and peace and deplored enmity and bloodshed.

The Scriptures are attentive, then, to the rivalry, resentment, and violence in human hearts, as in the stories of Ishmael and Isaac, Joseph and his brothers, or Jacob and Esau even in the womb. In the origin story of these negative emotions and behaviors, Cain kills his brother Abel out of envy and then denies any responsibility for him. "What have you done?" God cries out. "Hear your brother's blood crying out to me from the earth" (Gen 4:10-11, RSV).

Peace in our own times is strained, both globally and locally. We might think of the recent attempts on the life of ex-President Donald Trump in the USA or the successful assassination of presidential candidate Fernando Villavicencio in Ecuador. It's as if the shared spaces we inhabit are fractured, and we can only see things through a hyper-tribal lens. Everything is "us versus them," and complex issues are boiled down to which side you belong to (Francis, 2020, *Fratelli Tutti*², 1.)

Whenever a 'hot-button'³ topic arises, which is now very often, there is little room for persuasion, nuance, compromise, or respectful disagreement. Instead, we have slogans, binaries, vitriol, and cancel culture attempting to exclude uncomfortable views and their advocates.

The post-modern crisis of confidence in reasoned argument, and the distrust in metanarratives as covers for power, fuels this environment of disunity.

Do Christians offer any antidote to all this hostility? Can the Gospel speak to hearts ensnared by rivalry and hate? Does God's truth, beauty, and goodness offer anything to a world so fractured by disunity and disharmony?

In what follows in this essay, I suggest that genuine reconciliation and lasting fraternity can only be achieved by a "Eucharistic" conversion to seeing ourselves "as one body" with our fellow Christians and all humanity and living for the other, not just ourselves. The Church at its best is a foretaste of the unity that will only be fully realized in the reconciliation of all things in Christ. The process of being and becoming that one body is served today by a synodal sensibility, the idea of journeying together, in communion and mission. This enables people to participate in the Eucharistic love of the

¹ Henceforth 'RSV'

² Henceforth FT

³ A topic or issue that is highly charged emotionally or politically.

Father, the Eucharistic sacrifice of the Son, and the Eucharistic life of the Spirit.

II. That They Might All Be One

What did Jesus pray on the night of His Last Supper? The Synoptic Gospels record His institution of the Eucharist and His prayer for deliverance in Gethsemane, but the Gospel of John offers deeper insight into Jesus' thoughts that night. Troubled in spirit, fully aware that He was about to be deserted, betrayed, and subjected to torture, yet also "glorified" through His Passion and eventual return, He expressed concern for the impact of these events on His disciples. In His final act of teaching, He washes their feet and offers them His Body and Blood. Throughout this moment, He instructs them about trust in the Father, Son, and Spirit, authority and service, truth and goodness, suffering, self-sacrifice, and love. He pleads for their peace, joy, and eternal life. Notably, He prays five times within a few verses that the disciples might be united (Jn 17:11-23, RSV). According to Jesus, without this God-given unity, they cannot be "sanctified in truth" or "remain in God's name." While God and the things of God are often paradoxical and even ineffable, it is clear that contradictory beliefs about God cannot all be true. Furthermore, unity is essential for effective witness: a message loses its persuasive power when its messengers disagree on its content; disunity, in this context, is a scandal. However, the unity for which Christ prays transcends mere strategic alignment, as it is rooted in a deeper, spiritual harmony.

How should we think about this unity? The paradigm Jesus repeatedly offers his disciples is that between the Father and Son: "That they may be one, Father, as we are one." Christ's call to be godlike has many dimensions, but here we see a central one: to be united as the three persons of God are united. The persons of the Trinity are so identified with each other that much of what we say of one can equally be said of the others; they pour out their love upon each other, sharing in the Godhead and giving each other identity and mission; they work together in creation and redemption. So, too, Christ's disciples must be so identified in what they believe and do that we can speak of "Christians" or "the Church" as a single entity, and what we say of all we mean of each. Only then, Jesus says, will his joy, love, or glory—what we call "grace"—be evident in them. Only then will they be able to resist the world, the flesh, and the devil. Fraternal bonds are more than a team-building strategy to maximize effectiveness: they are the result of deep conversion and being conformed to the Trinitarian God.

This is what happens to us in Baptism and the subsequent sacraments. A Trinitarian harmony should then be evident in all our relationships and be a mark of the Church—universal, local, and domestic. In the face of internal and external forces pushing toward disintegration, we must cultivate unity but also pray for it as a divine gift that we could never manufacture ourselves. St. Augustine famously said, "You have made us for Yourself, O Lord, and our heart is restless until it rests in You" (Confessions, 1.1); but we might also say of the Eucharistic Lord: You have made Yourself for us, O Lord, and our soul is restless until You rest in us.

III. Fraternity

For some, the term 'fraternity' brings to mind a secret society of college students. Those with a deeper historical awareness might think of the banners of the French Revolution, Marxists, and Freemasons. Those with a spiritual focus might picture the monks, friars, and consecrated women who are called 'brothers' and 'sisters.' However, the Christian concept of fraternity begins with the apostolic generation. At least four of the apostles were blood brothers: Simon and Andrew Bar-Jona, and James and John Bar-Zebedee. Lazarus, Martha, and Mary were siblings, and some of the holy women who accompanied Jesus may have been relatives as well. Yet, the term ἀδελφός (brother) was used broadly in the culture of the time, encompassing not just family members but also friends, fellow tribe members, and officeholders. In each case, there was a sense of solidarity or closeness similar to that of a family.

However, the apostles were also brothers in a spiritual sense: Jesus called them "the Brothers." Their relationship was rooted in their calling and response, their coming together, and their shared witness. They had experienced similar hopes, limitations, and emotions as they walked with Christ. In addition to His signs and teachings, they were present at the Last Supper and the post-Resurrection appearances. Jesus prioritized spiritual fraternity over biological ties, and much of His teaching focused on how these spiritual siblings should love one another. They were instructed to avoid grudges and reconcile (Mt 5:22-24, RSV). They were to do "for the least of these brothers [and sisters]" what they would do for Jesus (Mt 25:37-40, RSV). Above all, they were to love each other as He had loved them. After His departure, the early Christians continued to honor this brotherhood, showing φιλαδελφία (brotherly love). They greeted one another with a fraternal kiss, decried division, and mourned failures of love. They were a family.

However, the risk was that Christians might become inward-focused, concerned only with the needs of their physical or spiritual brethren, without extending their embrace to others. A limited view like this would prevent them from healing the fractured world. Therefore, Jesus emphasized their mission to reach out to all of humanity, making everyone their neighbors, friends, siblings, and fellow disciples. He specifically referred to those "not yet" in His flock but whom He must "shepherd also" (Jn 10:16; 17:20, RSV). In his encyclical *Fratelli Tutti*, the Holy Father invites us to reflect on our shared vulnerability and needs as human beings, our common purposes, and complementary gifts. With the gift of faith, we are called to ask what it means to believe that our God is not only the Creator but also the Father and Redeemer of all humanity. What does it mean to be created and restored to a 'family resemblance' with Him and with one another? Christian love is not reserved for a small, exclusive group of brethren, but, as taught by the Second Vatican Council and successive popes, it is meant for all. It is intended to heal the fractures within and between human beings and to elevate us to be a communion of saints.

IV. The Eucharist as the source of unity and reconciliation

The maxim of Henri de Lubac SJ, that "the Church makes the Eucharist and the Eucharist makes the Church" influenced the Second Vatican Council and much subsequent theology. It is found also in the *Catechism of the Catholic Church* as well as Pope John Paul II's 2003 encyclical

Ecclesia de Eucharistia. De Lubac sought to retrieve a patristic understanding of the Church as the mystical body of Christ powered by his sacramental body. "Where two or three are gathered in my name," Jesus said, "there am I in the midst of them" (Mt 18:20, RSV) and thus the Church is most present when it gathers Christians together in worship, especially for the Eucharist. We might think of that forerunner of the Eucharist when Christ gathered a 'diocese' of 5,000 in the hills, divided them into 'parishes' of fifty or so, performed a miracle with the loaves, multiplying them and distributing them to all those present. Or at his Last Supper when he did so much more for the Twelve and for us. The Church makes the Eucharist but the Eucharistic Lord first makes the Church. De Lubac quotes Cyril of Alexandria, "we are... molded into the one body of Christ, feeding on one flesh alone. One spirit singles us out for unity and, as Christ is one and divisible, we are no longer many but one in him." (De Lubac, 1988, p. 91). This supernatural unity, occasioned by the Eucharist, is the context for Paul's teaching that "Just as there is one Bread, we who are many are one body, for we all partake of the one Bread" (1 Cor 10:17, RSV). This makes the diverse People of God "one heart and mind" as the *Acts of the Apostles* put it, "devoted to the apostles' teaching and the *κοινωνία* (communion), to the Breaking of the Bread and the prayers" (Acts 2:42-47; 4:32-35, RSV).

Some years ago, the great English Dominican theologian, Herbert McCabe, was asked whether potato crisps and Coca-Cola might be more relevant for a youth Mass than bread and wine. He said he thought we should follow the Church's rubrics in this matter: order matters in the liturgy, the tradition of using wheaten flour and grape wine goes back to Jesus, and it is for the Church to set the parameters of the sacraments. However, he then added another reason not to use chips and coke: because, he said, they are so lacking in nutrition as to be doubtfully food and drink at all! He was being humorous, of course, but there was an important point here about food for body and soul. Jesus deliberately chose the everyday staples of bread and wine to make himself sacramentally present to our everyday world.

But bread and wine are not neutral symbols for us: they bear all the ambiguity of human fabrication, with its mixture of blessing and curse. Bread, the simple food of peasants and kings, is made from that abundance of grain that covers our globe. Yet so many are without their daily bread, while others hoard or gorge on it. The Russian blockade of Ukrainian wheat exports has caused shortages and starvation in some places, and price inflation everywhere. Trade wars parallel military ones, tariffs and cartels prop up prices, and grain is stockpiled and dumped rather than shared. Then there is wine, the drink that cheers hearts, and evokes toasts and parties. Yet we know alcohol is the source of so much pain and suffering in drunkenness and violence, destitution and road-deaths, in broken homes, bones, and lives (Preston, 1978).

Into all this mess of human joys and sufferings, hopes and fears, the crowd on the hill hungry for food and signs, the gang of confused and betraying disciples in the cenacle, amidst the ambiguity of bread and wine, Jesus comes to us, again and again, in the Eucharist. Under these very ambiguous signs he makes himself really present, making sense of it all, humanizing and divinizing it, so that nothing human is alien to God except that which is anti-god and anti-man, 'sin'. As from all eternity, now from the very middle of the human mess, God the Father sings the Word, the great love song that is the Son, who in turn unites the different voices of humanity in the harmony of a choir.

He now charges the Church: “From now on, do this in memory of me.”

In *Evangelii Gaudium*, Pope Francis highlighted the healing dimension of the Eucharist, by insisting that the Eucharist is “not a prize for the perfect but a powerful medicine and nourishment of the weak” (Francis, 2013, p. 47). In Jesus we encounter the divine physician, healing our physical and spiritual ills, and restoring us to friendship with God and each other. But the ‘who’ of our healing is corporate; I am made whole to the degree I am part of a healed and healing whole. As Pope Francis put it in *Laudato Si*, the “human person grows more, matures more, and is sanctified more, to the extent that he or she enters into relationships, going out from him or herself to live in communion with God, with others, and with all creatures” (Francis, 2015, p. 240).

So in the Eucharist, along with its sacramental twin Confession, we celebrate our communion with God and each other, but also bring it about, healing the fractures between us. Coming together in *ἀνάμνησις* (in memory) and in *εὐχαριστία* (in thanksgiving) for all God has done for us, in salvation history and our personal histories, we are propelled to renew the bonds of human fraternity and *κοινωνία* (communion), and to share the *Evangelii Gaudium* (the joy of the Gospel) with missionary zeal³. In and through the celebration of the Eucharist, we come to understand better that Christ’s sacrifice is “for all” and urges us “to be ‘bread broken’ for others [and] to commit themselves to a more just and fraternal world.” (Benedict XVI, 2010, p. 97). To “do this in memory of me” is to recall and make present the most profound memory of love: that Christ gave his Body and Blood, the entirety of his life and self, so that we might live in him, and love all humanity as he did (Pontifical Committee for International Eucharistic Congress, 2024, p. 48).

V. Synodality and the Eucharist

Sixty years ago, the Second Vatican Council described the Church as a sacrament, a sign and instrument of union with God and humanity, and as a communion between God and humanity, and between human persons. Against the backdrop of this sacramental and *communio* ecclesiology, the Council then reflected upon the collegiality of the bishops including when gathered in synod. The idea of synodality has been a rich source of reflection on ecclesial sensibility in recent years. What it means to qualify an institution or activity as ‘synodal’ is sometimes unclear because the concept is still crystallizing. But in a truly synodal Church, the pastors and faithful will:

- Exercise their offices and ministries in hierarchical communion and with a sense of co-responsibility
- Balance the universal and particular, the priesthood of the baptized with that of the ordained
- Be conduits of the apostolic tradition but also open to new voices and pastoral strategies
- Govern, teach, and sanctify in ways that encourage the faithful in their communion with God and the saints
- Cultivate an ecclesial sensibility that is inclusive, fraternal, listening, discussing, praying, discerning and deciding, with all and for all, under the guidance of the Holy Spirit, and Gather the faithful into Eucharistic communities, promoting devotion and outreach.

Eucharistic worship then has a horizontal dimension: it fosters communion not only with those present but also with the broader Church and all of humanity. However, in line with the pattern of Christ's death, all Christian life is cruciform, meaning that the horizontal dimension must intersect with the vertical, our communion on earth must be linked to that in heaven. Unlike secular, political, bureaucratic, or corporate views of the Church, Pope Francis underscores that the Holy Spirit must be the central guiding force in the life of the Church and in any authentic synodality. Without the Spirit, he argues, we might hold an ecclesial U.N. meeting or diocesan parliament, "debating this issue or that," but it would not be a true synod. A true synod involves "the faithful people, the college of bishops, the Bishop of Rome, all listening to one another, and all listening to the Holy Spirit, the 'Spirit of truth,' to discern what He 'says to the Churches'" (Francis, 2015). The Pope further stated, "There is no aspect of ecclesial life that does not find its summit and its source in the Liturgy." He continued, "More than being the outcome of elaborate programs, a comprehensive, organic, and integrated pastoral practice is the result of placing the Sunday Eucharist, the foundation of communion, at the center of the community's life" (Francis, 2022).

This conception of synodality as a form of worship is unique to Pope Francis (Francis 2021). "The Synod is a process of spiritual discernment, of ecclesial discernment," he says, "that unfolds in adoration, in prayer, and in dialogue with the word of God" (Francis, 2023). A synodal Church will only be a space for the action of the Holy Spirit if participants engage in "trusting prayer... that is the action of the heart when it opens to the divine, when our humors are silenced in order to listen to the still quiet voice of God" (Francis, 2015b). In Eucharistic adoration, Christ stares at us and we stare back at him; we are stilled, listening deeply, exchanging. In the classic story of *σύννοδος* (walking together) on the way to Emmaus, the two climactic moments are Christ breaking open the Word and then Breaking the Bread. As Word-and-Bread-breakers, the pastors are essential to any genuinely synodal sensibility or process; and as Word-and-Bread receivers, the whole People of God must be actively receptive.

When we journey together eucharistically, we better understand God and each other. As the disciples walking together to Emmaus had their hearts and eyes opened to Christ burning in his word and present in his sacrament, we recall, give thanks, are conformed to Christ and become more truly his Body. The sacramental body makes the mystical body, and *vice versa*. This emboldens us to extend divine forgiveness and proclaim divine hope to our divided world. Only as a unified body animated by God's love can the Church be a credible witness to the world, and lead humanity to a deeper communion. In imitating Christ, becoming his body broken for others, we trade in egoism and domination for self-giving and service.

Conclusion

After a century of proclamation that "God is dead" and the terrible fractures of French society by Revolutions and the Napoleonic era, French laywoman Émilie-Marie Tamisier organized the first Eucharistic Congress in 1881. The idea came to her when she witnessed two hundred French parliamentarians kneel before the Blessed Sacrament to rededicate their hearts and nation. Her straight-

forward belief was that “The Eucharist saves the world” and this served as the theme of that first congress. In her estimation, only the power of the Blessed Sacrament would win “the eldest daughter of the Church” back to the faith of her ancestors, and heal the divisions unfaith had wrought in her country.

But if the Eucharist could heal Émilie’s world, so it might ours also. We must, to use the language of St John Paul II, live out a “transfigured existence” committed to “transforming the world” by sharing in the sacred meal that makes the God-man present not only to those who consume him, but in and through them to all humanity (John Paul II, 2003, p. 20). In this way we live no longer in terms of “me and them” or even “us and them” but only “us”, for as Pope Francis says, we are all brothers and sisters taken from the world to the Table of the Lord, and from that Table back into the world, journeying together on our way to heaven.

References

- Augustine, (2019). *Confessions* (Thomas Williams, Trans.). Hackett Publishing. (Original work published c.397-400).
- Benedict XVI. (2010). *Heart of the Christian Life: Thoughts on the Holy Mass*. Ignatius Press.
- Catholic Church. (2000). *Catechism of the Catholic Church* (2nd ed.) Our Sunday Visitor.
- De Lubac, H. (1988). *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man* (L.C Sheppard and E. Englund, Trans.). Ignatius Press. (Original work published 1938).
- Flynn, G. and Murray, P. (2012). *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford University Press.
- Francis, *Fratelli Tutti*. Encyclical Letter of the Holy Father Francis on the Fraternity and Social Friendship, Assisi, October 3, 2020.
- Francis, *Laudato Si*. Encyclical Letter of the Holy Father Francis on Care for our Common Home, Vatican City, May 25, 2015.
- Francis, Introductory Remarks for the Synod on the Family, 5 October, 2015 at https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151005_patri-sinodali.html
- Francis, *Desiderio Desideravi*. Apostolic Letter of the Holy Father Francis on the Liturgical Formation of the People of God, June 29, 2022, at https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html
- Francis, *Evangelii Gaudium*. Apostolic Exhortation of the Holy Father Francis on the Proclamation of the Gospel in Today’s World, November 24, 2013.
- Francis, Homily at Mass of Opening of the Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, 4 October 2023 at <https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2023/documents/20231004-omelia-nuovi-cardinali.html>
- John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*. Encyclical Letter of the His Holiness Pope John Paul II on the Eucharist in its Relationship to the Church, April 17, 2003 at https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html
- Kerr, F. (2007). *Twentieth Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysti-*

cism. Blackwell Publishing.

Preston, G. (1978). *God's Way to Be Man: Meditations on following Christ through Scripture and Sacrament*. Darton, Longman & Todd.

Vyner, O. (2023). "Love Has Made in Us a Sort of Death"— *The Eucharistic Ecclesiology of Henri de Lubac*. Adoremus. Retrieved on July 27, 2023 from <https://adoremus.org/2023/07/love-has-made-in-us-a-sort-of-death-the-eucharistic-ecclesiology-of-henri-de-lubac/>



Más allá del umbral sagrado: Una Exploración Filosófica de la Secularización

Beyond the Sacred Threshold: A Philosophical Exploration of Secularization

Ronny Fernando Robalino Silva

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Ciencias Filosófico-Teológicas

E-mail: rfrobalino@puce.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-2412-5506>

Resumen

Este artículo examina el fenómeno de la secularización a través de un análisis comparativo de las perspectivas filosóficas de Charles Taylor y Hans Blumenberg. Mientras Taylor critica las “teorías de sustracción” que ven la secularización como un simple declive de la religión, proponiendo en cambio un enfoque holístico que considera los cambios en las condiciones de la creencia. Por otro lado, Blumenberg defiende la legitimidad de la Edad Moderna, considerándola una época con identidad propia, caracterizada por sus logros y desarrollos auténticos, y no solo una continuidad histórica sustancial proveniente de la Edad Media. A través de su teoría de “reocupación”, se opone a la idea de una simple transposición de conceptos teológicos a términos seculares. A través de un enfoque fenomenológico y hermenéutico, el estudio analiza las obras principales de ambos autores, *La Era Secular de Taylor* y *La Legitimidad de la Edad Moderna* de Blumenberg, explorando cómo abordan la continuidad histórica, la legitimidad de la modernidad y la persistencia de la búsqueda de significado en un contexto secular. El estudio sugiere una relación dialéctica entre el expresivismo de Taylor, doctrina que prioriza la expresión auténtica sobre la razón para comprender las verdades humanas y el progreso infinito de Blumenberg. Argumentando que el progreso moderno no niega la pluralidad expresivista, sino que la hace posible en nuevas formas. Se concluye que la secularización no es meramente la eliminación de lo religioso, sino la creación de un espacio donde múltiples marcos de sentido pueden coexistir y dialogar. Esta comprensión más matizada de la secularización tiene implicaciones significativas para nuestra navegación de las complejidades éticas y existenciales generadas por los avances modernos y nos obliga a reconsiderar la relación entre religión y modernidad.

Palabras clave: secularización, modernidad, Charles Taylor, Hans Blumenberg, filosofía de la religión, fenomenología.

Abstract

This article examines the phenomenon of secularization through a comparative analysis of the philosophical perspectives of Charles Taylor and Hans Blumenberg. While Taylor criticizes “subtraction theories” that view secularization as simply a decline of religion, proposing instead a holistic approach that considers changes in the conditions of belief. On the other hand, Blumenberg defends the legitimacy of the Modern Age, seeing it as an epoch with its own identity, characterized by authentic achievements and developments, and not just a substantial historical continuity from the Middle Ages. Through his theory of “reoccupation”, he opposes the idea of a simple transposition of theological concepts into secular terms. Through a phenomenological and hermeneutical approach, the study analyzes the major works of both authors, Taylor’s *The Secular Age* and Blumenberg’s *The Legitimacy of the Modern Age*, exploring how they address historical continuity, the legitimacy of modernity, and the persistence of the search for meaning in a secular context. The study suggests a dialectical relationship between Taylor’s expressivism, a doctrine that prioritizes authentic expression over reason in understanding human truths, and Blumenberg’s infinite progress. It argues that modern progress does not deny expressivist plurality, but rather makes it possible in new forms. It concludes that secularization is not merely the elimination of the religious, but the creation of a space where multiple frameworks of meaning can coexist and dialogue. This more nuanced understanding of secularization has significant implications for our navigation of the ethical and existential complexities generated by modern developments and forces us to reconsider the relationship between religion and modernity.

Keywords: secularization, modernity, Charles Taylor, Hans Blumenberg, philosophy of religion, phenomenology.

Introducción

El presente trabajo se centra en responder a la pregunta: ¿Cómo se debe entender la secularización? Si bien, a primera vista puede parecer sencilla respuesta, encontraremos que la teorización de este concepto ha sido algo más que ambivalente (Turner, 2019). Las diversas interpretaciones de este fenómeno han generado una multiplicidad de teorías que intentan explicar las consecuencias de la transformación del papel de la religión en la sociedad moderna. Este trabajo se centra en dos perspectivas filosóficas.

La primera es la perspectiva relativamente reciente de Charles Taylor, elaborada en su obra *La Era Secular* en 2007. La perspectiva de Taylor se enmarca principalmente en la teoría social y la fenomenología. Taylor enfatiza la complejidad del proceso de secularización y la vigente importancia de la religión en la sociedad Moderna. La segunda perspectiva es la de Hans Blumenberg en *La Legitimidad de la Edad Moderna*. Su perspectiva se enmarca en la fenomenología y la antropología filosófica, y generó un importante debate en 1960 en Alemania. Blumenberg defiende los logros propios alcanzado por la humanidad a través de su autoafirmación desanclada de lo religioso.

A través del estudio comparativo de estas obras se busca superar las limitaciones de las “teorías de sustracción” tradicionales proponiendo un entendimiento matizado y complejo del proceso de secularización. La investigación se centra en cómo estos autores abordan la continuidad histórica, la legitimidad de la modernidad y la persistencia de la búsqueda de significado en un contexto secular, argumentando que sus perspectivas, aunque aparentemente divergentes, ofrecen elementos complementarios para una comprensión más profunda de la secularización. Se establecen conexiones significativas entre el expresivismo distintivo de Taylor, su búsqueda de la plenitud y la perspectiva de Blumenberg sobre el progreso infinito, lo que a su vez se relaciona con la concepción de la continuidad histórica a través de la reocupación.

Charles Taylor: La crítica al reduccionismo de las teorías de sustracción y la reconfiguración del fenómeno religioso en la modernidad

El trabajo de Charles Taylor ofrece una visión sobre la secularización que se ubica entre la perspectiva filosófica procesual y la de la teoría social (Klopp, 2009). Específicamente en *La Era Secular* realiza una crítica hacia las teorías de sustracción, las cuales, proponen que una vez que Occidente abandonó las nociones tradicionales de lo sagrado, empezó a ver el mundo de una manera objetiva y racional (Gordon, 2008). Estas teorías han sido fundamentadas por autores como Durkheim (1912), quien, encuentra que la religión tiende a ser sustituida por la ciencia en la interpretación de la realidad y esboza una teoría de diferenciación y privatización:

Si hay una verdad que la historia ha establecido de manera incontrovertible es que la religión se extiende sobre un área cada vez menor de la vida social. En un principio, se extendía a todo; todo lo social era religioso... Luego, gradualmente, las funciones política, económica y científica se liberaron de la función religiosa, convirtiéndose en entidades separadas y adquiriendo un carácter más marcadamente temporal. Dios... de estar presente al principio en todas las relaciones humanas, se ha ido retirando progresivamente. (Durkheim, 1984: 119)

Del mismo modo Weber (2014/1922) establece que cada esfera social es gobernada por su propia lógica y animada por sus propios “valores últimos”, así la religión también constituye su esfera particular, perdiendo su influencia en la totalidad de la sociedad y estableciéndose como una opción extra. Mediante su investigación acerca de la vinculación entre la racionalidad económica moderna caracterizada por el espíritu capitalista¹ y la ética ascética protestante demuestra como el dogma incide en la formación de una ética de trabajo afín al capitalismo -enfocada en la acumulación de bienes- a modo de “conducción de vida”, fundamentando de esta manera una interpretación materialista – idealista de la historia² Weber (2012/1920).

Más importante aún, es el hecho de que esta doctrina religiosa lleva a cabo -no como factor único- la culminación del “desencantamiento del mundo”, proceso fundamentado en la ciencia y racionalidad, mediante el cual las prácticas mágicas son erradicadas como método de salvación y, en consecuencia, eliminan lo sobrenatural del ámbito de la existencia. Weber vinculó este proceso con el auge de la burocracia y la racionalización de las instituciones sociales, sosteniendo que las estructuras burocráticas modernas basadas en reglas impersonales y eficiencia reemplazan progresivamente las formas de organización tradicionales fundamentadas en la autoridad religiosa.

Por último, para esbozar brevemente las teorías de la sustracción criticadas por Taylor, encontramos la propuesta de Wilson (1966), quien, basándose en la racionalidad de Weber y la función social de Durkheim, afirma que la secularización es un proceso universal asociado al desarrollo de las sociedades modernas. Wilson describe la racionalidad científica y la funcionalidad institucional de las sociedades modernas como sustitutos de las religiones y fuentes de normatividad. Afirma que no existe una necesidad humana de religión, sino más bien una necesidad social de control y supervisión, e incluso una necesidad individual de consuelo emocional, enfatizándolo mediante el término «societalización». El autor lo define como el desplazamiento del control social de las familias y las comunidades locales a instituciones educativas y de supervisión controladas por el Estado. En este proceso, la religión desempeña un papel cada vez menor en la legitimación de las instituciones políticas, y los códigos legales se despojan de mandatos morales de base religiosa.

Aunque estas teorías aportan conceptos importantes para comprender el proceso de secularización, como racionalización, diferenciación, privatización y modernización, no explican por qué se producen cambios en las condiciones de la fe en las sociedades y por qué hay una evolución de las formas religiosas más allá de una aparente retirada o sustracción de la religión del mundo de la vida. Aquí es donde entra la propuesta de Taylor. Quien, a partir de una fenomenología caracterizada como expresivista, busca comprender los cambios que ocurren en el imaginario social durante la transición de la sociedad hacia una era secular. Taylor plantea la existencia humana como una búsqueda moral/espiritual de realización que se desarrolla en el contexto del pluralismo. El pluralismo es capaz de proporcionar un sentido no definitivo a la vida, establecido entre dos

1 Sombart, W. (1913). *Der Bourgeois: Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (p. 20). Duncker & Humblot. "El espíritu capitalista significa el compromiso absoluto con la búsqueda del beneficio, el esfuerzo racional y calculado para lograrlo, y el disciplinado dominio de sí mismo en la actividad económica, como una manifestación del impulso de organización racional de la vida económica."

2 Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las “imágenes del mundo” (Weltbilder), creadas por las “ideas”, han determinado como guardaguas (Weichensteller) los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses.

posiciones³ opuestas, la transformación ortodoxa y la inmanencia. Estas posiciones existen en un estado ambivalente de fragilidad, debido, por un lado, a la falta de sentido y, por otro, a la exigencia de lo racional:

Por tanto, mi concepción de la «secularización», que confieso libremente ha venido moldeada por mi propia perspectiva como creyente (pero que en todo caso confío en poder defender con argumentos) es que ha habido ciertamente un «declive» de la religión. La creencia religiosa se da ahora en un campo de opciones que incluye diversas formas de objeción y rechazo: la fe cristiana se da en un campo en el que también hay un amplio abanico de opciones espirituales distintas. Pero lo interesante de la historia no es sencillamente que sea una historia de declive, sino también de una reubicación de lo sagrado o lo espiritual en relación con la vida individual y social. Esta reubicación es ahora la ocasión para las recomposiciones de la vida espiritual de nuevas formas, y para nuevas formas de existencia, tanto dentro como fuera de la relación con Dios. (Taylor, 2007, p. 437)

El proceso de secularización puede definirse como un cambio radical en la comprensión social de la posición e importancia de la religión. En este contexto, Dios no se presupone como un axioma dado, y la religión no se acepta como un axioma dominante, sino como una alternativa que puede elegirse libremente (Vúlic, 2014).

Si bien es cierto que la obra de Taylor puede interpretarse, de igual manera, como una historia de sustracción en la que el mundo pierde algo importante, especialmente para los no creyentes, está claro que la principal diferencia con las teorías que él rechaza es el nivel holístico que prevalece en su enfoque. Esto significa comprender no sólo las causas y consecuencias de la secularización, como la urbanización en el primer caso y la disminución de la asistencia al culto en el segundo, sino también considerar cómo han cambiado las condiciones de la creencia en la sociedad y entender cómo la religión ha adoptado nuevas formas:

Quiero definir y trazar el pasaje de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras...La secularidad en este sentido se refiere a todo el contexto intelectual en el que tiene lugar nuestra experiencia y nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa. Por «contexto intelectual» entiendo tanto aquellas cuestiones que probablemente han sido formuladas explícitamente por casi todos, como la pluralidad de opciones, como otras que conforman el telón de fondo implícito, en gran medida no muy claro, de esta experiencia y esta búsqueda, su «preontología», para usar un término heideggeriano (Taylor, 2007, p.3).

Los cambios en las creencias sociales han provocado un cambio en la forma en que la religión configura las acciones colectivas. Este cambio ha dado lugar a lo que se conoce como marco inmanente, que constituye el contexto en el que se desarrolla la Modernidad. Según Taylor, este marco “es el sentido de que todo orden, todo significado, proviene de nosotros, no encontramos eco en el exterior” (Taylor, 2007, p. 376). Sin embargo, este marco presenta un sesgo epistemológico

³ A partir la posibilidad de un humanismo exclusivo, se produce lo denominado como “efecto nova”, mediante el cual, nuevas creencias aparecen como respuestas entre la ortodoxia y el ateísmo, no solo como nuevas formas de religión sino también como distintas interpretaciones de la inmanencia.

pos cartesiano, que se manifiesta en la forma en que teorías sociales como la sustracción adoptan formas afines a las que se encuentran en las ciencias naturales, lo que resulta en una transmutación del modelo científico en un modelo humano.

Taylor caracteriza este sesgo como un impensado, que se presenta en formas como “la religión debe declinar porque es falsa y la ciencia lo demuestra”, o “la religión es cada vez más irrelevante o se basa en la autoridad” (Taylor, 2007, p. 429). No obstante, narrativas que suponían que el avance tecnológico desplazaría el uso de materiales encantados, se ha visto refutadas, ya que, siguen sin comprender que las personas son capaces de aislar sus creencias ante demostraciones racionales, o que, en el caso de la diferenciación, nada imposibilita que una esfera social este conformada por una parte religiosa:

Parte del problema intelectual aquí, y sin duda buena parte de la razón de la reacción emocional, reside en que también hay un «impensado» importante (si se me permite utilizar este término foucaultiano) que apuntala buena parte de la teoría de la secularización ... Buena parte de la sociología/historia de la secularización se ha visto afectada/moldeada por un «impensado» que, de una forma más compleja, guarda relación con la perspectiva del autor en cuestión, es decir, que no se trata simplemente de una extensión polémica de las propias opiniones sino, en un sentido más sutil, de que el propio marco de creencias y valores que se sostienen puede restringir la imaginación teórica (Taylor, 2007, p. 427).

Es así como, apelando hacia una comprensión fenomenológica y hermenéutica, propone trabajar sobre el impensado, considerando que la única manera de moldear nuestro pensamiento en contra de las distorsiones es a través del intercambio abierto y continuo con otros puntos de vista. Y entendiendo que la teoría social es capaz de incidir en la práctica, esboza una teoría de la secularización que busca comprender las autodefiniciones religiosas del ser humano a través del tiempo, tratando de dar respuesta a preguntas como ¿Cuáles son los factores que explican el papel cambiante de la religión en la sociedad moderna? o ¿Qué significa decir que vivimos en una era secular?

Taylor argumenta que negar la trascendencia es problemático para el existir humano y que los posibles “sustitutos” a esta no son completamente exitosos debido a que no se basan en Dios, incluso interpreta que la negación de la trascendencia puede llevar hacia un proceso que deriva en movimientos nefastos como el fascismo. Sin embargo, en este punto es visible que Taylor no considera que una afirmación humana puede llevarnos hacia una comprensión de un sentido más profundo de nuestra propia fragilidad animal, ¿Con el ascenso del naturalismo profundo uno puede sentirse impulsado a una modestia más profunda o incluso a algo parecido a la gratitud por lo que la naturaleza misma nos ha dado? (Gordon, 2008). Ante esto Blumenberg tendrá más por argumentar.

Hans Blumenberg: La reocupación y autoafirmación como fundamentos de la legitimidad moderna

Blumenberg defiende la legitimidad de la Edad Moderna frente a los teoremas de la secularización. Esto está bien representado por autores como Schmitt, con su máxima «todos los

conceptos significativos de la doctrina moderna del estado son conceptos teológicos secularizados” y Löwith, con quien Blumenberg sostuvo una diferencia de perspectivas sobre la Modernidad, considerándola como una época de arrogancia humana, mientras que para el defensor de la legitimidad se esboza como un modesto refugio contra la violencia absoluta (Griffioen, 2022). Löwith, a través de una genealogía disonante de la historia, concluye que las teorías seculares del progreso -como las de Marx y Hegel- son contradictorias, ya que dependen “ocultamente” de una teología de la historia, concretamente de un concepto teológico de plenitud y salvación; desde este punto de vista, la Edad Moderna se considera ilegítima por ignorar sus fundamentos teológicos que comparte con la visión judeocristiana.

En un primer momento es notorio que a través de esta genealogía se extiende una falacia que trata de ilegítimar un concepto por el simple hecho de encontrar diferencias entre sus fundamentos y su uso moderno (Gordon, 2019). Sin embargo, para Blumenberg, esta postura es errónea, ya que, reduce la complejidad de los desarrollos históricos a una simple transferencia de conceptos. Al considerar una constante histórica, elimina la necesidad de estudiar contextos específicos e innovaciones genuinas. Poniendo de manifiesto su reduccionismo, el cual, conduce a una parálisis teórica en la que Blumenberg considera que el historiador no tiene más remedio que «rellenar» los espacios dejados por esta conexión. Si bien este uso de la secularización como proceso explicativo puede ser útil a nivel hermeneútico, es claro que, resulta necesario representarlo también como un *explanandum*, al cual habrá que encontrar sus causas.

Tanto Blumenberg como Löwith comparten la idea de que una comprensión secularizada de la historia, como la propuesta por Marx, es fundamentalmente errónea, pero la critican desde perspectivas diferentes. Blumenberg presenta la autoafirmación humana como una respuesta a un mundo hostil, en el que, a través de una posición “modesta” ante esta infinitud, la acción humana -mediante la razón- es capaz de progresar y liberarse de teleologías propias de la religión. En otras palabras, el curso de la historia se libera de respuestas absolutistas a preguntas indeterminables respecto al fin de la existencia. Blumenberg, demuestra así la insuficiencia de esta teleología, ya que se caracteriza por una incapacidad para el propio progreso, definiéndolo como un progreso finito. Por su parte, Löwith establece la inadecuación de esta visión teleológica -distinguida por la revolución proletaria en el caso de Marx- debido al no reconocimiento de sus elementos teológicos estructurales, en este caso específico el reemplazo de la providencia divina con el determinismo histórico.

La visión de Blumenberg revela tanto una discontinuidad como una continuidad de ideas a lo largo de los tiempos (Harrington, 2008). La primera está impulsada por una conciencia de incertidumbre, contingencia e indeterminación, junto con un mayor *ethos* de curiosidad teórica caracterizado por la inmanencia. La segunda se define por lo que Blumenberg presenta como una teoría de reocupación, que se opone a la transposición de sustancias defendida por el teorema de la secularización. Esta transposición está marcada por un sustancialismo representado a través de constantes históricas, unas veces enmarcadas como deuda y otras como culpa (Turner, 1993). En respuesta, Blumenberg propone una conexión entre épocas en forma de herencia de preguntas, reconociendo así la inviabilidad de la Edad Moderna en ausencia de los cimientos establecidos en la

Edad Media:

La continuidad de la historia, traspasando el umbral de las distintas épocas, no radicaría en la supervivencia de las mismas sustancias ideales, sino en esa hipoteca de los problemas, que impone, una y otra vez, la obligación de saber lo que alguna vez antes ya se había sabido (Blumenberg, 1985, p.56).

Blumenberg no sólo propone la reocupación, sino que argumenta la imposibilidad de este sustancialismo debido a la dificultad de determinar estas constantes, así como al hecho de que tales conexiones a lo largo del tiempo pueden convertirse en una tarea subjetiva y compleja:

La característica de la propiedad originaria de algo como criterio de la posibilidad de una secularización no puede ser despachada con la objeción de que, con ello, se exigiría la prueba de que aquella propiedad originaria es absolutamente la primera, algo que no habría en la historia. Si alguien tiende a ver las especulaciones con grupos ternarios o tríadas como efectos de la Trinidad divina del cristianismo tendrá un criterio de la pertenencia genuina distinto del que posea aquel otro que quiera hacer remontar los imperativos racionales de unidad de los monismos al significado del monoteísmo en el cristianismo (Blumenberg, 1985, p.45).

Llegando a caracterizar la historia de la filosofía como el intento de responder a una pregunta medieval con medios post-medievales. Introduciendo el ideal del progreso moderno en la conciencia de la historia, que, en defensa de su legitimidad, se distingue no sólo por el nacimiento a través de esta herencia, sino también por su auténtica racionalidad moderna que impregna sus nuevas respuestas. Así, mientras el progreso escatológico se refiere a la historia de la salvación y al acercamiento de la esperanza al mundo mundano, Blumenberg ve cómo “El concepto de historia que podría desarrollarse, en todo caso, con este sentimiento fundamental tendría que ver con un período de gracia, no con una esperanza dirigida hacia el futuro y que busca en él su realización” (Blumenberg, 1985, p.52). Esto hace imposible la secularización de la escatología teológica en una forma de progreso moderno, ya que ambos fenómenos son distintos.

En este análisis esclarece las preguntas medievales teológicas y aquellas que surgen del proceso de reocupación. Esta diferenciación no se limita al contenido de las interrogantes, sino que abarca su contexto de surgimiento, la naturaleza de las respuestas buscadas y el papel del sujeto cognoscente. Mientras las preguntas medievales emergen en un marco teológico-metafísico, buscando certezas absolutas basadas en la revelación divina, las preguntas de reocupación se formulan en un contexto de autoafirmación humana y secularización, aceptando la provisionalidad del conocimiento y la incertidumbre inherente a la indagación científica.

No obstante, esta teoría ha sido criticada por la primacía poco clara de la herencia de preguntas a través de las épocas en lugar de a sus respuestas (Gordon, 2019). A pesar de ello, el propio Blumenberg aporta una amplitud de análisis al considerar que debemos liberarnos de las que aparentemente son preguntas canónicas para la humanidad, ya que, estas varían en función de la escuela de pensamiento que las formó y de la época en que se generaron. Como ejemplo, menciona la presión a la que fue arremetida la cosmología griega frente a la historia bíblica, lo que permite deducir como estas presiones de las preguntas a través de las épocas producen nuevos estadios de dichas preguntas. Además, estas preguntas pueden modificarse y se modificarán en función

del contexto histórico y social en el que se encuentren, e incluso pueden anularse críticamente. Así, podríamos imaginar cómo en una época en la que la inmortalidad a través de una transferencia de conciencia se haga realidad, el significado de vivir podría cambiar, y preguntas como ¿Qué implica existir? pueden verse transformadas en ¿Qué implica existir en un estado no biológico?

Junto con Blumenberg, debemos considerar que a menudo estas preguntas no son previas a las respuestas formuladas, sino que éstas surgen de una "generación espontánea" que no es puramente racional; es aquí donde radica la importancia de su trabajo sobre la metáfora y la mitología donde podemos encontrar el valor del absoluto y su interpretación. Establece que, si bien es cierto que el absoluto es un reino de mito y ficción, también sustenta en varios sentidos las prácticas científicas y filosóficas de una sociedad. Esto se entiende incluso de forma ampliada en análisis como el del filósofo contemporáneo Jason Ananda, quien encuentra en la magia y su relación con el concepto de superstición una evolución del pensamiento racional, el cual, no desestima directamente lo no científico:

Muchas de las figuras que asociamos con la "revolución científica" se veían a sí mismas como magos, y el proyecto de la Ilustración temprana era la búsqueda de una ciencia divina. Sin embargo, debido a estos intentos de desdemonizar la magia y encantar la filosofía natural, la "superstición" empezó a dejar de ser un término cristiano (asociado a una adoración mal dirigida o a convenios demoníacos) para convertirse en una referencia a creencias en conflicto directo con la imagen recién formada de una cosmovisión "filosófica" y, más tarde, "científica" (Storm, 2017).

Por último, se puede argumentar que la posición del sujeto cognoscente ante una sustancia presentada como pregunta será favorable al intento de superarla. Esto indica que la herencia entre respuesta o pregunta es de menor importancia frente al enfoque que el sujeto pueda darle, permitiendo la evolución de preguntas a respuestas o de respuestas a preguntas. Sin embargo, como hemos visto en el caso de la Modernidad, su peculiaridad en el abordaje de las preguntas es una intensidad y aceleración del proceso, característica del progreso infinito, que hace imposible el absolutismo:

Precisamente ese desequilibrio entre el tiempo natural de la vida y las aspiraciones que se van mostrando en el programa de progreso de la Edad Moderna sería el motivo racional de la aceleración, después de que el otro camino —el de adaptar la duración de la vida individual a los nuevos requerimientos del mundo mediante el arte medicinal, cuya posibilidad antes había sido contemplada— se manifestara inviable (Blumenberg, 1985, p.58).

A pesar de la complejidad inherente a la teoría de la reocupación de Blumenberg, este planteamiento ofrece una excelente solución al problema de la transferencia entre épocas y un argumento convincente a favor de la legitimidad de la Edad Moderna. Esta postura considera una "limitación" debido a la propia autoafirmación humana, que no sólo implica la inmanencia basada en la razón, sino que también, desde su punto de vista de la resignación, se determina como una autolimitación crítica de la razón capaz de protegernos contra el autoritarismo y el dogma (Turner, 1993). Como identifica Cernadas (2021), se postula como medida de orden y fuente de valor en el mundo:

En cuanto a lo que la razón puede aportar, sería completamente irrelevante con qué motivo lo haga; sin embargo, respecto a lo que efectivamente aporta, no debe perderse de vista la radicalidad de la demanda y del desafío, así como de la problematización y de la negación. La autoafirmación determinaría la radicalidad de la razón, no su lógica (Blumenberg, 1985, p.98).

Esto implica que no todas las afirmaciones tienen que ser respuestas a preguntas definitivamente contestables. Y que además de una modesta consideración ética epistemológica, se convierte en una posición del hombre frente a la verdad:

La autoafirmación no implica aquí, entonces, la mera conservación biológica y económica del ser vivo que es el hombre mediante los instrumentos que le ofrece su naturaleza. Representa todo un programa existencial en el que el hombre inserta su vida en una situación histórica concreta y donde esboza cómo desea acometer esta tarea y aprovechar sus posibilidades dentro de la realidad circundante (Blumenberg, 1985, p.136).

Discusión: Entre el expresivismo de Taylor y la autoafirmación de Blumenberg

¿Cómo se debe entender la secularización? A partir de la crítica de Taylor a las teorías de la sustracción, se hace evidente la complejidad del análisis del proceso de secularización. Cuando se trata como un fenómeno holístico, es capaz de exhibir los diferentes aspectos de la religión, lo sagrado y la plenitud más allá del simple *explanans-explanandum* de la teoría social. Esto muestra una continuidad con el pasado religioso y, más concretamente, una evolución de las formas religiosas. A pesar de la aparición de un humanismo excluyente y del sesgo de un marco inmanente para vivir en un mundo cerrado, sigue apoyando la formación de un abanico más amplio de posibilidades trascendentes en busca de la plenitud.

Del mismo modo, Blumenberg aporta un enfoque de continuidad histórica, que no sólo ve una transformación de las formas religiosas, sino que también evoca un complejo proceso de autoafirmación humana hacia lo que puede entenderse como la «sombra de Dios», en palabras de Nietzsche:

Después de que Buda murió, se siguió mostrando su sombra en una cueva durante siglos: ¡un enorme y espantoso espectro! Dios ha muerto: pero tal vez haya todavía durante milenios cuevas en las que se muestre su sombra. —Y nosotros— ¡nosotros también tenemos que vencer su sombra! (Nietzsche, 2011, p. 108).

Pero a diferencia del nihilismo nietzscheano, considera la creación de significado como parte de la condición humana. Y nos deja ver como el pensamiento mítico o religioso no se contrapone a la racionalidad, sino más bien la complementa y forma parte de esta.

No obstante, existe una tensión entre la posición expresivista de Taylor y el progreso infinito marcado por una autoafirmación de Blumenberg, la cual, tratada de manera adecuada, proyecta una complementariedad para el entendimiento de la Modernidad. El progreso infinito de Blumenberg parece sugerir una dirección universal del desarrollo humano, mientras que el expresivismo de Taylor insiste en la pluralidad irreductible de formas de vida. De manera que es posible concebir una relación dialéctica entre progreso y expresivismo. El progreso moderno, en su apertura infinita, puede entenderse no como la imposición de un único camino de desarrollo, sino como la expansión

continua de las posibilidades de expresión humana. En este sentido, el progreso no negaría la pluralidad expresivista, sino que la haría posible en nuevas y más ricas formas.

De esta manera, en lugar de ver la historia como un desarrollo lineal hacia un fin predeterminado, o como una mera colección de expresiones culturales inconmensurables, podemos entenderla como un proceso de enriquecimiento mutuo entre diferentes formas de expresión humana. El progreso, en este sentido, no sería la victoria de una forma de vida sobre otras, sino la creación de espacios donde múltiples formas de expresión puedan coexistir y dialogar. Así, la Modernidad, vista a través de esta lente, se revela como un espacio de tensión productiva entre lo universal y lo particular, entre el progreso y la expresión. Esta tensión no es un problema por resolver, sino la condición misma que hace posible tanto el avance del conocimiento como la preservación y desarrollo de diferentes formas de vida.

Esta dialéctica ilumina la naturaleza compleja de la secularización, que no se limita a un mero "desencantamiento del mundo", sino que representa una reconfiguración del espacio social y epistemológico. El progreso infinito, al desvincularse de la temporalidad escatológica tradicional, establece un horizonte abierto que, paradójicamente, facilita la pluralización de cosmovisiones característica del expresivismo tayloriano. Esta apertura temporal secular no elimina la dimensión religiosa o espiritual, sino que la reconfigura en un contexto donde la autonomía individual y la autenticidad expresiva cobran relevancia central. De esta manera, la dialéctica de la secularización moderna no se desarrolla como una trayectoria lineal hacia la eliminación de lo religioso, sino como la creación de un espacio donde múltiples marcos de sentido pueden coexistir y dialogar.

Sin embargo, es importante destacar que, a pesar de los potenciales logros futuros en el campo científico y tecnológico, las condiciones epistémicas y existenciales del conocimiento que podrían resultar de un avance basado en el progreso infinito siguen siendo fundamentalmente problemáticas. Tenemos los casos del transhumanismo y la inteligencia artificial, que abren un horizonte de posibilidades cuyas implicaciones éticas, ontológicas y sociales desafían nuestros actuales marcos de comprensión y evaluación. No todo avance en nuestras capacidades tecnológicas constituye necesariamente un progreso en términos de calidad de nuestra experiencia o comprensión del mundo. La cuestión no es si debemos progresar, sino cómo podemos hacerlo de forma que enriquezca, en lugar de empobrecer, nuestra comprensión de lo que significa ser humano. En este sentido, puede que el verdadero progreso no resida en la acumulación ilimitada de conocimientos y capacidades técnicas, sino en el desarrollo de una sabiduría que nos permita navegar por las complejidades éticas y existenciales que generan nuestros propios avances.

De este modo, la preocupación de Taylor por la potencial decadencia moral resultante de la negación de la trascendencia debe entenderse en el contexto más amplio de la autoafirmación humana. Como señala Pippin (1999), esta autoafirmación no es simplemente una sustitución de la trascendencia religiosa por la autonomía humana, sino un intento de encontrar nuevas formas de orientación moral en un mundo que ha perdido sus garantías metafísicas tradicionales. Así, una autoafirmación basada en la modestia junto con la resignación propia del progreso infinito serviría de estrella guía para la ética moderna. Como sostiene Connolly (2011), la cuestión no es simplemente si podemos ser morales sin religión, sino cómo podemos articular una ética que sea sensible tanto a

la aspiración de autonomía moderna como a las intuiciones morales históricamente expresadas en el lenguaje religioso.

Finalmente cabe argumentar que una postura trascendental, basada en una promesa del más allá, no está limitada por la resignación de la postura moderna, ya que, como sugiere Blumenberg, la plenitud considerada como un estado final debe ser abandonada por la conciencia moderna:

Por el contrario, el pensamiento de la infinitud implica, al principio, un sentimiento de resignación: la ausencia de un estado evidente de madurez, del perfeccionamiento del conocimiento teórico y de la normativización de la práctica a través de este (Blumenberg, 1985, p.87).

De este modo, se presenta como una plenitud «infranqueable» frente a lo inmanente. Sin embargo, la negativa a situar históricamente a Dios pone de manifiesto «la paradoja de la secularización»: el proceso que supuestamente margina la religión la mantiene simultáneamente como punto central de referencia (Asad, 2003). Esto también pone de relieve el impensado que guía a Taylor, ya que, parece incapaz de abandonar su fe. Esto sugiere, a través de una perspectiva de reocupación, que puede ser necesario renunciar a Dios como constante histórica para evitar la parálisis teórica. En otras palabras, la persistencia de Taylor en su fe puede estar obstaculizando su capacidad para avanzar en su pensamiento y teorización, y una reevaluación de la noción de Dios como constante histórica puede ser necesaria para superar este obstáculo.

Conclusión

Las perspectivas de Taylor y Blumenberg nos permiten comprender que el proceso de secularización no es simplemente un declive de la religión, sino una compleja transformación de las relaciones entre inmanencia y trascendencia. Por un lado, Taylor subraya la búsqueda de plenitud y la presencia de la religión en la modernidad, mientras que Blumenberg nos recuerda la legitimidad inherente a la época basada en su uso crítico de la razón. Abordar la secularización desde un punto de vista fenomenológico nos proporciona una mayor comprensión de la autodefinición humana en relación con la religión, lo que nos permite esbozar teorías pluralistas.

Junto con la comprensión de la autoafirmación humana, esto ayuda a establecer tanto la continuidad como la ruptura histórica con el pasado religioso. La primera se pone de manifiesto en las nuevas formas religiosas y en las diferentes maneras de considerar la plenitud, que tratan de dar respuestas contingentes al sentido de la existencia. La segunda se evidencia en la razón instrumental y en los cambios de paradigma respecto a las cuestiones heredadas, sirviendo de parámetro epistemológico y ético hacia lo que consideramos progreso infinito en la Modernidad.

De este modo, el debate actual sobre la secularización debería obligarnos a reconsiderar la relación entre religión y Modernidad, profundizando en nuestra comprensión de lo que significa ser humano en una época que sigue apareciendo la tensión, a menudo paradójica, entre inmanencia y trascendencia.

Referencias

- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- Blumenberg, H. (1985). *The Legitimacy of the Modern Age*. MIT Press.
- Cernadas, G. R. (2021). HANS BLUMENBERG Y SPINOZA: AUTOAFIRMACIÓN Y AUTOCONSERVACIÓN. In G. R. Cernadas & R. L. Ilieff (Eds.), *Hans Blumenberg, pensador político: lecturas a cien años de su nacimiento* (pp. 47–56). CLACSO.
- Connolly, W. E. (2011). *A world of becoming*. Duke University Press.
- Durkheim, É. (1984). *The division of labour in society*. Routledge. (Obra original publicada en 1893)
- Gordon, P. E. (2008). *The Place of the Sacred in the Absence of God : Charles Taylor's A Secular Age*. *Journal of the History of Ideas*, 69(4), 647–673.
- Gordon, P. E. (2019). Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate. *Journal of the History of Ideas*, 80(1), 147–170.
- Griffioen, S. (2022). *Contesting Modernity in the German Secularization Debate*. BRILL.
- Harrington, A. (2008). *Theological History and the Legitimacy of the Modern Social Sciences: Considerations on the Work of Hans Blumenberg*. *Thesis Eleven*, 94(1), 6–28.
- Josephson-Storm, J. A. (2017). *The Myth of Disenchantment*. University of Chicago Press.
- Klopp, R. (2009). *The Sources of Secularity: The Making of Charles Taylor's Theory of Secularization*.
- Nietzsche, F. (2011). *La gaya ciencia* (4ª ed., aforismo 108). Alianza Editorial. (Original publicado en 1882).
- Pippin, R. B. (1987). Blumenberg and the modernity problem. *The Review of Metaphysics*.
- Storm, J. a. J. (2017). *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. University of Chicago Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Turner, C. (1993). Liberalism and the limits of science: Weber and Blumenberg. *History of the Human Sciences*, 6(4), 57–79.
- Turner, C. (2019). *Secularization*. Routledge.
- Turner, C. (2020). Infinite Progress and the Burdens of Biography. In *Political philosophy and public purpose* (pp. 175–192).
- Vulić, B. (2014). The Unrejectability of Faith According to Charles Taylor. *Obnovljeni Život : Časopis Za Filozofiju I Religijske Znanosti*, 69(2), 165–176.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (J. Pérez Franco, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1920)
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad* (F. Rubio Llorente, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1922)
- Wilson, B. (1966). *Religion in Secular Society*. C.A. Watts.



Profetizar la vida desde la enfermedad y la muerte Reflexiones estético-fenomenológicas sobre la compañía, la palabra y el silencio

Prophesizing life from illness and death

Aesthetic-phenomenological reflections on company, word and silence

Víctor Francisco Casallo Mesías

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

E-mail: victor.casallo@uarm.pe

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7954-5780>

Resumen

Este artículo aborda la necesidad de recuperar, en la comunicación cotidiana, las vi-vencias de enfermar y morir. Desde una perspectiva fenomenológica, se explora cómo la na-rración de estas experiencias puede enriquecer una comprensión convencional del sentido de la vida, que suele omitir su condición fundamental de vulnerabilidad. Para fundamentar esta posibilidad de renovación ética, se establece una relación entre la transformación de la vivencia del cuerpo durante la enfermedad y la inmersión en la experiencia estética, ambas conside-radas como momentos en los que se reaprende a percibir el mundo circundante. Estos proce-sos se fundamentan en la aisthesis primaria, que permite la autoconstitución del yo personal desde la primera infancia.

En este marco, el artículo examina fenomenológicamente la experiencia de cuidar y ser cuidado en el contexto de la enfermedad y la muerte, destacando cómo la compañía, la pala-bra y el silencio configuran un espacio de encuentro espiritual profundo. Este espacio facilita la búsqueda de un sentido de cumplimiento al final de la vida. Se argumenta que, incluso cuando la debilidad de la memoria impide que el enfermo tome conciencia plena de su situa-ción, dicho espacio puede ser articulado a través de la caricia y la compañía, creando una co-municación que revela la vulnerabilidad última compartida por los involucrados.

Finalmente, el artículo propone que este espacio comunicativo puede extenderse para incluir a otros, cuando se comparte en forma de historias —ya sean reales o reelaboradas como ficción— que invitan a un redescubrimiento profético del enfermar y morir. Este redescu-brimiento se presenta como una lección para vivir más plenamente, tanto en el cuidado de los demás como en el cuidado de uno mismo.

Palabras clave: secularización, modernidad, Charles Taylor, Hans Blumenberg, filosofía de la religión, fenomenología.

Abstract

This article addresses the need to recover, in everyday communication, the experienc-es of illness and death. From a phenomenological perspective, it explores how narrating these experiences can enrich a conventional understanding of the meaning of life, which often over-looks its fundamental condition of vulnerability. To support this possibility of ethical renewal, a relationship is established between the transformation of bodily experience during illness and immersion in aesthetic experience, both considered as moments in which one relearns to perceive the surrounding world. These processes are grounded in primary aisthesis, which allows the self to be constituted from early childhood.

Within this framework, the article phenomenological examines the experience of car-ing and being cared for in the context of illness and death, highlighting how companionship, words, and silence shape a profound spiritual space. This space facilitates the search for a sense of fulfillment at the end of life. It is argued that, even when the weakening of memory prevents the ill person from fully realizing their situation, this space can be articulated through touch and companionship, creating a communication that reveals the ultimate vulnerability shared by those involved.

Finally, the article proposes that this communicative space can be extended to include others when shared in the form of stories—whether real or reworked as fiction—that invite a prophetic rediscovery of illness and death. This rediscovery is presented as a lesson for living more fully, both in caring for others and in caring for oneself.

Keywords: secularization, modernity, Charles Taylor, Hans Blumenberg, philosophy of religion, phenomenology.

Introducción

Hablar del morir es una tarea difícil en esta época donde el ecosistema comunicacional nos atraviesa de anuncios donde la vida, la salud y la juventud parecen estados permanentes a los que podemos “o debemos” aferrarnos. Ciertamente, hay imágenes de muertos y muertes, pero pocas encarnan el proceso de acompañar a alguien mientras su vida se va apagando. La pandemia nos obligó a un discurso que contabilizara la muerte para gestionar la lucha por la salud, casi sin palabras para compartir la angustia, la pérdida y el duelo. En la nueva normalidad actual pareciera que intentamos olvidar esa conversación todavía pendiente. Si cómo (no) hablamos de la muerte revela cuán (in)capaces somos de hablar de nuestra vida, entonces hablar hoy del morir sigue comportando una dimensión profética que demanda un esfuerzo reflexivo para hacerse escuchar mejor, incluso cuando lo que dice se sienta desagradable.

En este texto profundizaremos fenomenológicamente en la experiencia de acompañar a alguien que va morir, abordándola desde la dimensión estética del fundamento originario de todo vínculo interpersonal. No nos ocuparemos de lo que se dice sobre la muerte o de su estetización con fines artísticos. Con Husserl, comprendemos la *aisthesis* como la sensibilidad receptiva y activa del cuerpo vivo que permite su autoconstitución como yo personal en su entrelazamiento con los otros en un mismo mundo compartido. Este entrelazamiento originario constituye el fundamento de toda posibilidad comunicativa, incluso la del silencio que acompaña sin una meta efectiva aparente. Comenzaremos con una presentación fenomenológica de la relación entre la identidad personal, la narración de la propia vida y la vulnerabilidad como apertura a la acción de los otros. Desde ese horizonte, analizaremos fenomenológicamente en un segundo momento, la vivencia de acompañar a la persona enferma y próxima a morir. Sistematizaremos en tercer lugar cómo la dimensión ética de ese acompañamiento puede informar la dimensión profética del hablar sobre el morir hoy. Concluiremos precisando cómo la recuperación de la *aisthesis* corporal en el acompañamiento de quien vive sus últimos días puede abrir la comunicación a una escucha y creatividad donde la acción y palabra humanas revelan, en su limitación, un sentido de cumplimiento que permite apreciar renovadamente el entrelazamiento entre la vida y la muerte.

1. Identidad y narración: la génesis del yo y su dimensión estética

En esta primera sección mostraremos cómo el autorreconocimiento personal tiene como condición el reconocimiento de los otros con quienes se actúa en una historia compartida cuyo sentido se explicita y renueva narrativamente. Este trasfondo narrativo de la identidad personal se enraíza en la génesis intersubjetiva del yo personal que revela como condición fundamental su apertura en vulnerabilidad.

En la inmersión cotidiana en la actitud natural, el yo está empeñado en diversos tipos de proyectos cuyo valor y factibilidad da implícitamente como ciertos. Encontrar una dificultad motiva la tematización de la certeza subyacente, ya sea para disponer un curso de acción más apropiado o para replantearse lo que persigue. En esos casos, el yo persiste en la forma general de sus modos de actuar y lo que busca a través de ellos. Pero cuando percibe que la dificultad entorpece el conjunto

de esa búsqueda, puede llegar a replantearse el sentido de esta. Para Husserl (2002), esta posibilidad de reconsideración presupone la capacidad de sintetizar reflexivamente el curso de vivencias de la propia vida y es, por tanto, el fundamento del autorreconocimiento en la identidad personal propia. En ese trance, el yo se reconoce como protagonista de una historia que tiene sentido, en la medida que puede dar razón de lo vivido —con todos sus avances, desvíos, entrampes y nuevos caminos— de cara a lo que pretende vivir. Así, la historia de maduración de la persona es una con la historia de su maduración ética.

Este horizonte narrativo es el trasfondo implícito de la reflexión y decisiones personales en las que el yo se esfuerza por encontrar o dar sentido a aquella historia de vida. Se explicita claramente al intentar compartirla con otros a través de la palabra hecha relato. Cuando el yo se replantea su vida y busca que el otro lo comprenda, se muestra en sus palabras como alguien capaz de (re)componer su propia historia, incluso cuando enfrenta dificultades para hacerlo. Al narrarse, aparece como un *quien* que aspira a hacerse cargo de sus circunstancias y no meramente como un *qué* determinado por estas (Arendt, 1998, p. 10). No se revela así únicamente ante el otro, sino ante sí mismo. De ahí la experiencia común de sentir que uno gana más claridad sobre lo que siente, quiere o busca luego de conversar con alguien más. El esfuerzo de buscar, descartar, encontrar, resignificar o crear las palabras que dejen al yo aparecer más transparentemente en su relato es una experiencia fundamental de formación y renovación personal que presupone, entonces, la palabra del otro —incluso en forma del silencio que escucha atentamente— con quien se comparte un mismo mundo (Borbar y López, 2020).

La mediación intersubjetiva del autorreconocimiento del yo no se limita a su formulación lingüística, a la comunicación en general o a la autorreflexión, sino que constituye, en un sentido todavía más profundo, la condición para su capacidad de acción en el mundo. Este mundo no es un mero escenario para acciones que se apoyan, entorpecen o corren en paralelo. Su tramado constituye una red de solidaridad en la que se inserta cada esfuerzo, entretejiendo el bien personal con el bien común o con su desintegración (Husserl, 2014, p. 302). En ese sentido, la persona humana no está meramente expuesta a las incidencias fortuitas del mundo, sino, en su sentido más propiamente humano, a la (in)acción del otro y de la comunidad. La persona humana no es, entonces, frágil como un objeto cualquiera, sino vulnerable en el entrelazamiento de su vida con las de los otros (Quepons, 2020). Esta apertura en vulnerabilidad es una dimensión fundamental de la condición humana. No una característica de la persona individual misma, sino la forma constitutiva de su relación con quienes lo rodean, como una verdadera vida en común. Así, el yo personal integra personalidades de orden superior de diverso tipo con sus correlativos bienes específicos: una familia, un equipo deportivo, un grupo de investigación, una comunidad religiosa, etc. (Husserl, 2002, p. 93). Acción y palabra constituyen el mundo en su sentido más propiamente humano, desde el que se comprende otras formas imprescindibles pero más delimitadas, como la satisfacción de necesidades vitales y el uso instrumental de los bienes. Desde una perspectiva fenomenológica genética, esa capacidad de constituir humanamente un mundo común tiene su raíz en la experiencia misma de autoconstitución del yo por mediación de los otros a través, en primer lugar, de la interacción de su corporalidad viva.

El infante va ganando su autorreconocimiento como un yo en la medida que crece la agencia sobre su cuerpo como su cuerpo vivo y, a la vez, como cuerpo físico para los otros. El yo personal ya constituido vive su corporalidad como receptividad sensible, punto cero de orientación y órgano inmediato de su voluntad (Husserl, 1997, p. 88). La criatura recién nacida, en cuanto proto-yo irá alcanzando ese nivel más integrado de su corporalidad a través de su dimensión táctil: su capacidad de sentir que toca algo (por ejemplo, caliente) y de sentir localizadamente ese punto de su cuerpo (por ejemplo, su dedo irritándose por el calor). Con el crecimiento paulatino de agencia corporal ese yo incipiente que solo puede ver porciones limitadas de su cuerpo, va descubriendo que puede tocarse y sentir que se está tocando en partes determinadas de su cuerpo. Así, su corporalidad viva puede llegar a ser autopercibida como cuerpo físico para los otros, así como estos dejan de ser meros cuerpos ahí delante, para ser percibidos, a la vez, como cuerpos vivos capaces de tocarlo o, más específicamente de cuidarlo en un mundo que se experimenta a veces como acogedor y otras como temible, según la ausencia o presencia de quienes lo cuidan. En esa interacción corporal con quienes lo abrigan, alimentan, limpian, etc. su incipiente conciencia intencional se va enfocando en forma de deseo y expectativa a través de una forma particular de ser tocado: la caricia. En ese sentido, como precisa Hart, el otro es el primer yo quien despierta y orienta en el recién nacido su emergencia como yo en un mundo que comparten (1992, p. 179).

El mundo y los otros son vivenciados corporal, afectiva y prácticamente en esta *aisthesis* originaria que funda el *logos* del pensamiento y la comunicación en sus diferentes formas (Husserl 2013, p. 381). En contraste con el prejuicio moderno de un sujeto individual que se puede comprender en contradistinción con el objeto, el mero percibir presupone su entretejimiento con el mundo y los otros —humanos y no humanos— que lo habitan. Este entretejimiento persiste como fundamento del percibir cotidiano en la vida adulta, entendido como un *sintonizar* con el mundo circundante (Abram, 1996). Es también el fundamento de la experiencia estética como recuperación y revitalización de esa *aisthesis*.

La explicitación fenomenológica de cómo esta *aisthesis* fundante sigue operando en la vivencia del mundo del yo adulto permite comprender su capacidad de reconsiderar su vida y a sí mismo en ella. Revela también cómo la experiencia estética puede aportar a ese esfuerzo ético de renovación. El potencial ético de la experiencia estética en general consiste en que reactiva la capacidad de aprender a percibir el mundo con un sentido determinado (Casallo, 2020). Así como en la génesis del yo personal, el mundo que va aprendiendo a tocar, ver, escuchar, etc. aparece originariamente como aquello que desea (porque lo calienta, gusta, serena, divierte, etc.) o repele, años después puede recuperar esa vivencia fundamentalmente valorativa, antes que cognitiva o práctica de lo que lo rodea. Para esa persona adulta, el objeto estético no aparece como una cosa más, sino como una suerte de mundo alternativo cuya significatividad se articula espacial, temporal y sensorialmente como un horizonte particular que contrasta con el del mundo cotidiano, pero que, sobre todo, resulta atractivo. Si esta atracción se decanta en actitud estética, entonces asume la forma de inmersión en aquel mundo abierto por la pintura, pieza musical, relato oral, danza o película. Disfrutar al descubrir y explorar ese mundo presupone la participación activa de quien contempla, escucha, lee o es espectador. Pone en juego sus disposiciones y capacidades ante un

mundo que, al aparecer solo parcialmente, lo invita para a completar su sentido que, por otra parte, siempre quedará abierto para ser revisitado, redescubierto y enriquecido. Por eso Dufrenne (1989) comprende el objeto estético como una atmósfera de mundo, cuya indeterminación aparece como atractiva y hace posible abrirse a nuevos sentidos.

Husserl señalará esa apertura a dejar que las cosas aparezcan desde sí mismas, sin categorizarlas todavía por las creencias propias de la actitud natural, como el punto de semejanza entre la actitud fenomenológica y la actitud estética. Y así cómo la fenomenología trascendental aspira a que sus investigaciones sobre la constitución de sentido de nuestras experiencia afluyan a aquella actitud natural para que se renueve en términos de autorresponsabilidad racional, también cabe aprovechar el haber aprendido a percibir con sentido la atmósfera de mundo ofrecida por el objeto estético, para enriquecer la percepción del mundo cotidiano, como una oportunidad de renovación ético-cultural. Pero así como la *aisthesis* originaria fundamenta la riqueza de la experiencia estética en el arte, hay otras experiencias donde se la redescubre y que ponen nuevamente en juego su crecimiento como persona ética.

2. Exploración fenomenológica del acompañar en vulnerabilidad

En esta sección profundizaremos en la vivencia de acompañar a la persona próxima a morir. Nos apoyaremos en dos textos —uno, testimonial; el otro, filosófico— para proponer con ellos que es posible buscar fructíferamente sentido a ese tiempo tan duro a través de la palabra y la compañía que recuperan la *aisthesis* originaria en la que la persona emergió como vulnerable y abierta al cuidado.

Al estar enferma, la persona vive, en un sentido importante, una suerte de inversión de su proceso de autoconstitución (Casallo, 2021). Si en la primera infancia la agencia creciente sobre su cuerpo tenía como correlato un delineado más preciso de su mundo circundante, ahora este se desdibuja con su corporalidad herida. Las distancias de los objetos y los ritmos de las actividades más sencillas aparecen de otra forma, en la medida que demandan una atención y esfuerzo nuevos. Así como una dolencia puntual como un dolor de muelas puede colorear valorativamente la forma en que el mundo se abre a quien lo sufre y condicionar lo que puede hacer, un estado prolongado de enfermedad revela que el mundo que se tenía por normal, se ha desencajado de esa evidencia que se daba por hecho. Por otra parte, así como el descubrimiento del tocar, ser tocado y tocarse fundamentó la posibilidad de autorreconocimiento del yo como una unidad entrelazada con el mundo y los otros, la vivencia del dolor pone en primer plano la inmediatez sensible del cuerpo vivo propio y su posibilidad de vivirse como ajeno. Sentir dolor es dolerse, ser a la vez sujeto y objeto de una sensación innegable en su desagrado (Serrano de Haro, 2019). El dolor no se vive, sin embargo, meramente como desagradable; ese carácter valorativo tiene su contraparte en la tendencia instintiva a apartarse de él. Pero, si bien uno podría apartarse de un objeto que hiere por su calor, filo o ímpetu; es imposible apartarse del propio cuerpo doliente. En el dolor como el displacer sensible del que se busca escapar infructuosamente (Grüny, 2004, p. 137), la corporalidad se sufre como una realidad que se ha convertido en cierta medida en ajena.

Este extrañamiento complica también el pedido y expectativa de ayuda de parte de otros. Estos adecuan su relación con el enfermo en términos de un cuidado que no se limita a aplicar el tratamiento prescrito, sino que cobra sentido como un procurarle alivio y, en lo posible, bienestar. Así, cuidar a un familiar muchas veces exige cambiar la disposición del hogar, la asignación de tareas, el ritmo para realizarlas y los tiempos que se puede compartir juntos. Cuando no es posible responder a esta exigencia, el dolor —aunque intransferible— se comparte en forma de preocupación de parte de los familiares.

Estar enfermo no siempre involucra sentir un dolor determinado. El extrañamiento del propio cuerpo también puede manifestarse, por ejemplo, como un malestar indeterminado o como un debilitamiento general. Esforzarse en atender a la persona enferma requiere en esas circunstancias una comunicación más estrecha y enfocada en el momento, porque cuando es difícil o imposible reportar qué podría aliviar — por ejemplo, la posición menos incómoda para dormir —, quien cuida necesita estar atento a las reacciones más sutiles para descubrir intuitivamente lo que se busca. En la dificultad de esta búsqueda, se vive las palabras y de los movimientos corporales como expresión inmediata, antes que como signos que apunten mediatamente a algo más. El empeño en esta difícil comunicación —como un dejarse hacer en la persona enferma, y como un esforzarse en quienes la cuidan— se enfrenta antes o después con el límite de lo que se puede hacer. No se trata solo de las limitaciones prácticas para contrarrestar el malestar venido con la enfermedad, sino del límite mismo de la acción humana sobre el mundo y uno mismo. Una instancia angustiosamente clara de esta limitación fundamental es la enfermedad que, sin dolor aparente, se sabe que progresa imperceptiblemente sin que se pueda hacerla retroceder, al menos en ese momento. Pero estar enfermo o cuidar de alguien no es una experiencia que se limite a sus resultados, incluso cuando son positivos, sino que entraña un valor en sí misma. Ese valor se hace más patente, como posibilidad abierta, cuando no hay posibilidad de resultados ulteriores, como sucede en las enfermedades en su etapa terminal y en la muerte.

En *La muerte íntima. Los que van a morir nos enseñan a vivir*, Marie De Hennezel (1996) compone una narración a partir de su experiencia en una de las primeras unidades de cuidados paliativos fundadas en Francia el siglo pasado. A pesar del tiempo transcurrido se puede reconocer en su testimonio la persistencia del rechazo a hablar de la muerte; más aún cuando hay que comunicarla a quien se ha venido cuidando. Al silencio, las evasivas o la mentira que brotan de esa dificultad suele corresponder la zozobra de quien percibe que no mejora y que no se reconoce en lo que (no) le responden quienes lo cuidan. Aceptar o transmitir que los tratamientos médicos ya no pueden ofrecer cura elimina súbitamente la meta que daba coherencia a todos los esfuerzos del cuidado. Encontrar las palabras y el momento para esa conversación requiere comenzar a abrirse a otro horizonte de sentido para este último tramo que se podría compartir. Pide, para empezar, reconocer la capacidad del otro para soportar la verdad que a uno mismo le resulta insoportable. De Hennezel relata cómo, incluso cuando la desesperación y descontrol han dominado previamente al paciente, reconocerse en su condición real no solo puede hacer resurgir en él la tranquilidad, sino también un sentido renovado de presencia de sí. Pero, apostar por la comunicación y llamar a la muerte por su nombre al conversar con el enfermo, abre un vacío rotundo ¿qué más se puede decir

o hacer después?

Una posibilidad tentadora es el activismo febril que se concentra en cuidar los detalles mínimos de lo que el enfermo necesite o podría necesitar. Aunque esa atención reforzada sea necesaria, puede convertirse en un escape para evitar lo que podría pedir quien ya no puede aspirar más a recuperar la salud. De Hennezel apuesta en esa situación por redescubrir y recrear, cada cual según su circunstancia el sentido de una comunicación que asuma el valor del aquí y ahora. Hacer espacio a esa comunicación demanda tiempo o, más bien, libertad frente al tiempo y la premura por “hacer algo”. Cuando el dolor o el hastío se hacen sentir en un quejido, dejarlo ser y acogerlo puede ser más demandante que apresurarse a suministrar un calmante o ensayar alguna distracción. Hay otras demandas aún más exigentes, como cuando quien sufre reclama que ya no puede más y suplica que le ayuden a adelantar su partida. Acoger —sin buscar reprimir— esa palabra en carne viva puede permitir, según De Hennezel, remontarse a las fuentes de esa angustia que persiste incluso cuando ya se ha paliado y encontrar lo que todavía cabe esperar. Responder así —sin imponer ni obedecer— hace posible apreciar el camino por delante saliendo de la medida de “el tiempo que se escapa rápidamente” o “el poco tiempo que queda”. Saber que, en un momento relativamente cercano, aunque indeterminado, se ha de morir puede sustraer la densidad de sentido que puede alcanzar la vivencia del presente. Por el contrario, una breve palabra, una flor en el velador o el recuerdo de una tonada pueden desplegar, como en la experiencia estética, una atmósfera de mundo valiosa por sí misma, donde quien cuida y quien es cuidado sintonizan en el sentido más plenamente (inter)personal que Husserl denomina espiritual (1997, p. 257); es decir, de la apertura a un sentido que se encuentra y, a la vez, se crea. Por eso, esa sintonía no se limita a la contemplación, sino que reconfigura el cuidado, esta vez como una escucha más fina, menos reactiva y más receptiva.

De Hennezel narra cómo algunos pacientes que han podido disponer de ese espacio de comunicación, llegan a encontrar, cada cual a su manera, un sentido de cumplimiento en esta etapa definitiva de sus vidas. Ese sentido por cumplir no es una especulación solipsista, sino que, como toda historia, está atravesada por la presencia o ausencia de los otros. Agradecer, retomar contacto, perdonar y pedir perdón son formas de darse a uno mismo y a los demás lo que quizás quedó pendiente por demasiado tiempo. Ellos pueden aceptar o declinar el llamado a cerrar o reescribir ese tramo que compartieron en sus vidas. Puede ser que ya no estén presentes y el llamado quede en vilo. A través de todas esas posibilidades, lo que permanece es la expectativa de ser escuchados al contar la versión final de la historia de vida. Por eso ayuda tanto haber aprendido a escuchar las historias del otro. A acoger —antes que a responder— para que encuentre, en su momento, sus propias palabras. Ayudaría todavía más escucharlas de quienes ya van a partir en una época que se esfuerza en ignorar lo que tengan por decir. El esfuerzo de tejer y compartir memorias se funda, como mostramos, en la capacidad de comunicación a través de la copresencia corporal desde la que emergió originariamente el yo. Esta permanece e, incluso, se intensifica cuando se pierden la memoria y la palabra.

Cardona (2024) analiza cómo la limitación creciente de la capacidad de recordar compromete el sentido de identidad personal, no solo por la dificultad para recuperar información sobre la vida propia, sino también para articular el proceso de lo que se está viviendo. No poder reconocerse en ese

proceso se vive como un distanciamiento de sí. Cuando la persona enferma ya no puede recordar la explicación sobre su condición y los cuidados requiere, se encuentra una y otra vez en un mundo que la desconcierta donde los otros se entrometen en el ritmo de vida que ella considera el mismo de siempre. A diferencia de la muerte, esta desaparición paulatina de la persona a quien se busca cuidar no permite constituir un espacio sostenido de sintonía a través de la palabra, ni, por tanto, alguna forma de experiencia de cumplimiento. Desde este desafío al sentido del cuidado, Cardona analiza la vivencia de consolar y ser consolado; específicamente en forma de caricia. Como el consuelo, la caricia no cobra su sentido por su efectividad física para curar ni, en ocasiones, para disminuir el dolor. Tampoco se limita a un contacto puntual —aunque solo dure un tiempo determinado— sino que se vive como el despliegue del sentir: sentir que se toca cuidadosamente a alguien, sentir que se es tocado cuidadosamente por alguien. En la caricia la comunicación se materializa o, más bien, se encarna en ese entretejimiento entre sentir y sentirse que presupone en el otro esa capacidad de sentir. Incluso en quien no conoce —no puede recordar— la enfermedad que sufre; la caricia, si la acepta, es una vivencia de apertura donde se deja hacer gratuitamente, sin algún objetivo práctico que sea indispensable determinar. Y quien acaricia aspira a alcanzar con ese cuidado la profundidad del otro, aunque este ya no pueda reconocer su situación. Se alcanza al otro en lo más propio de su condición humana —su vulnerabilidad— desde la conciencia correlativa de que todo cuidado —toda acción— es limitada y, no por eso, carente de sentido. En esa limitación, quien acaricia se abre desde su propia vulnerabilidad y, fuera de la lógica del control, descubrir con quien cuida que la vivencia de la caricia vale por sí misma.

Como propone de Hennezel, acariciar requiere un aprendizaje. Que el tocar y el ser tocado sean experiencias conocidas no implica que se las haya cultivado ni haya interés en hacerlo. Sin duda, la tendencia a desgravar la vivencia de la corporalidad de moralismos y vergüenza permite un encuentro más pleno la vida amical, romántica y sexual, donde la caricia se integra naturalmente. En contraste, acariciar y ser acariciado en el contexto del cuidado se constituye como una vivencia con su propia espacialidad, temporalidad y sensibilidad. Como en la experiencia estética, puede recuperar la *aisthesis* originaria en la que se reaprende a percibir el mundo y a hacerse presente en él. Desde esa profundidad estética de la caricia, las palabras de consuelo pueden cobrar un sentido renovado: probablemente ahora se pueda decir mucho más hablando menos. De hecho, desde la caricia como encuentro, el silencio puede vivirse como plenitud de comunicación donde estar uno junto al otro, ya sea mirándose o solo en la conciencia sensible de su presencia, consuela por el solo hecho de su compañía.

Acompañar no se reduce a permanecer en proximidad espacial, sino que se despliega como sintonía en la copresencia en un lugar y momento vividos como compartidos. Así como se puede vivir la soledad rodeado de una muchedumbre indiferente, es posible un sentido de comunión corporal, anímica y espiritual donde uno no está junto al otro, sino cada cual *en* el otro. El acompañar, al desplegarse espacial y temporalmente en el mundo, involucra su materialidad sensible. Se materializa como el hogar que acoge, protege y provee, haciendo al menos esa porción del mundo un lugar familiar. Una casa o un cuarto de hospital eficientemente equipados no son, solo por eso, el hogar que se constituye en la compañía. Cardona apunta desde esa perspectiva lo

que la psicoanalista Catherine Malabou aprendió luego de cuidar a su abuela con Alzheimer: hubiera sido preferible que pasara sus últimos días en el hogar que, en algún nivel recóndito, todavía podría sugerirle familiaridad, en vez de la clínica donde solo se podía atender su estabilidad fisiológica (Cardona, 2024, p. 146). Apostar por esa compañía en los momentos finales o, como fórmula De Hennezel, de cumplimiento, es apostar por la ternura. Invita, a la vez, a hacer una apuesta similar con quienes vivimos: hacer de nuestro domicilio y nuestra sociedad un hogar. Moradas, antes que fortalezas, donde, así como pudimos ingresar un día, en otro nos retiraremos del mundo. Y ante ese retiro solo podremos, en el momento, acompañar y guardar silencio.

Ese momento último del acompañar puede, sin dejar de ser un final, vivirse como despedida. Si quien va a morir puede vivir, siguiendo la figura de De Hennezel, ese tiempo final como cumplimiento, entonces las historias de los otros, entretejidas con la suya, le aparecen como las que continuarán cuando ya no esté. Al morir, no solo parte del mundo, sino que deja a los suyos. Por eso una fuente de angustia es qué será de ellos cuando uno esté para cuidarlos o acompañarlos. Correlativamente, quienes cuidan a su persona querida, quisieran prolongar su tiempo con ellos y evitar que se vaya. Despedirse supone asumir la invitación y tarea de confiar nuevamente en que el otro, aunque no tiene el control, es más que sus límites. Despedirse antes de morir, es confiar en que aquellos que se deja podrán seguir abriendo caminos que hoy no se pueden conocer y ni mañana se podrá acompañar. Despedirse del que parte es dejarlo ir en la confianza de que su compañía permanece porque como en el último, su vida ya es parte de la propia. Si es posible alguna forma de esta despedida, entonces el tiempo de cuidado puede ser un tiempo de mutuo despedirse que en la caricia, el silencio, o el sencillo acompañar, une más estrechamente, a la vez que deja ir. Desde ese tiempo, la palabra y, en particular, el relato pueden cobrar un sentido más profundo que abraza la despedida y alcanza más allá de ella.

Acompañar una vida que termina su historia se hace parte de la propia historia. Esa parte puede, al volver a la vieja normalidad, ignorarse, pero también integrarse, no solo como una vivencia más, sino como un claro de reposo que permite descubrir nuevos sentidos en el camino recorrido. El relato que fue componiéndose desde el silencio, palabras e imágenes cultivados durante ese tiempo no tiene por qué ser solo una memoria privada; también es posible compartir con otros algo de eso descubierto. De hecho, así permanece, de alguna manera, quien partió y lo que nos dijo con su vida. Ahí reside el potencial profético de ese redescubrimiento de la vulnerabilidad en la que somos solidarios no solo en la enfermedad y ante la muerte, sino en todo espacio y momento.

3. La riqueza profética del hablar y narrar nuestra vulnerabilidad

Desde esa posibilidad de compartir lo vivido relatándolo, en esta sección volveremos sobre las reflexiones previas para explicitar cómo desafían proféticamente nuestra nueva normalidad en relación con cómo (no) hablamos sobre la enfermedad y la muerte tras la experiencia de la pandemia.

La idolatría de la eterna salud y juventud. Acompañar y despedir al enfermo que ha tenido que asumir su muerte, suele despertar un aprecio y agradecimiento renovados por la salud y la vida. Aparentemente estos son celebrados en las imágenes publicitarias que penetran en todos los

espacios públicos y privados. Esta celebración parte a menudo de un discurso que pretende dar la espalda a la vulnerabilidad humana e, incluso, a procesos naturales del cuerpo como su madurez y envejecimiento. En los personajes, escenarios y actividades de sus *spots* opera implícitamente la promesa de una juventud y salud como el estado “normal” y, por tanto, al que hay que volver si se experimenta una “desviación”. Así, el cuerpo aparece como estando en falta, insuficiente o dañado cuando no coincide con esa imagen imposible de la eterna juventud activa e invulnerable. En medio de la alegría vibrante de esas imágenes —que bien pueden corresponder a parte de lo que los jóvenes deberían poder explorar y gozar—, resulta profético disfrutar también de personajes que hagan visible la posibilidad de una vejez plena y satisfactoria. Esta no tiene por qué definirse por oposición —o como degradación— de la juventud. El reposo no tiene por qué ser necesariamente pasividad y la necesidad de cuidado no es meramente limitación y dependencia. Saber y ver que es posible vivir la vejez —o, incluso, una enfermedad— con sentido no solo abren el horizonte de expectativas de las personas mayores, sino que podría aliviar a los más jóvenes de la presión de serlo siempre.

Desocultar y acompañar. Señalamos al inicio que no faltan imágenes de muerte y sufrimiento en la comunicación globalizada, sea para llamar a la acción solidaria, capitalizar el choque sensacionalista o cumplir con el menú acostumbrado de noticias. Es comprensible el esfuerzo de proteger a niños y niñas de la crudeza de esas imágenes de guerra, abandono, trata de personas y tantas otras violencias. También podemos tender a evitarles la visión de familiares o conocidos enfermos o fallecidos. Para no convertirse en una negación de la realidad, debemos considerar cómo familiarizarlos gradualmente con estas dimensiones insuprimibles de la condición humana que, como tales, se pueden vivir como plenificación o degradación. Nombrar, hablar, preguntar, aclarar y compartir desconciertos y tentativas sobre la enfermedad y la muerte entre personas adultas, jóvenes y niños es hoy una práctica contracultural que contrapesa el control con el cuidado, la utopía futura con el compartir en comunión el aquí y ahora. No debería ser un descubrimiento tardío y solitario, sino un proceso honesto con la compañía de mayores que dispongan del valor para buscar con ellos las palabras en las que puedan dar forma a sus preguntas, miedos y esperanzas.

Aprender a disfrutar la compañía, la caricia y el silencio. En ese sentido, una actitud profética frente a la (in)sensibilidad contemporánea que no mira a los cuerpos envejecidos o enfermos, ni escucha lo que piden y esperan, no se queda en señalar lo que no hacemos, sino que comparte una posibilidad más auténtica de ver, escuchar y tocar nuestra condición humana. Cuando denuncia que gestionar la enfermedad y la muerte no responde a la hondura de lo que se vive, anuncia el valor no contabilizable del tiempo de compañía, sobre todo del que se comparte en la caricia silenciosa, después de atender lo práctico y necesario. Este anuncio tiene su forma propia en el testimonio. Así como el profeta solo puede hablar desde su experiencia de transformación personal, recuperar hoy las vivencias que tocan lo más hondo de nuestra vulnerabilidad requiere palabras que ahora buscan la escucha y palabra de otros, nacidas en el tiempo de cuidar y acompañar. En este sentido, el testimonio no es un reporte de lo sucedido sino compartir ese espacio que se aprendió a constituir desde esa experiencia profunda de encuentro. Al prolongar ese espacio, quien partió se hace presente como un recuerdo que es escuchado y quizás enriquecido por la palabra de alguien más. Esa escucha y nuevo diálogo va cerrando la despedida y aliviando la sensación de ausencia que

ocasionalmente se vuelve más punzante cuando el recuerdo asalta en soledad. El mundo que sufre, lucha y espera necesita saber de esas historias.

Una ayuda: atisbar estéticamente el misterio. Conocer previamente a quien nos comparte su duelo facilita que lo reconozcamos en su historia. Hay, sin embargo, quienes logran dar a las palabras, gestos, imágenes y silencios de su relato una forma que hace posible sintonizar con ella no solo como si conociéramos a quien la cuenta, sino como si contara una posible historia nuestra. Cuando alguien puede recrear de esa manera su vivencia del cuidar y despedir —o, en el caso de quien partió y dejó sus memorias, de despedirse— abre un espacio que puede iluminar más profundamente lo vivido, como es propio de la experiencia estética. Sucede en el libro de De Hennezel, donde la alteración de nombres y circunstancias emplea la ficción para hacer más transparente la verdad. La actitud que demanda su texto al sumergirse en su lectura no es la de la premura que disfruta siguiendo la acción y conociendo el desenlace. Su relato reproduce performativamente el silencio y la calma desde la que brotaron. Si todo objeto estético suscita la participación de quien se sumerge en él para determinar su sentido siempre abierto, entonces este relato del misterio último del vivir al morir, casi inevitablemente trae frente al lector la presencia de quienes sabe que estuvieron o están enfermos, quienes partieron o pronto lo harán. En vez del trueno del grito profético, relatos como el de De Hennezel se viven como una brisa que, sin dejar de estremecer, refrescan y permiten respirar más profundamente. En medio de la saturación comunicacional contemporánea relatos como los que ella comparte son una invitación, un desafío y un recurso para renovar la vivencia de nuestra vulnerabilidad y su cuidado.

En contraste con la producción y comercialización de cuerpos en los circuitos audiovisuales, también persiste la voluntad de contar en imágenes la experiencia de enfermar y morir como la oportunidad definitiva de profundizar, dura y tiernamente, en el misterio de la vida. Para compartirlas proféticamente no hace falta ser un genio cinematográfico o televisivo. Cada cual puede invitar a ver y escuchar lo que le tocó profundamente. *Okuribito* (Takita, 2008) es una bella película japonesa que, sin dejar de contar con humor la historia de su protagonista, cede su espacio a las historias de los difuntos que aquel aprende a cuidar, y de los deudos que aprende a acompañar y honrar con su cuidado. Su empleo discreto de la música, el diálogo y el silencio, permite atender con calma los gestos — los ritos — para limpiar, vestir y disponer a quien partió. Como una señal invisible que hace visible lo esencial, los movimientos de cámara permiten acompañar con la vista esas manipulaciones que van apareciendo cada vez más como caricias. Si, como propone Sobchack (2016), desde una comprensión fenomenológica del ver cine, la película se articula como una suerte de cuerpo vivo que activa nuestras disposiciones y capacidades personales para que se muestre con sentido, entonces la creación audiovisual puede ser un espacio para reaprender a ver y a dejarnos ver por quienes viven experiencias tan humanas como la enfermedad y la muerte. Cada película y cada cineasta tiene su propia manera de comunicar, así como cada público aprende a descubrir el sentido que hoy le puede decir más. Cada cual tiene su propia historia para compartir. Siempre puede haber alguien que necesite algo de su luz, en este tiempo cuando nos acostumbramos a dejar de hablar de lo esencial y todavía necesitamos aprender a morir para aprender a vivir mejor.

Conclusión

La relación entre la vivencia de la propia identidad y la posibilidad de narrarla a otros se funda en la génesis del yo personal en la que su vulnerabilidad es acogida por el cuidado de otros. Esta interacción constitutiva del yo se despliega desde el nivel de la corporalidad viva, donde la intercomprensión con esos otros funda toda posibilidad de comunicación y acción ulteriores. Recorrer juntos ese camino compartido abre la posibilidad maduración ética, la cual involucra también la experiencia de enfermar como la des- configuración del mundo circundante común que puede, sin embargo, reconfigurarse en una forma renovada de cuidar y ser cuidado. Como en la experiencia estética, es posible recuperar y renovar la *aisthesis* en la que el mundo y uno mismo emergen correlativamente con sentido. Incluso cuando ciertas dolencias debilitan la continuidad temporal en la que el yo funda su sentido de identidad y lo alejan de sí mismo, la caricia y la compañía silenciosa pueden abrir un lugar y momento de encuentro encarnado en su corporalidad. Desde ese acompañar, la cercanía al morir puede vivirse como una suerte de cumplimiento que, asumiendo el dolor, permite el despedirse como un dejar ir en confianza. Despedirse así hace posible compartir la historia de quien sigue presente en el recuerdo y prolongar ese espacio de comunicación que mostró otros aspectos de la vida ante la luz y sombra de la muerte. El potencial profético de estos relatos — tanto los comunicados personalmente, como los reelaborados estéticamente en palabras, cantos, gestos escénicos o imágenes — consiste en la denuncia de la ausencia de las vivencias de enfermar, envejecer y morir en la comunicación cotidiana, y en el anuncio de experiencias reales que pueden enseñar a vivir con un sentido, doloroso, pero humanamente auténtico, nuestra condición humana.

Referencias

- Abram, D. (1996). *The Spell of the Sensuous – Perception and Language in a More-Than-Human World*, Vintage Books.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*, The University of Chicago Press.
- Borbar, Vania y Asunción López (2020). Lo personal en lo educativo. *Revista Interuniversitaria De Formación Del Profesorado*, 34(1), 227-242.
- <https://doi.org/10.47553/rifop.v34i1.75931>
- Cardona Suarez, L. F. (2024). Desconexión de sí y distancia. *Estudios de Filosofía*, 70, 137-159.
- <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355588>
- Casallo, V. (2020). Cultivar éticamente lo estético. Un camino fenomenológico. En M. Chu y R. Rizo Patrón (Eds.), *La racionalidad ampliada. Nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica* (pp. 225-249). Editorial Aula de Humanidades.
- Casallo, V. (2021). Razón encarnada, enfermedad y ética del amor. En M. Chu y G. Vargas (Eds.), *Razón y responsabilidad: Homenaje a Rosemary Rizo-Patrón de Lerner* (pp. 143-169). Aula de Humanidades.
- De Hennezel, M. (1996). *La muerte íntima. Los que van a morir nos enseñan a vivir*. Plaza & Janés.
- Dufrenne, M. (1989). *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Northwestern University Press.
- Grüny, C. (2004). *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Verlag Königshausen & Neumann GmbH.

- Hart, J G. (1992). *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1994). *Husserliana Dokumente Band III, Teil 7, Briefwechsel*. Kluwer.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (Trad. Antonio Ziri6n Q.), UNAM.
- Husserl, E. (2002). *Renovaci6n del hombre y de la cultura* (Trad. Agust6n Serrano de Haro). Anthropos.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducci6n general a la fenomenología pura* (Trad. Antonio Ziri6n Q.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Husserl, E. (2014). *Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Eds. Rochus Sowa und Thomas Vongehr.
- Quepons, Ignacio (2020). Vulnerability and Trust. *PhaenEx*, (13)2, 1-10.
<https://doi.org/10.22329/p.v13i2.6220>
- Serrano de Haro, A. (2019), Introducci6n a la fenomenología del dolor: la experiencia del dolor f6sico desde el punto de vista filos6fico. *Revista d'Humanitats*, (3), 30-42.
<https://doi.org/10.34810/humanitatsn3id387970>
- Sobchack, V. (2016). The Active Eye (Revisited): Toward a Phenomenology of Cinematic Movement. *Studia Phaenomenologica*, (XVI), 63-90.
- Svenaesus, Fredrik. (2000). The body uncanny – Further steps towards a phenomenology of illness. *Medicine, health care, and philosophy* (3), 125-137.
<https://doi.org/10.1023/A:1009920011164>
- Takita, Y. (2008). *Okuribito* [Pel6cula]. Tokyo Broadcasting System, Amuse Soft Entertainment, Asahi Shimbun.



Actualidad del pensamiento de Hans Urs von Balthasar

The Contemporary Relevance of Hans Urs von Balthasar's Thought

Prof. Dr. Rodrigo Polanco

Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología

E-mail: rodrigopolanco.2024@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3549-8040>

Resumen

Hans Urs von Balthasar, teólogo suizo nacido en 1905 y fallecido en 1988, es una figura de gran renombre, aunque poco comprendida, especialmente en Latinoamérica. A pesar de que su nombre es conocido y ciertas frases suyas, como “teología de rodillas” o “estética teológica”, han alcanzado cierta popularidad, su obra completa no ha recibido la atención que merece. Entre las razones de este desconocimiento destacan su origen en la cultura alemana, la erudición de sus escritos, y la mayor fama de otros teólogos en la región. Sin embargo, la verdadera dificultad de su teología radica en la necesidad de comprender su pensamiento en su totalidad para captar sus aportes más profundos. A lo largo de su vida, Balthasar escribió más de 100 libros y 600 artículos científicos, lo que añade a la complejidad de su obra. A pesar de ello, su teología es profundamente inspiradora y sigue siendo relevante, lo que justifica el esfuerzo de profundizar en ella. Este artículo presenta algunos de los elementos más novedosos de su teología que pueden enriquecer la vida, la fe y la teología en Latinoamérica.

Palabras clave: Balthasar, teología, belleza, Iglesia, trinidad, integración

Abstract

Hans Urs von Balthasar, a Swiss theologian born in 1905 and passed away in 1988, is a highly renowned yet often misunderstood figure, particularly in Latin America. While his name is recognized and certain phrases of his, such as “theology on one’s knees” and “theological aesthetics,” have gained some popularity, his complete body of work has not received the attention it deserves. Among the reasons for this lack of recognition are his German cultural origins, the scholarly nature of his writings, and the greater fame of other theologians in the region. However, the true challenge of his theology lies in the necessity of understanding his thought in its entirety in order to grasp its deeper contributions. Over the course of his life, Balthasar authored more than 100 books and 600 scholarly articles, further adding to the complexity of his work. Despite this, his theology remains profoundly inspiring and continues to be relevant, justifying the effort to delve into it. This article presents some of the most innovative aspects of his theology that can enrich life, faith, and theology in Latin America.

Keywords: Balthasar, theology, beauty, Church, Trinity, integration

1. La integración como criterio metodológico

El pensamiento de Hans Urs von Balthasar se distingue por su marcado compromiso con la integración, un criterio metodológico que atraviesa toda su obra. Para comprender la profundidad de su teología, es fundamental considerar su biografía y formación intelectual, ya que estas dimensiones personales y académicas influyeron decisivamente en su pensamiento.

Aunque técnicamente Balthasar no fue un teólogo de formación, sino un germanista, sus estudios en literatura, historia y filosofía alemanas, desde sus raíces en la Grecia clásica hasta el romanticismo, le proporcionaron una vasta erudición. Esta formación no solo cultivó en él una sensibilidad especial hacia la belleza, sino que le inculcó un enfoque para interpretar la realidad, siempre buscando integrar en cada fragmento la totalidad. Este principio es evidente en su conocida obra *El todo en el fragmento*, que sintetiza esta visión unitaria.

Durante sus años de formación como jesuita, dos figuras clave influyeron profundamente en su desarrollo intelectual: Henri de Lubac y Erich Przywara. Con referencia a Lubac, lo orientó hacia un estudio profundo de los Padres de la Iglesia, mientras que, Przywara lo animó a dialogar con la teología de Santo Tomás de Aquino desde una perspectiva de la filosofía moderna y contemporánea. Esta influencia consolidó en Balthasar la convicción de que filosofía y teología, aunque disciplinas distintas, están intrínsecamente relacionadas al abordar la misma pregunta fundamental sobre el origen y el fundamento último de la realidad. Para Balthasar, el punto donde el ser humano se pregunta filosóficamente por su relación con la totalidad de la existencia es el mismo desde el cual hace la opción de fe en el Dios revelado. Este enfoque integrador le permitió vincular las verdades parciales de la filosofía a lo largo de la historia con el cristianismo, un proyecto que él mismo describió como “tomar lo mejor del pensamiento humano y ponerlo en diálogo con el cristianismo”.

La metodología integradora de Balthasar se fortaleció aún más mediante su reflexión sobre el idealismo, que él entendió como un desarrollo, a través de los Padres de la Iglesia, del neoplatonismo de Plotino. Este enfoque le permitió concebir la realidad creada como una estructura ontológicamente dual, donde los polos opuestos —ser y ente, individuo y comunidad, varón y mujer, teoría y praxis— se encuentran en constante tensión y enriquecimiento mutuo. Según Balthasar, esta polaridad no implica conflicto, sino que constituye una riqueza que permite comprender la realidad desde una síntesis superadora. Así, no solo integró las verdades filosóficas con la teología, sino que también vinculó ámbitos aparentemente dispares, como la espiritualidad y la mística, la literatura y el teatro, convirtiéndolos en auténticos lugares teológicos.

Esta perspectiva dio a su teología de una complejidad única, pero también la hizo vulnerable a interpretaciones reductivas. Sacar elementos de su pensamiento fuera de contexto puede desvirtuar su mensaje y traicionar su intención integradora. Este fenómeno se observa en algunos seguidores contemporáneos que, al centrarse en aspectos aislados de su obra, pierden de vista la totalidad que le da sentido riguroso.

En un mundo fragmentado y en una Iglesia que enfrenta dificultades para aceptar y articular la diversidad, la actualidad del pensamiento de Balthasar radica en su capacidad de ofrecer una perspectiva unitaria que respeta las tensiones y polaridades inherentes a la realidad. Su metodología integradora no solo ilumina los desafíos del presente, sino que también señala un camino de futuro para la teología y el pensamiento cristiano, haciendo de la integración un criterio metodológico esencial para enfrentar los dilemas contemporáneos con una mirada profunda, inclusiva y esperanzadora.

2. El lugar de la belleza en la teología

Hans Urs von Balthasar transformó profundamente la teología al ubicar la belleza en su núcleo esencial, afirmando que “solo una teología bella puede ser verdadera”. Este planteamiento no se limita a cómo se expresa la teología, cómo se celebra la fe o cómo se vive en comunidad, aunque estas dimensiones son fundamentales. Para Balthasar, la belleza tiene un papel estructural en la teología misma, como desarrolló en su obra *Gloria*. Una estética teológica, la primera parte de

su gran Trilogía, donde subraya que la estética no es un adjetivo de la teología, sino su fundamento más profundo.

Así, el punto de partida de su reflexión se encuentra en los trascendentales del ser: bondad, verdad y belleza, propiedades esenciales de toda la creación como reflejo de su Creador. Dios, como origen y plenitud de todo lo existente, es infinitamente bueno, verdadero y bello, y estas características se encuentran de manera parcial y frágil en toda criatura. Balthasar sostiene que esta estructura ontológica del ser se encuentra también en la revelación divina, ya que si Dios desea manifestarse al ser humano y permitir que este lo escuche y responda desde lo más profundo de su ser, esa revelación debe estar estructurada desde los mismos trascendentales. En consecuencia, la teología que busca comprender la revelación también debe partir de la bondad, la verdad y la belleza.

Es importante mencionar que, un aspecto clave en el pensamiento de Balthasar es el orden fenomenológico de los trascendentales. Si bien la bondad, la verdad y la belleza son inseparables y poseen una mutua interioridad, Balthasar insiste en que hay un orden en su manifestación. La belleza se presenta primero, como un impacto inicial que arrebatara al contemplador con su esplendor. Luego, esta belleza se revela como buena, como algo que beneficia y transforma. Finalmente, la belleza-bondad se muestra como verdadera, comunicando algo esencial sobre sí misma y sobre la realidad. En este sentido, la experiencia estética es la puerta de entrada a la fe y al conocimiento de Dios, porque es a través de la belleza que el ser humano se siente llamado y arrebatado hacia la revelación.

En su reflexión, Balthasar introduce el concepto de la "forma" o "figura" de la revelación. Esta figura es Cristo, quien encarna de manera perfecta la belleza divina. Para Balthasar, la belleza de esta figura no es un atributo externo, sino el resultado de la armonía y el esplendor que traslucen su totalidad. En Cristo se manifiesta la gloria de Dios, que alcanza su mayor expresión en la cruz. Paradójicamente, en el momento de mayor desfiguración de Cristo, se hace más evidente la gloria divina como expresión máxima de su amor, entendido como total donación de sí mismo. Así, la cruz se convierte en el lugar donde la belleza y la gloria de Dios se revelan de manera suprema.

La actualidad del pensamiento de Balthasar sobre la belleza se hace evidente al considerar que el cristianismo, en su núcleo, no se reduce a un sistema ético o a un conjunto de verdades abstractas. Dios no se revela simplemente para enseñar algo bueno o pedir una conducta ética; más bien, se presenta como una realidad que impacta y transformadora. Balthasar enfatiza que el cristianismo es, ante todo, un encuentro personal y amoroso. Este enfoque contrasta con el moralismo y el dogmatismo que han oscurecido el mensaje cristiano en diversos momentos de la historia. Esta perspectiva se ve reflejada en la afirmación de Benedicto XVI en *Deus caritas est*, cuando sostiene que "no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona". Esta idea, claramente influenciada por Balthasar, subraya que el inicio de la fe cristiana ocurre a través de la experiencia de la belleza, que arrebatara y llama al ser humano hacia un encuentro transformador con Cristo. En este sentido, la Iglesia está llamada a reflejar la belleza divina, no solo en sus palabras, sino también en su propia figura y acción en el

mundo. Su esplendor debe ser su amor, y su misión, mostrar la gloria de Dios en todo lo que hace.

Es así, como el pensamiento de Balthasar sobre la belleza no solo ilumina el contenido de la teología, sino que también responde a las necesidades de un mundo contemporáneo fragmentado y en búsqueda de sentido. En una época en la que la armonía y el esplendor parecen ausentes en muchas esferas de la vida, el llamado a una teología que integre la belleza como eje central es más relevante que nunca. Balthasar nos invita a redescubrir la belleza de Dios, a través de Cristo, como el fundamento de una fe que arrebatara, transforma y nos lleva a vivir en comunión con la gloria divina.

3. Un pensamiento estructuralmente trinitario

Hans Urs von Balthasar desarrolló un pensamiento teológico profundamente marcado por el misterio de la Trinidad, situando este misterio como el fundamento de toda su reflexión. Su doctrina trinitaria, aunque anclada en la tradición, introduce matices innovadores que enriquecen la comprensión clásica. Uno de sus principios metodológicos clave es la afirmación del axioma de Karl Rahner sobre la identidad entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. Sin embargo, Balthasar lo amplía señalando que, si la Trinidad económica refleja la inmanente, entonces el lugar donde la economía divina alcanza su expresión máxima —el misterio pascual— es también donde el misterio trinitario se revela con mayor transparencia. En palabras de Balthasar: “La cruz de Cristo es el lugar en el que se desvela, en toda su profundidad, el misterio trinitario de Dios. Es aquí donde el amor divino alcanza su expresión más radical” (Gloria. Una estética teológica).

Además, la cruz, como momento culminante de la vida de Jesús, no solo revela el amor de Dios por la humanidad, sino que también manifiesta la dinámica interna de las personas divinas. Según Filipenses 2,6, el Hijo se vació a sí mismo, despojándose de su condición divina. Este acto de kénosis, la máxima expresión de amor del Hijo, refleja la kénosis eterna del Padre. Como señala Balthasar: “El Padre no retiene nada para sí mismo, sino que entrega toda su divinidad al Hijo, quien, a su vez, la recibe y devuelve en un acto de amor eterno”. Esta dinámica de autodonación recíproca entre el Padre y el Hijo encuentra su culminación en el Espíritu Santo, quien es el fruto de ese amor mutuo, la expresión de un diálogo eterno en el que cada persona divina vive para la otra.

Para Balthasar, esta comprensión de la Trinidad tiene una implicación clave: “La esencia de Dios no es una cosa, sino un acto, un movimiento perpetuo de amor, en el que cada persona divina se despoja de sí misma para que el otro exista”. Este amor trinitario redefine el concepto mismo de amor, no como una posesión, sino como una entrega radical por el bien del otro. En este sentido, la relación con el otro no es secundaria o accidental, sino constitutiva de la esencia divina. Esta concepción trinitaria también ilumina la relación entre Dios y la creación. Si toda la creación lleva las huellas de su Creador, y Dios es esencialmente trinitario, entonces la estructura trinitaria está inscrita en el orden creado. Esto tiene implicaciones para comprender nuestra existencia como imágenes de Dios. Balthasar sostiene que “el ser humano no es simplemente imagen de un Dios uno y todopoderoso, sino de un Dios que es Trinidad, un Dios que es amor”. Por tanto, la estructura fundamental de la realidad creada es el amor óntico, es decir, la donación al otro.

Este enfoque trinitario tiene una relevancia particular en el contexto contemporáneo. En un mundo donde el "otro" es frecuentemente percibido como una amenaza —ya sea el migrante, el diferente o el enemigo—, el pensamiento de Balthasar ofrece una alternativa radical. "Olvidar al otro es olvidar a Dios", advierte Balthasar, subrayando que toda exclusión del otro es, en última instancia, una negación de la Trinidad misma. Este llamado a una ética de la relación y la inclusión resuena con fuerza en un tiempo marcado por la fragmentación y la polarización. La comprensión trinitaria de Balthasar no solo redefine la teología, sino también nuestra manera de entender la Iglesia y la sociedad. Si la Iglesia está llamada a ser imagen de la Trinidad, entonces debe reflejar en su estructura y misión esa dinámica de auto-donación y amor recíproco. Como dice Balthasar: "La Iglesia no puede ser simplemente una institución; debe ser la figura visible del amor trinitario, un espacio donde cada miembro existe para el otro". Esta perspectiva no solo desafía las estructuras eclesiales, sino también nuestras concepciones sociales, ofreciendo una visión profundamente cristiana basada en la relación con el otro como centro de la realidad.

En última instancia, Balthasar nos invita a redescubrir que nuestra identidad como cristianos no está fundada en el poder o la autosuficiencia, sino en el amor trinitario. Su pensamiento, marcado por la belleza de la relación divina, nos llama a reflejar ese amor en nuestras vidas y comunidades, recordándonos que, como imágenes de la Trinidad, estamos estructurados para vivir en donación al otro. Este es el desafío y la esperanza que ofrece su teología para un mundo que lucha por reconciliarse con el "otro".

4. El drama de la existencia humana

Un aspecto distintivo del pensamiento de Hans Urs von Balthasar es su concepción del cristianismo como una Teo-dramática, donde se utiliza el instrumental del teatro para interpretar la acción de Dios con el ser humano en el mundo. Desde su perspectiva, la teología, que explica la acción de Dios en el mundo —acción que en griego se denomina drama—, puede ser legítimamente descrita como una dramática o Teo-dramática. Dedicamos numerosas páginas a mostrar cómo el teatro puede ilustrar la dinámica de la revelación y la salvación. Por ejemplo, en toda obra teatral hay un autor, que escribe el argumento; actores, que representan la obra; y un director, que coordina a los actores para garantizar una representación adecuada. Según Balthasar, esta estructura teatral refleja la acción trinitaria en el mundo: el Padre es el autor del drama divino, Cristo el gran actor que encarna la obra junto con la humanidad, y el Espíritu Santo el director que guía a los actores, asegurando que cada uno desempeñe su papel cristológico.

Más allá de su originalidad —poco frecuente en la teología—, esta reflexión explora la misteriosa relación entre el plan de Dios y la libertad humana. Este tema ha sido intensamente debatido, particularmente en Occidente, donde las controversias sobre la relación entre gracia y libertad, o entre el plan divino y la respuesta humana, han sido recurrentes. Para Balthasar, la similitud entre el rol asignado a un actor y la misión otorgada a un cristiano justifica el uso del teatro como recurso explicativo de la revelación.

La clave de esta analogía radica en la estructura dual del ser humano, quien solo puede realizarse plenamente a través de algo distinto de sí mismo, ya sea mediante su carácter, sus relaciones con otros o sus acciones en el mundo. Existe una distancia entre el "yo" consciente y el "yo" que uno aspira a ser, un abismo que solo puede superarse mediante la acción. Cada persona, en su soledad frente a su destino, debe responder una pregunta que solo puede resolver por sí misma: ¿quién soy yo y cuál es mi misión?

El teatro proporciona un marco adecuado para abordar esta cuestión, ya que la respuesta última se encuentra en Dios, quien dice a cada persona: "Has sido creada para esta misión". En esta línea, la persona no solo tiene una misión, sino que es una misión, un sentido que realizar y una tarea que desarrollar. Esta misión no es un elemento impuesto desde fuera, sino algo profundamente integrado en su identidad, que se dona y se construye simultáneamente. Cada ser humano recibe el llamado a configurarse con Cristo, pero también debe inventar la manera particular en que realizará esta configuración. Así, la existencia humana es dinámica, un proceso en el que cada persona llega a ser lo que ya es desde su nacimiento. Incluso Cristo, en su humanidad, tuvo que "crear" lo que significa ser el Mesías. Su misión no era un destino predeterminado, sino un camino que debía descubrir y diseñar en libertad. Este planteamiento subraya una verdad fundamental: Dios acompaña al ser humano de manera oculta y silenciosa, respetando rigurosamente su libertad. El plan divino, entendido de manera unitaria y universal, incluye todas las respuestas humanas posibles. No se trata de un esquema rígido que se modifica según las decisiones humanas, sino de un diseño trascendente que llama a todos a vivir en Cristo y configurarse personal y definitivamente con él. Este plan no está improvisado; su único aspecto absoluto es la unión con Cristo, mientras que los caminos hacia esa meta se construyen diariamente. En esta visión, Balthasar incorpora la autonomía humana dentro del plan divino, sin que ambas dimensiones entren en conflicto. Para él, Dios no es opuesto al ser humano, sino quien le otorga plenitud a su libertad y autoconsciencia. Así, mantiene la idea tradicional de que el ser humano fue creado por Dios, vive en Dios y camina hacia Dios, mientras la enriquece al integrar la modernidad, donde la libertad, la conciencia y la historicidad tienen un papel preeminente. Este enfoque permite comprender la vida humana como un diálogo constante entre el plan divino y la libertad personal, donde ambos se enriquecen mutuamente. Así, el pensamiento de Balthasar sitúa a Dios como el fundamento y el destino de un ser humano plenamente libre y responsable de su historia.

5. ¿Existe el infierno?

Un tema sobre el cual ha sido caricaturizado y malinterpretado: la supuesta afirmación de que el infierno no existe. Esta frase, en realidad, Balthasar nunca la expresó. Fue creada por un periodista, quien la utilizó como título de una entrevista con él. Sin embargo, más allá de esta distorsión de su pensamiento, efectivamente abordó el tema del infierno y la escatología en general con un enfoque novedoso. Es importante explicar con claridad qué afirmó y por qué resulta relevante. Para Balthasar, la idea tradicional según la cual las personas salvadas manifiestan la misericordia de Dios y las condenadas, su justicia —una posición agustiniana que influyó en la Iglesia y la teología por más

de 15 siglos— le parece inaceptable. Se pregunta cómo es posible que nadie haya considerado si la condenación de una sola persona no constituye, en primer lugar, un fracaso de la obra creadora y salvífica de Dios. ¿Acaso a Dios no le importa que alguien se condene? ¿No le duele? Mientras muchos se conforman con la explicación de la justicia divina, para Balthasar, este es un problema teológico importante. Por ello, busca una nueva comprensión del infierno y de la condenación que respete los datos dogmáticos esenciales (es decir, que la condenación es posible) y sea más consciente de las implicaciones teológicas de esta cuestión. Como él mismo señala: "No hay duda de que el Dios trinitario es un Dios que salva, no que abandona; un Dios que busca, no que rechaza".

Aceptando los datos dogmáticos y descartando las representaciones tradicionales del infierno, derivadas más de Virgilio y Dante que de la Biblia, propone conjeturas sobre cómo podría entenderse un infierno que incluya el sufrimiento de Dios. Su reflexión consta de cinco pasos, que son posibilidades teológicas, no afirmaciones dogmáticas.

Primero, cuestiona si un ser humano, condicionado por su realidad concreta y limitada, es capaz de un rechazo absoluto y consciente a Dios. Considera que la libertad finita del ser humano está siempre contenida dentro de la libertad infinita de Dios. Por lo tanto, el rechazo humano a Dios es una contradicción dentro del propio ser humano, quien ha sido creado y vive anclado en Cristo. Según Balthasar, todo pecado es real, libre y personal, pero ocurre dentro de un ser humano que ya vive, en lo más profundo, en la fidelidad de Dios. Así, se pregunta por la posibilidad de un "no" verdaderamente consciente y definitivo hacia Dios.

Luego reflexiona sobre la eternidad divina y su relación con la temporalidad creada, distinguiendo entre la eternidad propia de Dios —un "sobre tiempo" divino— y la eternidad de las criaturas, que comienza, pero no tiene fin. La eternidad de los seres humanos es distinta de la de Dios, pero está vivida en él. Esto le permite explorar cómo podría entenderse el tiempo en el infierno desde una perspectiva teológica más profunda.

Con estos principios, propone que el infierno puede comprenderse como un proceso en dos momentos. Primero, el infierno se realiza en el encuentro de los condenados con Cristo en los infiernos, lugar al que el crucificado descendió tras su muerte. Este es el ámbito de los muertos necesitados de redención. En este encuentro, la humildad y el sufrimiento de Cristo suscitan compasión, no rechazo. En un segundo momento, el pecado del ser humano —no el ser humano en sí— es separado y arrojado al infierno eterno, entendido como el lugar donde se acumulan los rechazos y las faltas de amor. Este infierno se convierte en un recordatorio eterno del amor misericordioso de Dios, ante el cual los salvados exclaman con gratitud: "Si no fuera por la infinita misericordia de Dios, ese sería mi lugar".

Esta comprensión integra la eternidad del infierno, la justicia divina, la libertad humana y el triunfo de la misericordia de Dios. Aunque conjetural, plantea con mayor claridad que Dios es más grande que el pecado humano, que el ser humano es esencialmente bueno, y que Cristo murió realmente por todos. Sin embargo, Balthasar deja abierta la posibilidad de que alguien, incluso en

el encuentro con Cristo, perseverare en su rechazo a Dios. Para él, la libertad humana es intocable, aunque implique el riesgo de la condenación eterna. Este enfoque, aunque novedoso y problemático, resalta un aspecto de Dios que corrige concepciones largamente establecidas en la Iglesia, donde la misericordia divina parece limitada. Basta observar la representación del juicio final en la Capilla Sixtina para comprender la imagen de un Dios cuya misericordia es secundaria frente a su justicia. Balthasar, en cambio, insiste en que Dios, en su infinita misericordia, es más grande que el pecado, la muerte y la condenación.

En conclusión, la exposición de estas cinco temáticas busca destacar la relevancia contemporánea del pensamiento de Hans Urs von Balthasar. Sin ignorar los aspectos más problemáticos de su obra, las críticas que algunas de sus posturas han recibido, ni las inevitables limitaciones de cualquier intento de sistematización teológica, resulta evidente que Balthasar es un autor profundamente inspirador tanto en el ámbito espiritual como teológico.

Su obra, marcada por una riqueza conceptual y una profundidad que trasciende los límites tradicionales de la teología, ofrece perspectivas que pueden iluminar de manera significativa los desafíos actuales de la Iglesia y del cristianismo en general. Este análisis se apoya en un trabajo dedicado a la lectura exhaustiva y a la elaboración de una introducción de su pensamiento (*Hans Urs von Balthasar. I. Ejes estructurantes de su teología; II. Aspectos centrales de su Trilogía*, R. Polanco, Ediciones Encuentro, Madrid 2021).

El conocimiento y la recepción de su obra, especialmente en el contexto de la vida eclesial, teológica, espiritual y pastoral de América Latina, podrían ofrecer nuevas herramientas para enfrentar la diversidad, los desafíos culturales y la misión evangelizadora en la región. La riqueza y complejidad de Balthasar invitan a profundizar en un autor cuya obra tiene el potencial de transformar y enriquecer tanto la reflexión teológica como la vivencia comunitaria de la fe.

La teología de Hans Urs von Balthasar, con su perspectiva integradora y profundamente trinitario, ofrece una base sólida para reflexionar sobre la sinodalidad como modelo de Iglesia en el mundo contemporáneo. La sinodalidad, entendida como un caminar juntos en comunión, participación y misión, encuentra resonancias profundas en el pensamiento de Balthasar, particularmente en su insistencia en la integración, la belleza y la relación con el otro como elementos centrales de la vida cristiana.

El principio de integración en la obra de Balthasar, que busca reconciliar polaridades y tensiones en una síntesis enriquecedora, es fundamental para una Iglesia sinodal. La sinodalidad requiere aceptar la diversidad de dones, perspectivas y carismas dentro del Pueblo de Dios, no como divisiones, sino como partes complementarias de una totalidad más rica. Esta visión resuena con la estructura polar de la realidad propuesta por Balthasar, donde la unidad no implica uniformidad, sino una armonía que respeta y celebra las diferencias.

La belleza, núcleo de la teología de Balthasar, también es esencial para la sinodalidad. Una Iglesia sinodal está llamada a reflejar la belleza de la comunión divina, que se manifiesta en la figura

de Cristo y en su misión de reconciliación. La sinodalidad, como proceso de encuentro y diálogo, es un espacio donde la belleza del amor de Dios se hace visible en la práctica concreta de la escucha, la participación y la construcción conjunta del Reino.

Además, el pensamiento trinitario de Balthasar, que presenta a Dios como una comunión de personas en diálogo y auto donación, constituye un modelo para la sinodalidad. La Iglesia sinodal está llamada a reflejar esta dinámica trinitaria, donde cada miembro existe para el otro en un movimiento constante de amor y servicio. Este modelo trinitario supera visiones jerárquicas rígidas y llama a una participación activa y corresponsable de todos los fieles. En última instancia, la sinodalidad, como expresión de una Iglesia en salida y en misión, encuentra en la teología de Balthasar un marco para profundizar en su dimensión más espiritual y relacional. Al igual que en su reflexión sobre el infierno y la misericordia divina, la sinodalidad resalta que el camino cristiano no puede comprenderse sin la participación del otro, la construcción comunitaria y el reflejo del amor trinitario. Así, el pensamiento de Balthasar enriquece el concepto de sinodalidad, llamando a una Iglesia que vive y actúa desde la comunión, la belleza y la relación transformadora con Dios y con los demás.

Bibliografía:

Polanco, R. (2012). *Hans Urs Von Balthasar. Ejes estructurales de su teología*. Madrid: Encuentro.