

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

ISSN: 1870-784X

Año 27, núm. 53, julio-diciembre 2020



UIC

UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

...αρετε...
...πρωτ...
...αρετε...
...φαι...
...φαι...
...φαι...

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

UIC

UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

Voces. Diálogo Misionero Contemporáneo tiene como objetivo fomentar y difundir la reflexión y la investigación en los diversos ámbitos de la teología y la misionología. Sus páginas están dirigidas a teólogos, sacerdotes, misioneros y estudiantes de teología, que deseen abreviar en las últimas tendencias de este campo de estudios. Esta revista también está abierta no sólo a las disertaciones de especialistas, sino al diálogo que la teología y la misionología establece con otras disciplinas. *Voces* recibe trabajos de investigadores de todo el mundo, siempre y cuando estén escritos en idioma español.

Mtro. Bernardo Ardavín Migoni
RECTORÍA

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras
VICERRECTORÍA ACADÉMICA

Ing. Raúl Navarro Garza
DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN
Y FINANZAS

Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra
DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN
INTEGRAL

Mtro. David Félix Uribe García
INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE
MISIONOLOGÍA

Mtro. José Luis Franco Barba
DIRECCIÓN ACADÉMICA DE TEOLOGÍA

Cuidado editorial: Eva González Pérez

Revisión de estilo: Karem Paola Danel
Villegas y Cindy Alejandra Luna González

Formación y portada: Alejandro Gutiérrez
Franco

Mtro. P. Ulises Morales Conteras, MG
DIRECTOR ACADÉMICO

Mtro. P. Sergio César Espinosa González
DIRECTOR FUNDADOR

Lic. Camilo de la Vega Membrillo
DIRECTOR EDITORIAL

CONSEJO EDITORIAL
Raúl Nava Trujillo
José Luis Franco Barba
Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes
Alberto Hernández Ibáñez

Los artículos de esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. Los juicios y las opiniones vertidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva de los autores.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C.,
Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420,
Ciudad de México
Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
voces@uic.edu.mx

Costo por ejemplar: \$ 200
Costo por suscripción anual (dos números):
\$ 400 (México); 45 USD (extranjero)

Voces es una publicación semestral, editada por el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental. Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo. Certificado de la Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2019-121912242900-102. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 16899. ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México. Imprenta: UltraDigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en diciembre de 2020.

Índice

Presentación	
Javier González Martínez, mg.....	9
Esbozo de una antropología social japonesa (segunda parte)	
Marco Antonio de la Rosa.....	13
La muchedumbre en el evangelio de Mateo.	
Visión narrativa y retórico-social	
José Rafael Hernández Gallegos.....	57
La mujer laica, acompañante espiritual	
Alejandra Martínez García.....	87
La revolución antropológica, nueva periferia de la misión universal	
Eloy Bueno de la Fuente.....	99
La misión de Jesús en el evangelio de Mateo (segunda parte).	
El Jesús de las obras: el sanador	
Ulises Morales Contreras.....	117
Carne que va al cielo. Apunte sobre <i>La Ciudad de Dios</i> xxii	
José Alberto Hernández Ibáñez.....	131
Semblanza de autores	147



Presentación

En este número de *Voces*, queremos ayudar a nuestros lectores a reconocer la misión ad gentes como ese anuncio gozoso que ilumina problemáticas humanas concretas. De ahí se desarrollan las temáticas de cada artículo: se inserta en pueblos concretos (“Esbozo de una antropología social japonesa”), tiene que ver con conglomerados (“La muchedumbre en el evangelio de Mateo”), se acerca a quienes son destinatarios privilegiados (“La mujer laica acompañante espiritual”), ve ámbitos donde el hombre se ve particularmente amenazado (“La revolución antropológica, nueva periferia de la misión universal”), se deja guiar de su fuente primaria (“La misión de Jesús en el evangelio de Mateo”) y contempla el deseo de habitar la “Ciudad de Dios” que es transformación y misión en Cristo (“Carne que va al cielo”).

Siguiendo nuestro empeño por conocer los diferentes ángulos de la misión confiada a su iglesia por Jesús, nos adentramos ahora en el acercamiento a la comprensión de la cultura japonesa, “Esbozo de una antropología social japonesa”, segundo parte, del artículo presentado por Marco Antonio de la Rosa. Esa comprensión se describe en 26 trazos rápidos, divididas en tres aspectos: Individuo (nueve trazos), Sociedad (diez trazos); y el de la Naturaleza (siete trazos), cuyo “rasgo principal” es el *soku-shizen* (“vivir unido a la naturaleza”). En este último aspecto, se habla de algo que podría citarse como elemento importante en la teología y moral de la misión: la cultura del país de los dioses (Kannagara-No-Michi) y las características de la moral japonesa (moral tradicional, moral utilitarista, moralidad de las virtudes, moralidad de sanciones, moralidad de la ley, moralidad de un ideal, moralidad de los valores escatológicos).

El artículo del padre José Rafael Hernández Gallegos es “La muchedumbre en el evangelio de Mateo”. Es una síntesis de la tesis del autor, presentada en la Universidad Intercontinental, para obtener el título de Licenciado en Teología. La lectura de este artículo nos lleva a conocer el personaje “muchedumbre” en el evangelio de Mateo, desde una perspectiva exegética y hermenéutica. Podríamos decir que su escrito tiene una proyección misionera: “hablar a los creyentes contemporáneos”. Dice el autor que el tema muchedumbre, en perspectiva exegética y con una visión narrativo y retórico-social, tal como él la presenta, es casi único en su género: “no ha sido del todo trabajado en este aspecto”. Así entonces, a través de este estudio, podemos conocer cómo Mateo nos lleva a “demostrar que las muchedumbres no son un personaje secundario en dicho escrito”.

Un artículo más es el presentado por Alejandra Martínez García, “La mujer laica acompañante espiritual”. Es éste, como el anterior, una síntesis de la tesis sustentada por la autora, con el fin de obtener el título de Licenciada en Teología, en el Instituto Intercontinental de Misionología (IIM), de la Universidad Intercontinental. El trabajo fue posteriormente publicado por la editorial Buena Prensa (2020). Con este trabajo, la autora quiso impulsar a la mujer laica que tiene el carisma del acompañamiento, de manera que su texto pueda ponerse “al servicio de la Iglesia y la sociedad que buscan guías espirituales y de vida”. Esencial en la teología de la misión es que la reflexión nazca de la experiencia recorrida: “esta investigación nace de mi experiencia de ser acompañada”. Son tres los enfoques abordados: el académico, el teológico, el pastoral. Termina ofreciendo una reflexión en torno a dos mujeres prototipo bíblicos, cada una con un perfil particular de acompañamiento espiritual: María, la madre de Jesús y la Samaritana.

En “La revolución antropológica, nueva periferia de la misión universal”, Eloy Bueno de la Fuente nos traza “el horizonte y la responsabilidad de una misión universal”. Aborda, en particular, el paradigma misionero del papa

Francisco, que se podría resumir como de una “misión en salida”. Como horizonte de esta misión, tenemos “el mundo globalizado que habitamos actualmente todos los seres humanos”. En este mundo globalizado, hacemos frente a los “embates del secularismo”, que fomenta “la colonización ideológica”. Es la actitud anticristiana que “aspira a instaurar un pensamiento único, que necesita eliminar todas las diferencias”. Se trata de “editar el ADN de una persona aún no nacida” (Felsenburgh). Es el reino de la ciencia sobre la ética. Nuestra actitud, entonces, es esencialmente “en salida”, a la “periferia prioritaria de la misión universal de la Iglesia”.

El siguiente artículo es el de “La misión de Jesús en el evangelio de Mateo”, segunda parte. El texto se refiere a la misión de El Jesús de las obras: el sanador. Su autor es el padre Ulises Morales Contreras, profesor de Nuevo Testamento, en la Universidad Intercontinental. Como cristianos, reflexionamos — emulando a Jesús— acerca de la importancia de la “misión en salida”. El autor, entonces, completa la explicación de las tres actividades misionales de Jesús, de quienes se acercan con fe a él: recorrer (refiriéndose al “Jesús itinerante”), enseñar (refiriéndose al “Jesús maestro”), curar (refiriéndose al “Jesús sanador”). Ya se habían abordado “las dos primeras acciones misionales de Jesús: recorrer y enseñar” en una anterior edición de esta revista. Se trata ahora de la “actividad curativa”, de los capítulos 8 y 9, en el evangelio de Mateo.

Finalmente, el artículo del padre José Alberto Hernández Ibáñez, “Carne que va al cielo. Apunte sobre *La Ciudad de Dios* xxii”, como se expresa en el resumen del artículo, “refiere algunas definiciones de la doctrina escatológica y espiritual de Agustín de Hipona sobre el tema de la resurrección de la carne, descritas en el último libro de su tratado *La Ciudad de Dios*”. En la teología de la misión, reconocemos el llamado que Dios nos hace a la santidad, y a reconocer que esa santidad se hace misión (cfr. Mc. 3,14). En el espíritu de este artículo diríamos que el destino del ser humano es la santidad de Dios; pero esta santidad se realiza en “Cristo con la misma carne en que resucitó (y) subió a los cielos”. Y es la resurrección del Señor que se convierte en “proclamación de la fe cristiana y (de) sus efectos de salvación para la vida eterna”.

Dejamos en manos de los lectores estos valiosos trabajos.

Javier González Martínez, mg



Esbozo de una antropología social japonesa (segunda parte)

Marco Antonio de la Rosa *

Resumen

En el número anterior de esta revista, dimos inicio al presente texto, un modesto ensayo de antropología social y cultural del japonés; un estudio comparativo que trata de sintetizar varios aspectos de la cultura japonesa con vista a la evangelización, con el propósito de ayudar a discernir caminos y métodos para un mayor conocimiento del japonés actual, desde el presente, la intuición y el sentimiento. El cristianismo habla al “corazón” (*kokoro*) del japonés desde una experiencia profunda (meditación zen) y, con una acogida contemplativa del Evangelio, transforma nuestra sensibilidad para hacernos sensibles a Dios y a los sufrimientos de los otros por la compasión.

Palabras clave

Antropología, cultura japonesa, zen, inculturación, misión, teología asiática, *Evangelii gaudium*, *Ecclesia in Asia*, shintoísmo, budismo, shamanismo, taoísmo, confucianismo, valores asiáticos, personalidad intuitiva, paradigma cultural tecnocrático.

* Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras, México.

Esbozo de la cultura japonesa

La segunda perspectiva de acercamiento a la comprensión de la cultura japonesa me atrevería a presentarla con un *sketch* de veintiséis trazos rápidos, firmes, pero imperfectos e incompletos, al estilo *hatsuboku* de la más clásica pintura japonesa a la tinta china, que más bien “sugiere”, “describe” la silueta viviente del complejo japonés. Estos trazos se podrían agrupar, cediendo a la vena lógica occidental, de la siguiente manera:

Individuo

1.º *Cultura de este mundo*

El japonés vive centrado en las alegrías y tristezas “de este mundo”. El valor *genseiteki* es el prevalente y la devoción popular no hace sino destacar esta característica en su religiosidad.

El japonés ama la vida como nosotros, siente satisfacción con el poder y la posesión, sufre con la enfermedad y acepta las alegrías de esta vida. Pero le resulta una muestra de inmadurez y de falta de cultura aferrarse a las posesiones, quejarse de las pérdidas, padecer con los sufrimientos, amargarse con el peso de los años, querer olvidarse de la muerte, querer engañar el destino con la participación en un mundo supraterrrenal y luchar denodadamente contra esa ley de la vida que es el paso del tiempo.

La cultura oriental es una cultura de la vida anterior, en la que el hombre acepta la coexistencia con sus fuerzas peligrosas, se somete a la ley eficaz de los cambios y aspira a la perfección compenetrándose con la unidad vital, manifestada en esa misma ley.¹

2.º *Lucha de sentimientos-obligaciones*

A pesar de que los japoneses son emotivos, la sociedad no permite su expresividad.²

Timidez por respetar la armonía. Las formalidades son elegantes y estéticas, pero, por estas reglas, encontramos que, fuera de ellas, los japoneses son malos para reaccionar, tímidos en expresar el interior; incluso, tienen miedo de encontrarse ante una situación inesperada en lo social. La armonía hace que los japoneses, en cierto modo, no expresen de manera abierta

¹ Karlfried Dürckheim, *Japón y la cultura de la quietud*, Bilbao, Mensajero, 1983, pp. 17-21.

² Masako Kubo, *Expresión de las emociones en las culturas japonesa y española*, tesis doctoral, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2015, p. 182 [en línea], <https://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/16307/1/Tesis852-160226.pdf>

sus emociones.³ *Los japoneses son más sensibles para emociones como el enojo, desprecio, sorpresa y temor.*

La felicidad en Oriente se asocia con la interdependencia y el compromiso interpersonal, consecuencia de la armonía social.⁴ Los japoneses consideran la verdadera felicidad y alegría cuando dicha felicidad es compartida entre todos y no es exclusiva de los individuos. Asimismo, alegría y satisfacción sólo se obtienen cuando se dan socialmente. Así, en el caso del bautismo, la alegría dentro de la intimidad y la tranquilidad se produce al compartir la comida, cumpliendo la obligación social y responsabilidad social de recibir y dar regalos, presentando el bebé a la comunidad cercana. En este ritual observamos en Japón una de las formas de expresión de respeto, cercanía, esperanza, felicidad y alegría interiores, que no se expresan por medio del contacto corporal.⁵

Las relaciones sociales japonesas crearon sentimientos como el del deber *giri*. Desde las obras clásicas del dramaturgo Chikamatsu, donde no hizo sino plasmar la tradición cultural de la nación, el japonés vive angustiado por los sentimientos contrapuestos del *giri* (deberes, obligaciones) y *ninjō* (sentimientos naturales de la persona, amor)⁶ en el continuo devenir de sus relaciones sociales.

El hecho de haber sido objeto de un favor, de una gentileza; es decir, del *ninjō* de la parte de alguien, por su propia dinámica interna, provoca sentimientos de agradecimiento que quieren ser correspondidos, por lo que contrae un deber que se conoce como *giri* y representa relaciones de interdependencia ajustadas a unas reglas de deber que necesitan ser satisfechas, de alguna manera, durante las relaciones sociales cotidianas. Por otra parte, hoy en día, esa devolución puede realizarse por diversos canales institucionales que coinciden con épocas concretas (por ejemplo, *O-Chugen*).

Ambos conceptos, *giri* y *ninjō*, actualmente no se utilizan y están en desuso. A cambio, se emplea *dōtoku* (ética) y *omoiyari* (compasión) con el mismo sentido y constituyen los valores dominantes de la sociedad japonesa. En Japón, la lealtad y la fidelidad hacia el superior continúa jugando un

³ *Ibidem*, pp. 235 y 231.

⁴ Shinobu Kitayama, Hazel Rose Markus y Masaru Kurokawa, "Culture emotion, and wellbeing: Good feelings in Japan and the United States", *Cognition & Emotion*, 14(1), 2000, pp. 93-124. Cit. por M. Kubo, *Expresión de las emociones...*, p. 234.

⁵ *Ibidem*, p. 233.

⁶ Jaime Fernández, s. J., *Culturas de España y Japón. Semejanzas y diferencias*, Tokio, Manantial, 1992, p. 14. Vid. el estudio de J. Fernández, *Filosofía del honor en el pueblo según los teatros de Lope de Vega y Monzaemon Chikamatsu*, es demasiado amplio, 1 400 páginas. El jesuita Luis Frois dice en una de sus cartas: "desprecian a todas las otras naciones en comparación de la suya, y afirmándose en su propio orgullo se prefieren en sabiduría y manera de hacer las cosas a todas las otras clases de gentes." *Ibidem*, p. 5.

papel predominante y la propia familia se supedita a la empresa. Por el *giri* hacia el jefe se sacrifica la propia familia.

***Amae* (dependencia) y libertad**

Para los japoneses, el concepto de “libertad” resulta, en general, algo muy abstracto e impreciso. Hay personas que distinguen entre libertad responsable e irresponsable. La libertad responsable se asocia a “independencia” y la irresponsable está impregnada de *amae* y no es egoísta. Así, *amae* y “libertad” aparecen siempre a los ojos de los japoneses como cosas que pertenecen a esferas distintas.

De manera general, si bien cada persona tiende a la propia libertad, siempre hay que conducirse considerando a los demás y el orden social que, por otra parte, resulta inviolable.

Amae se asocia a la debilidad humana, y el que posee una voluntad fuerte, un espíritu vigoroso, no tendrá *amae*. Por su parte, la “libertad” pertenece al mundo de las reglas, del derecho; mientras que *amae* se refiere a lo subjetivo *honne*. Aunque el japonés entiende que la libertad es un estado de quien no está preso ni sometido a la voluntad de otro, siempre considera que la libertad está vinculada a obligaciones.

Los dos conceptos se aplican por igual en idénticas situaciones. Por ejemplo, cuando los niños van charlando en voz alta en locales públicos molestando a otros, los japoneses dicen que los niños “están libres” y, a la vez, tienen *amae*.

Amae es conducirse esperando que otra persona admita sus caprichos. Al mismo tiempo, “libertad” es conducirse sin restricciones ni sujeción. También, si se asocia la libertad a la independencia económica, no hay libertad real. *Amae* está conectado a lo individual, al mundo subjetivo *honne*; “salirse con la suya” es un tipo de comportamiento próximo a *amae* y supone la antítesis del comportamiento responsable. Implica un subdesarrollo de la personalidad y es egocéntrico. La persona de *amae* siempre cuenta con alguien, no tiene capacidad para hacer algo por sí misma al contrario que la persona libre.⁷

3.º Cultura de autonegación

La engañosa concienciación de la personalidad. A lo largo de toda la historia de Japón, hasta los últimos años de nuestra década de los noventa, en general, la cultura es una cultura de no-yo, del *muga*. El individuo “no cuenta”. Se vive en, para y con el “grupo”. No hay vida “privada” (ni material ni espiri-

⁷ Bernardo Villasanz, *La construcción de la identidad japonesa. Un estudio sobre el sistema cultural y simbólico de la sociedad japonesa*, Japón, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Fukuoka, 2003, pp. 147-150.

tual). La norma es que el individuo se entregue “totalmente, sin reservas” a su grupo, a sus superiores. Éste es el fundamento y principio de toda su moralidad.

Solidaridad iitaiikan con el clan. Las familias han de estar de acuerdo en el matrimonio para asegurar la prosperidad del clan. A pesar de la tendencia moderna a la familia nuclear, esta costumbre sigue teniendo vigencia entre los japoneses. Asimismo, el cuidado de los mayores y el negocio familiar tienen una clara aprobación social.

En otras palabras, sin justificación o aprobación social, se siente en Japón inestabilidad, desencadenando emociones autoconscientes como culpabilidad anticipada, vergüenza, arrepentimiento, preocupación y orgullo,⁸ que ejercen un poderoso control social, según Harré y Parrot.⁹ Existen emociones falsas o fingidas, que tiene un lado moral o jurídico, y también las hay imaginadas y empáticas, así como emociones anticipadas.

Por otro lado, la vergüenza es una emoción básica que favorece la comunicación adaptativa interpersonal. La vergüenza ejemplifica los roles comunicativos e interactivos de emociones sociales que se seleccionaron para gestionar nuestras diversas relaciones con otras personas.¹⁰ Y está especialmente presente en la sociedad japonesa. Por ejemplo, el hecho de encontrarse con un vecino a través de las ventanas es perturbador o abandonar el trabajo sin motivo justificado para la empresa. Es decir, toda sociedad, y también la japonesa, tiene reglas para promover emociones y para inhibirlas. Posiblemente, el grado de percepción sea distinto.

Dichas relaciones sociales japonesas crearon sentimientos como el sentimiento de deber *giri*, que destaca como un compromiso que nos afecta a todos, dado que todos necesitamos de ayuda mutua y recíproca. No podemos hacer todo solos, dependemos de alguien y, al final, dependemos de la naturaleza y de la divinidad. Es decir, el sentimiento de deber se origina por el agradecimiento que sentimos y convencimiento de que estamos aquí gracias al resto. Lo que realizas se te devuelve de digna forma en algún momento, por lo que debes procurar ayudar para cuando más adelante necesites ayuda.

⁸ S. Kitayama, H. R. Markus y H. Matsumoto, *Culture, self and emotion: A Cultural Perspective on “Self-conscious” Emotions*, en J. P. Tangney y K. W. Fischer (eds.), *Self-conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, Nueva York, Guilford Press, 1995, p. 234.

⁹ Rom Harré y W. Gerrod Parrot, *The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*, Londres, Sage Publications, 1996.

¹⁰ Rowland S. Miller, *Emotions as Adaptive Interpersonal Communication: The Case of Embarrassment: “The Social Life of Emotions”*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004, pp. 87-104. Cit. por *ibidem*, p. 234.

Esto genera un trato verdadero y otro por la necesidad de cumplir; es decir, *honne* y *tatema*. Hay una diferencia de nivel entre los sentimientos verdaderos y el trato que debemos mostrar por educación.

Psicología social japonesa e identidad

El individualismo en el contexto colectivista japonés

Al decir de los psicólogos sociales japoneses, la identidad japonesa comprende dos aspectos de la personalidad llamados *tatema* y *honne*. El primero de estos aspectos sobre el que se organiza el entramado de la sociedad japonesa se denomina *tatema* y está enlazado con las convenciones sociales, con las normas que todo individuo debe guardar en su relación con los otros. Ambas esferas (*tatema* y *honne*) se encuentran claramente delimitadas y la una no puede invadir el terreno de la otra.

El “hombre de *tatema*” quiere decir que es un hombre que cumple sus obligaciones, sus deberes hacia la sociedad por encima de sus intereses personales. En el mundo político, un líder digno de confianza se denomina *jitsu-ryoky sha*, que, además de connotar una aceptación de hombre práctico y fiel a los valores del grupo, se relaciona con *tatema*. “Cumplir el *tatema*” es una norma social digna de admiración y respeto al tiempo que un indicador social muy importante a la hora de evaluar a las personas.

La otra cara de la moneda es *honne* y se refiere al mundo subjetivo, los propios sentimientos y valoraciones personales. Esta parte de la personalidad *honne* no puede ser expresada en grupo. La infracción lleva como consecuencia el rechazo y el aislamiento. Así, estos dos aspectos de la personalidad: el mundo de las convenciones sociales, *tatema*, y el de los propios sentimientos subjetivos, *honne*, es el que modela y configura la identidad japonesa. No es equivocado decir que la sociedad japonesa es una sociedad de *tatema* dada la importancia que los japoneses dan para el buen funcionamiento de la estructura social al cumplimiento estricto de este ámbito.

El individualismo para la manera de pensar japonesa significa un elemento disociador de lo social, e insolidario por cuanto ensalza al individuo en detrimento de la sociedad, de los intereses colectivos. Es chocante advertir, en cambio, que, si bien el colectivismo japonés repudia toda idea egoísta individual, se muestra, en cambio, tremendamente competitivo a nivel de subgrupos. Las diferentes empresas japonesas luchan entre sí con una feroz competitividad, pero dicha competición no genera desintegración social.

Los distintos grupos sociales japoneses tienen vidas propias diferentes, se organizan de acuerdo con sus objetivos y su propio carácter, pero siempre adoptan su sistema interno sobre la relación dominante del *senpai-kohai* (el compañero de un curso superior y el del curso inferior). En el

caso del grupo japonés, no es su “organización formal” como tal, el factor que hará que los individuos se inserten dentro del grupo, sino, más bien, su estructura dinámica interna, que es lo que permite que la vida del grupo se desarrolle. El grupo japonés parece poseer una cierta cualidad gestáltica mediante la cual se forma la cohesión y el vínculo.

El grupo tiene aquí un carácter de totalidad, lo cual presupone que el grupo tiene su propia vida con independencia de los individuos que lo forman. También parece que en la virtud de dicha cualidad posee una capacidad especial para dar respuestas a los conflictos que puedan surgir en su interior y poner en peligro las relaciones del todo con las partes.

El individualismo para la psicología social japonesa no tiene en cuenta el contexto, el medio sociocultural y físico. Se encuentra ausente una visión global del individuo, un ensamblaje y una incardinación con el todo social. El punto de vista colectivista, por el contrario, sostiene que el individuo es una mera abstracción lógica y que no es sino el grupo, la sociedad, la realidad colectiva la que es importante para el individuo.

La “socialización”, en el caso japonés, consiste en una presión del medio sociocultural que tiene como fin modelar al individuo de acuerdo con los patrones de la estructura social. Bajo el efecto de la presión de la estructura social, los japoneses van adquiriendo idénticos “hábitos” y similares pautas de conducta. La armonía en las relaciones sociales tiene relación con la similitud en el pensar y en el actuar, ya que ello da cohesión al grupo social y facilita la vida en común. En el proceso de socialización japonés, el grupo logra que el individuo acepte las normas, no como imposición, sino como interiorización voluntaria de los valores. El individuo-miembro logra insertarse en la vida del grupo compenetrándose en su dinámica y en los objetivos.

El individuo japonés conserva, no obstante, una pequeña área personal (*honne*) que le permite reservar parte de su identidad y en virtud de la cual puede forzar situaciones alzándose sobre todo el complejo estructura que le presiona. El individuo japonés, al incorporarse a cualquier empresa de trabajo, se transforma, a modo de “cooptación psicológica”, en “miembro permanente” de dicho grupo empresarial. Dado que la vida de este grupo a la que ha ingresado depende de que todos sus miembros trabajen en común para alcanzar un alto grado de cohesión grupal, la vida del hombre japonés se proyecta, más bien, en vida colectiva. Todos participan de la misma problemática y se sienten identificados con los fines de la empresa. En el caso del grupo japonés, el grupo como tal no es un medio instrumental para el logro de fines individuales sino para que el logro de los fines del grupo como “unidad social”. La conducta de los individuos se explica en función de la conducta organizada del grupo social. Igualmente, el “orden” interior le da coherencia distribuyendo tareas y papeles diferentes.

Estamos ante un tipo de grupo cuantificable, concreto, donde la relación comunitaria (se designa una relación dominante) se manifiesta por medio de sus individuos-miembros. El grupo en la sociedad japonesa es la “unidad social” de esa relación y los individuos en cuanto miembros participan de dicha “unidad social”. El miembro japonés se siente como parte del todo, de la empresa y percibe a los otros miembros también como parte de ese todo. El grupo (es decir, el todo) ofrece fines, objetivos y, para ello, distribuye papeles, funciones a los que el individuo-miembro se acomoda aceptándolos. Antepone dichos fines y objetivos a sus aspiraciones individuales, ya que como persona no tiene ser independiente. En el caso de ciertos grupos de élite, encarnan los valores sociales cuando no se identifican totalmente.

El individuo primero es miembro del grupo y después existe como personalidad. Tiene clara conciencia de pertenencia a un grupo es como un fuerte sentimiento de “ser miembro”. La psicología social japonesa diferencia entre *colectivismo* y *grupismo*, señalando su diferencia con los países socialista (Unión Soviética y China), destacando el aspecto económico. El colectivismo se asocia, generalmente, a países con economías estables diferenciándolas de las del tipo capitalista.

Los psicólogos sociales japoneses al tratar el tema de la sociología de los grupos (el tema preferido y preferente por los profesores y estudiantes) suelen distinguir entre:

- Grupos colectivistas (*shudan-shugi*).
- Grupos individualistas (*kojin-shugi*).
- Grupismo japonés (*gurupu-shugi*).

En los grupos colectivistas, el objetivo del grupo es lo más importante y, en cuanto a las normas y reglas se refiere, responsabilizan de ellas al Estado (la Unión Soviética y China serán los ejemplos más característicos de grupos colectivistas). La igualdad entre los miembros y la necesidad de un líder que asegure la unión del grupo expresa su peculiaridad.

A diferencia de este tipo, en el grupismo japonés no existirá bajo una responsabilidad del Estado, de la organización. Cada miembro, para no frustrar las expectativas del grupo, se responsabiliza individualmente de su acción. Los grupos colectivistas responden siempre a algún principio; en cambio, el grupismo afirma una conveniencia pragmática. También, el colectivismo suele separar los elementos viejos y nuevos drásticamente; en el grupismo, en cambio; puede coexistir. El grupismo aparece como más oportunista, ya que, para sus fines pragmáticos, yuxtapone ambos elementos (lo nuevo y lo viejo) y se muestra más desordenado. En el colectivismo, el proceso es gradual, hay una gradación (*dai-kai-sei*) y las cosas no cambian

de manera tan drástica. Hay diferenciación, distinción (*kejime*); en cambio, en el grupismo no.

Según Nomura Akira (1979), todos los japoneses son pasivos en cuanto a la comunicación. Más aún, su afirmación la extiende a todas las sociedades asiáticas que considera negativas respecto de la comunicación. Es muy importante —prosigue— en la comunicación entre los japoneses evitar la vergüenza y tratar temas de tipo tradicional.

La empatía es muy importante para los japoneses. *Ki kubari* (*ki* = sentimientos; *kubaru* = cuidar, distribuir) y *omoiyari* (empatía) son palabras especiales en la cultura japonesa. Traduciendo literalmente, “cuidar el sentimiento” y “empatizar” son dos puntos importantes en la comunicación japonesa. La relación personal entre los japoneses se basa en la asimilación (*dōka*), mientras que la de los extranjeros en la confrontación (*tairitsu*).¹¹ Akira hace una apreciación: las madres americanas siempre hablan a sus bebés, mientras que para las madres japonesas la comunicación no verbal lo es más.¹²

Se debe comprender, de manera realista, la ideología del sistema y desarrollar la actitud de *omoiyari*, concepto que engloba una compleja gama de sentimientos y conductas tales como tomar en consideración el sentimiento de los demás, ayudar a los que tienen dificultades, ser generoso, satisfacción personal en servir a los demás.

El concepto *omoiyari* (que no puede traducirse simplemente como “empatía”) es un elemento sin el cual no puede adquirirse un sentimiento auténtico de identidad social. El profesor Hirai Nobuyuki señala cuatro aspectos importantes de *omoiyari* relacionados con el sentimiento de los demás, con actitud de ayuda hacia los semejantes, colaboración y sentimientos humanos.¹³

El concepto omoiari como base de la educación japonesa. La educación japonesa enfatiza el desarrollo del sentimiento de *omoiyari* tanto en los jardines de infancia, como en la primaria y segunda enseñanza. Es un concepto clave para entender la identidad de los japoneses, puesto que a su aprendizaje y enseñanza está orientado su sistema educativo. En su acepción más sencilla, *omoiyari* significa “pensar en los otros”. Pero, más que un “pensar en”, parece estar más vinculado a un “sentir en” o también “conectarse con el sentimiento de” los demás.

¹¹ Akira Nomura, *Ser humano (ningen to ningen). La psicología social como investigación humana*, Tokio, Asakura Shoten, 1979, p. 143. Cit. por B. Villasanz, *op. cit.*, pp. 9-12.

¹² *Ibidem*, pp. 95-96. Cit. por *idem*, pp. 9-12, espec. p. 12.

¹³ B. Villasanz, *op. cit.*, p. 140.

Características que intervienen en *omoiyari*:

- Aceptación y admisión del otro (*tassya zuyo*).
- Aceptación de sí mismo y de los otros (*jiko zuyo*).
- Sentido de la responsabilidad (*sekinin no noryoku*).
- Capacidad de autocontrol (*jiko tose no noryok*”).

En la educación, tanto padres, como profesores, deben transmitir este sentimiento de *omoiyari*, que supone conocer el corazón de los otros, con sentimiento y simpatía.

Entre los conceptos más próximos al de *omiyari* tenemos:

- Empatía (*kyō kaen*).
- Conducta prosocial (*aitashin ritashin*).
- Concerniente a (*rigai kankei*).
- Consideración (*jukku*).

Pero *omoiyari* implica, más bien, un proceso que va desde la aceptación de sí mismo como una condición básica para aceptar a los demás. Aceptarse a sí mismo-cambio-aceptar al otro.

Para ello, es necesario:

- Comportamiento libre.
- Expresión del sentimiento libre.
- Responsabilidad en el comportamiento.
- Implica simpatía, consentimiento (*omoiyari*) diferente a (*kigane*), tener recelo, miedo a ofender a los demás.

Omoi-yari es un sentimiento distinto al de sentir miedo o recelo de ofender a los demás.

En lo concerniente al propio sentimiento, hay que expresarlo sin ocultarlo. La expresión libre del sentimiento debe efectuarse desde la educación familiar. No obstante, y cuanto al sentimiento de *omoiyari*, hay que distinguir el verdadero sentimiento del falso, el verdadero sentimiento cariñoso del que no lo es, y esto resulta una tarea sumamente difícil.¹⁴

Seriedad y formalidad. Se pierden poco a poco las restricciones sociales sobre el estatus social, dejándose de lado los rituales de boda por el cambio de visión económica y la nueva actitud individualista. Los japoneses empiezan a ser más libres en sus costumbres. Sobre el amor, vemos que ahora son más perezosos en la búsqueda de pareja y, al perderse el patrón tradicional,

¹⁴ *Ibidem*, pp. 150-153.

debido a la falta de capacidad comunicativa, no saben actuar por libre. Esta tendencia también se observa al relacionarse, en general. Asimismo, en el fondo, se puede apreciar timidez y seriedad, desconfianza e inseguridad en uno mismo.

Estructura vertical de la sociedad. Como dice la socióloga católica Nakane Chie en su obra *Las relaciones humanas en la sociedad vertical*, tanto la estructura vertical de la sociedad, como el sistema imperial, idea de gobierno como unión de poderes religiosos y civiles, que nació en el siglo V a semejanza de la “familia”, continúa existiendo; tal es el caso de las empresas industriales y otras compañías mercantiles y la existencia del festival de los muertos.¹⁵

La integración de los valores occidentales se volvió, así, más fácil debido a la disociación entre las ideas mismas y el portador de éstas. Para los japoneses, se trataba, a fin de cuentas, de entrar en la era moderna, y no de volverse miembros del mundo occidental. Transformarse en occidentales es un acto imposible, o por lo menos extremadamente costoso desde el punto de vista identitario; pero modernizarse es mucho más fácil, puesto que la incorporación de las ideas modernas significa para ellos volverse mejores japoneses. La disociación entre fuente e información les permitió prender la civilización moderna, sin por ello comprometer su preciosa identidad.¹⁶

a) Integración periférica. El contacto indirecto permite a los autores sociales únicamente aquellos que, desde el punto de vista identitario, son poco peligrosas, a la vez que les permite rechazar los objetos juzgados incompatibles con su visión del mundo.

b) Mecanismo de defensa colectiva. La protección identitaria está apoyada por la creencia general de que los japoneses son un pueblo único en el mundo. Un total de 689 títulos que tratan de la cultura japonesa o de la mentalidad de los japoneses fueron publicados en el archipiélago entre 1946 y 1978. La mayoría de los ensayos están basados en un mismo postulado: la sociedad japonesa es peculiar, hasta única, respecto de otras sociedades.

Al cavar una zanja imposible de salvar, los habitantes del archipiélago aislado ya no tienen que temer comprometer su “japonicidad”, a la vez que

¹⁵ Vid. Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza, *El budismo en la vida del japonés*. www.filosofiayliteratura.org/Lindaraja/zen.htm Vid. también otros ritos budistas: “*Gotan, Hana matsuri y Nehan, Daruma ki, Nebuta, Obon, Higan y Hōji*”, pp. 44-48.

¹⁶ M. Kubo, *op. cit.*, pp. 235-236.

se apropian de los elementos extranjeros. El deseo de incorporar a occidente y la preocupación obstinada de conservar la japonicidad no son en absoluto contradictorios, sino que constituyen dos aspectos de un mismo vector. Extraer lo que es propio de una cultura en tanto que contenido, purificado de toda influencia extranjera es un esfuerzo vano: es como si peláramos una cebolla: cuando hemos quitado todas las cáscaras, quedará nada.¹⁷

c) Ciertas estructuras sociales en Japón. La idea de los grupos sociales deviene de la noción japonesa de la familia. En Japón, la familia es una unidad social, la cual es una “casa” (*ie*) o “linaje” al contrario de la “casa” en el Oeste. El papá es la cabeza, recibiendo la posición de sus ancestros, y todos los miembros están sujetos al padre; incluso, si ellos no son sus hijos o nietos, pero allí sólo los residentes permanentes.

En las empresas industriales se rigen bajo el código de leyes heredado por el antiguo Japón. En el Japón feudal, los *Daimyo* (señor feudal) con toda su corte —los *rōnin* (*samurais* sin dueño, sin Señor) y los *samurais* y sus asociados— constituían una gran familia. Se le llamó *ichizoku rōtō ichigan* (grupo de la familia del Señor feudal). Hoy no se usa esa expresión, pero hace algunos años se escuchaban expresiones similares a: *Nippon kokutetsu ikka* (grupo de la familia de la Compañía Nacional Japonesa de Ferrocarriles) y *Mitsubishi ningen* (miembro de la familia Mitsubishi).

Las empresas japonesas, ordinariamente, consideran las relaciones de los gerentes y los trabajadores no desde el punto de vista del contrato, sino desde el punto de vista de un cierto lazo familiar uniendo muchos individuos. Los gerentes no emplean simplemente a los trabajadores por un salario, sino dentro de la empresa es una adopción paternal. En otras palabras, la empresa japonesa es un grupo social que asume una responsabilidad para todos sus miembros, que los integra dentro de la organización.

d) Relaciones verticales dentro de la empresa. Hace mucho tiempo que las relaciones dentro de la empresa siguen el modelo de las relaciones familiares donde aparece entre superiores e inferiores la relación llamada *Oya-bun*; *ko-bun* (padre; hijo). De acuerdo con esas relaciones, una persona de fuera y en cualquier nivel de autoridad toma a esa persona bajo su responsabilidad —aún en materia concerniente a sus vidas privadas—, es como si fueran sus hijos.

Por ejemplo, un gerente estará preocupado acerca del matrimonio de sus trabajadores. Él organizaría las excursiones grupales incluyendo a las esposas e hijos de sus trabajadores. Las empresas suelen hacer arreglos con los restaurantes para que sus trabajadores tengan buenas comidas a buenos

¹⁷ Toshiaki Kozakai, *Cambio y permanencia. Identidad colectiva y aculturación en la sociedad japonesa. Trayectorias*, 7(18), 2005, Nuevo León, Universidad de Nuevo León, pp. 33-45 [en línea], www.redalyc.org/articulo.oa?id=60722195005

precios, donde la empresa, como buen “padre”, pagará el déficit. La empresa también puede llegar a construir escuelas para los trabajadores jóvenes y organizar cursos de cocina para las señoritas que quieren casarse.

Para preservar la necesaria unidad entre sus trabajadores, el intendente tratará de crear un clima que influya en cada miembro para resolver, incluso, problemas de su vida privada con la ayuda del grupo. En Japón, probablemente más que en cualquier otro país, los problemas familiares se resuelven dentro de la propia familia. Y la empresa es la “familia” de los trabajadores.

Un trabajador en Japón espera que sus empleados se comporten hacia él, más como padres y hermanos mayores. Él quiere que sus superiores se interesen en él como una persona, que cuiden de él y que le ayuden a su progreso social y financiero.

e) Relaciones horizontales con la empresa. Las relaciones horizontales, yo pienso que son iguales entre personas del mismo nivel. Todas las personas, en cualquier nivel, tienen sus ojos puestos en el ascenso. En empresas donde hay un ascenso natural, el cual tomará lugar no de acuerdo con la eficiencia, sino en cuanto al tiempo que tengan dentro de la empresa. Pero esto de ordinario el ascenso no es suficiente. Cada trabajador tiene el deseo de sobresalir del grupo. Y su lo lleva a tener cierta fricción entre las personas que trabajan en el mismo nivel. La tensión no siempre se muestra externamente, pero está ahí. Y también está la tendencia a empujar a otros compañeros hacia abajo para poder avanzar él. El japonés dice: *deru kugi wa utareru* (al clavo que sobresale se le remacha).¹⁸

4.º Cultura de la sinceridad y limpieza de corazón

Es el corazón limpio y transparente, sin dobleces ni engaños consigo mismo. Según expresa cada componente del *kanji* (carácter) de *makoto*: “Se hace lo que se dice. Y se dice lo que se hace”. Quizás, sea la virtud de más raigambre y que más se valora a nivel Nacional: Ser un hombre *makoto* y pureza de corazón (*kiyosa*).

5.º Cultura de la naturalidad y sencillez

El japonés no gusta de las cosas artificiales y estilos rebuscados. Su preferencia es por *ari-no-mama* (así como es) y gusto *assari* (sabor delicado).

¹⁸ A. Laplante, S. S., C.J, White, M. M., *Working for Christ in Japan. Initiation Guide to Missionary and Pastoral Work in Japan*, Tokio, Oriens Institute for Religious Research, 1969, p. 29-32.

6.º *Cultura que cuida la formación, deseo de saber*

Los japoneses, ante la vergüenza, tienen tendencia a no expresar o mejorar en lo posible las presentaciones. Se siente vergüenza por algunos fallos. Así, los japoneses tienen que mejorar y perfeccionar las habilidades para evitar vergüenza y poder disfrutar de lo que se tiene. Por ejemplo, bailar flamenco, hablar idiomas entre otras habilidades.¹⁹ Al no expresarse “hacia fuera” ni buscar “impresionar a otros”, el carácter japonés busca encerrarse dentro de sí, profundizar en su interior, y enriquecer, cultivar su espíritu.

Desde tiempos antiguos, el japonés gusta de escuchar sermones, charlas, conferencias, discusiones en grupo. Éste fue uno de los principales objetivos de todo el movimiento del *shingaku* de Baigan Ishida en el período Tokugawa. Y desde la Restauración Meiji, una de las cosas que más aprecia todo japonés es el *shūyō* (su formación), cultivar sus conocimientos. Y aunque no se vea utilidad inmediata, lo que importa es “cultivar la mente”, mejorar su educación. De aquí proviene “el afán de aprender” tan admirado de los japoneses.

7.º *Cultura de refinamiento estético*

- Las raíces de la sociedad y corte “del buen gusto” y del “príncipe Radiante” de la época Heian (siglos VIII-XII) siguen vigentes de diversas maneras. Desde el impresionante diseño de sus jardines, su pintura, hasta el exquisito cuidado de la empaquetadura de los objetos de compra en grandes almacenes, las manifestaciones artísticas de toda su artesanía. Sencillez, sobriedad, asimetría, buen gusto.
- Si el cristianismo quiere tener éxito, debe tener en cuenta la dimensión estética para la formulación de las verdades cristianas. Por tal motivo:

a) El japonés considera los valores estéticos como religiosos o, más correctamente, como valores espirituales.

b) El japonés considera la sensibilidad estética como un importante criterio de la bondad humana; por lo tanto, de perfección espiritual.²⁰

8.º *Cultura de la no-felicidad*

En la historia cultural de Japón, el valor “felicidad” no es significativo. En efecto, la frecuencia del uso de los vocablos *kabuki*, *silabase*, *yorokobi*, es muy escasa. En el caso de los cristianos, tienen un difuso sentido de la rec-

¹⁹ M. Kubo, *op. cit.*, p. 235.

²⁰ Joseph J. Spae, c. i. c. m., “Not a Japanese Theology but a Theology for Japan”, *The Japan Missionary Bulletin*, 10, Tokio, 1976, pp. 565-570; J. J. Spae, c. i. c. m., *Japanese Religiosity*, Oriens Institute for Religious Research, Tokio 1971, p. 36

titud o de la adecuación (*fusawashisa*).²¹ Y, ciertamente, nadie las incluiría como “palabras clave”, expresivas, de la cultura japonesa tradicional.

Desde los clásicos de la literatura de Japón, reforzado por las enseñanzas budistas y confucionistas, el deseo y aspiración a la “felicidad” es totalmente ilusorio —al igual que la búsqueda del *aoitori* (pájaro azul)—. La abundancia de bienes materiales y satisfacción de los deseos del corazón (con lo que normalmente se identifica la felicidad) conlleva preocupaciones y sinsabores sin límite (como nos recuerda tan claramente Yoshida Kenkō en su *tsurezuregusa*); además de la ansiedad, frustración y permanente insatisfacción que implica la inútil persecución de la felicidad.

Asimismo, en las canciones del Japón de la posguerra (*ryūkōka*), hasta la década de 1980, palabras con mayor uso son: *namida* (lágrimas), *naku* (llorar), *kanashii* (triste), *natsukashii* (echar de menos), *sabishii* (solitario), *set-suna* (efímero).

En los rituales de tiempos pasados podía afrontarse mejor la tristeza, la cual era más sentida y transferida, amortiguada por el duro trabajo físico. Hoy en día, aunque siga teniendo importancia el ritual y se sigan cuidando los detalles, ya no se emplea la misma cantidad de energía; la tristeza es menos aliviada, acumulándose y guardándose, sin poder compartirla como antes. Al enfrentar la tristeza colectivamente, se restablecen la confianza, el orgullo y la identidad, reafirmando los vínculos familiares, amistosos, y sociales, dando un sentido a la vida.

Los japoneses han considerado la muerte primero como contaminación, para separar así la tristeza de la realidad. Posteriormente, la creencia de que es que el difunto se convierte en buda; es decir, en una divinidad, potencia el respeto a los muertos. Así, en Japón, la tristeza es recompensada de alguna manera.²²

El alma japonesa es mucho más sensible a los sentimientos de *akirame* (abandono, resignación), *nagusame* (consolación), *wakare* (despedida). El reconocido escritor Hiroshi Minami, en su clásica obra *La Psicología de los Japoneses*, llega a insinuar que el japonés está vacunado contra la felicidad mediante la belleza descubierta y resaltada en la *fukanzen* (imperfección), *busoku* (escasez), *shibumi* (sobriedad).²³

A fin de cuentas, la ruta del hombre por el mundo participa esencialmente del carácter efímero y doloroso de la vida y belleza de la naturale-

²¹ *Idem*, p. 567.

²² M. Kubo, *op. cit.*, p. 237.

²³ Tratamos con más profusión los temas del *wabi*, *sabi* y *shibui* en el arte, poesía, pintura y los jardines zen. Lo mismo en el cine, deportes, entre otros. *Vid.* M. A. de la Rosa Ruiz Esparza, *El budismo en la vida del japonés*. www.realidadyficción.es Tomado el 1º de febrero de 2017.

za, siempre cambiante y nunca permanente. Es mejor, en consecuencia, no desear lo que no se puede tener. Así se evitan muchos sufrimientos. El creciente individualismo y el aislamiento familiar en la sociedad japonesa hace que se guarden y acumulen los sentimientos, sin saber expresarlos. Sería beneficiosa una relación comunitaria más armónica donde se pudiera liberar catárticamente las emociones interiores.²⁴

9.º *Cultura de la diligencia en el trabajo*

El japonés trabaja duro y se esfuerza en hacerlo bien. El pueblo de “hormiguitas” que asombran al mundo por su diligencia.

Sociedad

10.º *Cultura del silencio (seijaku)*²⁵

Occidente se ha destacado por su cultura de la retórica, de los grandes oradores de Grecia y Roma. Japón sobresale por su silencio. Muchos proverbios de la sabiduría popular lo aclaman: *iwanu ga hana* (el callar es una flor), *mono ieba kuchibiru samushi* (si hablas, se te enfrían los labios). Este inesperado silencio en muchas ocasiones conflictivas, desespera y exacerba a los extranjeros.

11.º *Cultura del recato (enryō)*

Desde tiempos remotos, Japón se distingue por la modestia, recato, sencillez. El arte *yayoi* de cerámica de finas líneas, la influencia del confucianismo y budismo. Los japoneses son *otonashii*. Les cuesta más exponer su opinión que permanecer callados. Huyen de toda “autoalabanza” (lo contrario a Europa y Estados Unidos, donde si no te alabas, no te reconocen). El japonés evita todo *jibun no urikomi* (la buena venta de sí), todo intento de *jiman* (autocomplacencia).

12.º *Cultura de cortesía (reigi-sahō)*

En toda relación humana, lo más importante es “no herir al otro”. Su deseo del japonés es no juzgar la conducta del otro *rikai*. Así, es mejor que la verdad quede medio oculta a herir los sentimientos del interlocutor. En consecuencia, resulta poco menos que imposible conseguir que los profesores de lengua japonesa “corrijan” a sus alumnos, siempre que cometen errores. Se extrema el cuidado para no disgustar al otro: *kirawarenai yō ni, uramarenai yō ni, kizutsukerarenai yō ni*.

²⁴ M. Kubo, *op. cit.*, p. 240.

²⁵ J. J. Spae, c. i. c. m., “Not a Japanese theology...”, p. 568.

Tradicionalmente, se aconsejaba no chocar con nadie porque, se decía: “somos muchos en un territorio pequeño y, más pronto o más tarde, tendrás que encontrarte con tu enemigo”. Nos recuerda la llamada en Occidente “moral del bote de salvavidas”.²⁶ Esto es muy actual en los jóvenes posmodernos, en las discusiones nos recuerdan el mismo ambiente de las películas y novelas de época, remitiéndonos al Japón feudal: se remacha el clavo que sobresale, se deja uno envolver por el más fuerte, se hace todo por consenso que brota sin saber cómo, se es consciente en todo momento de la jerarquía en las relaciones humanas, entre otros. Si se pregunta uno por qué son como son, se responde: no sólo por necesidad de supervivencia y por tradición cultural, sino por ideología, cultivada y acentuada esta última por el sistema educativo y la organización burocrática que asegura el control social de Japón.²⁷

Para el japonés esto es ética, y esta ética ordinariamente es religión.²⁸ Por lo tanto, abundan las expresiones “muy suaves”, en lugar de “¡la gran bronca latina!”. En este contexto, hay que interpretar la enigmática “sonrisa” japonesa. Cuanto más un extranjero regaña a un japonés, tanta mayor sonrisa verá en su cara. Esto no resulta incomprensible. Es la expresión de su cortesía. En momentos de dolor, tristeza, despecho, fracaso, el japonés nos dará su mejor sonrisa. ¡Y es porque no nos quiere entristecer a nosotros! No nos quiere molestar con su dolor.

13.º Cultura de la sugerencia indirecta

Muy relacionado con la sugerencia anterior. Aquí se despliega toda la riqueza sumergida del *ganchiku*, *sasshi*, *haragei*. No sólo en la conversación, donde se evitan las afirmaciones categóricas, rotundas y explosivas. El mecanismo favorito de la frase construida en un doble negativo “no es que no me guste, pero...”, “no es que no sea verdad, sin embargo...”. Cuántas malas interpretaciones de extranjeros que toman un “sí” (dicho de palabra, forzado), cuando en realidad significa un “no” para todo japonés. En este punto, el occidental se ve “perdido”. Y en los escritos hay que saber “leer entre líneas” (*gyōkan wo yomu*). Por ello, la labor de todo buen “intérprete” es crucial en negaciones comerciales. Cuantos desengaños y malas interpretaciones de “haber sido engañados”, entre otros, se podrían evitar si entendiéramos “lo que de verdad significan las palabras” y el sentido interno del *haragei*.

Aquí debe aplicarse, también, esta característica en toda enseñanza, especialmente de artes y oficios. Hay que “observar” al maestro. Él no va a

²⁶ Juan Masiá Clavel, *El otro Oriente. Más allá del diálogo*, Bilbao, Sal Terrae, 2006, p. 140.

²⁷ *Ibidem*, pp. 142-143.

²⁸ J. J. Spae, c. i. c. m., “Not a Japanese theology...”, p. 569.

“explicar verbalmente” muchas cosas. Hay que “captarlo” por medio de su conducta, una insinuación, un gesto.

La capacidad de adivinar, más allá de los datos aparentes, es la facultad contemplativa que responde de manera adecuada a la realidad como sugerencia. La realidad nos sugiere muchísimo más de lo que su apariencia superficial nos da, pero hay que contemplarla adivinando para poder captar la riqueza de sus emergencias. Contemplar adivinando es cultivar la sensibilidad para dejarse alcanzar por el Dios de las sugerencias y por las sugerencias de Dios. A ello nos ayudan las culturas de la sugerencia.²⁹

Ambigüedad y sugerencia. La frase japonesa, en su estructura gramatical, ofrece la oportunidad consciente de una expresión no clara, sino ambigua, y susceptible de diversas interpretaciones. Con ello, el japonés disfruta con la mera sugerencia en sus afirmaciones. Por ejemplo, el *haragei* (el arte sugestivo del silencio visceral), *ganchiku* (sentido profundo de la frase), *sasshi* (insinuación), *aimaisa* (ambigüedad). Son los estilos preferidos en la comunicación japonesa que tanto mortifican y confunden a los racionales occidentales amantes de la claridad expresiva. En el mundo propio de los valores estéticos del *yojō* (resonancia emocional), *yohaku* (vacío sugerente) y, sobre todo, *yūgen* (profundidad misteriosa). Desde luego, no pocos occidentales se sienten perdidos en el sistema de coordenadas desconocidas y escurridizas, difíciles de comprender con nuestra mentalidad racional.

Represión de manifestar sentimientos personales. La cultura japonesa se distingue por la disolución del *yo* (*muga*), en sus raíces hinduistas del budismo (en sánscrito, *anatman* = no ego = no-yo). Así, las normas de la buena ética no permiten la expresión de los sentimientos personales.³⁰

14.º Cultura de la vergüenza (*memboku*)

Nos remontamos aquí a los tiempos ancestrales. La cultura shintoísta nativa. No hay “sentido de pecado” (*tsumi no ishiki*), sino de “vergüenza”. La conducta humana se mide y se valora por sus consecuencias ante los demás. La conciencia individual no es el “espejo” del alma. Es lo que esperan los demás de mi comportamiento lo que refleja el valor de mis acciones. No habrá, pues, cosa peor en el mundo que “perder la cara”, ante todo hay que cuidar el *memboku* (honor) o *taimen*.³¹ (honor, reputación, dignidad, “tener cara”, apariencias) ante mi gente.

²⁹ J. Masiá Clavel, *Caminos Sapienciales del Oriente*, Bilbao, Desclée e Brouwer, 2002, pp. 258-260.

³⁰ Federico Lanzaco Salafranca, *La cultura japonesa reflejada en su lengua*, México, Verbum, p. 108.

³¹ J. Fernández, s. J., *op. cit.*, p. 13.

Los criterios de conducta. La gente los busca no tanto en la razón como en su historia, en sus culturas y tradiciones, y los transmite en su folklore, poesía, teatro y narraciones. Su moral se asienta en el honor y la vergüenza (*haji*). Se les llama “culturas de la vergüenza”, por contraposición a las “culturas de la culpa” occidentales.³² Después de la Restauración de Meiji (1868), se produce un cambio social desde el vértice de la pirámide de poder que implicaba adopción de maneras nuevas de vivir, valores que tuvieron que ser replanteados, costumbres que tuvieron que ser transformadas. A pesar de ello, las virtudes tradicionales de la lealtad y el honor continuaban vigentes.³³

Muchos suicidios se explican por esta razón. En Japón es frecuente leer en la prensa no pocos casos de suicidios de empresarios, ejecutivos, altos funcionarios, por haber deshonrado la confianza recibida.

15.º *Cultura de los dos sistemas de comunicación*

Uno de los problemas más difíciles para todo extranjero es llegar a barruntar y entender los dos sistemas existentes de comunicación: *tatema* y *honno*. El primero, en breves palabras, es el código superficial, educado, que no molesta al interlocutor. El segundo, es el código de la “verdad”. Todo el complejo sistema estructural de la gramática japonesa, con su riquísimo vocabulario e indeterminación, es todo un laberinto inextricable para el extranjero que “entiende palabras, pero no comprende, se equivoca, en el sentido de las mismas”. Muchos años, experiencia y paciencia hacen falta para penetrar en la complejidad de los dos sistemas de comunicación japonesa. Y cuidado. Esta realidad, no tiene nada que ver con la sinceridad del interlocutor. Es cuestión de cortesía y buena educación.

Su actitud deriva, desde luego, del *omote* y *ura* (anverso y reverso) de la mentalidad de los japoneses o, más exactamente, de la doble estructura de la conciencia de los japoneses. Según Takeo Doi, *omote* y *ura*, en ocasiones se manifiestan bajo la forma de *tatema* (la parte delantera de la fachada, el

³² Thomas C. Fox, *Spirituality of Harmony*, en T. C. Fox, *Pentecost in Asia*, Nueva York, Orbis Books, 2002, pp. 38-52. Cit. por José Antonio Izco Ilundain, I. E. M. E., “Misterio y contemplación de la Eucaristía en el diálogo interreligioso de Asia”, *Misiones Extranjeras*, 2005, Madrid, Instituto Español de Misiones Extranjeras, pp. 349-366. El P. Izco, misionero español por más de treinta años en Japón, actualmente, es el director General del Instituto Español de Misiones Extranjeras (I. E. M. E.). Fernando M. Basabe, *Japanese Youth Confronts Religion: A Sociological Survey*, Tokio, Turtle, 1968, p. 135; F. M. Basabe, *Religious Attitudes of Japanese Men: A Sociological Survey*, Turtle, 1968, p. 113. Cit. por E. D. Piryns, c. I. C. M., “Contextual theology: The Japanese case (2)”, *The Japan Missionary Bulletin*, 11, 1978, pp. 589-597, nota 22. Vid. M. A. de la Rosa Ruiz Esparza, *Cultura del pecado y cultura de la vergüenza (tsumi no bunka to haji no bunka)*, *Hamanasu* 436, 2017. Boletín de la parroquia Ominato, Aomori. Es de acuerdo con el escrito de la antropóloga norteamericana Ruth Benedict. El escrito está en japonés.

³³ B. Villasanz, *op. cit.*, p. 48.

principio de conveniencia social) y de *honne* (el sonido verdadero, la verdad individual, lo que uno experimenta en lo más hondo de sí).³⁴ Estas tres expresiones, *hontō* (de verdad y no mera apariencia), *honki* (de veras y no con intención de bromear o engañar) y *honmono* (auténtico y no sucedáneo) se llenan de contenido a medida que crecemos.³⁵

Según Aida Yuyi,³⁶ en su capítulo sobre “Cara o cruz de la cultura japonesa”, en la manera de pensar del pueblo japonés siempre encontramos un “anverso” y un “reverso”, un “cara” y “cruz” claramente diferenciados. La cultura del “anverso” es pública y dominante en la vida social, mientras que la cultura del “reverso” es privada y, en cierto modo, no dominante (el anverso, el exterior = *omote*; el reverso = *ura*).

La cultura japonesa —según el mismo autor— se caracteriza pues por el énfasis en este “reverso”; es decir, a la existencia de una manera de pensar propia japonesa. Suele decirse entre los japoneses que la cultura del “anverso” es una falsedad. Por ejemplo, se comenta que si Matsuo Basho, famoso maestro de *haiku* (poesía corta típica japonesa), realizó su arte, fue porque lo hizo en solitario y fatigadamente por el “camino estrecho del fondo” a pie, que si hubiese montado a caballo, no habría podido realizar.³⁷

16.º Cultura de la no-retórica, no-oratoria

Japón no es un pueblo que guste de “influir en la opinión de los demás con argumentación”. Japón nunca se ha distinguido por sus “oradores” ni políticos ni militares ni educadores. Al japonés no le gusta discutir, convencer a otros, hacerles cambiar de opinión ni de comportamiento.

Otra cosa es dialogar para llegar a un “consenso”. Esto sí es japonés, y de rancia tradición confucionista. Al japonés no le place la “dialéctica”. Es una cultura de *rikutsu-nuki*, sin elucubraciones ni discusiones. Es la práctica conocida como *nemawashi*, profundizando en sus raíces, rechazan las discusiones inútiles y un intercambio de opiniones peligroso. Cuando alguien habla desde una posición de superioridad (sobre todo en materia de política), se da por entendido que ellos van a interactuar con los participantes estrictamente dentro de la tríada llamada (*suisen*, *sansei*, *iginashi*, recomendación, aprobación, no objeción). Todo está ya codificado y escrito de antemano; el escrito es manejado por cada persona desde el principio; las reacciones abiertas o públicas son raras, la espontaneidad es casi amones-

³⁴ Hisayasu Nakagawa, *Introducción a la cultura japonesa*, Tenerife, Melusina, 2006, p. 68.

³⁵ J. Masiá Clavel, *Fragilidad en esperanza*, Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 143.

³⁶ Yuyi Aida, *La estructura de la conciencia japonesa*, Tokio, Kodansha Gendai Sinshyo. 1972, pp. 57-58. Cit. por B. Villasanz, *op. cit.*, p. 12.

³⁷ *Idem*.

tada y desaprobada. No expresan sus propias ideas o les cuesta expresarlas para proteger su “ego” de ojos intrusos.³⁸

Los esfuerzos por mantener el equilibrio y consenso de grupo están expuestos de manera clara en la costumbre llamada *nemawashi*, que se refiere a hacer consultas previas a los sujetos que participarán en una reunión para la toma de decisiones importantes. En realidad, la decisión ya ha sido tomada y no puede resultar algo diferente. Todos han sido envueltos en este proceso preliminar que durará el tiempo que sea necesario para conseguir una opinión común. El consenso de grupo debe ser conseguido a cualquier precio y para ello las empresas entrenan y educan a su personal para el logro de tal fin.

*El japonés se identifica tanto con el grupo al que pertenece, que prácticamente llega a perder toda auténtica opinión personal. Sin identidad personal que le da el grupo el japonés es incapaz de actuar, de tomar cualquier decisión propia.*³⁹

El señor Nakatsuka nos dice acerca del carácter japonés de “razonar” las cosas: esta forma peculiar de “razonamiento” presenta grandes diferencias con lo que suele denominarse en Occidente pensamiento racional o pensamiento lógico. Cuando el japonés trata de entender algo, tiene que entrar en juego lo que podría llamarse “razón de la sensibilidad”. Al enfrentarse a algo que no puede creer sinceramente, no pocas veces es incapaz, asimismo, de negarlo o refutarlo racionalmente; sin embargo, su razón le hace “sentir” algo extraño. Puede haber casos en que, sin llegar a tener una comprensión lógica completa, al menos como argumentación, no resulta convincente, y se llega a un altercado. Creo que esto ocurre más tratándose de temas religiosos. Como los argumentos de la razón no satisfacen, interiormente tampoco se llega a una convicción, y, finalmente, el curso deriva hacia una sutil discusión. Lo que San Francisco Javier interpretó como “buena cabeza de los japoneses”, pudo muy bien referirse a ese aspecto, y es lo que yo he llamado “forma japonesa de razonar” las cosas. Sería algo así como. “para no pasar por tonto, afinar la discusión”. Por eso es tan difícil convencer por la lógica a un japonés.

Pero, examinando el problema desde otro ángulo, dado que en la vida no son pocas las cosas sobre las que resulta imposible obtener una convicción lógica, *el japonés tiene para esto una gran flexibilidad psicológica. Creo que este elemento configura una gran parte de la mentalidad del japonés en el campo de la religión.*⁴⁰

³⁸ Sergio Targa, Fabrizio Tosolini, Tiziano Tosolini, “Alterity in the Present”, *Culture and Alterity*, Asian Study Centre, Xaverian Missionaries, Osaka, 2004, pp. 34-35.

³⁹ B. Villasanz, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁰ H. Nomura, K. Dokiya, etc., “Los misioneros extranjeros y el sentido religioso en el Japón actual”, *Misiones Extranjeras*, 191, Madrid, Instituto Español de Misiones Extranjeras, 2002, pp. 454-466.

¿Un modo de pensar propio de Asia?

La teología contextual no es algo peculiar de Asia. También en África y en América Latina se sigue el método contextual. Lo específico de Asia es su contexto: la presencia de numerosas culturas y religiones mundiales antiguas y vivas que se niegan a desaparecer ante el cristianismo o a dejarse absorber por él. Pero, además de este contexto, hay también un modo asiático de pensar. La naturaleza humana podrá bien ser la misma en todas partes. Pero los seres humanos son productos de la naturaleza y de la cultura. Nacen dentro de un grupo de gentes e interiorizan una lengua y una cultura que estructuran su manera de mirar y pensar al mundo.

Estamos sugiriendo que el modo cultural asiático es diferente del de Euro-América. Los científicos que estudian la manera de pensar y expresarse de los humanos nos hablan de la parte derecha e izquierda del cerebro. Se supone que la parte derecha será la animadora de la inteligencia imaginativa y emocional. Y la parte izquierda sería la animadora de la inteligencia imaginativa y emocional a través de imágenes y símbolos. Todos los seres humanos tienen ambas partes. Pero, según la cultura o contexto en el que crecen, puede ser que, en algunos individuos o grupos particulares, se desarrolló más una u otra parte. Los antropólogos de la cultura sugieren que Euroamérica ha desarrollado más la parte izquierda del cerebro que la parte derecha. El estilo griego de pensamiento y el racionalismo de la Ilustración habrían favorecido ese desarrollo.

El auge de las ciencias físicas habría contribuido, también, a esa orientación racional. Ello no significa que, entre los euroamericanos, no haya artistas, poetas y místicos que trabajen con la parte derecha de su cerebro. Pero, en su conjunto, el impulso de su cultura les viene dado por el lado izquierdo de su cerebro. Por consiguiente, los asiáticos han desarrollado más la parte derecha. Aún hoy se sienten cómodos con imágenes, mitos y símbolos. Su manera de mirar al mundo es más holística que abstracta. Al raciocinio lo integran con la intuición intelectual, con la emoción y con la experiencia del cuerpo y del mundo. El yoga y el zen promueven una integración así. Nuestras facultades analíticas y discursivas (hemisferio izquierdo del cerebro) complementan las intuitivas y no discursivas (hemisferio derecho del cerebro).⁴¹

El profesor japonés Hajime Nakamura, al estudiar los modos orientales de pensamiento. Los chinos (*han*) y los japoneses tienen un peculiar modo de pensar que posee los siguientes rasgos:

a) Modo de pensar intuitivo. Los rasgos característicos de la lengua *han* y la formación de sus caracteres asociados con las expresiones figurati-

⁴¹ Ruben L. F. Habito, *El zen y los ejercicios espirituales. Dos caminos hacia el despertar y la transformación*, Bilbao, Mensajero 2015, p. 132.

vas se demuestran, de igual manera, en su modo de pensar intuitivamente. Esta forma de pensar deriva de la tendencia del pueblo *han* de depender del sentimiento. Según Hajime Nakamura, este modo de pensamiento es una de las características espirituales chinas (*han*) más importantes.⁴²

b) Otra característica del pensamiento *han* es su preferencia por la idea del “círculo redondo”. El pueblo *han* considera que la imagen del “círculo” representa la perfección y la culminación. El concepto de “culminación” que se expresa pictográficamente como “redondo y pleno” es un ejemplo. Lo redondo y lo pleno denotan la satisfacción y el éxito más sublimes. La mesa redonda, por tanto, se convierte en la mesa preferida para la unión familiar.

c) Individualidad vs. universalidad. Derivado de la tendencia a subrayar la percepción, en particular mediante la forma visual de comprensión, el pueblo *han* tiende a prestar más atención a los casos individuales y concretos, que a entender la naturaleza y el significado en sus aspectos comprensivos y generales. Esto lo demuestra la carencia de proposición, los conectores y los sinónimos que ayudan a formar oraciones en la gramática *han*. Los sustantivos no tienen formas diferentes en singular y plural ni poseen distinción de género. La expresión lingüística *han* derivada de las características mencionadas, la pictografía concreta e individualista, y así, ha sido incapaz de promover el hábito de los discursos lógicos.⁴³

Estas características han desembocado en un fenómeno de subdesarrollo del pensamiento abstracto. El pueblo *han*, debido a su tendencia a poner el énfasis en la percepción exterior y a centrarse en los casos particulares, se ha visto inclinado a un modo de pensar individualista que no tiene en cuenta el aspecto universal de la idea. En general, la lengua *han* no ha contribuido mucho al desarrollo de un aspecto universal del pensamiento.⁴⁴ No hay filosofía que la separe de la teología.

El teólogo hindú Sankara y el teólogo budista Nagarjuna son, entre muchos otros, dos excelentes dialécticos que no tienen que envidiar a nadie en el mundo. Pero su argumentación va buscando no un mero conocimiento sino una penetración espiritual y experiencial. La analogía, la correlación y la reflexión interpretativa (hermenéutica) los guían en su búsqueda de la experiencia. La India cuenta con excelentes matemáticos y científicos de computadoras. En nuestra época, bajo el impacto de la glo-

⁴² Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Chinese people*, Taiwan Student Bookstore Press, Taipei, 1991, p. 66. Cit. por Huang Po Ho, “Observación sobre los modelos de pensamiento de la etnia han y su impacto en las religiones y las teologías”, *Concilium*, 369, Madrid, Cristiandad, 2017, pp. 29-40.

⁴³ Cfr. H. Nakamura, *op. cit.*, p. 80. Citado por *idem* p. 35, nota 14.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 31-36.

balización, es posible que la parte izquierda del cerebro esté tratando de dominar a la parte derecha. Pero la gente anda ya buscando un equilibrio. Y concretamente en los temas religiosos, creo que la parte derecha domina todavía en Asia. Las personas no son individualistas. Las relaciones son importantes. El sentido del otro pasa a ser un elemento de la reflexión.

Pensar se convierte en algo dialógico. El *gurú*, llamémosle *mistagogo*, viene a ser una mediación importante para la comunicación del conocimiento experimental. Las narraciones y los ejemplos constituyen partes integrantes del discurso religioso. Una vez más, quiero insistir en que la diferencia es histórica y cultural, no natural. Los discursos de Buda están llenos de narraciones y ejemplos. Asimismo, lo está la enseñanza de Jesús, transmitida por medio de parábolas y milagros. En cambio, en el discurso teológico actual de Euroamérica no entran las narraciones.

Los teólogos cristianos asiáticos han recibido en gran parte su formación de maestros euroamericanos, o de asiáticos formados en universidades de Euroamérica. Son, pues, todavía esclavos de los marcos euro-americanos de pensamiento. Pero tenemos personajes como Josué Koyama,⁴⁵ C. S. Song⁴⁶ y Anthony de Mello, S. J.⁴⁷ que han dominado el arte de hacer teología por medio del estilo narrativo. Debería ser una inspiración para los actuales teólogos de Asia. *Pues se nota el déficit experiencial de la teología.*⁴⁸

Los sabios de India o China no han sentido la necesidad de aprisionar su fe en “ideas claras y distintas” ni en artículos (dogmas) reunidos en un catecismo. Ellos, como padres de la Iglesia, prefieren conservar sus epopeyas y narraciones y comentar sobre ellas. Un comentario se presta a interpretar la narración en el nuevo contexto en que se la vuelve a contar. El significado de la narración puede así variar según el contexto. La chispa de la narración no está en proporcionarnos conocimientos sino en provocarnos a decidir y actuar.

¿Dónde radica el interés del modo asiático? *Los conceptos son abstracciones sacadas de la experiencia sensorial. Las ideas claras y distintas pueden aportar claridad, pero les falta profundidad.* En la reflexión religiosa abordamos realidades humanas y divinas que trascienden la experiencia de los

⁴⁵ Vid. Kosuke Koyama, *Waterbuffalo Theology*, Londres, SCM, 1974. Cit. por Michael Amalados, s. J., “¿Hay una manera asiática de hacer teología?”, *Misiones Extranjeras*, 228, Madrid, Instituto Español de Misiones Extranjeras, 2009, p. 118, nota 13. El P. Amalados fue nuestro maestro en el EAPI de la Universidad Ateneo de Manila, en 1997.

⁴⁶ Vid. Choan-Seng Song, *Tell us our Names: Story Theology from an Asian Perspective*, Oregon, Wipf & Stock Publishers, 1984. Cit. por *idem*.

⁴⁷ Anthony Mello, *The Song of the Bird*, Anand, Gujarat Sajitya Prakash, 1987. Cit. por *ibidem*, nota 15.

⁴⁸ Carmen Márquez, *La importancia de los contextos: hacia una teología más experiencial y narrativa. La voz teológica que brota de las periferias*, Bilbao, Sal Terrae, 2004, pp. 673-682.

sentidos. No las podemos aprisionar en conceptos. Más nos pueden ayudar los símbolos, que incluyen connotaciones que van más allá de lo que anotan o expresan. Pero hasta los símbolos los tenemos que trascender cuando, ante lo inefable, lo más que podemos decir es que no es esto ni esto (o no como eso, no como eso) (*neto, neto*, en sánscrito), en la línea oriental tradicional, del místico hindú, o el (*tan así*) (eso eres tú) tenista está siempre preocupado en “nunca comprometer su interior e inexpresable realización, con alguna expresión, objetivación o anticipación mental, la cual pudiera ser susceptible de impedir al espíritu que está en camino de una radical interiorización”.⁴⁹

Euroamérica no ignora la teología asonántica o negativa. Pero eso no es obstáculo para que sus teólogos sistemáticos sigan afirmando la verdad y certeza de sus tesis. Los símbolos y las narraciones necesitan interpretación. Unas interpretaciones que dependen del contexto y del intérprete son siempre contextuales y plurales. Un pluralismo de interpretaciones puede ser enriquecedor. Un buen ejemplo de ello lo podemos ver en las diferentes formas que toman algunas parábolas en los diferentes evangelios. Los cuatro evangelios son cuatro interpretaciones de la vida y las enseñanzas de Jesús. No han tenido éxito los esfuerzos por convertirlos en una sola narración. Los teólogos intentan simplificarlas en una síntesis cristológica. Todos estos esfuerzos no hacen más que empobrecer la riqueza de las narraciones originales. Y mientras la teología sistemática sigue siendo un coto reservado a especialistas, hasta los campesinos pueden reflexionar sobre símbolos y narraciones y encontrar ahí sentido para sus vidas.

Para los asiáticos la teología es *Sadhana*, la práctica espiritual. Y no va detrás del profesor estudioso sino detrás de una persona santa. Una de las quejas de los asiáticos es que los sacerdotes de la Iglesia son estudiosos, administradores y trabajadores sociales; pero no “gurús” o “mistagogos”, personas que han experimentado algo y pueden enseñar el Misterio a otros.⁵⁰ Esta aventura es para pocas personas, cargadas de prudencia y discernimiento, personas que han experimentado profundamente a Cristo y son capaces de descubrir la acción del Espíritu Santo que actúa a través de las diferentes culturas y tradiciones.⁵¹

⁴⁹ Jacques-Albert Cuttat, “Experiencia cristiana y espiritualidad oriental”, en “La Mística y las místicas”, 1965, p. 842. Cit. por Agustín Ichiro Okumura, o. c. d., *Zen y experiencia del absoluto*, en Rafael Checa, o. c. d. (coord.), *Experiencia de Dios y sus mediaciones*, México, Centro de Estudios de los Valores Humanos/Progreso, 1989, p. 44, nota 8. El P. Okumura practica zen y ha participado en el diálogo interreligioso como especialista en budismo zen.

⁵⁰ M. Amaladoss, *op. cit.*, pp. 117-120.

⁵¹ Manuel Amorós, s. j., *El diálogo interreligioso en la misión evangelizadora de la Iglesia en Asia*, *Misiones Extranjeras*, 162, Madrid, Instituto Español de Misiones Extranjeras, 1997, pp. 529-543.

Las estructuras de pensamiento están configuradas por culturas diferentes, en particular por el uso que las personas hacen del idioma. Esta ha impactado significativamente en la percepción humana de las realidades y de las varias confesiones y observaciones religiosas. Las teologías y la formación teológica tienen que prestar atención a esta limitación de la contextualización esforzándose por investigar la naturaleza de estos elementos culturales y de su relevancia, con el objetivo de rebasar esas fronteras de modo que pueda edificarse una auténtica familia de Dios en respuesta a los desafíos provocados por la globalización y la necesidad de hacer frente al mundo actual.⁵²

Por tal motivo, una Iglesia universal arraigada en muchas culturas tiene que permitir que rija una multiplicidad de diferentes paradigmas. Para realizarlo, se requiere de un diálogo intraeclesial que asegure que los diferentes paradigmas entren en diálogo mutuo. Para ello, se necesitan intérpretes que estén familiarizados con varios paradigmas y que, como mediadores eclesiales universales —de forma análoga a las fuerzas misioneras de la Iglesia universal, que provienen de todas las Iglesias—, se esfuercen por una vivificación de la unidad. Aloysius Pieris, S. J. ha llamado la atención sobre el hecho de que la mayoría de los teólogos asiáticos han aprendido a reflexionar teológicamente en varias lenguas y modelos de pensamiento, mientras que, en la mayoría de los casos, la teología occidental solo conoce una forma de pensamiento y lenguaje y sigue declarándola aún como universalmente vinculante.⁵³

Carácter ejemplar reviste la respuesta a los Lineamenta por parte de los obispos de Japón, que enviaron un esbozo propio argumentando que las preguntas enviadas por Roma no eran relevantes para ellos, cosa que en Roma fue recibida con asombro y desagrado.⁵⁴

Con vistas a la teología asiática, se da en las instancias romanas una crítica general a la voluntad expresada por teólogos asiáticos de desarrollar nuevas formas de una teología independiente que se distingas de la teología occidental tradicional tanto en el método, como en los contenidos. Para ello, la Comisión Teológica de la Federación de Episcopados Católicos de Asia presentó en varios documentos, bajo el modelo de una *teología de la armonía, aportaciones fundamentales para una teología asiática*.⁵⁵ De parte del

⁵² H. P. Ho, *op. cit.*, p. 40.

⁵³ Georg Evers, *El magisterio de la Iglesia y los teólogos asiáticos*, *Concilium*, 245, Madrid, Cristiandad, 2012, pp. 183-195.

⁵⁴ *Idem*, *Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien*, en *Die Katholischen Missionen*, 117, 1998, pp. 118-119; *idem*, "Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode", *Austria, Herder Korrespondenz*, 52, 1998, pp. 356-361. Cit. por *ibidem*, p. 189, nota 6.

⁵⁵ "Asian Perspectives on Harmony", en Catalino G. Arévalo, *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops*, Manila, Orbis, 1997, pp. 229-298. Cit. por *ibidem*, p. 189, nota 7.

magisterio, se acusa, en general, a los teólogos asiáticos de postular una oposición radical entre “el modo de pensar simbólico de Oriente”, afirmando que este último es más apropiado para preservar el misterio de la realidad divina, que se descuida en la Teología occidental, unilateralmente orientada al conocimiento racional.

Con esta crítica en bloque, se ignora el hecho de que los teólogos asiáticos quieren aprovechar para la teología cristiana nuevos reconocimientos del respeto por el misterio surgidos a partir de las tradiciones asiáticas sin por ello excluir el uso de la razón. La reserva expresada por la teología asiática ante una excesiva racionalización podría comprenderse y aceptarse, también más allá del ámbito asiático, como un enriquecimiento, y no como una amenaza para la teología.⁵⁶

17.º Cultura de compromiso (dakyō-setchūan)

Como consecuencia de lo visto en párrafos anteriores, en los diálogos japoneses, naturalmente con posiciones distintas existentes, no suele “ganar” uno y “perder” el otro. En Japón suelen ganar “todos”. Esto es el precioso fruto del difícil “compromiso”, del que los japoneses son auténticos artistas. Por estas dos últimas características culturales, en Japón nunca han destacado los “abogados” y los “pleitos” en tribunales. Se prefiere la vía del diálogo y llegar a un compromiso amistoso que resulte favorable para “ambas partes”. Este distintivo es clave para toda negociación con japoneses, sea comercial, técnica, financiera, o política. Repito, no debe haber “ganador” y “perdedor”. Ambas partes, todas las partes, deben concluir su negociación “satisfechas” de haber llegado a “un acuerdo razonable para todos”.

18.º Cultura de detalles y habilidad manual

Japón se distingue por los detalles (*bisai*) y su gran destreza manual (*kiyō*). Hay que ver cómo se cuida el envoltorio de un regalo, cómo se dobla una carta, cómo se sirve una comida, o una simple taza de té. Si tienes prisa, da un rodeo. No hay atajo sin trabajo. “Vísteme despacio que tengo prisa”, reza el dicho popular. En latín, *lente festina*. En japonés, apresúrate despacio *isogaba maware*.⁵⁷ Y la artesanía nacional es de una destreza y habilidad extraordinaria. De aquí proviene su alto nivel en la electrónica, informática.

No nos engañemos. Para un occidental latino, si el “contenido” de un regalo, de una comida, de una empresa, una fábrica, es buena, “¡lo demás, los detalles ni importan!”. En Japón no. Precisamente, si el contenido es bueno, su apariencia debe ser excelente. De aquí que en todas las fábricas

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 189-190.

⁵⁷ J. Masiá Clavel, *El otro Oriente...*, p. 65.

japonesas se ponga tantísima atención al orden y limpieza “externa”. Porque saben que, si se cuida lo “externo”, mucho más se cuidará lo “interno”, el producto que se fabrica. La calidad industrial de un producto es fruto del “orden, limpieza y cuidado” en todo el proceso de fabricación.

19.º *Cultura de moldes*

Otra expresión para insistir en un distintivo cultural básico. En Japón se valora y se aprende por las *kata* (formas), los *michi* (caminos). Así, cada maestro de todas las artes y oficios, tienen su *kata* (forma). Los alumnos de la ceremonia del té, del tiro al arco, de caligrafía, de arreglos florales, de la espada, de todas las artes y oficios, siguen “un camino”, “una forma”, “un ritual” de hacer las cosas. No aprenden “contenidos”, sino “formas”. Y por medio de tales formas, ya irán “captando” los contenidos. De aquí que resulte un comportamiento bastante “ritual”. Hay que seguir muchos “detalles”, para llegar al final.

Naturaleza

20.º *Cultura de identificación con la naturaleza*

Katsuichiro Kamei lo expresó bien, al resumir el rasgo fundamental japonés de *soku-shizen* (vivir unido a la naturaleza), frente a la oposición y distinción del occidental (*tai-shize*). Al comienzo de las cartas, de las conversaciones, los periódicos, siempre se habla de la estación correspondiente: la lluvia, la nieve, el viento, el calor, la humedad, las flores de la época, *hanami*, *momiji*. Debo resaltar esta relación tan íntima del japonés con la Naturaleza, como su camino ordinario de salvación, en estricto sentido religioso. Es decir, es esta comunión con la Naturaleza que le proporciona la tan deseada paz de corazón, y profunda tranquilidad de espíritu.

21.º *Cultura del *fluir-cambiar**

Japón es el país del *nagareru bunka*. En japonés, el carácter de *nagareru* (*mizu*-agua y *saru*-disiparse) evoca ese discurrir las aguas. Según como se presente el budismo, a algunos les parecerá derrotista el aceptar y acoger todo tal cual como es, sin más. No es así. Se trata, más bien, de una capacidad para acogerlo todo reconciliadoramente, del mismo modo que somos acogidos por la instancia absoluta. De ahí brota la capacidad de perdonar y asumirlo todo, el espíritu misericordioso y compasivo (*jiji no kokoro*).⁵⁸

La existencia humana de vivir en “un cambio continuo”, donde “todo cambia sin cambiar nada”. La impermanencia de la “gota de rocío” y de la “flor de cerezo” tan hermosa, pero tan percedera. Precisamente, es hermosa porque es percedera. Así, la figura del hombre itinerante es la ima-

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 169-170.

gen favorita de la literatura y estética de la nación. Su caminar es también expresión del *mujokan* esencial de este universo cambiante, el *utsuri-kawari* de la experiencia humana que quita valor de permanencia a todo, y hace del “cambio” la señal de la vida y muerte de todos los fenómenos del mundo.

22.º *Cultura del mono no aware (lacrimae rerum)*

Por este mismo cambio de impermanencia radical del ser, Japón ha desarrollado uno de sus atributos distintivos estéticos más característicos de su cultura: el *mono no aware*, que bien podría traducirse como “la empatía con la belleza perecedera de este mundo”. Esto es, un profundo sentimiento de dulce y conmovedora tristeza ante la belleza captada de la fragilidad del ser contingente. Es una exquisita y refinada sensibilidad de descubrir el *pulchrum* en el devenir del destello fugaz de personas y escenas de la naturaleza y la comprensión humana ante las flaquezas del corazón.

Es la emoción que se origina en un ideal de disponibilidad sensorial del sujeto para su entorno natural y humano. Emanado de una actividad pasiva y contemplativa del sujeto al encuentro del mundo de los fenómenos, un sentir penetrar las obras que han tenido íntima conversación con las cosas, una especie de vibración constante en la transitoriedad e impermanencia del universo.⁵⁹

Es sugerente la relación de esta fina sensibilidad con la tradicional simpatía y admiración del pueblo japonés por el *hōgan-biki*: los personajes ilustres caídos al fin en desgracia por los avatares históricos. Son los héroes preferidos de la nación. La admiración popular por el “débil” virtuoso, aniquilado por el “fuerte” prepotente. Sus máximos posibles representantes Yoshitsune Minamoto (del japonés clásico del siglo XII) y Takamori Saigō (del Japón Moderno del siglo XIX).

23.º *Cultura de la resignación*

Destaca esta nota distintiva del Japón. La cultura del “desierto” confiaba en un Dios personal salvador (no tenía nada en qué confiar en esta Tierra). El hombre de la “pradera” sólo confía en sí mismo, se siente dueño y señor de una naturaleza sumisa (no necesita a Dios).

Pero, el japonés del área “monzónica” se entrega confiado a su Madre bienhechora y potente, la naturaleza. No lucha contra ella ni mucho menos la puede dominar. Así que “se entrega” a su curso natural. El carácter japonés “no se enfrenta con situaciones conflictivas”, no planifica ni lucha contra ellas. No deduce un comportamiento a seguir basado en unos “principios abstractos”. Acepta la situación “tal como es”. Y procura “adaptarse a las circunstancias del momento”. Y así, *nariyuki ni makaseru*. Y su conducta,

⁵⁹ Y. Mashimo, *El pájaro invisible: poesía japonesa...*, op. cit., p. 107.

en general, no es intencional, buscada, premeditada. Simplemente, su comportamiento sucede *sangirenaku, nanigemonai, fruto*. Suceden sus acciones como “sin pensar”.

De aquí la gran importancia del *akirame, kirei ni akirameru*. La sosegada resignación, *shigata-ga-nai*. No hay nada que hacer. Según como se presente el budismo, a algunos les parecerá derrotista el aceptar y acoger todo tal como es, sin más. No es así. Se trata, más bien, de una capacidad para acogerlo todo reconciliadoramente, del mismo modo que somos acogidos por la instancia absoluta. De ahí brota la capacidad para perdonar y asumirlo todo, es espíritu misericordioso y compasivo (*jiji no kokoro*).⁶⁰ En el terremoto y tsunami de 2011, la gente tenía una verdadera intuición de que de algún modo todo saldría bien.⁶¹ Hemos encontrado que hay gente que muestra una increíble capacidad de crecimiento en medio del sufrimiento. Se distinguen por su capacidad de resistencia y por tener un fuerte sentido de cuál es el fin o la finalidad de la vida.⁶²

24.º *Cultura de la adaptación al ambiente y circunstancias*

Es la consecuencia y culminación de las notas anteriores, con la que de-searía terminar este bosquejo del perfil japonés. Japón, como todo organismo viviente, “se adapta constantemente a los cambios y circunstancias ambientales. Es la mejor táctica y defensa de todo ser vivo que pretende sobrevivir en este mundo de lucha y supervivencia del mejor”. Y hay que valorar la gran habilidad de la cultura japonesa, a través de toda su historia, de “tomar sólo lo que le conviene” y dejar todo lo demás (*itokodori*). El gran oportunismo japonés camaleónico, que sabe sacrificar mucho para salvar “su vida, su supervivencia”. Apertura, asimilación y adaptación de valores extranjeros. La consecuencia lógica de tal asimilación presente el típico sincretismo que tanto caracteriza la cultura japonesa: la asimilación de un valor extranjero “japonizado”.⁶³

⁶⁰ J. Masiá Clavel, *El otro Oriente...*, p. 170.

⁶¹ William Johnston, *La música callada*, Madrid, San Pablo, 1994, pp. 279-280. Vid. M. A. de la Rosa Ruiz Esparza, “¿Qué nos enseña Japón con el desastre nuclear?”, *Revista Lindaraja*, 32, 2011, p. 3 [en línea], www.realidadyfiction.es/Revista_Lindaraja/Ruiz-Esparza/desastre_nuclear.htm

⁶² M. A. de la Rosa Ruiz Esparza, *La ayuda espiritual y psicológica en las catástrofes naturales*, *Revista Lindaraja*, 2017 [en línea], www.realidadyfiction.es/Revista_Lindaraja/Ruiz-Esparza/ayuda_catastrofes.pdf

⁶³ F. Lanzaco Salafranca, *op. cit.*, p. 105.

25.º *Cultura del país de los dioses (kannagara-no-michi)*

En el país privilegiado del sol naciente. Una tierra bendita de gloriosos antepasados. Sus dioses tutelares viven con el pueblo. La naturaleza y el hombre se unen en el camino limpio y sincero que los diviniza.⁶⁴

Budismo en Japón

El budismo, una de las principales raíces culturales de Japón, ha dado la profundidad del sentido filosófico-religioso al alma japonesa, de todos los niveles de la sociedad, en coexistencia armoniosa con el shintoísmo, su religión original y la raíz primordial de la identidad distintiva nacional.

Ha arraigado tan profundamente que desde hace mucho no se vive como religión extranjera, sino que es considerado religión japonesa lo mismo que le shintoísmo. La influencia cultural del budismo es incluso más fuerte aún que la del shintoísmo.⁶⁵ Durante mil quinientos años, aproximadamente, el budismo (de origen extranjero chino-indio) y el shintoísmo coexisten pacíficamente (salvo incidentes puntuales al comienzo de la Restauración de Meiji, y en los dos primeros siglos VI-VIII después de su introducción en la corte de Yamato).

En la mentalidad popular japonesa está arraigado el convencimiento profundo, más o menos consciente, de la mutua complementariedad de las dos religiones, de los dos caminos del hombre. El shintoísmo es el camino del amor a la naturaleza privilegiada del archipiélago y la admiración y fe en las fuerzas reproductivas de las divinidades nacionales. Por tal motivo, es la religión centrada en los ritos de nacimiento, crecimiento y unión matrimonial fecunda. Pero, al mismo tiempo, el pueblo japonés es fiel caminante de la vía del budismo porque alivia los sufrimientos de la vida, su vehículo le conduce a “la otra orilla” en este mundo cambiante de ilusión e ignorancia, guiándole hacia la paz serena y eterna de salvación. El budismo es la religión que ofrece la liberación del sufrimiento y el reposo tranquilo después de la muerte. Por ello, es la religión centrada en la profunda meditación, en los ritos funerarios y de comunicación con los difuntos.

En términos tal vez exagerados, podríamos resumir las dos religiones diciendo que el shintoísmo ofrece a los japoneses la vida y la alegría espontánea, nave de la naturaleza espléndida de las islas maravillosas de Japón, mientras que el budismo le conforta ante el dolor y sufrimiento, acompañantes inevitables del hombre, y es vehículo que le conduce al otro mundo de paz eterna que trasciende todo devenir fenoménico del universo. *Religión de vida y alegría “en este mundo”* (shintoísmo) y *religión de liberación del dolor y la muerte “del otro mundo”* (budismo).

⁶⁴ F. Lanzaco Salafranca, *Introducción a la cultura japonesa*, op. cit., pp. 490-504.

⁶⁵ Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Zen y mística cristiana*, Bilbao, Mensajero, 1975, p. 184.

En definitiva, son las caras que configuran la textura de la existencia humana. Las dos son reales, íntimas y profundas: ansias de vivir y gozar junto con liberación de la enfermedad, vejez y muerte. De esta manera, el shintoísmo y el budismo inspiran a los japoneses en los momentos alegres y tristes de su vida. Son sus acompañantes del *yorokobi mo kanashimi mo ikusaigetsu* (alegrías y tristezas de la vida).⁶⁶

Énfasis sobre la tolerancia y la compasión

La idea de compasión (en sánscrito, *karunā*) fue introducida con el budismo. Destaca en la secta de la Tierra Pura *jōdo shinshu* que predica la compasión de Amitabha Buda que salva a “los malos lo mismo que a “los buenos”. La tolerancia también ha sido virtud distintiva en Japón, donde se prefiere la “armonía” y el “consenso” al “dominio por el poder”. Muy poca práctica de esclavitud en Japón, no ha existido la Inquisición. Incluso, la pena capital no se practicó durante tres siglos en la época Heian.

El Dios judío-cristiano es un dios celoso, justo, vengativo y también misericordioso. Lo cristiano genuino conectaría con lo budista en una ética religiosa más centrada en el amor que en la obligación.⁶⁷ Los dioses de Japón siempre aparecen y se veneran resaltando su amor y armonía.

La idea de “condenación eterna” cristiana es inconcebible en Japón. Pero Nakamura admite que el espíritu de tolerancia es una característica innata de la cultura japonesa, existente antes de la introducción del budismo, aunque ciertamente se profundizó con la expansión budista. La empatía *omoiyari* es más liviana e indeterminada, es preferida al perdón que siempre debe ser ofrecido a uno de sus enemigos.⁶⁸

Los dioses shintoístas primitivos pasaron a ser “manifestaciones” o “encarnaciones” de Buda, con las teorías del *honji-suijaku* y *nihon-shoki* y otras eran copiadas por monjes budistas del periodo Kamakura para así transmitir las a sucesivas generaciones. Los japoneses nunca consideraron la necesidad de repudiar sus creencias shintoístas para seguir la nueva doctrina budista. Y van a presentar sus plegarias, casi indistintamente, a templos budistas y a los santuarios shintoístas.

En Japón no se han producido ejecuciones de “herejes” o “paganos”. La única excepción fue la persecución de cristianos en el siglo xvii (hasta mediados del xix) y la persecución de un grupo de la secta *Jōdoshin* y de una secta *Nichiren*. Pero no fue motivada por intolerancia religiosa, sino por el peligro implicado al poder público de la nación.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 265-266.

⁶⁷ J. Masiá Clavel, “Por el vaciarse a la fe”, en Kitarō Nishida, *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 128.

⁶⁸ *Alterity of the Message*. S. Targa et al, *op. cit.*, p. 58.

Es propio del pensamiento japonés que distintas doctrinas y sectas budistas han aparecido según la necesidad de los tiempos. De esta manera, no es adecuada una creencia universal, única para todos los hombres y todos los tiempos. Las circunstancias concretas de cada lugar y cada tiempo promueven las enseñanzas adaptadas al momento histórico en que se vive.

Multiplidad cultural y falta de crítica

Por su tolerancia y oportunismo de adecuada adaptación a las necesidades de los tiempos, Japón se distingue por la coexistencia heterogénea de diferentes elementos culturales. Tenemos numerosos ejemplos en la misma lengua japonesa (con abundante introducción de vocablos extranjeros de diversas lenguas *gairaigo*), en sus costumbres de vestir, comer, y estilo de viviendas. Y, también, cómo no, la religión.

En esta diversidad se manifiesta en la misma persona que en su vida incorpora diferentes elementos culturales, sin sentir la menor contradicción o reparo. De hecho, se dice que el japonés tiene mentalidad de *furos-hiki* (tela para llevar envuelto “el lunch”) o diríamos nosotros “todo cabe en un saco”; es decir, que toma todos los elementos culturales extranjeros que le conviene y los hace japoneses. Por ejemplo, la computadora personal, *personal computer* se convierte en *pasocón* y ya es palabra japonesa tomada de alguna lengua extranjera: *gairaigo*.

Y con esta falta de espíritu crítico y mosaico selectivo del pluralismo cultural, destaca cierta “ligereza” del carácter japonés que parece preferir comentarios graciosos y ligeros a una profunda seriedad en el trato de temas trascendentales, como son los religiosos.⁶⁹ El artista y crítico Murakami Takashi, para describir la naturaleza bidimensional del arte japonés, y, por extensión, la poca profundidad de la actual cultura japonesa, utiliza el término *superplano*, pues las nuevas tecnologías han acelerado el desarrollo del *apocalipticismo superplano*, que es el sello distintivo de la apocalíptica del siglo XXI.⁷⁰

Hoy en día, si preguntamos al *salary man* (asalariado) japonés sobre su religión, la mayoría, probablemente, se sentirá incómoda ante la pregunta y responderían que ninguna. La fe en los dioses es superstición, es contraria al conocimiento científico contemporáneo, y a lo sumo es simple tranquilizante para los débiles que no tienen valor de afrontar un cosmos llevado por el azar, sin el consuelo de un protector celestial que nos promete un futuro feliz en otro mundo después de la muerte. *El japonés de hoy*

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 288-290.

⁷⁰ Lorenzo DiTommaso, “Apocalipticismo ‘superplano’ en la era de internet”, *Concilium*, 356, Madrid, Cristiandad, 2014, p. 438, nota 2.

siente, en general, un profundo rechazo intelectual ante la Religión. Su mente moderna es arreligiosa.

Las prácticas religiosas, prescindiendo de su carácter semisupersticioso-mágico de esperar conseguir bienes materiales, no excluyen en muchos más miembros de la sociedad japonesa actual una actitud íntima y profunda de espiritualidad ante la belleza y el dolor de la existencia humana. Este profundo sentimiento nos permite descubrir una religiosidad muy real, aunque de contenido impreciso, que los japoneses denominan *shūkyōshin* (el corazón de la espiritualidad japonesa). Tal sentimiento es independiente de la creencia y práctica de cualquier *shūkyō* (religión) determinada.

Esta espiritualidad profunda de muchos japoneses, de todos los tiempos y generaciones, es conocido también con el término de *nihonjin no kokoro no furusato* (las raíces originales del corazón japonés).⁷¹

26.º Características de la moral japonesa

Moral tradicional. Esta actitud está inspirada en la tradición y costumbres y sustentada por la repetición de actos. En las primeras comunidades se extendió en la familia o (*ie*).

Moral utilitarista. Este tipo de moral tiene tonos fuertemente hedonísticos. Está identificada por la palabra *kairaku-shugi*, búsqueda del placer. Ésta normalmente se dice después de la más ambigua y despreciable *gensei yaku*; literalmente, “el empleo de estos productos mundanos”. Se dice que el Japón de la posguerra es tanto hedonista, como materialista. Esto recuerda, para que se vea, sin embargo, de todas maneras, como un juicio no favorable, pues es un hecho no aislado en comparación con el tradicional inspirado gobierno no parco de la vida japonesa en los años previos a la guerra, y de cualquier manera la nueva manera de ver la moralidad es no de hecho sintomática de una nueva libertad acoplada con un alto estándar de vida. La clase media, y particularmente los círculos financieros y de negocios, incluyendo una diversidad de tendencias normalmente asociadas con una moral utilitaria en este país.

Los directivos occidentales y japoneses, por razones políticas, no pueden parar, menos hacer marcha atrás. Hacen esfuerzos desesperados para prolongar la vida del sistema. Últimamente, Japón puso a funcionar algunas de las plantas nucleares que habían parado con motivo del accidente nuclear de Fukushima. Chernóbil sirvió, también, para que muchas personas se dieran cuenta de que su estilo de vida consumista, que demanda cada vez más electricidad, es cómplice y forma parte de esa guerra silenciosa contra la naturaleza, de ese dominio arbitrario y de ese abuso irresponsable de las tecnologías que puede acabar por destruirnos también a nosotros

⁷¹ *Ibidem*, p. 55.

mismos, como es el caso de Japón en el 11 de Marzo de 2011, a raíz del desastre nuclear de Fukushima.⁷²

Moralidad de las virtudes. Las virtudes son actitudes prácticas en respuesta a los principios de moralidad. Su intención presupone dos cosas: una cierta continuidad en su función, real o simbólica como ideales de la perfección humana y el deseo innato del hombre por conseguir esa perfección de acuerdo al ideal del cual ellos se lo muestran. El rol del sistema de virtudes, tal como es propuesto por las visiones confuciana y budista, si se hubiera estudiado separadamente, es más importante en Japón. A veces, ciertas clases sociales pretenden retener como monopolio sobre algunos o como un grupo compuesto de virtudes incluso, los mejores ejemplos de este fenómeno trayendo el estilo de vida formalmente asociado con las palabras *samurai* y *bushidō*.

Moralidad de sanciones. Entre los motivos que estimulan al hombre a llevar una vida virtuosa, no hay una moral específica o sanciones sociales u opinión pública. En la “cultura de la vergüenza” como la de Japón, la opinión pública es vista como condición sobre el cual depende el mérito o la culpabilidad. Las acciones culpables son sujetos a merecer la pena. La pena en turno implica responsabilidad, como factor del cual es difícil zafarse en el caso de actividades colectivas. La relación entre la opinión pública y esas sanciones en el Japón de hoy está en constante cambio.⁷³ En nuestros días, la conciencia de culpa y pecado está creciendo en Japón. Sobre todo, entre la gente joven, la responsabilidad personal e individual, la culpa y la conciencia interna de pecado.

Moralidad de la ley. La moralidad legal o normativa está basada en el concepto de mandato y deber con el cual se requiere conformidad. La moralidad legal es austera, ordinariamente negadora y represiva. Como un ejemplo que nos viene a la mente tomado de la historia del sistema moral puesta en vigor por las leyes de Tokugawa. Como sistema, el más aceptado por la clase media, para la cual, *gimu* o deber es un importante elemento de la estabilidad social, porque éste es sentido para ser el agente fundamental perpetuando las asociaciones voluntarias en la existencia de las cuales esta clase es predicha. Más allá de la ley de la localidad o del grupo social, escrita o no escrita, ésta es la ley de la tierra. En todo tiempo, la relación entre ley

⁷² M. A. de la Rosa Ruiz Esparza, “¿Qué nos enseña Japón con el desastre nuclear?”, pp. 7-8. Cfr. “El desastre de Chérbobil”, en Sadao Ichikawa, *What the Nuclear Plant Disaster in the Former Soviet Union Taught the Essence of Atomic Energy*, Sendai, Hiroko Ohta, Sendai, Japón, 2014, pp. 10-14. La traducción del original japonés al inglés fue realizada por las Hijas de San Pablo. En el Prefacio nos indica que, después de 28 años, no ha cambiado la situación. La primera edición japonesa corresponde al 15 de noviembre de 1986 y la última reimpresión data de abril de 2011, publicada por las religiosas Hijas de San Pablo, de Japón.

⁷³ E. D. Piryns, *op. cit.*, p. 592.

y moralidad ha variado tanto como varía del ideal al hecho. El progreso moral es visto cuando, pasando por profundas visiones de la moral, la ley crece más justa. La ley, en turno, nos ayuda a valorar las normas morales y su desarrollo.

Moralidad de un ideal. La acción moral es estimulada por la contemplación de un ideal, y más cuando este ideal está encarnado en una persona que se admira. Debido a influencias confucionistas, se ha tenido por medio de la historia japonesa, una tendencia a adherir una influencia casi mágica al “hombre ideal”. Los libros de texto, sobre todo, en tiempos modernos, inculcan una conducta moral a través de personalidades expuestas como modelos para los ciudadanos.⁷⁴ La psicología social nos dice que eso se da especialmente en tiempos de transición y sublevación, donde los héroes y las “estrellas” influyen a las masas. Su culto e imitación es una forma de misticismo que beneficia en la medida en que la intuición es un impulso que toma el lugar de la reflexión.

Moralidad de los valores escatológicos. La perfección moral a la que aspira el hombre es percibida más allá de su alcance inmediato. La verdadera moralidad es dicha para ser encontrada; incluso, en un viejo pasado o en un futuro ilimitado. La anterior tendencia es dada por el shinto; la última es dada por el budismo. El cristianismo cree en ambas en una original perfección del hombre antes de la caída, y en su última perfectividad por medio de la unión con Dios.⁷⁵

En Shinran, fundador de la escuela japonesa de la fe en el país puro (*jōdo shinshu*), parece que el libre albedrío queda notablemente recortado como consecuencia de su total desconfianza frente a cualquier fuerza propia del hombre, aunque no lo niega por completo. En su conciencia extrema de pecado, el hombre no es capaz de ningún acto bueno. Masaharu Anesaki observa que “sus doctrinas permiten que se deslice en la religión una tendencia permisiva”.⁷⁶ Sin embargo el Amidismo japonés no ha caído en un amoralismo radical.

La ética del bien y el mal en Nishida

Al confrontar los temas éticos, el mal y el bien, la obligación y la felicidad, resuenan en Nishida ecos de tradición budista. Pero, también, tiene muy en cuenta la tradición cristiana acerca del amor. En toda religiosidad auténtica el absoluto tiene que ser, según Nishida, amor: “Un Dios que fuera

⁷⁴ El libro de texto de Tomitaro Karasawa, *Asu no Nihonjin*, Japón, Nikkei Shinsho, 1964. Cit. por J. J. Spae, c. i. c. m., *Japanese Religiosity...*, p. 44, nota 4.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ Charles Kegan Paul, *History of Japanese Religion*, Londres, 1930, p. 184. Cit. por Heinrich Dumoulin, *Encuentro con el budismo*, Barcelona, Herder, 1982, p. 94, nota 96.

tan sólo trascendente no sería el verdadero Dios. Dios debe ser un Dios de amor. Precisamente del hecho de que nos envuelva en su abrazo el amor absoluto de Dios, resulta el brotar nuestra vida moral desde lo profundo de nuestro espíritu. En toda moral auténtica que no degenera en legalismo, el amor del absoluto ha de estar en la base de la obligación moral”.

Lo cristiano genuino conectaría con lo budista en una ética religiosa más centrada en el amor que en la obligación. Pero Nishida no era amigo de síntesis demasiado fáciles. No deja de mirar cara a cara las contradicciones. En el caso de la moral, no quiere rehuir del problema de la inseparable presencia del bien y el mal juntos en el interior de la persona, y transporta esa tensión hasta el mismo Dios: “Aquí tenemos de nuevo —dice— la paradoja de Dios. Dios está oculto incluso dentro del corazón de la persona absolutamente mala. Un Dios que tan sólo juzgue del bien y del mal tampoco es el verdadero Absoluto”.

Ante afirmaciones como la anterior se comprende que Nishida manifestase sus reservas en el deber ser, el legalismo o el perfeccionamiento: “La actitud religiosa emerge desde el sentido de impotencia del yo con relación al bien moral objetivamente buscado, mientras permanezcan en el fondo vestigios de confianza en sí mismo y en la propia capacidad moral. Igualmente, el sentimiento de arrepentimiento en sentido moral debe distinguirse de la auténtica conversión religiosa. En esta, cuando es auténtica, el yo debe ser arrojado y abandonado por completo”.

De este modo, Nishida pretendía distinguir entre el mero sentimiento moral con relación a un ideal o norma y el giro de ciento ochenta grados que supone el salir de sí para dejarse agraciarse por “un Dios que —como él dice— es Padre o un Buda que es Madre”. La conversión no consiste en arrepentirse de haber hecho algo malo, sino en percibir y asumir la contradicción en el seno de la propia existencia y dejarse salvar desde lo absoluto que acoge incondicionalmente. “¿Por qué —se pregunta— es el yo esencialmente religioso, y por qué es en proporción a lo profundo de la reflexión sobre sí mismo como aparece la conciencia religiosa? Porque el yo tiene una existencia contradictoria”. Está resonando aquí indudablemente el estilo del budismo de Shinran, con su espiritualidad de la confianza absoluta en el Buda Amida. Y coexiste ese estilo con el espíritu del zen y la simpatía para con el cristianismo.

Nishida era buen conocedor del cristianismo, aunque estaba más familiarizado con la tradición budista. Trata de articular ambas como filósofo. Vio la coincidencia entre la confianza absoluta del amidismo, el desprendimiento del zen y el tema evangélico de perderse para encontrarse.

En resumen, dice, “hace falta autonegación para dejarse transformar por lo otro y llegar al más profundo fondo común de ambos: la realización de la Nada absoluta que no es ni Dios ni el Vacío, sino que se alcanza supe-

rando la identidad de lo divino y lo demoníaco”. Perplejos, a la vez que, seducidos ante estas reflexiones del filósofo japonés, reconocemos nuestros excesos logocéntricos. En efecto, el pensar occidental ha de renunciar a dos ídolos, sobre todo: la idolatría de la razón argumentativa y la idolatría de la razón clara, unida a la voluntad individualista. Nos aferramos a la primera, en filosofía, por miedo a la presunta irracionalidad del mundo emotivo-imaginativo-narrativo. Nos aferramos a la segunda, en teología, por miedo a los panteísmos. Sin embargo, como consecuencia de ambas idolatrías, quedamos presos en la cárcel que nosotros mismos hemos edificado: la de un pensar racionalista y dualista. Habrá que pasar por una depuración de ambas deformaciones y el vaciarse de los ídolos.⁷⁷

El “presentismo” del zen y la moral

La idea de “presentismo” en el zen no es una simple exaltación moral ni una insistencia en el momento presente. Justo como el pasado ya no lo es más y el futuro no es aún, tenemos sólo el presente en el cual actuar o merecer el cielo. No debemos perder el presente. Decir todo eso está bien, y de ninguna manera es contrario a la doctrina zen. Sin embargo, lo que el zen quiere expresar va mucho más profundamente que eso. Se dice que este “presente” escapa al alcance de la inteligencia. Como san Agustín,⁷⁸ el zen afirma que el presente no puede existir otro más que por no existir; pero está siempre presente en un escape perpetuo. Es el “presente trascendente” que se abre a la Eternidad. Por ello, el profesor zenista Daisetsu Teitaro Suzuki utiliza el término *nunc aeternum* en la teología cristiana.

Aquí hay una dificultad que encontramos los misioneros cuando queremos predicar el “Evangelio” a los japoneses. Los segundos están absortos en esta mentalidad de “no beneficio” y presentismo. Para los cristianos occidentales no es del todo escandaloso, sino, por el contrario, es una cosa laudable, “hacer buenos méritos para el cielo”. Para los japoneses y en particular los zenistas, este paso moral es doblemente falso; porque por un lado una acción de moral “para” manifiesta un intolerable egoísmo y por el otro el cielo es considerado como un mundo más allá es una alienación de nuestra existencia “presente”. Como consecuencia: egoísmo y alineación. Es bastante admirable notar que tal reacción es casi instintiva entre la mayoría de los japoneses, aun entre aquellos que no son de ninguna manera filósofos.

Por esta doctrina de no-beneficio y “presentismo” se siguen dos corolarios doctrinales más, no menos importantes. El primero es moral: “un camino más allá de la bondad y maldad”, el cual es algunas veces llamado *me-*

⁷⁷ J. Masiá Clavel, “Por el vaciarse a la fe”, pp. 127-134.

⁷⁸ San Agustín, *Confesiones*, lib. I, ch. VI, 3. Cit. por A. I. Okumura o. c. d., *op. cit.*, p. 52, nota 33.

taética. El principio fundamental de la moral del zen no se deja a sí mismo ser absorbido por la preocupación de distinguir entre bondad y maldad, pero va más allá de todo. Más bien digamos que la búsqueda de la bondad y de las virtudes es fundamentalmente maldad por los zenistas: “Cadenas de oro de las virtudes, cadenas de hierro de los vicios —dice el maestro Deshimaru— son siempre cadenas”. Aquí se puede ver una liberación de la moral normativa, la cual se arriesga a convertirse en una moral de preceptos en vez de una moral de libertad espiritual.⁷⁹

El segundo corolario es el último resultado del precedente; yendo en camino más allá de la misma muerte por tanto se libra uno de ella. Un célebre zenista dice: “Es bueno para ti estar enfermo una vez que estés enfermo y es bueno para ti morir una vez que estés muerto. Si te puedes librar a ti mismo a lo largo de estas líneas te librarás del mal”. Las palabras de Dōgen son aún más precisas: “vivir y morir es Buda”. En esta forma el zen quiere ir más allá de la muerte, el mal supremo del hombre. Pero la muerte está (es) realmente vencida ahí.

La personalidad intuitiva japonesa

Hoy en día el pensamiento posmoderno *los límites entre razón e intuición ya no son tan evidentes. Ni la razón es tan pura ni la intuición tan ciega*.⁸⁰ Los investigadores dicen que el carácter japonés es fuertemente intuitivo. El sentimiento japonés instintivamente es atraído por la inmediatez empírica de la experiencia. La intuición japonesa está profundamente influenciada por el pensamiento budista.

Intuición, ética y religión. La espontaneidad (*chokkansei*) es una clase de pre-comprensión, un conocimiento preontológico.⁸¹ La comprensión intuitiva, como lo apunta Jung, se puede volver buena o mala; esta es de hecho moralmente neutral.

Definamos la intuición: es un modo de conocimiento inmediato, se opone al razonamiento. La intuición puede ser empírica (sensible o psicológica), racional y metafísica. Para Bergson, la intuición es simpatía con el objeto elegido.⁸² *Chokkan*, en japonés, se traduce como lo que comúnmente se entiende por intuición, como la facultad de comprender (mirar) las cosas

⁷⁹ Taisen Deshimaru, *Vrai zen*, Francia, Le courrier du Livre, 1969, p. 63. Cit. por *idem*, nota 34.

⁸⁰ Alfonso Falero, *Prólogo* al libro de Jesús González Vallés, *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 15.

⁸¹ Cfr. Jacques Maritain, *The Range of Reason*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1952, p. 16. Maritain llama conocimiento conceptualmente formulado a “una clase de conocimiento posterior”. Cit. por J. Spae, “Intuition, insight of religiosity”. *The Japan Missionary Bulletin*, 23(8), Tokio, 1969, p. 500, nota 20.

⁸² François Robert, *Diccionario de términos filosóficos*, Madrid, Acento, 2002, p.49.

de modo instantáneo, directo, sin mediar razonamiento reflexivo previo.⁸³ Nishida define intuición: es la conciencia de la progresión intacta/ininterrumpida de la realidad tal y como ésta es; conciencia donde sujeto y objeto aún no se han dividido y donde el sujeto que conoce y aquello (objeto) que es conocido son una misma cosa.⁸⁴ La única forma de confirmar la existencia de tal intuición directa es accediendo a ella uno mismo (a través de la meditación zen).⁸⁵ La intuición es el movimiento centrípeta del mundo de regreso hacia el yo.⁸⁶

Para que sea entendido Japón, los cristianos deben recalcar que aquí es más que religión que no puede ser puesta en palabras, esta “racionalidad” no es suficiente para uno que ama a Cristo. Ellos encontrarán en este punto la conciencia innata del japonés que, esencia de toda religión seria, este es un elemento de “no-sentido”, algo, que es, el cual no puede ser percibido por la mente científica. Este “no-sentido” no tiene sentido. Esto es, de hecho, la única cosa que tiene sentido, la intuición.⁸⁷

El zen sostiene un intuicionismo contemplativo: la verdad absoluta salvadora, no se puede conocer ni por medio del pensar dialéctico ni por medio de la transmisión oral, sino que ha de conocer por medio de la intuición, y a ella se llega por medio de la contemplación. *Ésta es la meta del zen.*⁸⁸

La disciplina zen influyó con su esquema de enseñanza en la intuición filosófica de la naturaleza, la que mueve a los maestros a la creación de obras artísticas, a la expresión del sentido de perfección por medio de cosas feas e imperfectas. Veamos el sentido del *wabi* en la cerámica, entre otros, El culto de *wabi* ha penetrado profundamente en la vida del pueblo japonés. Incluso en la vida intelectual se evita la excesiva profusión de ideas, la brillantez o solemnidad en la ordenación de sistemas filosóficos; por el contrario, quedarse plenamente satisfecho con la contemplación mística de la naturaleza.⁸⁹

⁸³ Monserrat Crespín Paredes, *Experiencia, autoconsciencia y voluntad. La conceptualización de la subjetividad en el primer periodo (1911-1923) de la filosofía de Nishida Kitarō*, tesis de doctorado, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2005, p. 140 [en línea], diposit.ub.es/dspace/bitstream/2445/46705/1/MCP_TESIS.pdf

⁸⁴ *Idem*, p. 142.

⁸⁵ A. Falero, *El pensamiento filosófico japonés (modernidad)*, en A. Segura (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Vizcaya, Liber Distribuciones Educativas, 2007, pp. 125-155 [en línea], <https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/122021/1/EI%20pensamiento%20filosofico%20japones%20modern>

⁸⁶ *Idem*, p. 84.

⁸⁷ J. Spae, “Intuition, insight of religiosity”, p. 502.

⁸⁸ H. M. Enomiya-Lassalle, *op. cit.*, pp. 147 y 172.

⁸⁹ Daisetsu Teitaro Suzuki, *Budismo zen*, Barcelona, Kairós, 2003, pp. 81-89.

C. S. Song, teólogo asiático de Taiwán, ha insistido, también, en el impacto de las estructuras de pensamiento, que están relacionadas con la aprehensión de la vida y de la realidad, en determinadas culturas. Sostiene que algunos asiáticos, en especial los chinos (los de la etnia *han*)⁹⁰ y los japoneses, tienden a acercarse a la realidad que subyace en todas las realidades de un modo intuitivo, en contraste con los enfoques conceptuales y racionalistas occidentales.⁹¹ Se le confiere poco espacio al pleno desenvolvimiento del entendimiento y de la expresión universal o lógica, mientras que le otorga mucho despliegue del pensamiento intuitivo y emocional.⁹²

Cita, también, a Hajime Nakamura para explicar que, incluso en los campos de la ciencia y de la tecnología, en los que Japón ocupa una alta posición entre las naciones desarrolladas (como veíamos arriba), los japoneses se orientan de manera intuitiva: En la historia de la tecnología, los japoneses han valorado y aún valoran la percepción intuitiva *kan* (en chino), más que las interferencias científicas basadas en el pensamiento postulatorio. Estaban preparados para confiar más en la destreza de los artesanos que en el cálculo exacto realizado por una máquina.⁹³

Ese modo de pensar de carácter pluralista, centrado más en las cosas que en la razón y atento más a lo particular que a lo universal, ha propiciado la aparición de consecuencias culturales como: un punto de vista anti-intelectual o antiteórico que prima el intuicionismo y el activismo descontrolados, una actitud de cierto oportunismo conectado a alguna situación particular dada, una tendencia al etnocentrismo supernacionalista (por el fuerte énfasis que se pone en el vínculo humano limitado); así como la búsqueda de una forma de unidad nacional que permita la coexistencia de elementos heterogéneos yuxtapuestos, además de la ausencia completa de toda actitud criticista. De esta forma, las relaciones sociales en Japón se colocan en el centro y el individuo, que se mide por ellas, se desplaza a la periferia.

El respeto a la tradición y la ausencia de espíritu crítico ha supuesto la persistencia de viejas ideologías por encima de los profundos cambios

⁹⁰ Es una de las mayores en la población mundial. Con un total de un mil 400 millones de personas en todo el mundo. Es el grupo étnico más grande a nivel mundial. H. P. Ho, *op. cit.*, pp. 30-31. El reverendo doctor Huang Po Ho es teólogo presbiteriano de Taiwán.

⁹¹ C. S. Song, *Third-Eye Theology*, Orbis Books, Nueva York 1979, p. 45. Cit. por *idem* p. 38 nota 20.

⁹² Antonio Miguel Martín Morillas, "El modo de pensar japonés y su contraste con el modo de pensar chino en la obra de Nakamura Hajime", *Nuevas perspectivas de investigación sobre Asia Pacífico*, Granada, Universidad de Granada, 2017, p. 600.

⁹³ C. S. Song, *Third-Eye Theology...*, p. 46. Cit. por H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, Honolulu, East-West Center Press, 1964, p. 13. Cit. por H. P. HO, *op. cit.*, p. 38, nota 21.

sociales a los que se ha visto sujeto Japón a lo largo de la historia. El componente esotérico del budismo japonés, se corresponde con el elemento chamánico del modo de pensar japonés (en esto se parece más al budismo tibetano que al chino y que a las corrientes fundacionales indias).

El modo de pensar japonés prima las tendencias no racionalistas (por influjo del zen), descuidándose el cultivo de la coherencia lógica del pensamiento a favor de las inclinaciones intuitivas y emocionales, ligadas éstas, a su vez, a una visión esteticista y minimalista del mundo. Así se detecta en su preferencia por las expresiones simbólicas simples y en su negativa a considerar el tratamiento en profundidad de las ideas complejas. Como consecuencia, en el modo de pensar japonés destaca la ausencia de una apuesta firme por el conocimiento del orden objetivo. En este mareo se incluye una clara inclinación japonesa al chamanismo.⁹⁴ La sofisticada agudeza de la autorreflexión moral y la notable primacía de la experiencia estética conviven con la débil conciencia conferida por los japoneses a los valores estrictamente religiosos.⁹⁵

Song concluye sosteniendo que, *para los japoneses y los chinos, la intuición rige su mente, pensamiento y acción de forma empática y, por consiguiente, afirma que no sorprende que la religión se asocie más con la intuición que con la razón* (como vimos arriba). Como teólogo cristiano, a C. S. Song no sólo le interesa distinguir la particularidad de las diferencias en las estructuras de pensamiento entre Oriente y Occidente, sino, también, desarrollar un discurso sobre la necesidad de crear; además de las tradiciones teológicas occidentales, teologías asiáticas, profundamente enraizadas en las culturas autóctonas. Adopta el concepto japonés de *satori* (iluminación) como una clave que abre el misterio de la vida y del mundo en el budismo y, de manera particular, en el budismo *chan* (en chino, y *zen*, en japonés). Y dice: *satori* es una iluminación de la mente cuando esta es tocada por la verdad. Es una experiencia de la mente cuando ésta es tocada por la verdad. Es una experiencia que nos conduce a darnos cuenta repentinamente de estar en la presencia de la verdad que hemos estado buscando. Puede compararse con la inspiración artística que capacita al artista para captar y aprehender lo que se encuentra bajo la apariencia de belleza y fealdad.

⁹⁴ Cfr. Nuestro artículo ¿Qué es el Shamanismo? (*Shamanisumu to wa nan desu ka*). *Hamanasu*, 430, 2016, *Boletín de la Parroquia de Ominato*, Aomori. Tengo cerca uno de los tres santuarios más importantes de Japón, Osorezan, donde están las videntes shamanas *otaku*. Tenemos contacto con el Abad del Santuario, Minami, sacerdote budista de la escuela Sōtō Zen, y trata de “evangelizar” esta religión primitiva muy arraigada al japonés; sobre todo, en esta región.

⁹⁵ A. M. Martín Morillas, *op. cit.*, pp. 601-603.

En este sentido, la teología, o, de manera general, la religión, tiene más cosas en común con el arte que con la ciencia. El arte, en su máxima profunda expresión, es sublime en la mente del artista. La teología o la religión participan de la profundidad artísticas en su nivel más genuino, allí donde teología y arte se entrecruzan en sus caminos. En esta intersección nace la teología artística y llega a existir el arte teológico. *Tanto la teología artística, como el arte teológico son hijos de la intuición. La intuición supera el marco normal de la razón y de la racionalidad, penetra en el misterio de los misterios, y capacita a los hombres y a las mujeres para llegar a la presencia de la realidad que buscan.*

El concepto de *satori*, que Song adopta como ejemplo —aun cuando procede de la cultura japonesa—, fue creado por el budismo *chan*, con el que la cultura ha compartido el mismo origen como uno de sus elementos importantes. La iluminación intuitiva no sólo tiene una función relevante en la aprehensión del modo de pensar japonés, sino que también la tiene la población *han*.⁹⁶ El budismo *chan* desarrolló una epistemología sofisticada que se basa en la percepción subjetiva de la realidad objetiva al tiempo que se usa el ejercicio de la autonegación de la percepción física para obtener la iluminación.⁹⁷

La búsqueda de la “calidad de vida personal” de Occidente después de la “rotura de la burbuja”

En los primeros años de la década de 1990, Japón vive la frustrante experiencia de una gran desilusión. El gigante tecnoeconómico que tanto asombró al mundo contemporáneo se tambalea por el reciente descubrimiento de la fragilidad de sus pies de barro con el desplome de su sistema financiero. Además, la sociedad japonesa rechaza el modelo de “monocultura industrial” que le ha llevado a alcanzar e incluso sobrepasar a Occidente, pero que ha privado a la nación del disfrute de la calidad de vida que gozan los ciudadanos de Europa y de Estados Unidos.

Sin ninguna pretensión de catastrofismo, desde 1992 parece que el “sueño paradisíaco del Olimpo japonés”, verdadero gigante económico de prosperidad y abundancia se ha desvanecido como una pompa de jabón, o una gota de rocío. En efecto, Japón hoy está en crisis. Pero, no se trata de “otra” crisis coyuntural, como la del petróleo en los años 1973 y 1978. Ni como la experimentada en 1985 como consecuencia del acuerdo *Brother*, que disparó la paridad del yen frente al dólar americano.

En estos últimos años, Japón se enfrenta en una profunda crisis “estructural”. La ingeniería financiera japonesa al fin ha desvelado su debilidad

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 33.

endógena, y se ha roto la hinchazón de la burbuja de su artificial exagerado volumen. Asimismo, la sociedad rechaza el sistema de valores (crecimiento del grupo a costa del sacrificio individual) que ha guiado el desarrollo de la nación desde 1945. El marco social ha cambiado. No se trata de la mera “supervivencia”. La nación quiere ya vivir y “vivir bien” a nivel personal, como prerrogativa esencial de los países desarrollados.



La muchedumbre en el evangelio de Mateo. Visión narrativa y retórico-social¹

José Rafael Hernández Gallegos*

Resumen

Este trabajo presenta un estudio del personaje *muchedumbre* en el evangelio de Mateo, desde la perspectiva exegética y hermenéutica, de forma que pueda resumirse la ubicación textual, el análisis narrativo y las características del personaje, así como su función en la trama del evangelista Mateo. Proponemos al evangelista como narrador, intérprete y evangelizador, al estilo de W. Carter; y la perspectiva de la *muchedumbre* desde la obra de J. R. Cousland. El trabajo permitirá identificar los motivos teológicos de Mateo y cómo los pensamientos mateanos pueden hablar a los creyentes contemporáneos. Este texto se limita a los pasajes donde el personaje *muchedumbre* interactúa de manera directa con el personaje *Jesús*.

Palabras clave

Evangelio de Mateo, exégesis, biblistas, muchedumbre, hermenéutica, Jesús.

¹ El presente artículo es una síntesis de la tesis sustentada el 24 de mayo de 2016, en el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental para obtener el título de Licenciado en Teología.

* Arquidiócesis de México.

La investigación exegética elaborada por los biblistas hacia el Evangelio de Mateo —y de forma específica de muchos de los personajes que ahí aparecen— ha sido amplia; sin embargo, no ocurre lo mismo con el personaje de la muchedumbre. Pocos los autores lo trabajan y ninguno con esta visión narrativa y retórica-social, por lo que es necesario fundamentar mediante la exégesis la identidad y la función de las muchedumbres dentro del relato mateano.

Puesto que cada uno de los evangelios fue escrito para comunidades específicas, en tiempo y espacio diferentes, es necesario un esfuerzo para comprender, desde nuestra actualidad, el mensaje que quiere transmitir el evangelio de Mateo, por medio de una adecuada interpretación.

Así, la motivación principal de esta investigación es identificar, desde una perspectiva narrativa y retórica-social, a las muchedumbres y explicar su función en el evangelio de Mateo para demostrar que las muchedumbres no son un personaje secundario en la obra mencionada.

La relevancia de este trabajo consiste en la novedad de estudiar al personaje *muchedumbre* en el evangelio de Mateo desde la perspectiva exegética y hermenéutica, de tal forma que podamos resumir la ubicación textual, el análisis narrativo y las características del personaje a estudiar; así como la función que tiene este personaje en la trama del evangelista Mateo. Este trabajo nos permitirá ver los motivos teológicos de Mateo y cómo estos pensamientos mateanos pueden hablar a los creyentes contemporáneos.

Las dos preguntas que atraviesan la investigación y que le dan orden y sentido son las siguientes: ¿Tiene el personaje *muchedumbre* un papel teológico importante en el evangelio de Mateo? ¿El método narrativo y retórico-social nos ayudará a comprender la intención que tiene Mateo al introducir este personaje en relación con Jesús?

I. Funciones del evangelista Mateo: narrador, intérprete y evangelizador

Carter propone tres funciones del evangelista Mateo: narrador, intérprete y evangelizador.² En su función de *narrador*, Mateo elabora un relato sobre la “vida” de Jesús. Para el análisis narrativo, se parte de la propuesta que hace D. Marguerat.³ Como *intérprete*, el evangelista Mateo reelabora las fuentes literarias que conoció acerca de Jesús y las tradiciones sociorreligiosas de su entorno. Carter y su propuesta de “audiencia orientada” serán el hilo conductor para entender la interpretación mateana al respecto. Ya

² Warren Carter, *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist* (trad. de J. Domínguez), Massachusetts, Hendrickson Publishers, 2004.

³ Daniel Marguerat (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2008.

como *evangelizador*, Mateo elabora una narración interpretando sus fuentes para evangelizar a su destinatario, la comunidad mateana.

Mateo narrador

Mateo elabora una narración para proponer el mensaje de Jesús a su comunidad,⁴ de manera que organizó los acontecimientos de la vida de Jesús en una trama y construyó un marco narrativo para que allí actuara Jesús, y otros personajes interactuaran con él, como es el caso del personaje *muchedumbre*. Todo el relato de Mateo tiene presente a su auditorio, ya sea que el escritor lo suponga como capaz de interpretar su escrito o como condicionante para su escrito, pues su relato debe ser comprensible y significativo para este auditorio.

Se ha considerado abordar seis pasos básicos del estudio narrativo para interpretar el relato: la trama, los personajes, los escenarios, el tiempo narrativo, la focalización y el punto de vista del narrador.

Mateo intérprete

En su relato, y desde la experiencia de fe de su comunidad, Mateo interpreta los materiales literarios anteriores (fuentes) según la situación de su comunidad y sus variadas experiencias sociohistóricas en el mundo urbano de Antioquía de Siria.⁵ Las fuentes que Mateo interpreta son Marcos, el documento “Q” y a su propia tradición “M”,⁶ de manera que el relato elaborado a partir de esas fuentes interpretadas sea significativo y performativo para su comunidad.

El personaje *muchedumbre* es radicalmente distinto de las muchedumbres de Marcos, aunque los rasgos principales son semejantes. Mateo pone a las muchedumbres de una manera constante, uniforme y discreta en todo el ministerio de Jesús. Funcionan dentro del relato mateano como reflejo permanente a ese ministerio. Mateo ha convertido a las muchedumbres en una creación literaria, distinto de los discípulos y de los líderes judíos.

En todo el evangelio de Mateo, la caracterización de los personajes tiene en cuenta la “audiencia orientada” de Mateo, incluyendo el personaje *muchedumbre*. De hecho, la comunidad mateana es contracultural; es decir, es una comunidad que busca hacer realidad un estilo de vida alternativo al mundo del imperio romano y del judaísmo contemporáneo.

⁴ Cfr. Armando Noguez, *Manual para leer el evangelio de Mateo. Narrador, intérprete, evangelista*, México, Dabar, 2007, pp. 13-45.

⁵ *Ibidem*, pp. 47-69.

⁶ W. Carter, *op. cit.*, pp. 61-62.

Mateo evangelizador

Mateo se propone orientar y capacitar a su comunidad para afrontar los desafíos socio-religiosos que le vienen del exterior, y los desafíos comunitarios que le vienen del interior mismo de la comunidad. De allí que su tarea principal será guiar a su comunidad ante los retos que le presentan la realidad interna y externa,⁷ buscando capacitarla y orientarla para que afronte los desafíos que su situación circundante le plantea.

A partir de la propuesta de Cousland, analizamos la función que ejerce el personaje *muchedumbre* del evangelio, que ayuda a comprender la tarea de Mateo como evangelizador. En un segundo momento, a partir de la propuesta de Theissen,⁸ constatamos cómo la función de Mateo como evangelizador se concretiza en una labor de política eclesial.

II. Caracterización y función de la muchedumbre en el evangelio de mateo

Hacemos la caracterización y la función de las muchedumbres en los relatos donde aparecen interactuando con Jesús, con excepción de *Mateo* 26, 47-56. Aunque tales muchedumbres interactúan con Jesús, no son el mismo personaje que ha estado siguiéndolo *físicamente*, sino que más bien pertenecen a la élite de los sumos sacerdotes.⁹

Cada uno de los relatos se analiza en tres momentos, de acuerdo con las funciones del autor del evangelio de Mateo: *a)* narrador, *b)* intérprete y *c)* evangelizador; la función retórico-social de las muchedumbres, perteneciente a Mateo evangelizador, se deja al final del análisis de los relatos.

Los relatos que se analizan son los siguientes:

1. 9, 18-19. 23-26. *La muchedumbre en la resurrección de la hija del magistrado.*
2. 9, 35-38. *La muchedumbre recibe la compasión de Jesús.*
3. 12, 22-24. *Las muchedumbres se preguntan sobre la filiación davídica de Jesús.*
4. 14, 13-22. *Las muchedumbres reciben la compasión y son alimentadas por Jesús.*
5. 15, 29-31. *La muchedumbre es curada por Jesús junto al lago.*
6. 21, 1-11. *Las muchedumbres celebran la entrada de Jesús a Jerusalén.*
7. 27, 11-26. *Las muchedumbres en el juicio de Jesús ante Pilato.*

⁷ Cfr. A. Noguez, *op. cit.*, pp. 71-87

⁸ Gerd Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Navarra, Verbo Divino-Estella, 2002, p. 11.

⁹ Cfr. Craig S. Keener, *The Gospel of Matthew. A Social-Rhetorical Commentary*, Cambridge, Eerdmans, 2009, p. 640.

LA MUCHEDUMBRE EN LA RESURRECCIÓN DE LA HIJA DEL MAGISTRADO (Mt 9, 18-19, 23-26)

Mateo narrador

1. Ubicación y delimitación del relato

Ubicación. En el relato de Mt 9, 18-19, 23-26, la muchedumbre en la resurrección de la hija del magistrado, se ubica en la segunda unidad narrativa de Mateo, en la cual Jesús manifiesta el Reino de Dios y su propia autoridad en palabras y acciones.

Delimitación. Este episodio comienza en Mt 9, 18, cuando un magistrado entra para pedirle por su hija a Jesús, pues, en el anterior versículo, se encuentra hablando con sus discípulos. El episodio termina en el v. 26, donde la noticia de la resurrección de la niña se divulga por toda la comarca, ya que en el siguiente versículo se marcha del lugar.

La muchedumbre. En este relato es la primera vez que aparece la muchedumbre interactuando con Jesús. Aunque ya ha aparecido en el evangelio de Mateo con anterioridad, pero sin interactuar con él (4, 23-25).

2. Análisis narrativo

La trama. La *situación inicial* se da cuando el magistrado se acerca a Jesús a pedirle que le impusiera las manos a su hija que acababa de morir (v. 18). El *nudo* se da cuando Jesús entra a la casa y ve a la muchedumbre haciendo alboroto y pide que se retiren, pues la niña no estaba muerta (vv. 23-24). El *giro* se da cuando Jesús toma de la mano a la niña y ésta se levanta (v. 25). La situación final es que la noticia se divulga por toda la comarca.

- *El personaje muchedumbre.* La muchedumbre que Jesús encuentra en la casa del magistrado (v. 24) sólo está causando alboroto y se burlan de Él, que les dice que la muchacha no está muerta. Posteriormente, la muchedumbre es echada fuera del lugar.
- *El escenario.* En este episodio, se dan escenarios diferentes: comienza en la casa de Mateo (9, 18); y ahí es donde llega el magistrado a hablar con Jesús (v. 18), para después salir de la casa y seguir al magistrado (v. 19); finalmente, se concluye este episodio en la casa del magistrado.
- *Temporalidad y focalización.* El tiempo de la narración es normal en relación con lo que se cuenta. La focalización de los personajes es externa.

Mateo intérprete

1. Mateo modifica su fuente

Este relato de Mt 9, 18-19. 23-26 tiene su fuente en Mc 5, 21-24, 38-43. Nuestro evangelista hace cambios importantes en la redacción:

- *La primera diferencia se nota a simple vista. El relato de Mateo es más escueto y concreto en las acciones de los personajes, mientras que el relato de Marcos es más extenso, por lo que cuenta más detalles de lo sucedido.*
- *Un cambio importante es el escenario de la acción de Jesús. Marcos lo pone a orillas del mar después de que Jesús ha bajado de la barca proveniente de la otra orilla (v. 24), mientras que el evangelista Mateo lo pone en casa de Mateo, el recaudador de impuestos (v. 18a).*
- *Marcos habla del jefe de la sinagoga, llamado Jairo, que llega ante Jesús a pedirle por su hija (v. 22), mientras que Mateo no identifica al personaje; sólo habla de un magistrado (v. 18b).*
- *Marcos relata que el jefe de la sinagoga dice que su hija está muy enferma, a punto de morir (v. 23), mientras que en Mateo el relato afirma que acababa de morir (v. 18c).*
- *En Marcos, la hija de Jairo muere mientras Jesús va de camino a verla; en Mateo, ya está muerta cuando el magistrado llega ante Jesús (Mt 9, 18c).*
- *Marcos relata que los que estaban en la casa causan alboroto —sin hacer referencia directa a la muchedumbre— y especifica qué hacen: unos lloraban, otros gritaban (v. 38). Por su parte, Mateo habla de un personaje colectivo: la muchedumbre que hacía alboroto (v. 23). Mateo es fiel a su redacción de la muchedumbre como un personaje colectivo, no como varios.*
- *En Marcos, Jesús pregunta a los presentes por qué alborotan y lloran (v. 39a), mientras que, en Mateo, el nazareno pide a la muchedumbre que se retire (v. 24). En ambos relatos, se burlan de Jesús.*
- *En Marcos, todos son echados fuera (v. 40), mientras que en Mateo es echada fuera la muchedumbre (v. 25a).*
- *En Marcos, Jesús toma la mano de la niña y le habla: “Talitá kum”, ella se levanta y camina (v. 41). En Mateo, basta que Jesús tome la mano de la niña para que ella se levante (v. 25b).*
- *Finalmente, Marcos dice que los presentes quedaron fuera de sí y llenos de estupor y Jesús les insiste en no divulgar el hecho y pide que den de comer a la niña. Mateo sólo afirma que el hecho se conoció en toda la comarca.*

2. La caracterización de la muchedumbre

- *La muchedumbre alborotada. La muchedumbre sólo hace alboroto en la casa del magistrado (v. 23). La muchedumbre, “con su ruidoso duelo, subraya que*

la niña está muerta y que la muerte es definitiva”,¹⁰ situación que se apega a la tradición judía;¹¹ pero Jesús demostrará lo contrario.

- La muchedumbre es retirada por Jesús. Ante el alboroto de la muchedumbre, Jesús pide que se retire, pues la muchacha no está muerta, sino dormida (v. 24). “Es obvio que Jesús no alude a una muerte aparente; tampoco expresa la doctrina general de la esperanza en la futura resurrección, para la cual la muerte del cristiano es una dormición; la frase quiere impactar: Jesús habla de esta persona muerta y quiere remitir a su propio poder. Esta muerte no es para él definitiva, porque mostrará de inmediato que tiene poder sobre ella.”¹²
- La muchedumbre se burla. La muchedumbre se burla de Jesús, pues afirma que la niña sólo está dormida (vv. 23. 24b). La muchedumbre no tiene ninguna duda sobre la muerte de la niña; por eso, con desprecio desestima las palabras de Jesús a las que ha entendido literalmente; sin embargo, en el relato de Mateo dormir no se entiende literalmente, sino como una metáfora de la muerte. Dormir es usado como metáfora en los LXX y en el Nuevo Testamento y algunas veces como inercia espiritual. De esta forma, la muchedumbre no entiende, en el relato de Mateo, que Jesús está usando un paralelo entre muerte y dormir; pues si la muerte es “dormir”, entonces hay posibilidad de levantarse. La muerte no es el fin y, en el caso de la niña, sólo es una experiencia temporal.¹³
- La muchedumbre echada fuera. Una vez echada fuera la muchedumbre, Jesús entró y tomó la mano de la muchacha que se levantó. “La acción de Jesús manifiesta la luz del salvífico reinado de Dios (1, 21-23) en la región de la muerte y tinieblas (4, 15-16).”¹⁴

Mateo evangelizador

1. Función de la muchedumbre en los mundos textual y simbólico

La función de la muchedumbre en el mundo textual de Mateo

a) A nivel de relato. El alboroto de la muchedumbre provoca que Jesús la retire y afirme que la muchacha no está muerta, sino dormida. La muchedumbre se burla de lo que Jesús afirma, pero una vez echada fuera. Jesús entró y tomó la mano de la muchacha y ella se levantó.

¹⁰ W. Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Navarra, Verbo Divino, 2007, p. 344.

¹¹ Cfr. Ulrich Luz, *El evangelio según san Mateo*, v. II, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 85.

¹² *Idem*.

¹³ Cfr. Richard Thomas France, *The Gospel of Matthew*, Cambridge, Eerdmans, 2007, p. 364.

¹⁴ W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 345.

b) A nivel de discurso. En este relato, la muchedumbre es retratada como alborotada ante la “muerte” de la niña. Recibe de Jesús la orden de retirarse, ya que la muchacha no está muerta. Esto provoca que la muchedumbre se burle de él. Finalmente, es echada fuera y Jesús entra a ver a la muchacha.

Función de la muchedumbre en el mundo simbólico de Mateo

La muchedumbre es retratada de manera negativa, como referente para saber cómo no es un discipulado ideal (no creen y se burlan) y, por contraste, para “suponer” cómo será una muchedumbre que se acerca a un discipulado ideal. El lector tiene que reconstruir su propia imagen ante Jesús a partir de las acciones y reacciones de la muchedumbre y las acciones y palabras de Jesús ante la muchedumbre.

LAS MUCHEDUMBRES RECIBEN LA COMPASIÓN DE JESÚS (Mt 9, 35-38)

Mateo narrador

1. Ubicación y delimitación del relato

Ubicación. Este episodio de las muchedumbres que reciben la compasión de Jesús se ubica en la segunda unidad narrativa de Mateo, en la cual Jesús manifiesta el Reino de Dios y su propia autoridad en palabras y acciones.

Delimitación. Este episodio inicia cuando Jesús recorre los pueblos enseñando y curando toda enfermedad (9, 35), ya que, en el versículo anterior, los fariseos decían que Jesús expulsaba demonios por el Príncipe de los demonios. Este breve episodio termina cuando Jesús dice a sus discípulos que “rueguen al dueño de la mies que envíe obreros a sus mies” (9, 38), ya que en el siguiente versículo llama a sus doce discípulos para darles poder sobre los espíritus inmundos.

La muchedumbre. En el relato anterior (9, 18-26), la muchedumbre es retratada como alborotada, por lo que Jesús pide se retiren, pues la muchacha no está muerta sino dormida; ante lo cual la muchedumbre se burla, pero finalmente es echada fuera.

2. Análisis narrativo

- *La trama.* La situación inicial se da cuando Jesús recorre todos los pueblos y aldeas (v. 35). El nudo se produce cuando Jesús, al ver a las muchedumbres se compadece de ellas (v. 36). El giro se da al dirigirse a sus discípulos y pedirles que rueguen al dueño de la mies (v. 38). El narrador no presenta un desenlace ni menciona la situación final.
- *El personaje muchedumbre.* En este relato, Jesús siente compasión por las muchedumbres, porque estaban vejadas y abatidas como ovejas sin pastor.

- *El escenario. El narrador no dice exactamente dónde sucede este episodio en el que Jesús se compadece de la muchedumbre; sólo menciona que recorre todos los pueblos y aldeas sin especificar nada más.*
- *Temporalidad y focalización. El tiempo de la narración es denso, veloz, en relación con lo que se cuenta, pues dice en un solo verso que enseña toda cura y dolencia. Esto es una especie de sumario que, si describe la curación de cada enfermedad, da para mucho texto. La focalización de los personajes es externa.*

Mateo intérprete

1. Mateo y su fuente

El relato en que se muestra a la muchedumbre como ovejas sin pastor tiene su origen en Mc 6, 6b.34.¹⁵

- *Mateo amplía el sumario de Marcos (v. 6b), pues sólo dice que recorría los pueblos enseñando, mientras Mateo, en su versículo 35, lo amplía: Jesús recorre ciudades y aldeas, enseña en las sinagogas. Además, Mateo especifica que proclama la Buena Nueva del Reino y cura toda enfermedad y dolencia.*
- *Marcos pone el v. 34 dentro de la narración de la primera multiplicación de los panes; por su parte, Mateo lo ubica en una narración propia para las muchedumbres (v. 35).*
- *Mientras que la conmoción de Jesús en Marcos lo lleva a enseñarles muchas cosas (v. 34), en el relato de Mateo esta conmoción lleva a Jesús a dirigirse a sus discípulos y hacerles la petición de que rueguen al dueño de la mies (vv. 37-38).*
- *Marcos sólo menciona que Jesús vio una gran muchedumbre que está como ovejas sin pastor (v. 34), mientras que Mateo afirma que Jesús vio a las muchedumbres que están vejadas y abatidas como ovejas sin pastor (v. 36).*

2. La caracterización de la muchedumbre

Las muchedumbres son vistas por Jesús y reciben su compasión. Con su acción, “Jesús expresa en su actuación la misericordia de Dios (cfr. 5, 7; 9, 13).¹⁶

Las muchedumbres como ovejas sin pastor. Mateo identifica metafóricamente a las muchedumbres como vejadas y abatidas, como ovejas sin pastor, sin adecuados dirigentes que se preocupen por ellas.¹⁷ “El símil es una de las más importantes descripciones de las muchedumbres que proporciona el

15 Para Turner, esta perícopa no tiene paralelo en ningún otro evangelio. “El sumario del ministerio de Jesús en 9, 35 repite textualmente el sumario de 4, 2 3.” David L. Turner, *Matthew*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2008, p. 262.

16 W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 350.

17 Cfr. D. L. Turner, *op. cit.*, p. 262.

Evangelio; imágenes de ovejas y pastor ocurren con considerable frecuencia, aunque su importancia global ha sido poco remarcada”.¹⁸ “La comparación de Mateo de la muchedumbre con las ovejas se basa en un *topos* establecido de la Biblia hebrea. Las ovejas son el pueblo de Israel, como distintas de sus dirigentes”.¹⁹ Las ovejas son el pueblo de Dios y los pastores sus dirigentes a menudo infieles.²⁰

Mateo evangelizador

1. Función de la muchedumbre en los mundos textual y simbólico

La función de la muchedumbre en el mundo textual de Mateo

a) A nivel de relato. Las muchedumbres, al ser vistas por Jesús, provocan su compasión, ya que estaban vejadas y abatidas como ovejas sin pastor. La compasión por la muchedumbre provoca la breve petición que Jesús hace a sus discípulos, que pidan al “Dueño de la mies, *más obreros para la mies, pues la mies es mucha y pocos los obreros*” (Lc 10, 1-9).

b) A nivel de discurso. Las muchedumbres son vistas por Jesús y reciben su compasión porque estaban vejadas y abatidas como ovejas sin pastor.

Función de la muchedumbre en el mundo simbólico de Mateo

La muchedumbre representa al pueblo israelita, no a los dirigentes, como merecedores de la compasión de Jesús y esta acción de Jesús puede animar a esa muchedumbre a acercarse al discipulado, ya que él sí los cuida y se preocupa por ellos.

LAS MUCHEDUMBRES SE PREGUNTAN SOBRE LA FILIACIÓN DAVIDICA DE JESÚS. (Mt 12, 22-37)

Mateo narrador

1. Ubicación y delimitación del relato

Ubicación. El episodio de Mt 12, 22-37 se ubica en la tercera unidad narrativa de Mateo donde se presenta la respuesta, ya sea de aceptación o de rechazo, al ministerio de Jesús como agente autorizado de Dios por parte de quienes lo encuentran (Mt 11, 2-16, 20).

Delimitación. El relato inicia en el v. 22 cuando le presentan a Jesús a un endemoniado ciego y mudo, ya que en el anterior versículo acaba de hacer una cita de cumplimiento del profeta Isaías. El relato termina en el v. 37

¹⁸ J. R. C. Cousland, *The Crowds in the Gospel of Matthew* (trad. Jorge Domínguez), Boston, Brill, 2002, p. 86.

¹⁹ *Ibidem*, p. 93.

²⁰ Cfr. W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 351.

donde Jesús afirma que “por tus palabras serás declarado justo y por tus palabras serás condenado”, pues el siguiente versículo (38), donde algunos escribas y fariseos le interpelan, anuncia ya una nueva situación.

La muchedumbre. La muchedumbre en el relato anterior es presentada como objeto de la compasión de Jesús por su situación, ya que está vejada y abatida como ovejas sin pastor (9, 35-38).

2. Análisis narrativo

- *La Trama.* La situación inicial aparece cuando le presentan a Jesús un endemoniado. *El nudo* se da por la curación de Jesús sobre éste. El *giro* se da cuando las muchedumbres se preguntan sobre la filiación davídica de Jesús y los fariseos como aliado de Beelzebul. La *situación final* se da con el discurso de Jesús para defender la autoridad que tiene y de quien le viene dada (vv. 24-37).²¹
- *El personaje muchedumbre.* La muchedumbre queda atónita por la curación del endemoniado ciego y mudo, por lo que se hacen la pregunta sobre la filiación davídica de Jesús.
- *El escenario.* El narrador no especifica el lugar del episodio, pero se infiere algún lugar de Galilea que es donde Jesús desarrolla su ministerio según Mateo.
- *Temporalidad y focalización.* El tiempo de la narración es normal en relación con lo que se cuenta. La focalización de los personajes es externa. Sólo en el v. 25 se da una focalización interna, pues Jesús conoce sus pensamientos.

Mateo intérprete

1. Mateo y su relato

Este relato es propio de Mateo y sólo utiliza, en su escrito, la reacción de Marcos 3, 22, de que Jesús está poseído para dar realce a su relato, aunque la modifica, pues, en Marcos los escribas, que han bajado de Jerusalén, decían que Jesús estaba poseído por Beelzebul y que por el príncipe de los demonios expulsaba demonios. Mateo pone esas palabras en boca de los fariseos, pero eliminando la parte de que Jesús está poseído (v. 24).

2. La caracterización de la muchedumbre

La muchedumbre atónita. La muchedumbre queda atónita ante la curación que hace Jesús, es decir, “está asombrada o llena de miedo, en ese caso por estar ante uno de los actos poderosos de Jesús”.²²

²¹ Cfr. U. Luz, *op. cit.*, pp. 336-345.

²² Cfr. J. R. C. Cousland, *op. cit.*, p. 130.

La muchedumbre se pregunta. La muchedumbre atónita se pregunta sobre la filiación davídica de Jesús. “La reacción indica curiosidad por la identidad de Jesús, pero no percepción: ¿No será éste el hijo de David? Los lectores del evangelio saben que Jesús es el hijo de David autorizado como agente de Dios para manifestar su reinado y que defiende a los pobres y oprimidos. Pero la pregunta de las multitudes, introducida por *Μήτι* (*meti*) —partícula interrogativa utilizada en preguntas que esperan una respuesta negativa—, “sugiere que las multitudes no saben nada de esto”.²³ “Para algunos la aparición del título con artículo revelaría una ‘comprensión mesiánica falsa.’ Por el contrario, la utilización de la denominación, sin el artículo sería típica de los suplicantes a quienes Jesús alaba por su fe. Pero no hay razones para aceptar que existe una distinción de gran alcance entre las dos formulaciones”.²⁴

Mateo evangelizador

1. Función de la muchedumbre en los mundos textual y simbólico

La función de la muchedumbre en el mundo textual de Mateo

a) A nivel de relato. La muchedumbre, con su pregunta sobre si Jesús es hijo de David, ayuda a “prender” la animadversión de los fariseos sobre Jesús para que *éstos lo ataquen* y se pueda desarrollar el discurso posterior sobre su autoridad.

b) A nivel de discurso. Ante las curaciones que Jesús hace, la muchedumbre queda atónita por los sucesos y está en confusión, sólo atinan a preguntarse sobre la filiación davídica de Jesús que da lugar a la afirmación de los fariseos sobre que Jesús expulsa demonios con el poder de Beelzebul. Fungen como “provocadores” de una disputa de Jesús con los fariseos y una enseñanza para sus discípulos.

Función de la muchedumbre en el mundo simbólico de Mateo.

Al preguntarse la muchedumbre sobre si Jesús es el “hijo de David”, Mateo hace ver que esa muchedumbre es receptiva a las acciones de Jesús, contrario a los fariseos. Son los israelitas, que, sin ser discípulos, pueden llegar a serlo por su actitud positiva hacia Jesús. De igual manera, contrapone a la muchedumbre con los fariseos que lejos de aceptar a Jesús prefieren decir que expulsa demonios con el poder de Beelzebul. Mateo sigue fiel en querer acercar a la muchedumbre al discipulado y alejarla de aquellos que atacan a Jesús y a la comunidad cristiana.

²³ W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 406.

²⁴ J. R. C. Cousland, *op. cit.*, p. 177.

LAS MUCHEDUMBRES RECIBEN LA COMPASIÓN Y SON ALIMENTADAS POR JESÚS (Mt 14, 13-22)

Mateo narrador

1. Ubicación y delimitación del relato

Ubicación. El episodio de Mt 14, 13-22 se ubica en la tercera unidad narrativa de Mateo donde se presenta la respuesta, ya sea de aceptación o de rechazo, al ministerio de Jesús como agente autorizado de Dios por parte de quienes lo encuentran (Mt 11, 2-16, 20).

Delimitación. Este relato empieza en el v. 13 cuando Jesús, al escuchar la noticia de la muerte de Juan el Bautista, se retira a un lugar solitario, pero hasta allá lo sigue la muchedumbre, ya que en el versículo anterior los discípulos de Juan recogen el cadáver de él y van a avisarle a Jesús. El relato termina en el v. 22, donde Jesús obliga a sus discípulos a subir a la barca e irse delante de él a la otra orilla, mientras despide a las muchedumbres, ya que en el siguiente versículo sube al monte a orar a solas (v.23).

La muchedumbre. En el episodio anterior (12, 22-37), la muchedumbre es retratada como atónita ante la curación que hace Jesús del endemoniado ciego y mudo y por esto sólo atinan a preguntar sobre la filiación davídica de Jesús.

2. Análisis narrativo

- *La trama.* *La situación inicial* muestra a Jesús alejándose y las muchedumbres lo siguen a pie, pero al desembarcar y verlas siente compasión de ellas y cura a los enfermos (v. 13-14). *El nudo* aparece cuando los discípulos le piden a Jesús que despida a la gente, pues no hay forma de alimentarlos a todos (v. 15-16). *El giro* produce la acción transformadora de Jesús quien, al saber que hay cinco panes y dos peces, manda a las muchedumbres a recostarse en la hierba; tomando los panes y los peces levantó los ojos al cielo y dijo la bendición y partió los panes, los multiplicó y los entregó a los discípulos y éstos a las muchedumbres (vv. 17-19). *El desenlace* sucede al constatar que la muchedumbre comió hasta saciarse y sobró alimento (v. 20). *La situación final* resulta cuando Jesús obliga a los discípulos a irse en la barca, mientras él se despide de las muchedumbres (v. 22).
- *El personaje muchedumbre.* Las muchedumbres siguen a pie a Jesús a las ciudades y éste, al verlas, tiene compasión de ellas, por eso cura a los enfermos y alimenta a todas esas muchedumbres. Los discípulos piden a Jesús que despida a las muchedumbres, pues no hay alimento suficiente para todos, a lo cual él contesta que ellos deben alimentar a

esas muchedumbres. Jesús manda reclinar sobre la hierba a las muchedumbres y los discípulos les llevan los panes para que se alimenten.

- *El escenario.* El relato no dice exactamente dónde es, pero por la narración se deduce que fue a orillas del Mar de Galilea, cerca de la Ciudad de Nazaret (v. 13). El lugar se caracteriza por estar alejado y solitario, por tanto, no se puede conseguir alimento (v. 15).
- *Temporalidad y focalización.* El tiempo de la narración es normal en relación con lo que se cuenta. La focalización de los personajes es principalmente externa, pero en un momento es interna, pues Jesús siente compasión de las muchedumbres (v. 14).

Mateo intérprete

1. Mateo y su fuente

La estructura de este relato tiene como fuente a *Mc* 6, 31-44. Mateo hace cambios significativos respecto de Marcos.

- Mateo introduce este relato inmediatamente después de la muerte de Juan, el Bautista, pero a diferencia de Marcos, donde Jesús se lleva a sus discípulos a descansar después de recibir la noticia, en Mateo Jesús se va a un lugar solitario sin especificar con quién o si va solo.
- Mientras que Mateo hace siempre referencia a la muchedumbre, Marcos hace algunas referencias en general: en el v. 13 Mateo dice que lo siguieron las muchedumbres, en plural; mientras que Marcos (v. 33) sólo dice que muchos cayeron en cuenta de que se había marchado. El v. 14 de Mateo coincide con el paralelo en Marcos (v. 34) que dice que vio una gran muchedumbre. Mateo, en su v. 15, en voz de los discípulos piden a Jesús que despida a las muchedumbres, mientras que el paralelo en Marcos sólo dice despídelos, sin mencionar directamente a la muchedumbre. En el v. 19 de Mateo, Jesús ordena a las muchedumbres reclinarsen en la hierba, mientras que su paralelo en Marcos Jesús simplemente ordena que se acomoden en grupos, sin referirse directamente a las muchedumbres (v. 39). En el v. 22 de Mateo, Jesús se despide de las muchedumbres, mientras que su paralelo en Marcos (v. 45) se refiere en singular, la muchedumbre.
- Mateo pasa directamente a la preocupación principal de Jesús que es la muchedumbre (v. 13), mientras que en Marcos la preocupación principal de Jesús fue llevarse a descansar a los discípulos por tanto trabajo que tenían (vv. 30-31).
- Mateo omite la observación de que Jesús ve a la muchedumbre como ovejas sin pastor y, por esto, Jesús les enseña (*Mc* 6,3 4). Mateo prefiere reducirlo a decir que Jesús siente compasión por ellas y que cura a sus enfermos (v. 14).

- Mateo (v. 16) omite la observación de Marcos 6, 37b, cuando Jesús les dice a los discípulos que alimenten a la muchedumbre y ellos dicen que no alcanzan doscientos denarios de pan para tanta gente.
- Mateo (v. 19) omite la aclaración que hace Marcos del tamaño de los grupos formados que son de cien y cincuenta (v. 39-40).
- Ambos relatos coinciden en que Jesús levantó los ojos al cielo, dijo la bendición y partió los panes y los dio a los discípulos para que los repartieran.
- Al referirse al número de los que comieron coincide con Marcos en que son cinco mil hombres, pero añade, “sin contar mujeres y niños” (v. 21b).
- Mateo omite decir a qué lugar Jesús manda a los discípulos; *sólo menciona que a la otra orilla* (v. 22b), mientras que Marcos es específico al decir que los manda a Betsaida (*Mc* 6, 45b).

2. La caracterización de la muchedumbre

- *La muchedumbre seguidora.* La muchedumbre sigue físicamente a Jesús, pero “no comparten la vocación ni la adhesión de los discípulos. Se muestran abiertas, no hostiles al ministerio de Jesús”.²⁵ Ahora bien, “el seguimiento de las muchedumbres de Jesús marca una nueva fase de la historia de la salvación. El seguimiento del pueblo de Israel y la curación de Jesús de ellos es un presagio de la edad mesiánica”.²⁶
- *La muchedumbre es objeto de la compasión de Jesús.* Al verlas, Jesús siente compasión de ellas y cura sus enfermos. “En el evangelio de Mateo las curaciones de Jesús a las muchedumbres parecen tener más peso que su enseñanza”,²⁷ contrario al evangelio de Marcos, donde Jesús se pone a enseñarles (6, 34). Las curaciones de Jesús “anticipan la salud que marca el establecimiento del imperio de Dios (2 Ba 73, 1-2; 74, 1-2)”.²⁸
- *La muchedumbre es alimentada.* Mientras los discípulos piden a Jesús que despida a la muchedumbre para que vaya a comprar comida, él la alimentará multiplicando los cinco panes y los dos peces que traían los discípulos. “Mateo tiende a enfatizar la atención de Jesús, no sólo por las necesidades espirituales de las muchedumbres, sino también por su bienestar físico, como en las curaciones de Jesús, sus acciones de dar de comer a las muchedumbres son expresiones de las bendiciones escatológicas, y, en particular, una anticipación del banquete mesiánico al final de los tiempos”.²⁹

²⁵ W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 450.

²⁶ J. R. C. Cousland, *op. cit.*, p. 172.

²⁷ *Ibidem*, p. 111.

²⁸ W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 450.

²⁹ J. R. C. Cousland, *op. cit.*, pp. 117-118.

Mateo evangelizador

1. Función de la muchedumbre en los mundos textual y simbólico

La función de la muchedumbre en el mundo textual de Mateo

a) A nivel de relato. Las muchedumbres, al saber que Jesús se fue, lo siguen a pie y al desembarcar Jesús las ve y siente compasión por ellas y cura a sus enfermos y, posteriormente, cuando sus discípulos le dicen que las mande por comida, Jesús responde que las muchedumbres no tienen que irse y son ellos los que deben darles de comer, pero al no tener suficiente comida, Jesús manda que las muchedumbres se reclinen dejando ver que les dará de comer con la primera multiplicación de los panes.

b) A nivel de discurso. La muchedumbre sigue a Jesús a pie y cuando es vista por él recibe su compasión y cura a sus enfermos. Además, Jesús las alimenta con la primera multiplicación de los panes. La muchedumbre es beneficiada por este milagro motivado por la compasión de Jesús ante una multitud que no ha comido.

Función de la muchedumbre en el mundo simbólico de Mateo

Con las acciones de Jesús sobre las muchedumbres, las curaciones y ser alimentadas, Mateo busca motivar a esas muchedumbres, que representan al pueblo israelita, más no a los dirigentes, para que al ver que Jesús se preocupa por ellas, puedan estar dispuestas a ser sus discípulos. Mateo sigue fiel a demostrar que el pueblo israelita puede llegar a ser un discípulo de Jesús.

LA MUCHEDUMBRE ES CURADA POR JESÚS JUNTO AL LAGO (Mt 15, 29-31).

Mateo narrador

1. Ubicación y delimitación del relato

Ubicación. Este relato de las curaciones a la muchedumbre junto al lago de Galilea se ubica en la tercera unidad narrativa de Mateo donde se presenta la respuesta, ya sea de aceptación o de rechazo al ministerio de Jesús como agente autorizado de Dios por parte de quienes lo encuentran (Mt 11, 2-16, 20).

Delimitación. El relato comienza en el v. 29 donde Jesús va junto al mar de Galilea y sube al monte y se sienta ahí, ya que, en el versículo anterior, Jesús afirma que la fe de la mujer cananea es grande y sucede lo que ella pide: la curación de su hija. (v. 28). El breve relato termina con la muchedumbre maravillada al ver las curaciones y le da gracias al Dios de Israel (v. 31), ya que, en el siguiente versículo, Jesús llama a sus discípulos, marcando con esto el inicio de un nuevo relato.

La muchedumbre. En el relato anterior (14, 13-22), la muchedumbre es retratada como seguidora física de Jesús, al tiempo que es objeto de la compasión de Jesús, quien cura de sus enfermos y los alimenta.

2. Análisis narrativo

- *La trama.* *La situación inicial* se da cuando Jesús llega junto al lago de Galilea y sube al monte y se sienta (v. 29). *El nudo* se da cuando la muchedumbre lleva ante Jesús a todos sus enfermos (v. 30a). *El giro* se hace presente cuando Jesús cura a todos esos enfermos (v. 30b), mientras la *situación final* se da con la glorificación del Dios de Israel hecha por la muchedumbre.
- *El personaje muchedumbre.* La muchedumbre sigue a Jesús buscando la curación de sus enfermos (v. 30). Posterior a las curaciones quedan maravillados y glorifican al Dios de Israel (v. 31).
- *El escenario.* *El relato se desarrolla en el monte junto al mar de Galilea* (v. 29).
- *Temporalidad y focalización.* El tiempo de la narración es veloz en relación con lo que se cuenta, pues es una especie de sumario, ya que en un solo verso dice que hizo muchas curaciones. La focalización de los personajes es externa.

Mateo intérprete

1. Mateo y su relato

Este relato es del material propio de Mateo, pues no tiene paralelo con ningún otro evangelio, de tal forma que es de su propia redacción. Es un relato que pone a Jesús nuevamente en la tierra de Galilea antes de la segunda multiplicación de los panes. Este relato viene a “ocupar el lugar de la curación del sordomudo de *Mc* 7, 31-37”.³⁰ Mateo habla de grandes muchedumbres que se acercan a Jesús trayendo consigo sus enfermos.

2. La caracterización de la muchedumbre

- *La muchedumbre se le acerca a Jesús.* Las muchedumbres se le acercan a Jesús trayendo a sus enfermos (v. 30a). Aquí:

El monte es un lugar de reunión, de curación y de alimentación (*Mt*, 15, 32-39). En esta escena se invocan tradiciones de Sion. Sion es el lugar donde el pueblo de Dios (judíos dispersos y gentiles) se reunirá al comienzo de la nueva era (*Is* 2, 2-4; 35, 8-10; *Mi* 4, 1-4; *Jr* 31, 10-12). También será escenario de curaciones (*Is* 35, 1-10, 5-6; *Jr* 31, 7-12; *Mi* 4,6-7) y de banquete (*Is* 25,

³⁰ U. Luz, *op. cit.*, p. 577.

6-10; Jr 31, 12-14). Con sus curaciones y alimentación de multitudes, Jesús anticipa esos acontecimientos. En vez del templo, el centro de la presente escena es Jesús Emmanuel. La nueva era del establecimiento del imperio de Dios está en marcha.³¹

- *La muchedumbre confía en Jesús.* Las muchedumbres confían en que Jesús puede curar a sus enfermos, por eso se los ponen a sus pies (v. 30b). “La muchedumbre sigue siendo el persistente contexto del ministerio de Jesús al carecer de la hostilidad de la élite y de la ‘poca fe’ de los discípulos”.³²
- *La muchedumbre maravillada.* Las muchedumbres quedan maravilladas por las curaciones que ha hecho Jesús (v. 31a).
- *La muchedumbre que glorifica al Dios de Israel.* (v. 31b) “Aunque la muchedumbre glorifica al Dios de Israel por las curaciones recibidas por parte de Jesús, parece que no entiende la especial identidad de Jesús”.³³ “La glorificación de Dios no puede ser equiparada a la aceptación de la persona de Jesús y las muchedumbres no ofrecen ningún indicio de culto, o incluso de alabanza a Jesús. Mientras que en Marcos las muchedumbres aclaman a Jesús, en Mateo, las muchedumbres alaban a Dios”.³⁴

Mateo evangelizador

1. Función de la muchedumbre en los mundos textual y simbólico

La función de la muchedumbre en el mundo textual de Mateo

a) A nivel de relato. Las muchedumbres con sus enfermos se acercaron a Jesús y los enfermos recibieron la acción curadora de Jesús, de suerte que las muchedumbres quedaron maravilladas por las curaciones y glorificaban al Dios de Israel. *Éstas son* causa para que Jesús muestre el poder salvador con que ha sido enviado al curar de las dolencias a muchos que fueron llevados por la multitud.

b) A nivel de discurso. Las muchedumbres se le acercan a Jesús y confían en que él puede curar a sus enfermos. Además, quedan maravilladas por las curaciones y alaban al Dios de Israel. Y como por sus actitudes se muestran confiados en lo que puede hacer Jesús, modelan al lector implícito que debe estar dispuesto a confiar en Jesús.

³¹ W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 477.

³² *Ibidem*, p. 511.

³³ *Idem*.

³⁴ J. R. C. Cousland, *op. cit.*, p. 134.

Función de la muchedumbre en el mundo simbólico de Mateo

Mateo, con la confianza que tienen las muchedumbres en Jesús, pues les acercan a sus enfermos para que los cure, quiere hacer referencia a que esa confianza puede llevar al pueblo israelita y no a los dirigentes, que representa la muchedumbre, a ser discípulos de Jesús, pues él sí se preocupa por ellos. Además, al alabar las muchedumbres al Dios de Israel “reconocen”, en cierta forma, que Jesús es el enviado del Dios de Israel, un buen principio para quienes pueden llegar a ser sus discípulos.

LAS MUCHEDUMBRES CELEBRAN LA ENTRADA DE JESÚS A JERUSALÉN (MT 21, 1-11)

Mateo narrador

1. Ubicación y delimitación del relato

Ubicación. Con este relato de la muchedumbre y la entrada mesiánica de Jesús a Jerusalén inicia la quinta unidad narrativa de Mateo. En esta unidad el evangelista ubica a Jesús en la ciudad de Jerusalén, donde entra en conflicto con la élite y muere a manos de ella. Sin embargo, tanto su muerte como su resurrección son parte de los planes de Dios para salvar a los hombres del pecado.

Delimitación. El episodio comienza en 21, 1, con el comentario del narrador: “cuando se aproximaban a la ciudad de Jerusalén, al llegar a Betfagé, junto al monte de los Olivos, entonces envió a dos de sus discípulos”, ya que en el versículo anterior Jesús toca los ojos de dos ciegos que recuperan la vista y lo siguen. El episodio concluye con la mención de que la muchedumbre decía que el que estaba entrando era el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea (21, 11), pues en el versículo siguiente ya menciona un cambio de escenario, el templo; iniciando así un nuevo relato (21, 12).

La muchedumbre. En el episodio anterior (15, 29-31), la muchedumbre lleva a sus enfermos con Jesús, pues confían en él y ante las curaciones que hace sobre sus enfermos quedan sorprendidas y alaban al Dios de Israel.

2. Análisis narrativo

- *La trama.* La situación inicial se da al llegar a Betfagé y Jesús envía dos de sus discípulos a traerle la asna y el pollino que encontrarán en el pueblo de enfrente (vv. 1-7). *El nudo* se da al ir montado Jesús en la asna y las muchedumbres comienzan a extender sus mantos por el camino o también cortaban ramas para tenderlas por el camino (v. 8). *El giro* se da cuando estas muchedumbres comienzan a alabar a Jesús, reconociéndolo como hijo de David (v. 9). *El desenlace y situación final* se da cuando entra a la ciudad y toda se conmueve, preguntándose

quién era; a lo que las muchedumbres decían que era el profeta Jesús (v. 10-11).

- *El personaje muchedumbre.* El personaje lo encontramos explícitamente extendiendo sus mantos y cortando ramas de árboles y tendiéndolas en el camino por donde pasaba Jesús. De igual manera estas muchedumbres, que iban delante y detrás de Jesús, gritaban “Hosanna al Hijo de David” ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! (21, 9). Ya en la ciudad de Jerusalén son las muchedumbres quienes le afirman a la gente de la ciudad que el que está entrando es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea.
- *El escenario.* El relato tiene como escenario el camino que va desde Betfagé hasta la entrada de Jerusalén: Betfagé, desde donde Jesús manda a sus discípulos por la asna y el pollino; y el camino de ahí hasta la entrada a la ciudad de Jerusalén por donde la muchedumbre va alabándolo.
- *Temporalidad y focalización.* El tiempo de la narración es normal en relación con lo que se cuenta. La focalización de los personajes es externa.

Mateo intérprete

1. Mateo y su fuente

Este relato se encuentra en los cuatro evangelios (*Mt* 21, 1-11; *Mc* 11, 1-11; *Lc* 19, 28-38; *Jn* 12, 12-16). Mateo reelabora su fuente Marcos e incluso tiene su material propio.

- Marcos habla de dos ciudades Betfagé y Betania (11, 1), mientras que Mateo sólo menciona a la primera (21, 1).
- Para Marcos es un pollino el que manda buscar Jesús (11, 2), pero en el relato mateano Jesús manda buscar una asna con su pollino (21, 2).
- En ambos relatos, Jesús les previene sobre alguien que puede cuestionarles sobre a dónde llevan a los animales y les da la respuesta a ofrecer, pero sólo en Marcos sucede el cuestionamiento de algunos que estaban por ahí (11, 5-6), mientras que Mateo omite este cuestionamiento (21, 6). Esto porque en el v. 5 da el motivo por el cual quiere la asna y el pollino para que se cumpla lo que dijo el profeta.
- En el relato de Mateo es la muchedumbre la que extiende sus mantos y corta ramas para ponerlas en el suelo y Jesús pase sobre ellas (v. 8), mientras que en Marcos sólo se dice que muchos extendieron sus mantos, de forma general (11, 8).
- En Mateo la muchedumbre alaba a Jesús reconociendo que viene en nombre del Señor agregando el título *Hijo de David* (*Mt* 21, 9b). Esto no aparece en su paralelo de Marcos (vv. 9-10) ni tampoco aparece la alusión directa a la muchedumbre.
- En el relato de Marcos se menciona simplemente que entró a la ciudad,

se dirigió al Templo y después de observar a su alrededor, salió con los Doce a Betania (11, 11). Pero en su relato, Mateo afirma que toda la ciudad se conmovió al ver a Jesús, tanto que preguntaban quién era, a lo que la muchedumbre contestó que era el Profeta Jesús de Nazaret de Galilea (21, 10-11) siendo esta afirmación de su propio material. Mateo hace otro relato con la entrada de Jesús al Templo, la expulsión de los vendedores (21, 12-17).

2. La caracterización de la muchedumbre

- *El origen de la muchedumbre.* “Es una muchedumbre viajera, formada por peregrinos y gente del medio rural”.³⁵ Es gente que ha venido siguiendo a Jesús por todo el camino (Cfr. Mt 20, 29).
- *La muchedumbre reconoce a Jesús con signos.* La actitud de poner sus mantos en el camino para que Jesús pase sobre ellos son signos de reconocer la autoridad que tiene Jesús. En el relato de Mateo “se percibe una serie de rasgos comunes a las tradiciones judía y grecorromana de entradas procesionales. Tales actos solemnes podían ser *triumfos* en celebraciones de victorias militares o corresponder a la llegada (*parousía*; cfr. 3 Mc 3, 17) de un rey o gobernador a una ciudad”.³⁶ Además, el poner las ramas implica el reconocer que es quien libera del yugo opresor. “Las entradas solemnes imperiales estaban concebidas para exhibir autoridad, intimidar y garantizar sumisión. En vez de celebrar la cautividad y dominación de otros con una exhibición de poder y violencia militar, Jesús elige para su entrada lo que es regio pero común, despreciado pero liberador (cfr. 11, 28-30)”.³⁷ “Las ramas, pues, anuncian el reinado de Dios sobre Jerusalén y sus ocupantes romanos”.³⁸ Lo reconocen como salvador al gritar Hosanna. “Hosanna significa literalmente ‘salva ahora’ (Sl 118, 25)”.³⁹
- *La muchedumbre y los títulos a Jesús.* Entre los títulos dados por la muchedumbre a Jesús está el de *Hijo de David* (21, 9) que lo ubica en su reino de misericordia; Jesús quien cura a los enfermos. “Este título se limita al ministerio terrenal de Jesús, y aún entonces, a grupos delimitados”.⁴⁰ Además, “en el evangelio, este título se asocia particularmente con la misericordia de un Jesús que sana a personas marginales (9, 27; 15, 22;

³⁵ W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 598.

³⁶ *Ibidem*, p. 594.

³⁷ *Ibidem*, p. 595.

³⁸ *Ibidem*, p. 599.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ J. R. C. Cousland, *op. cit.*, p. 177.

20, 30-31) como un signo del imperio de Dios (4, 17-25, *Sl* 72).⁴¹ El título “El que viene en nombre del Señor” (v. 9c) deriva del salmo 118, 26, en el cual el que viene en nombre del Señor “probablemente era el rey, quien encabeza la procesión del festival y como tal, la aclamación encaja bien con la entrada regia de Jesús a la ciudad. Pero a la luz de título ‘Hijo de David’ parece claro que para la muchedumbre Jesús no era cualquier rey, sino el Mesías esperado cuya ‘venida’ los profetas habían predicho”.⁴² El título de *profeta* que le otorgan en 21, 11 no está claro si realmente reconocen a Jesús como el profeta escatológico o como un simple profeta. “La respuesta no aclara si las multitudes piensan, a tenor de su aclamación del v. 9, en el profeta escatológico esperado a la luz de *Dt* 18, 15 o, a tenor de 14, 5; 16,14 (*cfr.* 21, 26.46), en un profeta ordinario: el conocido profeta de Nazaret”.⁴³ Aunque su respuesta no es equivocada “Jesús acaba de realizar una acción profética que contrasta el imperio de Dios y a Jesús, el rey humilde y suave, con el militarismo y la tiranía imperiales”.⁴⁴

Mateo evangelizador

1. Función de la muchedumbre en los mundos textual y simbólico

La función de la muchedumbre en el mundo textual de Mateo

a) A nivel de relato. La muchedumbre numerosa aparece cuando Jesús se acerca a Jerusalén montado en la asna y comienza a hacer gestos y signos de reconocimiento a Jesús durante su camino desde Betfagé hasta la entrada a Jerusalén. Ya en Jerusalén responden a la gente de la ciudad que se pregunta quién es el que va entrando, afirmando que es el profeta Jesús de Nazaret de Galilea. La función que el narrador da a la muchedumbre es relevante, pues por su mediación se hace una serie de reconocimientos importantes: que Jesús viene de Dios, es profeta, Hijo de David y por los gestos que hacen reconocen que este enviado está poniendo fin al imperio romano. Las palabras y acciones de la muchedumbre tienen un gran valor y por lo mismo las muchedumbres como personaje reciben una función relevante: dar a conocer la identidad de Jesús.

b) A nivel de discurso. La muchedumbre alaba y reconoce a Jesús con los títulos de *Hijo de David* y como *el que viene en nombre del Señor*, mientras va poniendo sus mantos y ramas en el camino hasta la entrada a Jerusalén, donde lo reconoce como “profeta”. El lector implícito queda invitado a re-

⁴¹ W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 599.

⁴² R. T. France, *op. cit.*, p. 781.

⁴³ U. Luz, *op. cit.*, 2003, p. 248.

⁴⁴ W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 600.

conocer a Jesús en los títulos y gestos de la muchedumbre. Además, dibujan los gestos y las palabras que se supone debieran asumir los seguidores de Jesús.

Función de la muchedumbre en el mundo simbólico de Mateo

En este relato la muchedumbre representa a los israelitas que no son opositores de Jesús y que tienen la actitud de reconocimiento hacia Él; *sólo los dirigentes están en contra de Jesús. De esta forma Mateo deja claro que cualquier israelita puede reconocer a Jesús en estos sentidos. Los gestos y las palabras de las multitudes sirven para ir modelando el discípulo ideal.*

LA MUCHEDUMBRE EN EL JUICIO DE JESÚS ANTE PILATO (Mt 27, 1-2, 11-26)

Mateo narrador

1. Ubicación y delimitación del relato

Ubicación. Este relato del prendimiento de Jesús se encuentra en la quinta unidad narrativa de Mateo. En esta unidad el evangelista ubica a Jesús en la ciudad santa, donde entra en conflicto con la élite y muere a manos de ella. Sin embargo, tanto su muerte como su resurrección, son parte de los planes de Dios para salvar a los hombres del pecado.

Delimitación. El relato inicia en 27, 1, donde Mateo hace la acotación: “Llegada la mañana, todos los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo celebraron consejo contra Jesús para darle muerte”, ya que, en el versículo anterior, Pedro sale llorando recordando las palabras de Jesús sobre su negación. El relato finaliza en el v. 26 cuando Pilato manda soltar a Barrabás y entrega a Jesús para que sea azotado y después crucificado, ya que, en el versículo siguiente, los soldados del procurador se llevan a Jesús al pretorio.

La muchedumbre. En el episodio anterior (21, 11-21) encontramos a la muchedumbre alabando y reconociendo a Jesús con títulos como el de *Hijo de David* y el que viene en nombre del Señor, mientras pone sus mantos y ramas en el camino hasta la entrada a Jerusalén, donde lo reconoce como “profeta”.

2. Análisis narrativo

- *La trama.* La situación inicial de este relato se da cuando todos los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo se reunieron en consejo para darle muerte a Jesús (vv. 1-2). *El nudo* se da en los vv. 11-14, en los cuales el procurador interroga a Jesús sobre si es el Rey de los Judíos, a lo que Jesús se limita a afirmar lo que Pilato decía. *El giro* se da cuando Pilato intenta dejar libre a Jesús siguiendo la tradición de Pascua donde se

dejaba libre a un preso (vv. 15-18), pero la manipulación de los sumos sacerdotes y los ancianos sobre la muchedumbre, le persuade para que pida la libertad de Barrabás y la crucifixión de Jesús (vv. 20-23). En el *desenlace* de este relato, Pilato se lava las manos declarándose inocente de la sangre de ese Justo, pues no pudo convencerlos de pedir la libertad de Jesús (v. 24). Así, la *situación final* es la entrega de Jesús, por parte de Pilato, para que lo azoten y posteriormente lo crucifiquen (v. 26).

- *El personaje muchedumbre.* En este episodio la muchedumbre se pone en contra de Jesús auspiciada por los consejos de los sumos sacerdotes y los ancianos. Buscan darle muerte a pesar de que ellos mismos estuvieron en su entrada mesiánica a Jerusalén (*Mt* 21, 1-11). Manipulada por las autoridades de Israel pide la liberación de Barrabás y la muerte de Jesús. Aunque Pilato trata de persuadirla de lo contrario, pide la crucifixión de Jesús (vv. 20-23). Finalmente, la muchedumbre, aunque no explícitamente, sino dentro de todo el pueblo,⁴⁵ responde ante los cuestionamientos de Pilato: “su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos” (v. 25) por asumir la muerte de Jesús.
- *El escenario.* El relato se desarrolla en el Pretorio, lugar de residencia del Procurador y cuartel del ejército romano, pues Jesús es llevado ante él para comparecer (v.11).
- *Temporalidad y focalización.* El tiempo de la narración es normal en relación con lo que se cuenta. La focalización de los personajes es externa.

Mateo intérprete

1. Mateo y su fuente

Este relato se encuentra en los cuatro evangelios (*Mt* 27, 11-26, *Mc* 15, 1-15; *Lc* 22, 66; 23, 1-5. 13-25; *Jn* 18, 28-19,1; 19, 4-16). Mateo reelabora su fuente y añade de su propio material.

- Mateo menciona que Jesús fue llevado a comparecer ante el procurador (v. 11a) eliminando de la narración de Marcos la reunión que tienen los sumos sacerdotes con los ancianos, los escribas y todo el sanedrín antes de llevar a Jesús y entregarlo a Pilato (v.1).
- En la versión de Marcos se da el nombre de quien juzga a Jesús, Pilato; mientras que Mateo prefiere poner el título de quien lo juzga, el procurador (v. 11), reservando el nombre del procurador hasta el v. 13 e intercalará el título de procurador con el nombre de Pilato durante su relato.
- En Mateo son los sumos sacerdotes y los ancianos quienes acusaban a Jesús (v. 12), pero en Marcos son sólo los sumos sacerdotes (v. 3).
- En el relato de Marcos, Pilato ofrece soltar a un preso: Barrabás o

⁴⁵ Cfr. U. Luz, *op. cit.*, p. 368.

Jesús, pero de inmediato la muchedumbre subió y pidió la libertad de Barrabás (v. 8), pero Mateo pone este ofrecimiento de Pilato en referencia a los sumos sacerdotes y ancianos (v. 17), pues son ellos quienes lo acusaban y se lo habían entregado por envidia (v. 13).

- En Marcos, la narración dice que Pilato ofreció soltar a uno entre Barrabás, un asesino y Jesús, al Rey de los Judíos (15, 6-10). En cambio, Mateo sólo menciona que Barrabás es un preso famoso y cambia el título que Pilato le da a Jesús en Marcos, Rey de los judíos, por el de Cristo (vv. 15-18).
- Mateo, después del v. 18, da una pausa en el “juicio” y pone, de sus propias fuentes, el mensaje de la esposa de Pilato dirigido a éste: que no se meta con ese justo porque ha sufrido mucho en sus sueños por su causa (v. 19).
- Tanto en Marcos como en Mateo, la muchedumbre pide a Pilato que libere a Barrabás y crucifique a Jesús incitada por los sumos sacerdotes en Marcos (15, 11). Marcos sólo menciona que los sumos sacerdotes incitaron a la muchedumbre para que pidiera la libertad de Barrabás (15, 11b), mientras que Mateo pone también a los ancianos del pueblo como incitadores de la muchedumbre (v. 20).
- Al hacer Pilato la pregunta sobre qué quieren que haga con el rey de los judíos, Mateo pone la disyuntiva nuevamente sobre a quién de los dos, Jesús o Barrabás, quieren que suelte (v. 21b), siendo un añadido propio de los escritos de Mateo.
- El v. 15 de Marcos es enriquecido por Mateo en su versículo 24, al añadir que Pilato, al no obtener que la muchedumbre pidiera la liberación de Jesús, se promovía el tumulto, entonces, se lavó las manos delante de la muchedumbre declarándose inocente por la muerte de ese justo, Jesús, dejando la responsabilidad al pueblo. El pueblo asume la responsabilidad respondiendo: ¡su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos! (v. 25). Dicha parte de la narración no aparece en Marcos.

2. La caracterización de la muchedumbre

- *La muchedumbre manipulada.* Los dirigentes judíos, que en este relato son un personaje secundario, pero son ellos quienes determinan los acontecimientos, manipulan a la muchedumbre para que pidan la muerte de Jesús.⁴⁶ La muchedumbre se deja manipular y se aleja de las muestras de reconocimiento que habían hecho de Jesús en su entrada a Jerusalén.
- *La muchedumbre responsable de la muerte de Jesús.* El pueblo se declara responsable de la muerte de Jesús, aunque Mateo no dice exactamen-

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 354.

te que la muchedumbre es responsable, se puede suponer, pues están ahí presentes y ha sido ella quien ha pedido la muerte de Jesús.⁴⁷ “Con esta trama argumental, Mateo intentó hacer comprensible el ‘no’ de la mayoría de Israel a Jesús, del que sus comunidades fueron testigos”.⁴⁸ Sin embargo, hay que dejar claro que la expresión “todo el pueblo” no se refiere “a todos los judíos de Jerusalén, Judea, Galilea y la diáspora del siglo I ni a una generación. Su significado es específico y se circunscribe al relato. Denota un subgrupo: la multitud jerosolimitana que, a instigación de la élite que arrestó a Jesús, ha gritado pidiendo su muerte (27, 15.22). Este subgrupo asume la responsabilidad”.⁴⁹

Mateo evangelizador

1. Función de la muchedumbre en los mundos textual y simbólico

La función de la muchedumbre en el mundo textual de Mateo

a) A nivel de relato. Las muchedumbres son objeto de la manipulación por parte de los sumos sacerdotes y de los ancianos del pueblo para pedir la liberación de Barrabás y la muerte de Jesús. Ante la propuesta de Pilato sobre quién quieren que les suelte, responden que a Barrabás, por lo cual Pilato les pregunta qué hacer con Jesús, las muchedumbres responden que sea crucificado motivando que el procurador les cuestione sobre qué mal ha hecho Jesús, pero las muchedumbres siguen gritando que le crucifiquen, motivo, por el cual Pilato, al ver que no adelantaba, tomó agua y se lavó las manos declarándose inocente de la muerte de este justo. Como respuesta a este signo del procurador, el pueblo, incluidas las muchedumbres y los jefes del pueblo, gritan asumiendo la responsabilidad: su sangre sobre nosotros y nuestros hijos. Finalmente, Pilato decide hacer lo que le piden y les entrega a Jesús, después de azotarlo para que fuera crucificado.

b) A nivel de discurso. Las muchedumbres son las que piden la muerte de Jesús a instancias de los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo. Pilato “dialoga” con ellas para ver qué hacer con Jesús, pero ante su constante presión decide entregar a Jesús para que sea crucificado, no sin antes mandarlo azotar. Son las muchedumbres las responsables de la condena de Jesús teniendo en cuenta que han sido manipuladas y que representan el engaño de las autoridades judías. Si en los anteriores episodios la imagen de la muchedumbre puede ser variable, pero acercándose a lo positivo, aquí pasan a tener una imagen muy negativa: son manipulados para compartir una responsabilidad que les es ajena: la muerte de Jesús. Los verdaderos

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 368.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 374.

⁴⁹ W. Carter, *Mateo y los márgenes...*, p. 744.

culpables cubren su responsabilidad asociando su culpa a un grupo oprimido e inocente, pues la muchedumbre no tiene poder como para hacer que alguien sea matado. Al contacto con Jesús y sus discípulos la muchedumbre no ha tenido gestos o acciones que atenten contra Jesús y ha sido beneficiada por él. El lector implícito ha de estar desconcertado, pues entre la escena anterior y ésta hay un gran cambio: de gritos de reconocimiento a gritos condenatorios. ¿Qué busca el narrador en su oyente-lector caracterizando a la muchedumbre tan contrastadamente?

Función de las muchedumbres en el mundo simbólico de Mateo

Esas muchedumbres, que representan a los israelitas que simpatizaban con Jesús, fallan en su simpatía por Jesús, pues han sido manipuladas por la élite de Israel y han pedido la muerte de Jesús. Mateo deja claro que, aunque en el relato son las muchedumbres las que piden la muerte de Jesús por la manipulación de la que han sido objeto, quienes realmente están en contra de él son los sumos sacerdotes y los escribas del pueblo buscando así que el lector no se identifique con estas muchedumbres que se dejan manipular, sino que sepan distinguir quien es el verdadero maestro, que no las engaña o utiliza y que siempre ha estado al pendiente de ellas.

FUNCIONES RETÓRICO-SOCIALES DE LA MUCHEDUMBRE

Después de analizados los textos de Mateo sobre el personaje muchedumbre en sus aspectos como narrador, intérprete y la primera parte como evangelizador —función de la muchedumbre en los mundos textual y simbólico—, en este breve apartado se desarrollan las funciones retórico-sociales del personaje de una forma general y agrupando los diferentes relatos conforme los criterios de Theissen,⁵⁰ ya que en su conjunto los textos nos pueden dar luz para estas tareas propuestas por el autor sobre dicho personaje en el evangelio de Mateo.

Construcción del consenso mediante la unificación de las tradiciones judeo-cristianas y gentil-cristianas

Mateo trata de unificar estas dos tradiciones en el personaje muchedumbre, ya que éste viene de diversos puntos geográficos, ya sean típicamente judíos (9, 35-38; 12, 22-24) o de ciudades distantes (14, 13-22; 21, 1-11). Mateo a lo largo de su evangelio guiará a la muchedumbre para que puedan tener una mejor comprensión de Jesús, ya sea de origen jerosolimitano o de otras ciudades sin importar de donde provenga, puede conocer a Jesús.

⁵⁰ G. Theissen, *op. cit.*, p. 11; Cfr. A. Noguez, *op. cit.*, pp. 79-99.

El autor de Mateo quiere dejar clara esta unificación para que cualquiera que pueda leer el evangelio, no sólo la comunidad mateana, sino cualquier persona ajena a la comunidad, pueda entender que no hay problema por ser de diferente región o incluso no judío. Seguir a Jesús lo llevará a identificarse con él y formar parte de la comunidad cristiana.

La forja de una identidad separada de la religión de origen

La muchedumbre reconoce a Jesús como *Hijo de David*, como *el que vienes en nombre del Señor*, como *el profeta de Nazaret*, como *su pastor*, pues acude a él con confianza y, aunque son términos y expectativas judías, Mateo deja claro el distanciamiento con la religión de origen, pues mientras la muchedumbre reconoce a Jesús, los dirigentes del pueblo hacen todo lo contrario, ya que no creen en Jesús y lo relacionan con Beelzebul (12, 22-24) o manipulan a la misma muchedumbre para pedir la muerte de Jesús (27, 11-26). De esta forma se aleja de la comprensión que tienen los dirigentes judíos de Jesús y se forma la propia identidad sobre él.

Cualquier persona ajena a la comunidad mateana puede entender claramente leyendo el evangelio de Mateo. Esta identidad de Jesús muy distinta a la judía, incluso puede llegar también a reconocer a Jesús como Hijo de David, como su pastor y de esta forma unirse a la comunidad mateana.

La configuración de la estructura de autoridad

Jesús como pastor. El evangelio de Mateo es partidario de aceptar una única autoridad: la de Jesús, que se presenta como buen Pastor al curar y alimentar a las muchedumbres. Cada acción de Jesús sobre la muchedumbre contrasta con el imperio romano y las autoridades de Israel que no se preocupan por el pueblo, incluso son capaces de engañarlas y manipularlas con tal de conseguir sus objetivos particulares (27, 11-26). Las muchedumbres reconocen esa autoridad de Jesús, pues lo siguen y confían en él.

Conclusiones generales

Después de haber analizado los siete episodios del personaje muchedumbre en el evangelio de Mateo, donde interactúa con Jesús, presentamos las conclusiones de mayor relevancia sobre este personaje. En un segundo momento indicaremos algunas tareas y desafíos que se desprenden del estudio realizado sobre dicho personaje en el evangelio de Mateo.

A nivel de Mateo narrador

El personaje muchedumbre lo encontramos a lo largo del ministerio de Jesús interactuando con él en varias ocasiones y en otras tantas, sólo recibe la acción o enseñanza de parte de Jesús. Es la muchedumbre el persistente contexto del ministerio de Jesús. La muchedumbre es un personaje

colectivo que no es discípulo, pero en algún momento puede llegar a serlo, además de que se aleja de las características de los sumos sacerdotes o de la élite del pueblo que están claramente en contra de Jesús. Incluso, estos llegan a aprovecharse de la ignorancia de la muchedumbre para manipularla en contra de Jesús.

A nivel de Mateo intérprete

La muchedumbre aparece siguiendo a Jesús y siendo objeto persistente de su ministerio. Mateo no pretende ubicar al personaje muchedumbre como un discípulo ideal, pero sí lo ubica en esa posible línea al hacerlo simpatizar con Jesús y alejarlo de sus enemigos. Ante esto se notan ciertas características positivas, así como rasgos negativos del personaje.

a) Aspectos positivos

- La muchedumbre, aunque no llega a ser un paradigma, sigue constantemente a Jesús en busca de una acción sobre ella o sus enfermos (14, 13-22; 15, 29-31; 21, 1-11).

- La muchedumbre reconoce a Jesús como *Hijo de David, El que viene en nombre del Señor y profeta* (21, 1-11). Además, muestra su simpatía con signos de alabanza como poner sus mantos y cortar ramas para que Jesús pase sobre ellas (21, 1-11).

- La muchedumbre, aunque sin demostrarlo explícitamente, sino por su acción reconoce a Jesús como pastor, pues confía en él y lo busca para recibir su compasión (9, 53-38; 14, 13-22; 15, 29-31).

b) Aspectos negativos

- La muchedumbre no comprende las palabras de Jesús (9, 18-19.23-26).

- La muchedumbre no alcanza a comprender plenamente quién es Jesús (12, 22-24).

- La muchedumbre se deja manipular por los sumos sacerdotes y la élite del pueblo para ir contra Jesús (27, 11-26).

A nivel de Mateo evangelizador

La función de la muchedumbre en el mundo textual se refiere a la manera de cómo el personaje ayuda al avance del relato. En este aspecto se distinguieron dos niveles:

- A nivel de relato. En este nivel, la muchedumbre, en el evangelio de Mateo, funciona para enfatizar el contenido de la enseñanza de Jesús, ya que este contenido se pone a dicho personaje en un nivel semejante al del discípulo ideal y distante de los dirigentes del pueblo judío. Incluso el retrato más negativo de la muchedumbre (27, 11-26) funciona como un contraste entre la enseñanza y preocupación de Jesús y la enseñanza de los jefes del pueblo judío que sólo manipulan a la muchedumbre.

- A nivel de discurso. Se trata de cómo el autor implícito se comunica con el lector implícito en la forma en que es contado el relato. La muchedumbre sirve como punto de identificación y disociación para el lector implícito. El personaje muchedumbre busca acercarse al lector implícito a ser un discípulo más que un jefe judío. El lector se acerca más al retrato positivo de la muchedumbre y confía en Jesús y se aleja del negativo que es manipulado por los jefes judíos.
- En el mundo simbólico. La muchedumbre representa a los israelitas que simpatizan con Jesús y pueden llegar a ser sus discípulos alejándose de los israelitas que detentan el poder y están contra Jesús.
- A nivel retórico-social. Se asumieron los siete relatos trabajados para detectar cuáles son las tareas que el evangelista, como líder eclesial, busca cumplir con la redacción de su evangelio. Entre las cinco tareas que propone Theissen se desarrollaron tres: *a)* construcción del consenso mediante la unificación judeo-cristiana y gentil-cristiana; *b)* la forja de una identidad separada de la religión de origen; *c)* la configuración de la estructura de autoridad: Jesús como pastor. Sólo se trabajaron estas tres por la misma limitación que presentan los relatos para poder desarrollar las demás tareas que presenta el autor.

Tareas y desafíos

- Continuar ampliando las características de la muchedumbre en el evangelio de Mateo a la luz de los avances del estudio narrativo del mismo texto.
- Ampliar las características del personaje muchedumbre en el mundo textual y simbólico para aprovechar el conocimiento de la audiencia orientada, ya que la exégesis contemporánea puede abrir nuevos horizontes a esta comprensión conforme avancen sus estudios, además de ser un tema poco estudiado.
- Continuar la caracterización de las muchedumbres mateanas en relación con un mejor conocimiento de la relación de la comunidad de Mateo con el judaísmo y el imperio romano contemporáneos.
- Se plantea como desafío abordar el estudio del personaje muchedumbre no sólo en el evangelio de Mateo, sino también en los otros para visualizar mejor su pretensión, la cual es evangelizar a la muchedumbre y no como un simple personaje secundario. Es un trabajo difícil por lo poco tratado del tema.
- Un gran desafío sería relacionar el personaje muchedumbre y el discipulado ideal en el evangelio de Mateo para comprender hasta qué punto el autor evangélico busca poner en la línea del discipulado ideal a la muchedumbre y contraponerlo a los enemigos de Jesús en este evangelio.



La mujer laica acompañante espiritual

Alejandra Martínez García*

Resumen

El objetivo del artículo es impulsar a la mujer laica que posee el carisma del acompañamiento para que se atreva a ponerlo al servicio de la Iglesia y de la sociedad que busca guías espirituales y de vida. El acompañamiento espiritual es una antiquísima experiencia eclesial que, lastimosamente, se ha clericalizado; pero con este artículo mostramos que en la Iglesia y en el mundo pueden, deben y se necesitan mujeres-laicas-acompañantes espirituales. Presento el perfil que se necesita para que una mujer pueda ser madre, mistagoga, compañera y amiga espiritual.

Palabras clave

Laica, acompañamiento espiritual, espiritualidad, dirección espiritual, mujer.

* Instituto Intercontinental de Misionología, México.

El presente artículo es una síntesis de la tesis sustentada por la autora para obtener el título de licenciada en Teología en el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental y posteriormente publicada por la editorial Buena Prensa (2020).

Se preguntarán el porqué del tema del artículo. Y es que el interés de esta investigación nace de mi experiencia de ser acompañada y del reconocimiento de mujeres laicas que poseen este carisma y que pueden ponerlo al servicio de la Iglesia y del mundo.

El objetivo del artículo es que ustedes como lectores analicen y valoren la importancia y necesidad de la participación de la mujer laica como acompañante espiritual, con la finalidad de promover en la mujer el deseo de poner al servicio este carisma.

El libro tiene tres enfoques:

a) Enfoque académico. Se refiere al interés de desarrollar este servicio dentro de la Iglesia, dada la necesidad de acompañantes preparados.

b) Enfoque teológico. Mi motivación es rescatar la figura del Dios que acompaña a su pueblo y a cada persona especialmente como un Dios Padre-Madre, que ve a sus hijos con misericordia y a quien se le conmueven las entrañas por nosotros.

c) Enfoque pastoral. Veo la necesidad urgente de desclericalizar el acompañamiento, ya que se ha encerrado en las comunidades religiosas, seminarios y ambientes sacerdotales.

De aquí la propuesta de rescatar el papel de la mujer dentro de la Iglesia. Ella puede ejercer este carisma de manera peculiar, desde las entrañas (en hebreo: *rahamim*=entrañas, *vida*, *vientre*; derivado del sustantivo *réhem*: útero); desde su antropología, su psicología, su forma de vivir la fe y la vida. Esto no quiere decir que se haga menos el papel del hombre en el acompañamiento, sino que es importante la complementariedad para trabajar juntos como Iglesia para que el laico, el seminarista, el religioso y el sacerdote encuentren complementariedad, riqueza, crecimiento y sanación.

La mujer tiene un pensamiento que produce una nueva perspectiva en la manera de ver a Dios; tiene su propia visión del hombre y del mundo. Con sus aportes se abre a un amplio panorama porque puede darse una visión integral y a otras formas de conocimiento que ella tiene desarrolladas. Es necesario que la mujer dé a luz una nueva iglesia. Se necesita vivir, también, una fe al estilo femenino. En una espiritualidad femenina es más fácil encontrar a un Dios en lo cotidiano, ya que las mujeres viven de lleno la vida ordinaria (como madres, esposas, hijas, trabajadoras) y encontramos a ese Dios que también habita en la casa.

Capítulo I

En el primer capítulo trato el tema de la mujer como protagonista en la historia de la salvación. Presento un panorama histórico desde el método genético evolutivo:

En el *Antiguo Testamento* encontramos el papel protagónico de las mujeres en la historia de la salvación; en el *Nuevo Testamento* descubrimos cómo en el ministerio de Jesús las mujeres están presentes y lo acompañan en el anuncio del Reino.

Asimismo, la teología patristica da cuenta, aunque poco conocido, del papel de la mujer y su participación en las comunidades eclesiales. La historia de la espiritualidad recoge un abundante testimonio de la mujer creyente.

No podría faltar el aporte del Concilio Vaticano II, su concepción de persona y, en concreto, su reflexión en torno a la mujer. Dentro de nuestra historia, la mujer ha jugado un papel muy importante en todos los sentidos: mujeres con capacidad de amar, de sabiduría, de apoyo, de liderazgo; su respeto, su amor por la verdad, su empatía, su disponibilidad, su solicitud y la intimidad. Estas características nos hacen recordar la figura de ese Dios en el que ponemos nuestra fe.

En las *Sagradas Escrituras* y en toda la tradición de la Iglesia encontramos la figura de la mujer. Su papel ha sido misterioso, oculto y silencioso; pero muy importante e iluminador. Nos ha mostrado la riqueza que posee al revelarnos un rostro femenino de Dios. El rol de la mujer dentro de la sociedad nos enseña que hay mujeres que cuentan con el carisma del acompañamiento.

Para la cultura judía, era impensable una mujer autónoma, libre, que jugara roles importantes dentro de la sociedad. De igual manera, la mujer fue tomada como objeto de pecado e impureza. Propiamente, las mujeres no eran nada y parecía que no existían en la sociedad; pero, al final de cuentas, Dios siempre se ha mostrado en la figura femenina.

Por ello, podemos encontrar a varias mujeres que destacan por su rol en el *Antiguo* y *Nuevo Testamento*, como son: Lidia; Prisca; Débora; Febe; Esther; Marta; Verónica; Isabel; Rut; Ana; Miriam; María Magdalena, y María, la madre de Jesús. Cada una con un don especial que ha desarrollado. Encontramos madres, esposas, maestras, misioneras, sabias mujeres capaces de contener a otros con ese apoyo incondicional y responsable; mujeres independientes, pero no egoístas, con una gran capacidad de liderazgo; mujeres que buscan la equidad, la paz, con capacidad de unión y búsqueda de la verdad; mujeres de confianza, mujeres educadoras en la fe, liberadoras.

La figura femenina cuenta con diversas acepciones dentro de los relatos bíblicos y juega dos papeles muy importantes: *mujer* y *madre*. Es considerada como la madre de los vivientes y cooperadora con Dios en la generación de vida.

El ser humano por naturaleza es cocreador y, en este caso, la mujer es cocreadora porque genera vida y produce obras tanto materiales, como espirituales.

El nombre de Eva y Yahveh derivan de la misma raíz, que significa *vida*; por esta razón, como ya lo he mencionado, la mujer es poseedora y transmisora de la vida donada por Dios. En las matriarcas de Israel (Sara, Lía y Raquel), se descubre que su función fue dar vida a los que serían herederos de las promesas salvíficas; pero no se limitaban a eso, también buscaban tener una experiencia personal con Dios.

Dios llama a las mujeres a dar vida y a participar del misterio divino. La maternidad de cada una de ellas es un don y una tarea; pero algo importante es que la maternidad no sólo significa dar a luz un hijo, sino también engendrar vida en otros, es parte de la maternidad. Dentro del Nuevo Testamento encontramos en María e Isabel mujeres que dejaron actuar a Dios en sus vidas y cooperaron con su proyecto: María dando a luz a Jesús, el hijo del Altísimo, e Isabel dando a luz a Juan, el profeta del Altísimo.

Jesús fue acompañado todo el tiempo por mujeres, desde Galilea hasta Jerusalén, donde la humanidad sería testigo de una transformación de la comprensión, visión y experiencia de lo femenino. Por lo tanto, la relación entre Jesús y las mujeres puede transformar las relaciones interpersonales a nivel social, político, cultural, religioso y doméstico.

En la época patrística, aunque poco conocido, como ya mencioné, los padres de la Iglesia estudiaron las características de la mujer en los diversos estados: virgen, esposa, madre, viuda, recogiendo tanto los modelos conocidos en la cultura pagana, como los propios de la escritura o aquellos que ya, desde los primeros siglos, se presentaban como nuevos ejemplos de mujer, tal es el caso de Mónica, Nonna, Macrina, Melania, a quienes se podían referir en contextos concretos y actuales. Los padres de los primeros siglos tenían a dos mujeres como ejemplo, que influyeron en la concepción de la mujer: las figuras de Eva y María. Pero fue en la Iglesia oriental donde tuvo mayor importancia.

En la *Doctrina de los doce Apóstoles* o *Didascalía* (s. III, Siria) se da testimonio de que la diaconisa debía ser honrada como prototipo del Espíritu Santo, ya que, entre los orientales, la *Ruah* es el Espíritu y es un sustantivo femenino; es muy frecuente presentar al Espíritu como mujer o principio femenino en la divinidad. Después del siglo IV ya existen numerosos testimonios de la actividad o funciones de las diaconisas. Como podemos comprobar, a la mujer se le consideró en la reflexión teológica y en la vivencia pastoral de los padres de la Iglesia.

Dentro de la historia de la espiritualidad, tomamos la definición de que la espiritualidad es el conjunto de las inspiraciones y de las convicciones que animan interiormente a los cristianos en su relación con Dios,

así como el conjunto de reacciones y expresiones personales o colectivas y de las formas exteriores visibles que concretizan dicha relación. La mujer busca una espiritualidad afectiva y efectiva desde la ternura, el encuentro, la paz, la justicia y la equidad. Busca concretar la espiritualidad como un estilo de vida que trata de rescatar el valor de la persona.

La clave para releer una espiritualidad bíblica es la propia vida personal y social, para poder buscar y experimentar al Dios que libera y que salva. Una auténtica espiritualidad toma en cuenta los valores humanos, los problemas cotidianos y las relaciones interpersonales, y sabe unir el amor a Dios con el servicio al hombre, y lo mantiene fiel a Dios a pesar de las dificultades.

La mujer tiene un pensamiento que produce una ampliación en la manera de ver a Dios; tiene su propia visión del hombre y del mundo. Con sus aportes se abre a un amplio panorama porque puede darse una visión integral, la intuición, la creatividad y otras formas de conocimiento que la mujer tiene desarrolladas. Hablando del aspecto de la relación con la divinidad, las mujeres necesitan referentes femeninos; por ello, la teología hecha por mujeres busca recuperar la imagen de Dios no sólo como Padre, sino también como Dios-Madre.

Respecto al tema de las místicas que encontramos en la historia, vemos que han buscado, de una u otra forma, vivir su fe con su propio talante femenino, desde su forma de relacionarse con Dios, hasta su concepción que llegan a tener de él. La experiencia mística tiene su raíz en la acogida consciente de la imagen de Dios que cada uno lleva en sí y que ha de ser transparente.

En la espiritualidad femenina es más fácil encontrar a un Dios en lo cotidiano, pues las mujeres es lo que viven. Viven el encuentro con Dios en lo ordinario, en su familia, en sus hijos, en su comunidad, en el trabajo, en la realidad. Es un Dios cercano y presente en la realidad.

En el Concilio Vaticano II, los documentos conciliares no cerraron los ojos ante otra situación que era el papel de la mujer en la Iglesia, el rostro femenino de la Iglesia que es, también, Madre. La Iglesia con figura femenina es capaz de engendrar vida a tantos hombres que buscan la figura materna de acogida, misericordia, compasión, escucha y más virtudes que posee la figura de la mujer. Asimismo, Dios se hace presente en la humanidad con rostro de mujer. El papa Juan Pablo dijo: "Dios es un padre, más que eso, Dios es una madre".

Sin embargo, aunque en los documentos conciliares y en otros textos del Magisterio de la Iglesia se ha tratado el tema de la mujer, no ha sido suficiente el esfuerzo, ya que aún no le permiten participar con más profundidad en los servicios eclesiales y su desempeño siempre se ve limitado. Todavía nos encontramos ante una Iglesia jerárquica y machista

que, aunque dentro del Concilio se hablara que la estructura de la Iglesia tenía que cambiar de ser una forma piramidal a una circular, es muy poco el movimiento. Todavía hay silencio de la teología respecto de la mujer y desde la mujer; también, la legislación canónica está elaborada por hombres, en la cual disponen sus leyes de acuerdo a su perspectiva e interés. Ya no hablamos de igualdad, sino de equidad y justicia; las mujeres tienen los mismos derechos y deberes dentro de la sociedad y dentro de la Iglesia.

Paulo VI exhortaba a las mujeres a conservar su audacia, construir y transformar la sociedad. Mujeres como grandes maestras de humanidad y constructoras de paz se logran desde una lógica de equidad.

A partir del Concilio se generaliza tanto para hombres, como para mujeres el acceso a una formación bíblica y teológica. Como ya habíamos comentado, el papa Pablo VI, al final del Concilio, tiene un mensaje especial para las mujeres: “Llega la hora, ha llegado la hora, en que la vocación de la mujer adquiere en el mundo influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga”.¹

La mujer en América Latina

La Iglesia latinoamericana se ha distinguido por su práctica de evangelización liberadora y encuentra en esta situación no sólo un reto y compromiso, sino también el desafío y la oportunidad de reconocer desde el interior de su pastoral, una participación activa y protagonista de la mujer.

La tarea teológica de la mujer en América Latina es larga, humilde, pero llena de esperanza y novedad. La teología desde la perspectiva de la mujer no es otra teología, es la misma, pero desde y con la aportación de la mujer.

Evangelii gaudium comprueba con agrado que muchas mujeres ya comparten responsabilidades pastorales con los sacerdotes, ofreciendo su contribución al acompañamiento de personas, de familias o de grupos y dando nuevas sugerencias a la reflexión teológica.

En la actualidad, el tema de urgencia es formar mujeres para poder ejercer el carisma del acompañamiento espiritual. La parte clerical ya no se da abasto, la mayor parte de sociedad le podría llamar que está “huérfana” de padres y madres espirituales, de personas capaces de ser compañeros de vida y con la experiencia suficiente de Dios, para que sean capaces de

¹ Pablo VI, “Clausura del del Concilio Ecu­ménico Vaticano II. Mensaje a las mujeres”, *Discursos*, 1965. Disponible en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html

llevar a sus hermanos a un encuentro con su Creador, con ese Dios que le trae sentido a la vida.

Capítulo II

En un segundo momento hablo de la actualidad del acompañamiento espiritual, quiénes son los protagonistas y cómo hablar de una pastoral de escucha y acompañamiento.

¿Por qué acompañamiento y no dirección espiritual? Las objeciones al término *dirección espiritual* han sido variadas. Se considera como perteneciente a la época oscurantista de la Iglesia para ejercer dominio y control sobre las personas, y se decía que era para fomentar el autoritarismo, anulando o disminuyendo la responsabilidad personal de cada individuo, impidiendo así un crecimiento integral.

Debido a esta mentalidad, la dirección espiritual giró sobre el supuesto de que el director “dirigía” e imponía mandando. Hoy en día, la persona busca su propia libertad y responsabilidad. Ahora es difícil que alguien acepte que su vida sea dirigida.

El término *dirección espiritual* se puede ver hoy de una manera positiva, “resucitándolo”, rescatándolo de una forma negativa de dominio y directivismo, pasándolo a una connotación de ayuda para encontrar la dirección al Dios de la vida, respetando la verdad, la libertad, la responsabilidad del acompañado y, ante todo, dejar al Espíritu Santo que guíe.

Hay teólogas y teólogos que consideran que el ser un director espiritual es una vocación interna que debe ser impulsada por la Iglesia con una formación más específica, también aclarando que, en la actualidad, se asume que un director espiritual no tiene que ser necesariamente un sacerdote.

Acompañar supone aceptar al acompañado como agente y protagonista de la propia vida, caminar con él hacia el descubrimiento de la propia identidad humana y cristiana, iluminar el camino y ayudar a crecer en la fe y en la adhesión a Jesús.

Lo esencial no es cambiar el nombre, sino cambiar la mentalidad, el planteamiento y la realización concreta. Es decir, cambiar el modo en el que se debe ejercer el ministerio para pasar de la idea de que sólo el sacerdote podía acompañar, a una mentalidad más abierta. Aquí es donde entran de manera especial los laicos y, como insisto en el presente artículo, se destaca el rol de la mujer como acompañante espiritual.

El objetivo del acompañamiento no es tratar de imitar al acompañante, sino llegar al seguimiento de Cristo. Tampoco hay que olvidar que la acompañante actúa en nombre de la Iglesia, ya que ella es formadora y educadora de los hijos de Dios para llevarlos a la perfección de su madurez en Cristo.

Durante muchos años se creía que la dirección espiritual sólo era ejercida por sacerdotes, por el sacramento del Orden. Se pensaba que por ello quedaba facultado; sin embargo, aún en nuestros tiempos, todavía sigue teniendo peso este pensamiento y se olvida que no necesariamente por ser sacerdote se tiene ese carisma.

Cada persona que pide acompañamiento es una bendición y un reto para la acompañante, ya que le exigirá hondura espiritual y equilibrio emocional. Debe ser honesta y agradecida porque la persona le ha permitido entrar en lo más profundo de su ser.

La pastoral de escucha es hacer un alto, mirar y escuchar el corazón humano; ese corazón que busca ayuda, anhela encontrar a Dios y necesita tener una orientación para que su vida tenga sentido. Una mirada sana y capaz de apostar por el otro, que desea acompañar al hermano desde el asombro de sus bondades que posee y acoge los límites y debilidades que tenga. Acompañar es, también, promover la salud integral: “El corazón del proceso es el potencial de la persona a la que se acompaña”.²

Algo importantísimo que le brinda la psicología al acompañamiento es la parte de la entrevista, ya que es uno de los medios más necesarios para entrar en un diálogo, donde confluye el misterio de la persona con el misterio de Dios. De igual manera, la psicología ayuda a ver en la persona las situaciones que trae de fondo para mejorar la ayuda; le da herramientas para trabajar su historia y transformarla en historia de salvación.

El acompañamiento y la psicología tienen algo en común, buscan la libertad, el crecimiento y la trascendencia. La psicología lo hace trabajando con el inconsciente y consciente de la persona; en cambio, el acompañamiento espiritual ayuda y lleva de la mano a la persona para que comprenda y experimente su vida como una acción amorosa de la gracia de Dios. Cabe destacar que también el acompañante espiritual tiene un papel terapéutico, ya que la persona posee el carisma del discernimiento, que es el proceso de hacer distinciones entre la verdad y lo que puede ser erróneo en la vida. En este caso, ayuda a hacer una distinción a nivel espiritual.

Alguien que desea acompañar a un hermano es una persona que apuesta por el diálogo, el escuchar, el caminar acompañado. Una persona que cree poder solucionar su vida por sí misma se engaña, pues se necesita la ayuda de otros para alcanzar la salud y la liberación. Dios acompaña con acompañantes; personas a las que les concede el carisma de ser mistagogos en la vida de sus hermanos.

² José Carlos Bermejo, *El arte de sanar a las personas. Entre el counselling y el coaching*, Santander, Sal Terrae, 2013.

Capítulo III

En un tercer momento, mostraré que la mujer laica a la que Dios le ha concedido el carisma de ser acompañante espiritual posee un perfil, unas actitudes y aptitudes para compartir este don a través del ministerio de la pastoral de escucha. La figura femenina es un regalo de Dios a la Iglesia.

En este capítulo hago un recorrido por cuatro aspectos importantes: 1) la mujer (antropología y psicología de la mujer); 2) laica, como bautizada y con un sentido eclesial; 3) aptitudes para acompañar, por ejemplo: fundamentos en psicoterapia, capacidades de empatía, sensibilidad, intimidad, disponibilidad, su sentido eclesial y con una gran capacidad de escucha; 4) finalmente, la vida espiritual, como la clave más importante, porque “nadie puede dar lo que no tiene”.

Rescatar el lugar de la mujer dentro de la historia de la humanidad y demostrar la equidad con el hombre no implica negar las diferencias naturales tanto físicas, como psicológicas que cada género posee y que se complementan. Un error sería tratar de ser como el otro cuando cada género tiene bastante para trabajar y desarrollar lo que de manera natural posee.

Es muy importante mencionar que, además de la evolución antropológica que ha tenido el papel de la mujer en la historia de la humanidad y el reconocimiento del mismo, es necesario que deje atrás las concepciones antropológicas sobre su rol en la sociedad como un ser débil y dependiente.

Con la psicología de la mujer vemos que dentro de este terreno se debe tener claro que no se puede teologizar la psicología o viceversa. Esta disciplina o ciencia es de profunda ayuda, ya que estudia los procesos mentales, las relaciones interpersonales y el comportamiento. El ser humano se realiza mientras se trasciende; aunque para ello es importante conocerse a sí mismo. La dimensión humana de las persona no se opone a la dimensión espiritual. Algo que tienen en común tanto el acompañamiento, como la psicología, es que buscan que la persona crezca en libertad, en integración y maduración.

La presencia de la mujer en la vida acompaña y equilibra el crecimiento de otras personas con alteridad. La plenitud de la mujer se da en el momento de la maternidad, ya sea fisiológica o espiritualmente, pues lleva a acoger a una persona, y podemos decir que a nivel fisiológico no sólo es cuerpo, sino es una expresión de la riqueza de sus sentimientos y de su vida.

Diría Carl Jung que un mundo sin mujeres, sin la presencia femenina, sería un mundo aún más duro y más perverso; un mundo sin sensibilidad ni capacidad de asombro y compasión. El asombro y la compasión son, entre otros misterios femeninos, lo que nos hace falta aquí y ahora para acabar de entender y de asumir que todos somos hermanos. Así podemos

entender que cada persona tiene algo femenino y masculino a la vez como estructura de conciencia.

Esta acompañante es laica, algo a la vez cuestionante en la Iglesia, porque este ministerio se ha clericalizado. Se olvida que la mujer también es bautizada y es parte de la Iglesia y, por tanto, puede ser partícipe en diversos ministerios, pues los laicos y laicas cumplen su responsabilidad evangelizadora, colaborando en la formación de comunidades cristianas y en la construcción del reino de Dios en el mundo. Se requiere, por tanto, capacitar a quienes puedan acompañar espiritual y pastoralmente a otros.

Mujer acompañante

Es extraño escuchar este término, sobre todo, dentro de una cultura patriarcal, en lo eclesial y, como ya lo habíamos mencionado, en lo clerical. La mujer que posee este don es de gran riqueza porque puede prestar su ministerio; pero, para lograrlo, las herramientas y las capacidades que propongo para fomentar o impulsar este servicio son las siguientes:

- Herramientas psicoterapéuticas.
- Capacidad de empatía y sensibilidad.
- Capacidad de intimidad.
- Sentido eclesial.
- Capacidad de escucha.
- Espiritualidad profunda (vida de gracia).
- Experiencia de Dios y acompañamiento.
- Capacitación teológica.
- Sabiduría mistagógica.

Con todos estos aspectos podemos decir que una acompañante es una mistagoga, como persona que ha experimentado una teofanía (en palabras más sencillas, “una manifestación de Dios”) en su vida y que es capaz de acompañar al hermano en este camino espiritual.

Al final ofrezco una reflexión en torno a dos mujeres: María la madre de Jesús, que es un prototipo de acompañante, y la Samaritana, prototipo de una mujer acompañada.

María, la mujer-laica acompañante

La Madre de Dios fue laica. Ella se sabía parte del mundo, palpitaba lo cotidiano y en la sencillez de su pobreza se relacionaba con Dios y ahí lo aceptó. Esta mujer de Nazaret vivió con los pies en la tierra, se reconoció como seglar y Dios la eligió. El Señor quería venir al mundo y necesitaba de alguien que estuviera en él.

La sierva de Dios fue acompañante. Por naturaleza la mujer se preocupa por los demás; por ello, se parece al Dios cristiano, que acompañó al Pueblo de Israel y que ahora acompaña a la humanidad. Es María el prototipo, el modelo, el espejo de la acompañante.

La samaritana como icono de mujer acompañada (Cfr. Jn 4, 1-42)

La entrevista implica un diálogo, que en el caso particular del acompañamiento espiritual es un trílogo, pues implica a tres protagonistas: el acompañante, el acompañado y Dios trino.

La samaritana no está sola en el proceso de conocerse en lo más profundo de su identidad, sino que es acompañada por Jesús. Podemos decir que la va llevando de la mano entre preguntas y respuestas; es más, nos atrevemos a decir que no sólo la acompaña, sino que él mismo la busca; Jesús es quien empieza el diálogo, porque Él se da cuenta de sus necesidades, de su búsqueda, de la falta de paz interior que tiene.

Jesús acompaña a la samaritana, acompaña a la mujer no judía; porque Él ve a la persona sin prejuicio, reconoce su dignidad y sabe de sus capacidades, quiere ayudarla a descubrir la verdad.

Así como la samaritana, hoy en día las mujeres con formación y sensibilidad tienen la capacidad y disposición de ser acompañantes espirituales, de poner al servicio de otros lo que han tenido oportunidad de vivir y descubrirse a sí mismas.

El punto central al que he querido llegar es que la mujer puede enriquecer a la Iglesia poniendo a su servicio el carisma del acompañamiento desde su ser mujer. Se necesitan mujeres-laicas-acompañantes-espirituales, mujeres con una profunda experiencia de Dios y que experimenten a ese Dios presente en ese acompañamiento.

En definitiva, la Iglesia y el mundo necesitan mujeres sabias y expertas; sí, expertas en Dios, porque lo viven no como una idea, sino como experiencia vital.

La acompañante desarrollará —naturalmente— con el paso del tiempo una *finura de espíritu* que se traduciría como sabiduría. Esta facultad es un don de Dios configurado con el amor y la pasión que la mujer ha invertido en todo su proceso de vida. Esta gracia fortalece la vitalidad teológica de la cristiana y también la moldea como *mistagoga*; es decir, quien lleva de la mano a quien —como ella— anhela encontrarse con el Dios de la vida.

La finalidad de esta tesis, que ahora se ha publicado como libro, es expresar que, desde hace varios años, en mi vida he reconocido que Dios se ha hecho presente por medio de personas que son acompañantes. Podría atreverme a decir que mi vocación es la escucha y me hace recordar el texto de Isaías que Jesús proclama en la sinagoga “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres;

me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos” (Cfr. Lc 4, 18).

Y es ahí donde me siento llamada a sanar corazones, liberar, a ser mediación, para ayudar a un hermano que lo necesite, siempre impulsada por el mismo Espíritu que animó a Jesús de Nazaret y sigue presente en el mundo y en la Iglesia.

Ahora pongo ante ustedes no sólo un libro escrito, sino mi experiencia. Tengo un texto evangélico que está en lo más profundo de mi corazón “todo lo que han recibido gratis, denlo gratis” (Mt 10, 8). Eso he aprendido de los que han sido mis grandes acompañantes en este camino de la vida, que me han mostrado la presencia de Dios en la historia de salvación, dar todo por el todo, creer en el otro, confiar en el otro, y descubrir que Dios se aferra a que vivamos en plenitud.

Ahora que continúo la experiencia de ser acompañada y que he empezado a acompañar, sigo confirmando que la escucha es de las cosas más bellas y nobles que he encontrado en la vida. En el *a-cum-panis*, es decir, en la experiencia de aprender a compartir la vida como la ofrenda de un buen pan, descubro la presencia de Dios en las personas que acompaño. Toco de propia mano lo que Dios va haciendo en cada uno, veo cómo la persona se va reconstruyendo, siento la alegría y el dolor de quien abre su corazón y nuevamente confirmo que creo en el acompañamiento, creo que las relaciones sanan y que dios se aferra a que vivamos en plenitud.



La revolución antropológica, nueva periferia de la misión universal

Eloy Bueno de la Fuente*

Resumen

La misión de la Iglesia (y por tanto la misión *ad gentes*) ha tenido siempre en el centro al ser humano, porque éste se encuentra en el centro de la economía trinitaria. Ahora bien, la misión *ad gentes* se ha ido realizando de modos diversos a través de la historia. Actualmente, el papa Francisco nos llama a afrontar las nuevas periferias existenciales. De manera que, el artículo muestra que la actual “revolución antropológica” se ha convertido en una periferia para la misión *ad gentes*.

Palabras clave

Misión, periferia, revolución antropológica, colonización ideológica, continente misionero.

* Universidad Complutense de Madrid, España.

El horizonte y la responsabilidad de una misión universal acompañan a la Iglesia desde su nacimiento. Más aún, fue la necesidad de una misión universal la que llamó a la Iglesia a la existencia. La Iglesia naciente, desde su cuna, vivió de una lógica centrífuga (a diferencia de la lógica centrípeta de los judíos) que la empujaba a rebasar todas las fronteras y a atravesar todas las orillas para anunciar un Evangelio capaz de curar las heridas de la humanidad: es su servicio al proyecto salvífico originario del Dios creador, con una apertura universal que incluía a la familia humana en su conjunto y al hogar que habitaba.

Ahora bien, esa misión universal se realizó de modos múltiples, porque la universalidad (y por ello el envío y la salida) era vivida y valorada de modos diversos. Durante la época moderna (siglos xvi-xx), el ejercicio de la misión universal fue realizada por la Iglesia dentro de los marcos posibles en aquel periodo histórico: la Iglesia existía mayoritariamente en el continente europeo, donde había generado una inculturación del Evangelio en gran parte exitosa (si bien con los riesgos inherentes a todo producto histórico: coincidió con la expansión colonial de los países europeos, con una civilización apoyada sobre los valores modernos, con una actitud anti-protestante tras la división de la cristiandad medieval).

A lo largo del siglo xx se produjo una evolución notable en la sensibilidad cultural y en la reflexión eclesial que culminó en el Vaticano II. Allí se consumó una inflexión, abierta por la *Maximum Illud* (1919) de Benedicto XV, que conduciría a un nuevo paradigma en la concepción de la misión universal. De manera paulatina, la misión universal fue desplegando actitudes distintas, acordes con las necesidades del tiempo: *poscolonial* (superando todo tipo de etnocentrismo), *posmoderna* (superando una concepción unilateral del progreso), *posecuménica* (superando los estadios de recelo respecto de los cristianos de otras confesiones).

El horizonte del papa Francisco

El papa Francisco se sitúa en este nuevo paradigma, como mostró en *Evangelii Gaudium*, y desarrolló con claridad en *Laudato Si* y *Fratelli Tutti*. Su preocupación central, desde su primera exhortación apostólica, concebida como documento programático, es la renovación o reforma de la Iglesia en clave pastoral y misionera. Por ello, reclama una Iglesia en salida, que sea hospital de campaña y madre acogedora, que no tenga miedo de mancharse con el barro del camino. La apertura misionera brota del ser más íntimo de la Iglesia y del cristiano en cuanto discípulo misionero. Prescindiendo de conceptualizaciones habituales (nueva evangelización, *ad gentes*, *ad intra* o *ad extra*), pretende, ante todo, destacar la apertura ilimitada que caracteriza a la Iglesia y al bautizado. Ahora bien, es consciente de que *la salida misionera ha de confrontarse con periferias* que deben ser habitadas y atrave-

sadas *hasta que sean suprimidas*. Las periferias designan ámbitos, situaciones, lugares o personas que se encuentran en los márgenes, tanto de la salvación, como del Evangelio. Estas periferias son el criterio de la veracidad y de la universalidad concreta del proceso evangelizador. La eliminación de las periferias permitirá recuperar la integridad de la creación, el proyecto creatural de Dios y, en consecuencia, la felicidad de los seres humanos.

La misión y la salida se producen en una civilización que también tiene pretensiones de universalidad. Podríamos decir que se trata de dos universalidades concurrentes y alternativas en cuanto que viven de lógicas y motivaciones distintas. El mundo globalizado que habitamos hoy en día todos los seres humanos constituye el escenario de la misión universal de la Iglesia, por lo que la salida no puede entenderse exclusivamente en sentido geográfico (si bien la incluye). La globalización constituye una realidad ambigua que debe ser analizada y valorada del modo adecuado para identificar *el lugar al que tiene que "salir"* la Iglesia (o, mejor aún, en el que ya se encuentra como enviada). Ya como arzobispo de Buenos Aires, Francisco había convertido la globalización en uno de sus temas preferentes. Como papa, lo retoma con mayor insistencia, ofreciendo elementos de discernimiento y de compromiso evangelizador.

La globalización es una realidad ambigua. Contiene un aspecto positivo: responde a expectativas humanas profundas, muestra las inmensas capacidades humanas, puede contribuir a la felicidad y a la convivencia de la familia humana. En este mundo, reconoce Francisco, podemos gozar y disfrutar de todos los avances que han remediado innumerables males que afligían a la especie humana y que limitaban sus posibilidades (en el campo de la medicina, de la ingeniería, de las comunicaciones, etcétera). Sus promotores estaban animados de hermosas intenciones: potenciar las capacidades humanas y disminuir sus sufrimientos.

Ahora bien, precisamente por eso, hay que evitar que la buena intención no se deteriore, abriendo el camino a sus aspectos negativos. Como observa Francisco con realismo, no está garantizado que la libertad humana despliegue sus capacidades siempre para el bien, en favor de los otros.¹ También la globalización requiere discernimiento, precisamente por el papel que juega en la sociedad actual a nivel mundial.

El aspecto negativo se insinúa en un doble riesgo: *a)* la tentación de generar desigualdades y excluidos cuando la economía se impone como criterio y motor del proceso; *b)* la colonización ideológica, la obsesión por imponer un único modo de pensar y una concepción uniforme del ser humano. Son el anverso y el reverso de la misma medalla. El primer aspecto

¹ Papa Francisco, *Laudato si* [en línea], 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html 104.

es el que ha sido más desarrollado por Francisco y más destacado por sus portavoces y defensores. El segundo se tiene menos en cuenta, si bien se va abriendo camino lentamente. Esta reflexión pretende poner el acento en la *revolución antropológica como promotora de la colonización ideológica*.

Este mundo globalizado es presentado por Francisco como el escenario actual de la misión universal, el lugar al que hay que salir (porque paradójicamente nos envuelve por todas partes).² El paradigma actual de la misión no puede prescindir de esa perspectiva y de esa coordenada para que sea efectivamente poscolonial y posmoderna. En esta breve reflexión pretendemos señalar que el aspecto socioeconómico de la marginación y de la exclusión y el aspecto cultural de la colonización debe desarrollarse hasta incluir, en toda su radicalidad, la revolución antropológica, que no sólo cuestiona las bases del humanismo de origen judeocristiano, sino que tiende a excluir y descartar al mismo ser humano, al *homo sapiens*. Es una nueva e imprevista periferia que debe ser incluida en la perspectiva de Francisco, dentro de la lógica que él mismo utiliza en el discernimiento de la globalización, de la colonización ideológica y de la misión universal de la Iglesia.

En cuanto producto y efecto de la modernidad, Francisco identifica la lógica subyacente a la globalización, en coherencia con lo que había dicho Benedicto xvi, especialmente, en *Spe Salvi*. Ante todo, denuncia la falsedad de una actitud que se proclama racional, desenmascara los mitos y estrategias que tratan de ocultar o difuminar la injusticia y el dolor que existen en el mundo: el sueño prometeico que espera lograr la felicidad en virtud de las propias fuerzas; sobre todo, la técnica; la convicción de que la técnica está en condiciones de solucionar todos los problemas que se vayan planteando en el curso de la historia; la creencia de que el progreso se mide por las aportaciones materiales; el mito de un crecimiento permanente e ilimitado, pues los recursos no son inagotables ni las capacidades humanas ilimitadas; la confianza en que el funcionamiento del mercado se va regulando y ofrece medios para compensar la situación de los más desfavorecidos.

Junto a la tarea de desenmascaramiento hay que señalar las tres coordenadas subyacentes a esa lógica que desembocan en una “crisis antropológica”, la cual se expresa en *la globalización de la indiferencia*. Ésta constituye el escenario actual de la misión universal de la Iglesia (escenario que deberá ser repensado y profundizado cuando se constate que la “crisis antropológica” acaba en una “revolución antropológica”).

² Es la perspectiva que hemos pretendido destacar, en Eloy Bueno de la Fuente, *Eclesiología del Papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal*, Burgos, Fonte, 2018.

a) El aspecto más destacado y visible es el *paradigma tecnocrático*, convertido en raíz y dinámica de nuestra civilización. El poder de la técnica esconde un aspecto oscuro, detectado con ayuda de las reflexiones de Romano Guardini en *El ocaso de la Edad Moderna*: el método científico se transforma en voluntad de posesión y de dominio, que deja todo a disposición del ser humano para la manipulación. Ello, acaba condicionando la vida de las personas, los estilos de vida y el funcionamiento de la sociedad. Es tan dominante que resulta difícil utilizarlos sin caer dominados por su lógica. Al alejarse de la sensibilidad de los hombres concretos, en especial, los más vulnerables, acaba aliándose con los intereses de determinados grupos de poder (escondidos en el anonimato).

b) La modernidad está dominada por una gran *desmesura antropocéntrica*, alimentada siempre por el sueño prometeico de dominio. El yo (con base en las posibilidades de la técnica) se afirma como centro de la realidad con base en sus capacidades. La prepotencia del yo conduce a la autoclausura (a la autorreferencialidad) y por ello se bloquea la apertura a un “tú” capaz de conocer, amar y dialogar, acabando en el encierro asfixiante de la inmanencia cuando se excluye también al Tú que es Dios. Desata una *crisis antropológica* porque se desdibuja el sentido auténtico de lo humano. Un antropocentrismo desviado da lugar a un estilo de vida desviado que se concreta en el *relativismo práctico* que caracteriza nuestra época (más peligroso aún que el doctrinal o teórico): consiste en que el ser humano se coloca en el centro, da prioridad absoluta a sus conveniencias haciendo que todo se vuelva relativo. Es en definitiva vivir *como si el otro no existiera*, la autorreferencialidad convertida en modo de vida.

c) El paradigma tecnocrático acaba *sometiéndose a la economía* que a su vez coloniza la política. La economía se plantea desde el criterio del rédito y del beneficio, prescindiendo de las repercusiones en los más vulnerables y en la misma naturaleza. La economía y la política establecen a una “alianza perversa”, gestionada por “poderes anónimos”, en beneficio de una minoría. Lo más grave radica en que ese pacto está sostenido por poblaciones consumistas, que ejercen una presión constante sobre los políticos, condenados, por ello, al inmediatismo (por motivos electorales deben satisfacer las expectativas de la población). La fusión de técnica, economía y política se convierte en un círculo vicioso. Desde estos presupuestos resulta inviable pensar en procesos de largo alcance que desaceleren el ritmo de producción o frenen los efectos negativos sobre el medio ambiente.

La globalización de la indiferencia: el espacio de la misión

La dinámica cultural y antropológica sostenida por el paradigma tecnocientífico y por la seducción del consumo, desemboca en la globalización de la indiferencia. Sus protagonistas representan un modelo antropológico

determinado: la cultura del bienestar adormece y anestesia, no deja percibir el rostro de las víctimas y de los descartados; nos hace indiferentes, incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros, de llorar ante el drama de los demás, como si no nos incumbiera personalmente, como si nada tuviera que ver con nuestra responsabilidad.

En este proceso, los pobres y los descartados adquieren una prioridad indiscutible como exigencia del modo de actuar del mismo Dios. Los pobres no son, insiste Francisco, una cuestión sociológica, sino, ante todo y radicalmente, teológica, porque a ellos Dios les había ofrecido su primera misericordia. Esa opción del mismo Dios debe marcar la misión de la Iglesia porque es universal y no puede ocultar las llagas que provocan tanto sufrimiento a tantos miembros de la familia humana. El discípulo misionero es enviado a ese mundo en el que debe actuar localmente, pero con una mirada universal que no cierra los ojos a los mecanismos y estructuras dominantes. Por ello, señala cómo la gran dificultad para la evangelización en nuestro mundo es una economía que mata. Los pobres (los descartados y vulnerables) constituyen la atalaya para una perspectiva universal, desvelan las periferias que deben ser habitadas y eliminadas.

Desde estos presupuestos, es comprensible que a Francisco no le preocupen tanto el ateísmo, como la idolatría. El problema no es el vacío de Dios, sino la creación de “nuevos ídolos”.³ En *Evangelii Gaudium* sólo se encuentra una referencia al ateísmo para señalar que la respuesta es atender a la sed de Dios que habita el corazón humano a fin de evitar que busque satisfacerla en propuestas alienantes o en espiritualidades desencarnadas,⁴ en la clausura ante el otro y en la “difusa indiferencia relativista”.⁵

Ello no significa negar “la corriente secularista que invade las sociedades”,⁶ un “inmanentismo ateo” que apaga la sed religiosa y que desprecia el cristianismo como un producto obsoleto de la historia humana. Los “embates del secularismo”⁷ se manifiestan en un doble nivel: *a)* reducir la fe al ámbito de lo privado con lo que la negación de la trascendencia se traduce en una deformación ética;⁸ *b)* promueve la *colonización ideológica*, “un nuevo colonialismo a través de la imposición de culturas artificiales, que menosprecian las culturas locales y que tiende a imponer una cultura

³ *Evangelii gaudium* [en línea], 2013, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_sp.pdf n. 55.

⁴ *Ibidem*, n. 89.

⁵ *Ibidem*, n. 61.

⁶ *Ibidem*, n. 65.

⁷ *Ibidem*, n. 68.

⁸ *Ibidem*, n. 64.

uniforme en todos los sectores de la sociedad”;⁹ ello se produce, sobre todo, en los ámbitos urbanos, laboratorios de la nueva sociedad y de la nueva cultura, como había constatado en Buenos Aires, ciudad multicultural y multirreligiosa, en la que también percibía la emergencia del paganismo. Esta colonización ideológica es la que debe ser profundizada y afrontada en toda su radicalidad y alcance.

La colonización ideológica es la que nos interesa destacar en este momento, porque actualmente está sostenida por la revolución antropológica, la cual amplía y radicaliza el número de los marginados y descartados. Para captar el desafío, hay que descubrir la lógica de fondo.

¿Una anticipación profética de la colonización ideológica?

La fuerza y la radicalidad de la colonización ideológica, tal como la presenta Francisco, aparecen anticipadas y condensadas en una novela a la que se ha referido en varias ocasiones reconociendo la influencia que ha ejercido en su pensamiento: *El señor del mundo*, de R. H. Benson. La novela narra el ascenso como líder mundial de Felsenburgh, un enigmático personaje dotado de grandes cualidades que deslumbra a los grandes líderes y a la opinión pública mundial con su anuncio de la Fraternidad universal como consumación de la historia, gracias al establecimiento del progreso y de la paz de un modo definitivo. De cara a su consolidación como pensamiento dominante y único, encuentra el obstáculo de la Iglesia católica, del papa. De manera simultánea, al ascenso de Felsenburgh, el joven sacerdote inglés John Francis, trasladado al Vaticano, va escalando peldaños en la jerarquía eclesiástica hasta ser nombrado cardenal. Al final, ante el avance del dominio de Felsenburgh y de la persecución contra la Iglesia, queda diezmado el colegio cardenalicio. Es elegido como sucesor de Pedro el P. Francis, que adopta el nombre de Silvestre III.

Felsenburgh plantea su mensaje y su alternativa con una actitud anticristiana. Aspira a instaurar un pensamiento único que necesita eliminar todas las diferencias, bajo el imperio de la Razón, universal e inmanente, absoluta y global, sin alternativas ni concurrentes. Se considera superior, más noble y humano que Jesucristo: éste proclamaba que no había traído paz, sino espada; Felsenburgh trata de eliminar las espadas para que reine la paz.¹⁰ Dicha paz se apoya sobre un Evangelio nuevo: no hay más Dios que el hombre. Lo sobrenatural ha muerto, no queda más que el Espíritu del mundo. Los hombres del futuro se sorprenderán de que hubiera habido un tiempo en el que se reconocía a un Dios al que se prestaba adoración o de

⁹ *Idem.*

¹⁰ Robert Hugh Benson, *El señor del mundo*, San Román, Navarra, 2011, p. 129.

que se admitiera la existencia del pecado.¹¹ La reconciliación o la salvación de las que habló Jesucristo se logran sobre bases distintas de aquella vieja verdad de un mundo viejo condenado a desaparecer: “El cristianismo y el teísmo” desaparecen a la vez.¹²

Felsenburgh sintetiza en su persona un relato alternativo al cristianismo. De hecho, a él se le aplica la terminología o simbología cristológica: es “el más perfecto representante del elemento divino que reside en el hombre es designado incluso Dios encarnado”¹³ e invocado del modo correspondiente: “Vi al Hijo del hombre... Es el Salvador del mundo”.¹⁴ La “encarnación” se refiere a una Razón auténticamente universal, distinta de “la enloquecida fábula de los cristianos”; éstos se centran en una encarnación particular e histórica; así generan una creencia que se aleja de los valores universales, “se desgajan del cuerpo único de la Vida”, perpetrando “un crimen de alta traición contra el hombre”.¹⁵

Este pensamiento nuevo y único establecerá sus nuevas festividades y celebraciones acordes con la Razón y con la nueva concepción del mundo. Se fijan cuatro fiestas fundamentales: la Maternidad, la Vida, la Subsistencia, la Paternidad. Es un homenaje a la Vida en cuatro de sus aspectos más importantes. Así se logra la vieja aspiración de unir a todos los miembros de la misma especie de un modo solemne, consagrado no por los sacerdotes, sino por la voluntad del hombre. Por ello, se elimina el culto cristiano apegado a prácticas obsoletas. Los cristianos habían intuido que el hombre debe practicar la adoración, pero de modo equivocado: “la habían degradado, habían oscurecido la luz, habían envenenado el pensamiento, habían pervertido el instinto”.¹⁶

Ahora bien, advierte Benson, la Razón también encierra monstruos en su seno: se muestra totalitaria, se ve empujada a destruir y aniquilar toda oposición. Al final consigue el objetivo de destruir Roma con todos sus habitantes, se prohíbe a los cristianos del mundo participar en ninguna actividad de la vida civil. Los últimos cristianos, con Silvestre III, se refugian en una sencilla casa en Nazaret, pero ni siquiera allí se ven libres de la voluntad destructora de la Razón y de su pasión totalitaria. Las últimas palabras de la novela expresan la desolación definitiva: “Así pasó entonces este mundo, y toda su gloria quedó en nada”.¹⁷

¹¹ *Ibidem*, pp. 136-137, 148.

¹² *Ibidem*, p. 148.

¹³ *Ibidem*, p. 166.

¹⁴ *Ibidem*, p. 131.

¹⁵ *Ibidem*, p. 318.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 205, 210.

¹⁷ *Ibidem*, p. 381.

La revolución antropológica:¹⁸ más que una crisis antropológica

La crisis antropológica analizada y desvelada por el papa Francisco acabará conduciendo a una revolución antropológica: ha entrado en crisis una concepción del ser humano, la concepción antropológica heredada ha sido considerada obsoleta, inviable. La crítica del humanismo y el desarrollo de las nuevas tecnologías han agudizado el círculo vicioso que mencionábamos con anterioridad. El ser humano, el *homo sapiens*, es en conjunto una especie superable y prescindible. El humanismo deja paso al poshumanismo.¹⁹

La querrela del humanismo en el siglo xx, ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?,²⁰ analiza “el anacronismo del concepto de hombre en tiempos de la técnica moderna”. Ese anacronismo se debe a que se trata de una noción construida por la tradición de las humanidades y por su recepción en la filosofía clásica alemana. Hoy en día, se ha vuelto “problemática, si no inmanejable” tras la revolución industrial, el giro antropológico, el constante perfeccionamiento de la técnica, entre otros.

Para captar la intensidad y la radicalización del proceso y de la problemática, vamos a señalar de modo esquemático los pasos principales. Pero, antes, es clarificador señalar un doble nivel de la problemática, que debe ser diferenciado para evitar conclusiones apresuradas: a) una cosa es que determinadas pretensiones del poshumanismo puedan parecer ilusorias e inalcanzables; b) otra cosa son los efectos destructores producidos ya en el humanismo que han acompañado durante siglos la civilización humana. Evidentemente, este aspecto es el que a nosotros nos interesa de modo más directo, porque desvela el verdadero alcance de una crisis antropológica que ha acabado siendo una revolución antropológica.

El humanismo ha sido cuestionado desde diversos frentes. Ha sido decisivo el proyecto de sustitución del relato fundador del *Génesis* (en el que Adán y Eva detentan la “excepción humana” respecto al resto de las criaturas) por parte de un relato alternativo que se fue ampliando y profundizando a partir del darwinismo: la teoría de la evolución diseñada por Darwin situó al *homo sapiens* en el proceso (ciego y cruel) de desarrollo de la vida y de las especies; la lógica de la ciencia condujo a insertar el surgimiento de la vida en el proceso global del cosmos a partir del *big bang*. La pretensión absoluta y unilateral del método científico desembocó en la naturalización del ser humano, en la eliminación de cualquier tipo de “ex-

¹⁸ E. Bueno de la Fuente, *La revolución antropológica. ¿Más allá del humanismo...?*, Burgos, Fonte, 2020.

¹⁹ E. Bueno de la Fuente, *El post-humanismo: una revolución antropológica*, en Enrique Somavilla Rodríguez (ed.), *El transhumanismo en la sociedad actual*, Madrid, 2019, pp. 23-68.

²⁰ Carlos Fernández Liria e Ignacio Planes (eds.), *La querrela del humanismo en el siglo xx. I: ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?*, Madrid, Guillermo Escolar, p. 9.

cepción” o de “elección”: en realidad, los seres humanos no eran más que la conjunción de elementos o de estructuras anónimas. Sería pretencioso e injustificado afirmar que el yo o la conciencia tuvieran un contenido o una validez ontológica superior a la de los elementos que los constituyen. El dominio de lo Mismo excluye la existencia de umbrales o niveles ontológicos. La proclamación de la muerte del hombre sería la conclusión lógica de estos presupuestos.

Esta degradación de lo humano al nivel de lo prehumano se va produciendo de manera simultánea al desenmascaramiento del humanismo occidental (sostenido por el relato bíblico y cristiano, así como por el proyecto moderno racionalista e ilustrado): la pretendida universalidad del humanismo era, en realidad, la afirmación prepotente del hombre blanco y occidental, fuente de un patriarcalismo que justificaba la opresión de las mujeres; era un antropocentrismo que ocultaba la destrucción de la naturaleza; cultivaba un especieismo que no respetaba la dignidad de los animales; privilegiaba unas dimensiones de lo humana a costa de reprimir otros impulsos y apetitos humanos no menos dignos. Como reacción contra un pasado considerado opresor, se reivindican comportamientos y actitudes alternativas: narcisismo y nuevo individualismo, hiper o posmodernidad, sensibilidad líquida, feminismo e ideología de género, reivindicación del cuerpo y del placer, derechos culturales, transhumanismo y potenciación del hombre, poshumanismo.

Vamos a ilustrar el proceso recurriendo a dos portavoces significativos que proclaman la obsolescencia del hombre ante el dominio de la técnica y se adentran en un *posdarwinismo*, el cual aspira a crear un hombre distinto ante las fragilidades de su condición actual.

G. Anders dedicó gran parte de su reflexión a analizar la obsolescencia del hombre; el segundo volumen de su obra (1979) precisamente está motivado por la destrucción de la vida en el marco de la tercera revolución industrial.²¹ Con la mirada puesta en la energía nuclear y en su efecto nefasto de la bomba atómica, constata el *novum* que irrumpe por medio de la clonación o de la manipulación genética.²² Su inquietud y su preocupación se reflejan en las palabras, tan abundantemente citadas, que coloca como obertura de la obra: “No basta con transformar el mundo. Eso lo hacemos sin más. Eso sucede ampliamente incluso sin nuestro concurso. También tenemos que interpretar esa transformación. Y precisamente para trans-

²¹ Anders Günter, *La obsolescencia del hombre. II. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Valencia, Pre textos, 2011.

²² *Ibidem*, p. 29.

formarla. Para que el mundo no siga cambiando sin nosotros. Y no se transforme al final en un mundo sin nosotros”.²³

Entiende su reflexión como una filosofía de la técnica, más exactamente como una antropología filosófica en la época de la tecnocracia, un mundo en el que la técnica se ha convertido en el verdadero sujeto de la historia, respecto al cual resultaría absurdo hablar de la “esencia” del hombre, pues todo ello pertenece al pasado. Este estadio en el que nos encontramos “es definitivo e irrevocable”, es un “tiempo final que se quedará para siempre, pues no puede ser sustituido por ningún otro”.²⁴ Se dibuja, por ello, ante nosotros, “el peligro del ocaso real de la humanidad”.²⁵

Esta perspectiva queda fundamentada, según el autor, cuando se afirma el “hecho monstruoso” de que el hombre se va transformando en un *homo creator* y se convierte a sí mismo en materia prima; en *homo materia*: la humanidad está en disposición de generar productos a partir de la naturaleza creando tanto elementos físicos como nuevas formas de lo humano.²⁶

Dicho proceso se ha ido acelerando en los decenios sucesivos en virtud del desarrollo de las nuevas tecnologías y de la convergencia entre ellas (nanotecnología, ingeniería genética, inteligencia artificial, cibernética, etcétera). Este desarrollo afianza la convicción de haber entrado en una etapa nueva de la historia de la vida sobre la tierra: el paso del estadio darwinista al estadio que podemos denominar posdarwinista porque el ser humano puede orientar el sentido de la evolución. El darwinismo constataba que la evolución avanzaba de modo ciego y cruel sin meta y sin finalidades, entre el azar y la necesidad. Ahora la razón humana puede orientar ese proceso hacia las metas y objetivos deseados.

Entre estos objetivos se puede establecer, también, la superación del actual *homo sapiens*, pues esa figura humana no puede ocultar sus limitaciones y sus fragilidades. El sueño del transhumanismo por potenciar lo humano se concreta en un poshumanismo capaz de vencer la muerte (que no sería más que una enfermedad), de dar otra fisonomía a lo humano, de mezclar lo biológico y lo tecnológico (*ciborg*), de planificar máquinas que suplanten a los hombres o de descargar la información que constituye a los hombres en soportes no biológicos.

²³ *Ibidem*, p. 9.

²⁴ *Ibidem*, pp. 13-14.

²⁵ *Ibidem*, p. 15; la conciencia de “final” es expresa y tajante: en realidad podemos hablar de “última” porque no hay otra posterior, la sucesión de épocas ya no existe en realidad; la bomba atómica, efecto de la energía nuclear, debe ser calificada como “metafísica” (y no epocal) porque constituye el “signo cainita” definitivo de nuestra existencia (*Ibidem*, p. 26).

²⁶ *Ibidem*, pp. 27-29.

Ello significa, de hecho, que la actual especie humana ha pasado a ser descartable, prescindible, víctima de ilusiones o de proyectos de más largo alcance. Los más vulnerables de la situación actual serían las primeras víctimas; pero, en realidad, las víctimas se irán multiplicando ante los logros técnicos (y económicos) de los más fuertes. La mentalidad tecnológica dis-cierne entre lo que merece vivir y lo que puede ser desechado. Los criterios no brotan de la “esencia” o “naturaleza” del ser humano, sino de otras fuentes a las que no pueden acceder los más débiles y los menos dotados.

Esta conclusión queda acentuada por otras derivaciones que inciden de modo directo en la vida humana. Mencionemos tres: *a)* el movimiento de la “liberación animal” denuncia como “especieismo” el comportamiento que supone la superioridad de la especie humana sobre las otras especies animales o que niega los derechos de los animales; por ello, cuestiona que un ser humano deteriorado o agonizante deba ser cuidado con más atención que un animal sano y fuerte; *b)* el recurso a las nuevas metodologías de la información pueden no sólo orientar la opinión pública y violar la intimidad de las personas, sino crear la base para nuevos tipos de dictadura que se van imponiendo con el reconocimiento y el aplauso de poblaciones adormecidas; *c)* las posibilidades de manipulación genética de embriones y la práctica de los “vientres de alquiler” da por supuesto que no hay ningún derecho o dignidad en el *nasciturus* que vincule la libertad de quienes deciden por ellos en función de sus caprichos o intereses.

Es un momento de transición en la autoconciencia de la especie humana lo que plantea interrogantes e incertidumbres. Hay científicos e intelectuales conscientes de la gravedad de lo que está en juego, pero es significativo que, incluso quienes perciben la gravedad de la encrucijada, van asumiendo una doble actitud que, en lo que tienen de positivo, esconden peligros reales para el ser humano en su conjunto: *a)* hay que asumir la difuminación de las fronteras entre lo natural y lo artificial; *b)* es prioritario evitar el sufrimiento, la compasión ante el enfermo se convierte en el eje de la moral y del quehacer científico.

Como ejemplo prototípico, podemos mencionar a Jennifer A. Doudna, protagonista del desarrollo de la biotecnología CRISPR que ha evolucionado a tal ritmo que produce consecuencias “sísmicas” no sólo para las ciencias de la vida, sino para la vida en la Tierra.²⁷ En 1920 recibió el Premio Nobel por sus descubrimientos y tres años antes escribió un libro en el que narra su aportación científica y el modo de afrontar las cuestiones de carácter antropológico y ético.

²⁷ Jennifer Doudna y Samuel Sternberg, *Una grieta en la creación. CRISPR, la edición génica y el increíble poder de controlar la evolución*, Madrid, Alianza, 2020, p. 12.

Se ha puesto bajo el control humano la más eficiente herramienta de ingeniería genética y la modificación del código genético. Es el mayor peligro para el futuro de la humanidad: la edición génica de nuestra especie no sólo permite tratar y prevenir enfermedades, sino modificar la línea germinal humana, el genoma heredable que cambia para siempre la composición genética de la humanidad, la cual antes sólo cambiaba por mutación aleatoria o por la selección natural. Ya nada será igual para la biología, se podrá hablar de ingeniería genética sobre el material genético de la célula vida.²⁸ Es consciente de que, con ello, se ha dado un paso más allá del darwinismo: se ha entrado en “la antesala de una nueva era en la historia de la vida sobre la Tierra” que permitirá “moldear la naturaleza a nuestro antojo”;²⁹ podemos dirigir la evolución de nuestra propia especie.³⁰

Se da cuenta de que un instrumento pensado para prevenir o curar enfermedades genéticas puede pervertirse. Ve sus temores justificados ante una especie tan caprichosa como la humana, incapaz de ponerse de acuerdo en casi nada.³¹ Por ello, tomó la iniciativa de suscitar un debate público para que conocieran posibilidades y riesgos, a fin de evitar iniciativas apresuradas y de establecer líneas que no se debían rebasar. Consideraba un problema ético especialmente grave editar el ADN de una persona aún no nacida.

De manera progresiva, va matizando su negativa inicial tajante, a medida que va constatando que los controles son cada vez más seguros. Además, constata que la distinción entre natural y antinatural se ha oscurecido y difuminado hasta el punto de desaparecer; sobre todo, en el campo médico. Esa distinción es una dicotomía falsa que puede resultar peligrosa si nos impide aliviar el sufrimiento humano.³² Es el mayor reto al que jamás se ha enfrentado la humanidad, es un poder “impresionante y aterrador”, pero mantiene la esperanza de que sabremos estar a la altura.³³

La periferia antropológica en una ecología integral: desarrollando el paradigma de Francisco

La perspectiva de Francisco debe integrar, de modo más explícito, este nuevo escenario y la periferia de una humanidad amenazada y despreciada en su vulnerabilidad y en su finitud. El tipo de ser humano descrito por Francisco (el de la crisis antropológica) asiste (como testigo y observador, a la vez víctima y responsable por omisión) a la revolución antropológica

²⁸ *Ibidem*, pp. 18, 149.

²⁹ *Ibidem*, p. 169.

³⁰ *Ibidem*, pp. 18, 328.

³¹ *Ibidem*, p. 18.

³² *Ibidem*, p. 308.

³³ *Ibidem*, p. 324.

que, hoy en día, es la base de una colonización ideológica aún más intensa y radical que la pretendida por Felsenburgh, pues puede conducir no sólo a la desaparición del cristiano, sino del ser humano mismo. El paradigma tecnocrático se ha potenciado gracias a las nuevas tecnologías que convergen en un proyecto común. Este proyecto común toma conciencia de sí mismo como posdarwinismo; es decir, como capacidad de orientar de modo inteligente la evolución de la vida en dirección a un más allá de lo humano, hacia una especie que sueña con prescindir de lo biológico, desechando al *homo sapiens* como un estadio superado, obsoleto.

Para este desarrollo, el mismo papa ya ha dado pasos significativos y cuenta con presupuestos suficientes. Aparentemente, Francisco no habla tanto como Benedicto XVI de las grandes cuestiones antropológicas, de los grandes debates culturales, del sentido de la naturaleza humana y de la estructura de la creación o de la validez de la verdad. Este tipo de juicios no ha captado todo el alcance de *Laudato Si* y de la reivindicación de una ecología integral (expresión y concepto utilizado ya por su predecesor en el pontificado), que implica una concepción del ser humano estrechamente vinculada a la estructura de la realidad creatural y a la dimensión social del ser humano. Francisco es consciente de que existe un tipo de razón dominante que busca imponerse como pensamiento único, cuyas consecuencias percibe sobre todo en los más desfavorecidos y vulnerables. Constata la existencia de ese tipo de razón; por ello, la necesidad de abrir el debate y el diálogo, como lo muestra su contacto con Borges y con otros intelectuales sudamericanos (A. Podetti, M. Ferré); la valoración de la aportación de J. Ratzinger y de *Lumen Fidei*; su diálogo epistolar con E. Scalfari; las recomendaciones dadas a los escritores de *La Civiltà Cattolica* y a los teólogos, a los que pide situarse en las fronteras y las pautas señaladas en *Veritatis Gaudium*. M. Borghesi ha mostrado, con claridad, el proceso de configuración de la razón de Bergoglio a partir de su proyecto de tesis sobre R. Guardini, una razón dialéctica que recoge las aporías y antinomias de la realidad para hacer posible una integración en un nivel superior y abierto.³⁴

En su ministerio papal otorga un papel fundamental a la diaconía de la verdad que debe superar la actual alternativa entre dos culturas; la humanista y literaria, por un lado, y la técnica y científica, por otro; porque la polaridad sin reconciliación puede resultar trágica. Por ello, reclama el diálogo y el encuentro para crear una cultura orgánica y armoniosa, basada en una ecología integral acorde con la unidad de la especie humana, pues los individuos no pueden quedar reducidos a máquinas o a momentos insignificantes de un biocentrismo anónimo. Reconoce que el desarrollo de

³⁴ Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Milán, Jaca Book, 2017.

las ciencias cuestiona los grandes principios y conceptos fundamentales de la antropología. Dado que el ser humano es persona, no puede quedar rebajado a mera función de intereses, proyectos o dinamismos anónimos, inhumanos o despersonalizadores. La antropología, señala Francisco, es el horizonte de la autocomprensión en que nos movemos. Por tal motivo, la revolución antropológica debe ocupar un puesto prioritario en una misión universal en la que emergen periferias insospechadas hace unos decenios. La colonización ideológica debe ser analizada en todos sus presupuestos e implicaciones.

La primera vez que usó la expresión “colonización ideológica” fue el 16 de enero de 2015 en el encuentro con las familias, celebrado en Manila. Tres días después, en la rueda de prensa durante el viaje de regreso, explicitó que se refería a la ideología de género, aludiendo, incluso, a *El señor del mundo*. Sobre este trasfondo, es comprensible que llegue a hablar de “persecución cultural”, como lo hizo en la misa de santa Marta el 21 de noviembre de 2017.

En su mensaje al *Meeting de Rimini*, en agosto de 2015, señala el proceso y el objetivo de la colonización ideológica: “Entrar en un pueblo con una idea que no tiene nada que ver con él y colonizarlo con una idea que cambia o pretende cambiar su mentalidad y su estructura”. Esa “idea” se concreta desde muy pronto en la ideología de género con el trasfondo del dominio del mundo. En el prefacio a un libro que recogía textos de Benedicto XVI sobre fe y política (2018), concreta la ideología de género: niega la certeza profunda según la cual el hombre existe como varón y hembra, que llega a la producción planificada y racional de seres humanos, reivindicando “aparentes ‘derechos’ humanos” que se orientan hacia la autodestrucción del hombre”, y que es la negación de la dependencia del amor y de que el hombre es criatura de Dios. ¿No rozamos con ello la raíz de lo humano y la destrucción del hombre?

El desarrollo y la convergencia de tecnologías juegan un papel fundamental que debe ser puesto de relieve. En septiembre de 2019, advirtió a los ejecutivos de Silicon Valley sobre las implicaciones de la tecnología que puede conducir a una “desafortunada regresión a una forma de barbarie”. El mensaje en la *26 Asamblea de la Pontificia Academia para la Vida*, dedicada a la ética del algoritmo y la intención de oración de noviembre de 2020 consagrada a la Inteligencia Artificial,³⁵ confirma la apertura del horizonte: las tecnologías no son “instrumentos neutrales”, pueden llegar a desdibujar aquellos “límites hasta ahora considerados claramente distinguibles: entre

³⁵ En febrero de 2020 firmó un acuerdo con *Microsoft e IBM Call for AI Ethos* en torno a estos ejes: transparencia, inclusión, responsabilidad, imparcialidad, confiabilidad, seguridad y privacidad.

naturaleza inorgánica y orgánica, entre real y virtual, entre identidades estables y eventos en relación continua entre sí”. Pone el foco en el riesgo de que los ciudadanos queden reducidos a meros consumidores “esclavizados a intereses privados concentrados en manos de unos pocos”. Pero la cuestión apunta más allá, y exige ulteriores desarrollos, dado que estamos “casi en el alba de una nueva era y en el nacimiento de un nuevo ser humano”; en sus palabras a la *Plenaria del Consejo Pontificio para la Cultura*,³⁶ dedicada a la cuestión antropológica a la luz del desarrollo de la ciencia y de la técnica, mencionaba las fronteras que se estaban atravesando: genética, neurociencias, máquinas autónomas y pensantes. Todo ello obliga a reflexiones “sobre lo que es específicamente humano”.

En su libro-entrevista, *San Juan Pablo Magno*, introduce referencias claras y tajantes a la ideología de género (que se encuentra en el núcleo de la revolución antropológica, como una de las manifestaciones del poshumanismo). Preguntado sobre el mal y sus objetivos, responde que busca ante todo “destruir”, porque “el mal es embustero, es seductor y lleva siempre a la destrucción del hombre”. Cuando se le pide mayor concreción sobre “el modo más específico en que el mal se presenta y actúa”, responde: “Una de ellas es la teoría de género”. Precisa, para evitar interpretaciones inadecuadas que no se refiere a quienes tienen una tendencia homosexual:

Mi referencia es más amplia y alude a una peligrosa raíz cultural. La teoría de género se propone implícitamente destruir de raíz el proyecto creatural que Dios ha querido para cada uno de nosotros: la diversidad, la distinción. Quiere hacer que todo sea homogéneo, neutral...un único idioma, una única forma, un único pueblo [...] Un proyecto ideológico que no tiene en cuenta la realidad y desprecia la verdadera diversidad de las personas [...] En la teoría de género se detecta cómo una idea quiere imponerse sobre la realidad y eso de forma torticera. Quiere minar las bases de la humanidad en todos los ámbitos y en todas las posibles variantes educativas, y está convirtiéndose en una tiranía cultural [...] como único camino cultural posible al que ceñirse.³⁷

Como se ve, es un juicio claro en el que se recoge la *episteme* cultural dominante en el actual escenario de nuestra civilización y debe ser contemplada en un doble nivel: a) por un lado, tiene claras manifestaciones

³⁶ Francisco, *Discurso del santo padre Francisco a los participantes en la plenaria del Consejo Pontificio para la Cultura*, 2017 [en línea], http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171118_plenaria-cultura.html

³⁷ Francisco, “Palabra”, *Religión Confidencial*, 2020 [en línea], <https://religion.elconfidencialdigital.com/articulo/de-libros/papa-francisco-piensa-san-juan-pablo-ii/20200517223801030097.html>

en la psicología de las personas, en valores que mueven la vida social y en las prácticas que van modelando nuestra civilización; *b*) por otro lado, yendo al fondo de la cuestión, lo que está en juego es el proyecto de la creación, pues el ser de las cosas no depende del azar del cosmos ni del capricho de las libertades individuales, sino del sentido del acto creador. Y ahí se enraíza el sentido de lo humano. La globalización de la indiferencia muestra así con nitidez una de sus máscaras, que esconde una voluntad de dominio que lleva consigo la destrucción de lo inservible, obsoleto y prescindible. Debe ser por tanto periferia prioritaria de la misión universal de la Iglesia.



La misión de Jesús en el evangelio de Mateo (2ª parte). El Jesús de las obras: el sanador

Ulises Morales Contreras*

Resumen

El presente artículo es la segunda parte de la misión de Jesús presentado en la anterior edición de la revista. En la primera parte, abordamos las dos primeras acciones misionales de Jesús: recorrer y enseñar; en ésta, aborda la tercera acción: la actividad curativa. Con esta presentación, se completa el recorrido misional de Jesús desde la perspectiva mateana.

Palabras clave

Misión, Jesús, Evangelio de Mateo, sanador, milagros, sanación.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Los capítulos 8 y 9 de Mateo nos introducen en una nueva sección. La presentación de la misión de Jesús desde este evangelista nos sumerge ahora en su tercera actividad misional: la sanación. Del mesías itinerante (primera acción) pasa a la presentación del mesías que enseña y proclama la Buena Nueva del Reino (segunda acción) para pasar a la presentación del mesías sanador (tercera acción). Después de la extensa instrucción del sermón del monte, la fuerza del reino se manifiesta por medio de una serie de signos y curaciones realizadas por Jesús que Mateo ha reunido en estos dos capítulos. Así, el reino anunciado (*Mt* 4, 17) y explicado con detalle (*Mt* 5-7) aparece como una fuerza viva y operante que tiene incidencia en la realidad concreta de los hombres. Jesús se pone en movimiento por el monte, la ciudad, la casa, el lago, territorio pagano, y con él se hace presente la fuerza del reino.

El reino anunciado en palabras, tal como lo contemplamos en las dos acciones anteriores, muestra las incidencias y los efectos en la vida y en la experiencia de fe de todos aquellos que son partícipes de este mensaje; palabras que buscan conformarlos como verdaderos discípulos. Ahora, con la presentación del mesías “sanando toda enfermedad y toda dolencia” (*Mt* 4, 23, 9, 35), se da la liberación del mal y del pecado y sus consecuencias. Los milagros que el evangelista presenta son acciones portentosas y expresiones concretas de misericordia; pero, sobre todo, son el sello de autenticidad de las palabras de Jesús: son los signos anunciados por los profetas para el tiempo de la manifestación de Dios.

Mateo sigue el programa que ha trazado desde el principio; es decir, el de presentarnos a Jesús en su actividad misional, siendo fiel a los sumarios ya mencionados (*Mt* 4, 23, 9, 25: recorrido, anuncio-enseñanza, curación). Los capítulos que siguen al sermón del monte son los relatos de curaciones y milagros, otras enseñanzas que tienen que ver con relatos de llamada y vocación. En el relato de los diez milagros, el evangelista deja ver así su plan trazado desde el principio. Mateo quiere presentar, con estos relatos intercalados, una instrucción dirigida a su comunidad sobre tres temas: Jesús, el discipulado y la fe. Jesús es presentado como el Mesías a través de los signos que realiza; pero no se trata de un mesías triunfante, sino del siervo sufriente que carga con las enfermedades del pueblo (*Mt* 8, 17); su fama se va extendiendo (*Mt* 8, 27, 34; 9, 8, 26, 3) y va suscitando entre la gente una reacción que se planteará de forma sistemática en ambos capítulos. El tema del discipulado aparece en los dos interludios que separan las tres series de milagros, preparando así el envío de los discípulos que tiene lugar en la sección siguiente, el llamado *discurso apostólico* (10-12). El tema de la fe está presente en casi todos los relatos. La fe en Jesús que presentan los diversos personajes en escena es una enseñanza para el aprendizaje de los discípulos.

La estructura de los capítulos 8 y 9 resalta de manera sencilla: los milagros son narrados en pequeñas secciones, intercalando un tema constante: el discipulado. Este tema aparece en los dos interludios que separan las tres series de milagros preparando, así, el envío de los discípulos que tiene lugar en la sección siguiente. Asimismo, el tema de la fe está presente en todos los relatos de milagros. La fe en Jesús que presentan los diversos personajes es un ejemplo que todos los discípulos y la multitud que lo contemplan está llamado a asumir.

En nuestro itinerario vamos a dejarnos guiar por esta estructura fundamental resaltando los relatos de curaciones en un contexto de discipulado que desemboca en el tema del seguimiento, tema particular de la siguiente sección mateana (discurso apostólico 10-11). El tema de la enfermedad se presenta como un tema inicial que enmarca muy bien el relato central de las curaciones. El mesías sanador se hace presente y sus acciones portentosas representan, también, un llamado a seguir constituyéndose como verdaderos discípulos, testigos de una verdadera fe. La presentación mateana de Jesús queda patentizada, de manera particular, en los relatos de milagros, como sucesos importantes que muestran una actividad esencial del desarrollo de la misión de Jesús, pues remarca fuertemente la cercanía y solidaridad de Jesús con las necesidades fundamentales de todos los que lo siguen. Ciertamente es que, no se trata sólo de una doctrina sobre la fe y el discipulado, sino de una narración que busca mostrar cómo estos dos temas que atraviesan el discurso de los milagros fueron instituidos en Israel por la acción misericordiosa del mesías (Cfr. Mt 9, 13). El efecto que producen los milagros es clave para la comprensión y esto se ve representado por la reacción de admiración de todos aquellos que son testigos privilegiados de tales hechos portentosos. Los relatos de milagros se convierten, en palabras de Ulrich Luz, en provocación de fe y verdadero discipulado.¹

La enfermedad en el sentido bíblico

Para abordar los signos-milagros-curaciones de Jesús, es necesario contextualizarnos con una de las experiencias difíciles de la época: la enfermedad.

En cuanto experiencia humana inevitable que es la enfermedad, ocupa en la *Biblia* un lugar muy importante. La enfermedad suele atribuirse bien a ciertos poderes maléficos (*Job* 2, 7), bien al propio Dios que con ella castiga una culpa (*Sl* 38, 3-4) o pone a prueba la fidelidad de sus siervos (*Tb* 12, 13-14). En realidad, la tradición bíblica, desde los mismos orígenes, insistió la enfermedad como castigo de pecado (*Gn* 3, 16-19); por ello, figura

¹ Cfr. Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo. Mt 8-17*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 98-99.

como una de las principales maldiciones que caerá sobre el pueblo si es infiel a la alianza (*Dt* 28, 21-22. 27-28).

En tiempos de Jesús, ésta consideración de la enfermedad como castigo de los pecados del enfermo mismo o de sus parientes cercanos, continuaba como creencia común (*Jn* 9, 2). El propio Jesús no duda en relativizar dicha creencia (*Jn* 9, 3); reconoce, sin embargo, que históricamente, la enfermedad, en lo que tiene de doloroso, angustioso e insuperable, es consecuencia y signo del pecado. Por ello, Él, que ha venido a liberar al hombre del pecado, comienza curando sus enfermedades físicas como signo y símbolo de tal liberación (*Mt* 2, 1-12).

Los relatos de curaciones

Los dos resúmenes que encuadran el sermón de la montaña y el relato de los diez milagros presentan a Jesús enseñando, proclamando la buena nueva del reino y curando toda enfermedad: es el Mesías de la palabra y de la acción. Los milagros son una predicación del reino tanto como el sermón de la montaña. El primer grupo de milagros del capítulo 8 comprende tres curaciones precisas y una mención de las curaciones múltiples que terminan con estas palabras: “Así se cumplió el oráculo del profeta Isaías: él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades” (*Mt* 8, 17). Mateo remite con insistencia al profeta Isaías, especialmente en los capítulos 4 al 13.

Los relatos de curaciones ponen de manifiesto la dinámica del reino que se hace presente en Jesús. El reino ha llegado y, tal como lo expresamos anteriormente, los relatos de milagros en Mateo se estructuran en tres secciones.

La sanación a los excluidos o marginados

Esta sección trata de la curación de tres personas excluidas, marginadas de la comunidad: un leproso (*Mt* 8, 1-4), un pagano (8, 5-13) y una mujer (8, 14-17), y esto para mostrar que la fuerza salvadora del reino no tiene fronteras. Asimismo, desarrolla el tema de *Mt* 4, 33b: “Jesús curaba toda dolencia y toda enfermedad del pueblo”.

El leproso

La lepra designaba entre los judíos casi todas las enfermedades de la piel. Era una enfermedad que excluía de la vida social y religiosa en una sociedad preocupada, de manera obsesiva, por la pureza ritual que separaba en grupos y categorías a hombres, animales y cosas. Según la ley de Moisés, la curación de un leproso debía ser confirmada por el sacerdote (*Lv* 14, 2-32).

El leproso que nos presenta el texto de Mateo se dirige a Jesús con palabras y gestos que revelan su fe: se postra ante él y lo llama Señor. Ante tal situación, Jesús responde con un gesto insólito prohibido por la ley de Moisés: lo tocó. La actitud de fe del leproso es lo que hace posible este

encuentro personal y su curación. Jesús le pide que no lo divulgue, pero le pide, al mismo tiempo, que se presente ante el sacerdote para que confirmen su curación y para que esta curación sirva a los sacerdotes como testimonio frente a los dirigentes que lo han rechazado.

El pagano

Es un relato extenso y ocupa la parte central. El interlocutor es un pagano y, más aún, un romano. El tema central es de nuevo la fe, la confianza en Jesús y en su poder, de lo que este centurión pagano es un ejemplo.

La escena refleja la relación patrón-cliente; así, un patrón se coloca en el papel de intermediario para suplicar de otro patrón (Jesús) un favor para uno de sus clientes, a quienes debe protección a cambio de su servicio incondicional. La actitud que muestra ante Jesús es de respeto: lo llama *Señor* confiando en su capacidad de sanar. Sus gestos revelan una profunda actitud de fe: reconoce el poder de su palabra y en el dominio sobre los espíritus del mal, que eran, según la mentalidad de la época, los causantes de las enfermedades. La actitud que muestra el pagano tiene como respuesta no sólo la curación del siervo, sino la admiración de Jesús que aprovecha la ocasión para ensalzar ante sus discípulos la fe del centurión y anunciar la entrada de los paganos a la Iglesia, mientras que muchos del pueblo elegido quedarán fuera por su falta de fe.

La mujer

El protagonismo de la mujer en la *Biblia* es tanto para el bien, como para el mal (*Gn* 6, 3-15, *Am* 4, 1-3; *Pr* 31, 10-31). Aunque la cultura semita no es tal cual feminista, realidad que se ve reflejada en la literatura bíblica (*Nm* 5, 11-31; *Ex* 42, 9-14; 7, 24-25; 25, 13-26; 26, 5-12), en los planes de Dios, la mujer es radicalmente igual al varón. En el Nuevo Testamento se verá un poco la revalorización de la mujer; sobre todo, en su papel como colaboradoras de la obra de salvación.

Con esta curación, Mateo tiene el interés de presentar a sus discípulos cuál debe ser su actitud: ponerse al servicio de Jesús. De esta manera, se nos presenta a una mujer encamando la actitud que Jesús recomienda a sus discípulos.

La sección termina con el relato de curaciones de muchos enfermos y se enfatiza con ello que Jesús vino a curar a *todos* los enfermos, tal como el sumario de *Mt* 4, 23b lo había expresado. Así, cobra sentido el v. 17 como una cita de cumplimiento: “para que se cumpliera lo dicho por el profeta Isaías”, Jesús ha venido a quitar y acabar con todo mal. La acción de Jesús responde al plan de Dios anunciado por Isaías. La palabra de Jesús expresa la autoridad y la soberanía que acaba con todo el mal expulsándolo de la vida de todos. Como sucede con otras citas de cumplimiento (*cf.* 2, 15.

23), para Mateo lo que retiene de la cita profética es el hecho de que Jesús, como servidor del Señor, *toma*; es decir, se lleva las debilidades y enfermedades de todos. La misión de Jesús es colocada en el plan de Dios trazado en la Escritura. La autoridad curativa de Jesús se enmarca en este contexto escriturístico y toma sobre sí los sufrimientos de todos y los transforma en nueva vida y bendición.²

Inmediatamente después de la primera sección de milagros, Mateo coloca el primer interludio: un texto de seguimiento (8, 18-22). Las exigencias del discipulado se hacen presentes: asumir su mismo estilo de vida, sin casa ni techo fijo, lo que supone una ruptura hasta con su misma familia y la propia casa que era una institución donde se fundamentaba la sociedad en la época de Jesús. Los diálogos presentan a un escriba y a un discípulo anónimo buscando entrar en la experiencia del seguimiento. La respuesta de Jesús pone de manifiesto las exigencias necesarias para vivir tal experiencia. Este primer interludio refuerza la idea de la unión de la actividad curativa de Jesús y el seguimiento. La primera sección de milagros debe provocar un deseo de seguir a Jesús. La proclamación del reino con las acciones curativas de Jesús se vuelve, también, un llamado y una enseñanza para todos a vivir el seguimiento. El verbo griego *προσέρχονται* es reiterativo en estos relatos: los enfermos y necesitados se *acercan* a Jesús para suplicar la sanación (8, 2: el leproso; 8, 5: el capitán; 8, 16: le acercaron muchos endemoniados); de igual manera, el escriba y el discípulo anónimo se *acercan* a él, pero ahora es para solicitar ser aceptados como seguidores suyos (8, 18. 21). Las exigencias se vuelven contundentes: el seguimiento no asegura, no procura una vida confortable y placentera (8, 20); requiere de una obediencia inmediata que va más allá del apego a la propia familia (8, 21-22). La respuesta de Jesús es una especie de provocación que va en contra del buen sentido y de la piedad filial más legítima: es una radicalidad discipular en el seguimiento. El Reino requiere un compromiso de renuncia incondicional de parte del discípulo.³

El poder de Jesús acaba con el mal en el hombre

La segunda serie de milagros está enmarcada en un desplazamiento de Jesús y el seguimiento de sus discípulos y el escenario donde se relatan tres más de sus milagros (8, 23-9, 8) que culmina, igual que la sección anterior, con otro interludio sobre el tema del discipulado y seguimiento (9, 9-13) complementado con un relato final algo extraño a primera vista: la cues-

² Cfr. Wolfgang Trilling, *L'évangile selon Matthieu. Parole et Priere*, París, Desclée de Brouwer, 1971, p. 201.

³ Cfr. Armando Levoratti, "Evangelio según Mateo", *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2003, pp. 322-323.

tión sobre el ayuno (9, 14-17). De nuevo, el tema de la acción curativa de Jesús se une al tema del seguimiento.

La tempestad calmada

La subida de Jesús a la barca contextualiza el ambiente donde se va a suscitar la nueva acción portentosa de Jesús. Este episodio es una ilustración plástica de las palabras que Jesús acaba de pronunciar sobre el seguimiento. El verbo ἀκολουθέω (seguir) tan importante en el contexto neotestamentario es reiterativo, también, en el contexto del capítulo (8, 1. 19. 21. 23). Los acontecimientos que pasan sobre el lago se sitúan como marco que rodea la experiencia del seguimiento: una gran tempestad se levanta y los discípulos, que están en la barca, angustiados suplican a Jesús que los libere de esta gran catástrofe (en griego, σεισμός, que bien se puede traducir como sismo, terremoto, tormenta marina). Su miedo es señal de poca fe que pierde de vista el poder y la presencia de su Señor que está con ellos: piden que él los sostenga. El relato evoca la adversidad a la que se enfrentarán todos aquellos que hayan decidido seguir a Jesús. Este seguimiento implica afrontar una existencia insegura y llena de situaciones adversas, en la que, muchas, veces los discípulos, hombres de poca fe, pierden la confianza. Jesús les reprocha su falta de fe y, después, con una actitud propia del resucitado les muestra su poder sobre los elementos de la naturaleza para hacerles comprender que el sigue en medio de ellos para salvarlos y alentarlos en su misión. El empleo del verbo griego ἐγείρω resalta la identidad de Jesús para manifestar su poder frente a la tempestad (8, 26). Frente a la gran tempestad, llega, por Jesús, la gran calma. Él se muestra como aquel que ha venido para liberar al hombre de todo mal.

Los demonios expulsados

En los textos anteriores hemos palpado a Jesús victorioso sobre el aire y el mar, donde, según la creencia popular, habitaban los demonios. Con un nuevo desplazamiento de Jesús hacia la región de los gadarenos (Mt 8, 28-34), se introduce este relato bastante enigmático en lo referente al significado. El texto es reducido en comparación al relato marquiano (Mc 5, 1-20),⁴ ya que desaparece la mayoría de los detalles. La región de Gadara

⁴ El relato de Marcos es más extenso y lleno de detalles; el texto de Mc 5, 18-20 está casi ausente en Mateo; incluso, Mateo habla de Gadara y Marcos, al igual que Lucas, de Gerasa; se trata de dos ciudades de la Decápolis bien conocidas. Por ello, varios autores se preguntan el motivo por el cual Mateo con sus abreviaciones U. Luz expresa que Gadara cuadra mejor que la Gerasa periférica; pero lo que no encuadra es la piara de cerdos, pues estos animales no tienen sitio en la "tierra santa", pues los cerdos son animales impuros según la biblia (Lv 11, 7). Mateo parece que considera paganos, además de los porqueros, a los habitantes de la ciudad alarmados por todo lo que ha pasado. Cfr. U. Luz, *op. cit.*, p. 57.

tenía una población fuertemente mezclada, donde había muchos paganos. Dos endemoniados que habitaban en los sepulcros salen al encuentro de Jesús. Las palabras de los endemoniados hacen ver su “reconocimiento” hacia Jesús; sobre todo, con el título cristológico de *hijo de Dios*, ellos saben sentir su poder y le piden sobrevivir en la pira de cerdos. Para el evangelista, lo central es Jesús y lo relevante es el poder de su palabra, tal como ya se ha remarcado en el relato de la tempestad calmada. El efecto de la palabra de Jesús resalta y es una palabra/respuesta a la petición de los endemoniados. Los habitantes vienen a ver a Jesús y no al endemoniado; los pobladores se muestran consternados ante lo contado por los porqueros y manifiestan una actitud distinta a los endemoniados, pues terminan pidiendo a Jesús que se vaya de su territorio. Nada se dice sobre los sanados.

El hecho de que la curación tendrá lugar en territorio pagano sugiere que la fuerza del reino y la predicación del Evangelio llegarán a todos los hombres. Mateo reduce, en gran parte, los detalles lucanos, pues lo que le interesa es el poder que Jesús manifiesta para con los demonios. En tiempos de Jesús, muchas enfermedades se interpretaban como posesiones diabólicas. Por tal motivo, para ellos el signo más evidente de la llegada del reino era la victoria sobre estas fuerzas del mal que oprimían al mundo. Así interpretaron los primeros cristianos estos signos de Jesús frente a los fariseos, que veían en ello la mano del príncipe de los demonios.

Es extraña la ausencia de toda mención del discipulado de los hombres salvados (*cf.* Mc 5, 18-20). Mateo resalta que Jesús es el Mesías sanador de Israel (*cf.* Mc 4, 23; 8, 1-17), pero sugiere que el reino también llega a los hombres endemoniados que moran en los sepulcros. Los habitantes de la región no reconocen ni desean seguir a Jesús, más aún, lo expulsan de su región. El seguimiento de Jesús es resaltado en su aspecto negativo: el discipulado exige una fe en Jesús que, con sus actos portentosos, muestra el reino que ha llegado. Su poder manifestado *antes de tiempo*, antes del *καίρὸς* pleno (v. 29), pone de relieve que el poder del Mesías sanador está actuando ya sobre la tierra.

El paralítico curado

De nuevo, Mateo resalta la actitud de fe de aquellos que se acercan a Jesús. La controversia con los fariseos es más importante que la curación del paralítico. El tema de discusión es si Jesús tiene poder para perdonar los pecados. Según la creencia popular, las enfermedades eran causadas por los pecados; por ello, los judíos pensaban que sólo Dios podía perdonarlos. Esto explica que la actitud de Jesús les parezca escandalosa a los fariseos y que su pretensión le suene a blasfemia. Él aduce que su poder viene de Dios, lo cual equivale a decir que Él es el hijo de Dios. Los signos deben llevar a reconocerlo como tal.

La curación de la enfermedad y el perdón de los pecados forman parte de la salvación mesiánica; son signos del poder de Jesús, aspectos que este relato remarca de manera fuerte. Según la mentalidad judía la enfermedad y la muerte eran consecuencia del pecado, Jesús, al sanar toda enfermedad y toda dolencia, hacía presente el reino y el perdón equivalía a la liberación de todo pecado y representaba el acceso al gozo del reino. El hijo del hombre tiene el poder en la tierra de perdonar los pecados (*Mt* 9, 6) y levantar y hacer andar a todos; prueba de ello es la curación del paralítico. El paralítico encarna al Israel enfermo y necesitado de perdón, de liberación. Los verbos ἀφίημι, perdonar, y ἐγείρω, levantar, dinamizan la perícopa. El imperativo de Jesús (9, 5) “levántate y anda”, simboliza la identidad de Jesús que ha venido a transformar la vida de los hombres. El pecado, que separa al hombre de Dios, es perdonado. Jesús ha venido para restaurar las relaciones de los hombres con Dios. Su “decir” (εἶπον, 9, 4) es un decir salvífico.

La llamada de Mateo, el recaudador de impuestos

En este relato, muy semejante a la llamada de los primeros discípulos, hay detalles muy significativos. Jesús llama a un recaudador de impuestos para formar parte de los discípulos, ya que estos eran considerados ladrones y colaboracionistas de Roma y, como tales, estaban excluidos de la vida social y religiosa.

La iniciativa para la vocación parte de Jesús, que le ordena el seguimiento y Mateo obedece en el acto. Jesús le dice (λέγω) a Mateo: “sígueme”, y esto pone de manifiesto lo válido y permanente de la palabra de Jesús. Nuevamente, el decir de Jesús entra en acción. La llamada de Mateo refuerza la experiencia del discipulado que el evangelista ha mostrado de manera reiterada y, con este nuevo interludio, el discipulado es ofrecido a un personaje con un oficio deshonoroso; por tal motivo, la adhesión de él al Grupo de los Doce resulta significativa. Con esto se pone de manifiesto la preferencia de Jesús por los marginados, los pobres, los oprimidos y los pecadores. Por ello, Jesús, al compartir la mesa con los pecadores, rompe las barreras rituales y ofrece la amistad como camino para obtener la salvación que traía el reino de Dios. La cita de *Os* 6, 6, “prefiero la misericordia al sacrificio”, explica y confirma el significado de esta acción salvífica, a la vez que justifica el comportamiento de Jesús con los pecadores.⁵

La llamada a Mateo sigue, como una ilustración, a la historia de ese paralítico que había escuchado cómo le decían: “Tus pecados te quedan perdonados” (9, 2). Los escribas habían protestado. La misión de Jesús exige nuevos llamados, y con Mateo se abre un horizonte amplio, pues, para la época específica, representaba una innovación de Jesús al conformar el

⁵ Cfr. A. Levoratti, *op. cit.*, pp. 326-327.

Grupo de los Doce. Mateo responde de inmediato al llamado, se levanta de su lugar de trabajo, sin colocar ninguna objeción, sin pedir nada; actúa con una total decisión, manifestando su total disponibilidad. Inicia así su experiencia discipular. La experiencia de seguimiento exige salir con determinación de la vida antigua (renuncia) para arriesgar todo, seguir a Jesús.

La misericordia enmarca no sólo el contexto de la dinámica misional de Jesús, sino, también, determina la experiencia del discípulo, quien debe aprender de su maestro. Lo que Dios quiere es misericordia; es decir, las obras que manifiesten la cercanía y la atención con los más desfavorecidos (vestir al desnudo, dar de comer al hambriento, visitar a los enfermos); llamado que el evangelista contextualiza en el marco del juicio final (*Mt* 25, 31-46). El Evangelio lo enmarca como fuente de la benevolencia divina. La cita de Oseas (6, 6) en el Evangelio representa una nueva invitación a la experiencia de misericordia y ésta tiene que ver con la solicitud y acogida de los pecadores.⁶

Ayuno y odres

El texto de *Mt* 9, 14-17 que sigue al interludio anterior parece, a primera vista, desencajar en la estructura. Sin embargo, por el tema que esboza se une a la experiencia del discipulado, reiterado de manera particular en los interludios anteriores. El judaísmo tenía normas precisas sobre el tipo de alimentación que podían comerse, los lugares y las personas con quienes se podía compartir y también sobre el ayuno. Todas estas prácticas, que estaban vigentes en los tiempos de Jesús, servían para saber quiénes estaban dentro y quiénes fuera de un grupo y, también, para mostrar la cohesión y unidad a los que practicaban las mismas normas alimentarias en el compartir de las mesas. Por ello, Jesús, al practicar una comensalidad abierta y prescindir de las normas sobre el ayuno, rompía las líneas divisorias y ponía en cuestión el sistema establecido.

El ayuno implica un ambiente de tristeza y penitencia; la presencia de Jesús como el novio debe llevar a todos a un ámbito de alegría y gozo. Los discípulos están con él; por lo tanto, es tiempo de gozo, motivo por el cual, el ayuno no encaja en este ambiente; Jesús, que ha venido a sanar toda dolencia, ha inaugurado un tiempo de gozo y alegría, y los que se disponen a seguirlo deben comprender este tiempo de gracia. La práctica del ayuno, tal como los discípulos de Juan y los fariseos lo hacían (9, 14), está fuera de contexto cuando el novio se encuentra presente; la práctica que los discípulos de Jesús deben realizar es el de la alegría, pues el novio está con ellos. Ya llegarán los tiempos donde habrá que ayunar (9, 15).

⁶ Cfr. Claude Tassin, *Evangelio de Jesucristo según san Mateo*, c. v. 129, Estella, Verbo Divino, 2006, p. 34.

Las recomendaciones del remiendo y el vino nuevo se aplican aquí al caso concreto del ayuno, pero tienen un alcance mayor. La antítesis entre lo nuevo y lo viejo refleja la tensión entre la novedad del reino y el judaísmo que representa lo viejo. No significa que ambos sean incompatibles, sino que lo nuevo rompe los estrechos moldes de lo viejo. El reino que llega no puede ser acogido con una simple reforma o “remiendo”, sino que requiere un cambio y una renovación radicales: requiere la conversión. El discípulo que desea configurar su vida con Jesús y seguirlo, debe asumir una transformación radical, debe entrar en la dinámica del reino inaugurado; es decir, en los nuevos moldes propuestos por Jesús. La figura del odre-*ἀσκός* puede evocar, también, la figura del discípulo, pues es receptor del nuevo mensaje de Jesús; por lo consiguiente, es un llamado a una renovación profunda de su identidad. Jesús, el novio, ha inaugurado un tiempo nuevo y el discípulo está llamado a una radicalidad y exigencias únicas.

La fama de Jesús que sana se extiende por toda la región

La tercera serie y última de los actos portentosos sigue mostrando la preocupación y solicitud de Jesús hacia aquellos que necesitan del nuevo reino que ha llegado. El evangelista continúa con la presentación de Jesús, sanador y liberador de todo mal. Son los últimos relatos de la actividad curativa de Jesús.

Curación de la hija de un hombre importante y la mujer enferma

El apartado comienza con la narración de dos milagros que están ensamblados. Los dos casos relatan la curación de personas que están en una situación que pueden transmitir impureza (una niña muerta y una mujer con flujos de sangre) y con las que Jesús entra en contacto físico. En ambos relatos aparecen gestos que ponen de manifiesto actitudes de fe: la prostración de un padre pidiendo la curación de su hija y llamando a Jesús Señor-*Kyrie* y el acto de la mujer tocando el manto de Jesús como gesto para obtener con seguridad la sanación. Jesús reconoce estos actos de fe.

La curación de la mujer con flujos de sangre evidencia no sólo la fe, sino la presencia de Jesús como aquel que puede sanar toda enfermedad. La mujer representa la fe ilimitada en el poder de Jesús, que se manifiesta en el hecho de que ella considera que, con sólo tocar su manto, llegará a ella la sanación. Es el riesgo de confiar ilimitadamente en Jesús. Ese riesgo de fe la lleva a experimentar algo maravilloso. Su curación es signo de algo más grande: la salvación (9, 22). La curación y la salvación se implican mutuamente, exactamente como la fe y el contacto con el vestido,⁷ pero la

⁷ Cfr. U. Luz, *op. cit.*, p. 84.

salvación es más que la curación: “tu fe te ha salvado” (9, 22) y todo llega por Jesús.

La disponibilidad de Jesús es patente: se pone de inmediato en camino para curar a la hija del personaje importante y alaba la fe ilimitada de la mujer hacia él. La mano de Jesús llega a la niña necesitada de la vida nueva traída para todos, y sucede tal como el padre se lo había pedido: “ven, impón tu mano sobre ella y vivirá” (9, 18). La niña es levantada, es devuelta a la vida. El empleo del verbo ἐγείρω resalta la acción portentosa de Jesús que tiene el poder de devolver la vida, de resucitar (9, 25). Jesús responde así a la súplica llena de confianza ilimitada en Él. Por la fe se llega a la curación y ésta es un signo de la salvación que ha llegado por la persona de Jesús.

La fe entra en juego, pues es el ingrediente fundamental para que siga mostrando sus signos. El ambiente de desconfianza hacia Jesús en casa del magistrado que, en un ambiente de muerte y risas de burla de los que asisten al duelo, contrasta con la fe del magistrado; al mismo tiempo, realza la fe de este solicitante que confió plenamente en Jesús.

Los dos relatos entremezclados revelan un aspecto importante en la labor curativa de Jesús. Es un Jesús movido por el dolor y el sufrimiento humano que lo lleva a un acto de misericordia y compasión por los desfavorecidos y necesitados. Todos son objeto de la solicitud de Jesús. Tanto la mujer marginada durante doce años, como el padre sufriendo por la muerte de su hija, son destinatarios privilegiados de lo que Jesús ha venido a traer para todos; a ambos los mueve la fe y la esperanza. En los dos casos, se trata de un camino sanador que lleva de la enfermedad y de la muerte a Cristo, dador de vida, bajo el impulso de la fe.

Los dos ciegos y el mudo

Los últimos relatos reafirman nuevamente la acción portentosa de Jesús. Entran en escena, en primer lugar, dos ciegos con una súplica particular: “Hijo de David, ten piedad de nosotros” (9, 27). El relato remarca que estos dos personajes siguieron a Jesús que pasaba frente a ellos. El tema del seguimiento es implícito en el relato. La súplica de misericordia enmarca muy bien el pasaje. Esta súplica es símbolo de una petición más grande: la curación y la salvación que se pone de manifiesto más adelante: les toca los ojos y se los abre, signo de la vida de luz que ahora tendrán. La misericordia de Jesús se hace patente en estos ciegos al devolverles la vista. Otra vez, la fe es condición importante y lo muestran las palabras de los ciegos al llamar a Jesús *Kyrie* y las mismas palabras de Jesús: “que suceda como ustedes han creído” (Mt 9, 29), frase mateana típica (Cfr. 8, 13; 15, 28). La curación del mudo cierra la presentación de Jesús como sanador. Un mudo endemoniado es presentado a Jesús. El poder de Jesús expulsa al demonio de la vida de este hombre. La fuerza del mal es expulsada de la vida de los hombres. El

último relato sobre Jesús sanador remarca que el mal es exterminado y llega así la vida nueva a todos los hombres. Una última narración expresada de manera sencilla y sin mayor colorido manifiesta lo más grandioso que ha llegado por la persona de Jesús.

Mateo vuelve a insistir en la importancia de la fe como condición necesaria para que se realicen los signos que manifiestan la llegada del reino. La fe es, precisamente, el tema de diálogo que Jesús mantiene con los dos ciegos; ella establece una relación personal con él; es el ámbito en el cual se da el encuentro salvador. La fe es para Mateo la actitud que caracteriza a los discípulos. Y la fama de Jesús sigue extendiéndose.

Esta tercera parte nos muestra las acciones concretas que Jesús realiza en medio de los pueblos y ciudades: su presencia interpela, incide, transforma, cambia, sana, libera a todos aquellos que lo escuchan y entran en contacto con Él. Es la acción específica que muestra a sus discípulos para que hagan lo mismo y para que se arriesguen a liberar y sanar a su pueblo de toda enfermedad y toda dolencia; a combatir el mal que atenta contra la vida del hombre: el pecado.

Los leprosos, los paganos, las mujeres, los endemoniados, los ciegos, los mudos, los paralíticos, todos reciben la sanación; es decir, gozan del reino que Jesús trae y es para todos aquellos que con fe lo reciben.

Conclusión

Mateo culmina esta sección con otro sumario (9, 35) semejante al del capítulo 4 (4, 23). Vuelve a recordar que la misión de Jesús consiste en recorrer, enseñar y sanar toda enfermedad y toda dolencia del pueblo. Es el reino de Dios que se instaura con la presencia de Jesús y hace visible los signos del reino. Jesús hace presente el reino por medio de su enseñanza (5-7) y de sus signos (8-9) en los pueblos y ciudades y en las sinagogas judías.

La presentación mateana de la misión de Jesús, tal como lo hemos visto desde el principio, enfatiza tres acciones específicas que confirman las acciones que Jesús realiza como voluntad explícita del Padre. Las tres acciones están destinadas a mostrar el reino de los cielos presente y actuante en medio de la vida de todos los hombres y mujeres de su tiempo. Los destinatarios de tales acciones son los discípulos y la muchedumbre que lo sigue; todos son testigos privilegiados de lo que Dios ha enviado por medio de su Hijo. Todos son llamados a gozar del Reino nuevo que ha llegado.

Las acciones son claras y representan una invitación específica para vivir un discipulado: el discípulo tiene que aprender de su maestro. La estructura de los capítulos vistos no sólo explica la manera en que Jesús desarrolló y realizó su misión, sino que, también, a la luz de los interludios

contenidos evocando el tema del seguimiento y del discipulado, expone lo que todo aquel que quiera seguirlo debe aprender y vivir.

Jesús itinerante. Es la muestra de la acción constante, perseverante y firme del maestro. Es la dinámica de Jesús que camina, busca, sale de sí para ir al encuentro del hombre. Es la realidad que invita a movemos, a salir de sí para poder llegar al otro, a los otros. Es la invitación a no mantenernos estancados, esclerotizados, anquilosados, sino dejarnos conducir por la *dy-namismis* del Espíritu y poner en acción la energía que de él procede para trabajar por el reino. Hay tanto por recorrer, tanto por hacer, y en ocasiones estamos tan apáticos, indiferentes, pasivos, de brazos cruzados, esperando. El papa Francisco lo recuerda muy bien cuando expresa que la Iglesia debe ser una Iglesia en salida y ésta es “la comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan.” Ella tiene que saber adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos.⁸ La comunidad, fiel a su maestro, debe salir a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras y sin miedo.⁹

Jesús maestro. La enseñanza, la predicación, y la evangelización son urgencias que nuestros hermanos hoy demandan. Es anunciar la Buena Nueva del Reino y Mateo, en contextos y situaciones muy particulares: la pobreza, la caridad, el amor, la fraternidad, la confianza, la disponibilidad, el seguimiento, la liberación, la sanación, la fe, la vida plena en Dios, el servicio y la entrega totales. El reino se dice, se hace, se vive. Es la constante invitación a hacer de la vida discipular una vida de constante recorrido mostrando a los otros el Reino; es decir, siendo presencia activa de Jesús ante los hermanos. Así como Jesús abrió su boca (5, 2) para enseñar a todos, de la misma manera los discípulos y la comunidad deben ser voces que resuenen anunciando el Evangelio. La comunidad y los discípulos, a su turno, deberán asumir esta tarea de enseñanza y proclamación.

Jesús sanador. En el deseo de sanar toda enfermedad y toda dolencia. Jesús irrumpe en la vida de aquellos que padecían el mal en sus vidas. Llega a la vida de los hombres abatidos por la enfermedad y por todo tipo de dolencia que los marginaba y excluía de la comunidad. Jesús sana y así libera al hombre de todo aquello que lo ata y esclaviza: libera, sana, transforma sus vidas. Es la concretización de toda la enseñanza proclamada: es la palabra que se vuelve vida, es la enseñanza que se vuelve acción. Es la Palabra sanadora y liberadora de Jesús que transforma la vida de todos aquellos que se le acercan con fe.

⁸ Cfr. *Evangelii gaudium*, n. 24.

⁹ Cfr. *Ibidem*, 23.



Carne que va al cielo. Apunte sobre *La Ciudad de Dios* xxii

José Alberto Hernández Ibáñez*

Resumen

La presente exposición refiere algunas definiciones de la doctrina escatológica y espiritual de Agustín de Hipona sobre el tema de la resurrección de la carne, descritas en el último libro de su tratado *La Ciudad de Dios*. En éste, pone de manifiesto algunas soluciones de antropología teológica sobre la posibilidad de las transformaciones sobrenaturales del compuesto fisiológico humano, gracias a los alcances místicos del creyente y a la necesaria intervención del poder divino.

Palabras clave

carne-cuerpo, escatología, regeneración, resurrección, mística.

Abstract

The present exposition refers some definitions of the eschatological and spiritual doctrine of Augustine of Hippo on the subject of the resurrection of the flesh, described in the last book of his treatise *The City of God*. In it, some theological anthropological solutions are revealed on the possibility of supernatural transformations of the human physiological compound thanks to the mystical reach of the believer and the necessary intervention of divine power.

Keywords

flesh-body, eschatology, regeneration, resurrection, mysticism.

* Director académico de Teología, Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental.

Preámbulo

La lectura de Agustín de Hipona requiere una serie de claves interpretativas propias de la epistemología general de su obra, así como las claves particulares del escrito en cuestión; sobre todo, como se lo ve en los diálogos filosóficos y en la obra autobiográfica, donde expone con sutilezas retóricas la doctrina de la interioridad. Sin embargo, la *Ciudad de Dios* es un texto plerótico de contenidos que mejor representa la síntesis agustiniana con su base clásica latina en plena confrontación con la cultura grecorromana y la asimilación cristiana de ésta. Lo que a continuación se plantea no pretende realizar una hermenéutica exhaustiva de problemas cosmológicos, sino revisar la exposición razonada de las cuestiones de fe sobre el fin humano, específicamente en cuanto a la solución cristiana sobre el destino de la naturaleza corpórea del creyente. El libro xxii de la *Ciudad de Dios* expone, con el típico sabor apologético del hiponate, algunas definiciones de antropología teológica que se entretajan en una conclusión demostrativa de cuestiones, que, si bien apuntan hacia la escatología, señalan un planteamiento definido sobre la creación, el pecado, el libre albedrío, y una mística de contemplación de Dios, como plenitud en la posesión de la gloria celeste.

Agustín planteó una antropología y una escatología que palpitaba con la sensibilidad religiosa del hombre que especulaba con las categorías metafísicas de su tiempo, es decir, del individuo piadoso que sí miraba al cielo, en el más religioso y metafórico de los sentidos. En contraste, nuestra manera contemporánea de sortear el tema del cielo supone, más bien, una astronomía, o la pretensión de una ciencia vanguardista de la conquista del espacio. Con respecto al tema del hombre, nuestra mirada está sujeta a una sociología economicista que mira a satisfacer las necesidades de un mundo atractivo y pragmático. Por consiguiente, con esta exposición, más que realizar una aguda hermenéutica de la doctrina agustiniana, se nos presenta un desafío espiritual para recuperar el anhelo por los temas que miran a nuestra salvación y a la consolución del drama humano en sus principales cuestionamientos existenciales.

No obstante, el tema que aborda la pregunta por el destino del ser humano, y en específico el del propio cuerpo, sigue siendo una interrogante propia del hombre de todas las épocas. Agustín logra dejarnos algunas intuiciones sobre una teología de la corporeidad que comienza con el efecto de una fe sanadora, gracias al médico divino y, en virtud de su propia resurrección, bajo la lógica del milagro actual que se produce en medio de la fe de los creyentes.¹ Ésta es, sin duda, la metodología de la comprobación cristiana, que se propone como objeto a demostrar, dentro de su propio

¹ Cfr. Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (2), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1965, tomo xvii, libro xxii, ix, 722 pp.

estatuto, la resurrección como proclamación de la fe cristiana y sus efectos de salvación para la vida eterna. En este libro póstumo de la *Ciudad de Dios*, Agustín acudirá, por vía de método, a la comprobación racional mediante la refutación del dualismo platónico, y, finalmente, fundamentará los argumentos con la demostración exegética, apoyado principalmente con la teología paulina, a propósito de los mismos tópicos.

¿Qué decir entonces del cuerpo? ¿Será que un día resucitaremos con nuestras notas individuales de hombres mundanos y simultáneamente hombres espirituales? San Agustín fue sujeto de estas búsquedas y por eso dejó a la postre un *iter* para la reflexión teológica, filosófica, psicológica, fisiológica, en orden a esclarecer el destino final del creyente. En su Carta a los Tesalonicenses, san Pablo había propuesto este mismo sendero de claridad para saber qué sucederá con los que mueren en Cristo;² Agustín, por su parte, desea aclararse el tema en esta especie de cumbre escatológica que le ofrece buena salida a su doctrina de las “dos ciudades”.

Agustín desarrolla esta apología con un claro enfoque antiplatónico en materia de antropología y espiritualidad de la naturaleza humana; pero, más que discutir filosóficamente con los autores en cuestión, es más evidente el uso demostrativo de las verdades de la fe cristiana en cuanto se refiere a la resurrección, el cuerpo y la divinización humana. Como veremos, nuestro autor realiza definiciones técnicas culminando con la afirmación bíblica, pero es en la teología paulina donde radica la autoridad de revelación y de razonabilidad que permiten el desarrollo del tema. Consideramos que la doctrina del cuerpo, apoyada en la base de la reflexión espiritual de Pablo, permitió a los padres de la Iglesia, en general, plantear una doctrina del progreso espiritual hasta formular una mística de la divinización coherente con el tema de la “imagen y semejanza”.³ En este capítulo, Agustín plantea el tema superando los esquemas comunes.

Recuperación del cuerpo celeste

Desde el inicio del libro xxii, se establecen las condiciones de ciudadanía de quienes han de habitar la ciudad de Dios: seres inmortales, de fisonomía angélica, con una inteligencia preclara, que gozan de las capacidades suficientes para completar los lugares que han quedado vacantes, posterior a la caída de los ángeles.⁴ La pretensión inicial de Agustín está fijada en la

² 1 Tes 4, 13-17.

³ Tema fundamental, no sólo en la consideración del hombre como *imago Dei*, sino en su realización como *homoiosis theou* (Ireneo de Lyon, Orígenes y los Capadocios).

⁴ *Ciudad de Dios*, xxii, I, 2, BAC, 692: “Con su gracia, en efecto, va reclutando entre esta raza justamente condenada (*damnata*) un pueblo tan numeroso, que viene a ocupar la vacante que dejaron los ángeles”.

restauración de la naturaleza humana, que de frente a sus críticos pareciera que sólo se define como *masa dañada* o *naturaleza viciada*. Sin embargo, en las coordenadas de la recapitulación cristiana, la *natura* tiene la capacidad de restablecerse como un privilegio reservado para los mortales. Los ángeles fueron laxos y cayeron, los hombres fueron pecadores y merecieron el premio del cielo; los seres celestiales fueron creados inmortales, pero perdieron la gloria, los hombres fueron hechos corporales y alcanzarán lo que los santos ángeles nunca perdieron.⁵

De inmediato se deduce que los hombres han de adquirir una cierta forma angélica ya preanunciada por Cristo: “Serán como ángeles”.⁶ De hecho la figuración que nos hacemos cuando pensamos en la resurrección y en el cuerpo glorioso semejante al del Señor resucitado, se nos representa bajo una entidad antropomorfa con lineamientos personales sin dejar la impronta del cuerpo físico. En efecto, el paradigma de las realidades eternas es Cristo mismo. San Pablo describe los pasajes de Cristo desde su forma de Dios (*morphé theou*) a la forma de siervo (*morphé doulou*), y su vez a la forma de gloria (*eis dóxan*).⁷ No podemos imaginar cómo fue la forma divina del Cristo preexistente, pero nos damos una idea de su forma glorificada por las notas físicas de su humanidad. Por eso Agustín propone la ascensión de la naturaleza humana a través de la imagen de Cristo bajo la fisonomía de la carne: “Cristo resucitó y subió al cielo con su carne”.⁸ La carne del Salvador es carne en el más estricto sentido del término.⁹ En estos encuadres, pensamos en la sublimación de la materia y nos acostumbramos a una cierta respuesta espiritualizante; sin embargo, Agustín afirma una restauración plena hasta la perfección de la naturaleza física: “Esta deformidad que resulta de la desproporción de las partes del cuerpo desaparecerá cuando el Creador, por los medios que Él conoce, suplirá la deficiencia o quitará lo superfluo y enderezará lo malo”.¹⁰ La fundamentación para afirmar la conservación de la materia se localiza en el lema evangélico: “Porque ningún cabello de vuestra cabeza se perderá; todos los cabellos de vuestra cabeza están contados”.¹¹

⁵ Cfr. *Ciudad de Dios*, xxii, I, 1, BAC, 690.

⁶ *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25.

⁷ *Fil* 2, 6-11. La teología oriental definirá este pasaje como una *katástasis* o establecimiento natural, como una manera de ser, pero siempre en relación con el estado de preexistencia, temporalidad y fin último.

⁸ *Ciudad de Dios*, xxii, viii, 1, BAC, 706.

⁹ Esto nos recuerda el tratado de Tertuliano *Sobre la carne de Cristo* y su enfática concepción materialista de la corporeidad del Mesías para afirmar su naturaleza humana.

¹⁰ *Ciudad de Dios*, xxii, xix, 2, BAC, 740.

¹¹ *Lc* 12, 7.

Con esta proposición, estamos asistiendo a un episodio realista de la escatología cristiana que aprecia el valor del cuerpo como creación material, de frente a las tendencias espirituales de desprecio por la carne (doctismo, gnosticismo y maniqueísmo), que propugnaron por una vía ascendente del elemento espiritual incorpóreo del hombre (llámese *alma*, *gnosis*, *hombre celeste*). Agustín realiza un esfuerzo por condensar los constitutivos humanos en la perspectiva de una escatología integrada a la voluntad salvífica de Dios y a su omnipotencia: “¿Qué hace el ser más sutil, más ligero y más activo que todos en esa masa tan grosera, tan pesada y tan inerte? ¿No podrá una naturaleza tan excelente elevar su cuerpo al cielo? Y si ahora los cuerpos terrenos tienen la virtud de retener las almas aquí abajo, las almas, ¿no podrán un día levantar a su altura los cuerpos terrenos?”¹²

En efecto, los cristianos han de ser santos, llegarán a ser como ángeles y accederán a la beatitud por la resurrección; serán ángeles con un elemento que nunca poseyeron los ángeles, un cuerpo que ascenderá no sólo en manera mística o espiritual, sino real. Agustín mira, sí, la polémica contra la crítica filosófica que afirma que los cuerpos humanos no pueden ser trasladados a las moradas del cielo,¹³ pero indudablemente sostiene la postura cristiana sobre la resurrección: “Es increíble que Cristo haya resucitado en carne y haya subido con ella al cielo. Es increíble que el mundo haya creído una cosa tan increíble”.¹⁴ Por eso, ante la incapacidad de la mente racional que mira con sospecha la naturaleza material, la revelación cristiana propone una reevaluación de la materia y de las potencias superiores.

De inicio, Agustín atribuye al poder divino toda facultad de dar al cuerpo humano cualidades y consistencia trascendente,¹⁵ porque Dios es el artífice que recrea, regenera y recompone la obra que había sido afectada por el accidente del pecado para volverla a su estado inicial de hermosura: “¿Qué debemos pensar del Artífice todopoderoso? ¿No podrá suprimir y separar de los cuerpos humanos sus deformidades naturales y monstruo-

¹² *Ciudad de Dios*, xxii, xi, 2, BAC, 726. El interés de Agustín es el alma y Dios. El término *corpus* puede referirse a cualquier entidad corporal (*mensura, numerus, pondus*); es algo movable en el tiempo y en el espacio. En contraste con el espíritu, éste se encuentra en todas partes. Sin embargo, Agustín concede al cuerpo el valor de compañero integral del alma (*La vida feliz*, 2.7; *Sobre el orden*, 2-1-31; *Sobre la cantidad del alma*, 36.81; *caro amica mea*).

¹³ El mundo helénico había considerado necedad e ignorancia cristiana la afirmación de la resurrección de los hombres y era noción común en el *pántheon* greco romano de aquellos hombres que llegaron a ser dioses y subieron al cielo, pero sin sus cuerpos. Esto lo refiere Agustín en buena parte de este tratado, sobre todo refutando a Cicerón y a Platón.

¹⁴ *Ciudad de Dios*, xxii, v, BAC, 698.

¹⁵ *Ciudad de Dios*, xxii, xi, 1, BAC, 725: “Y ¿si se niega al Artífice omnipotente el poder dar al cuerpo humano una cualidad que lo eleve y lo retenga en el cielo?”

sas, que son una tara de esta vida miserable, pero que no están a tono con la futura felicidad de los santos, como esos apéndices naturales, pero indecorosos, de nuestro cuerpo, sin disminuir en nada su substancia?¹⁶

El Dios que todo lo puede regresará a su estado de originalidad lo que él había hecho muy bien; regenerará a la creatura que multiplicó de la carne y que con su carne la mantuvo fuera de toda vergüenza.¹⁷ Este accidente espiritual degeneró el cuerpo y por eso la materia se hizo despreciable al propio hombre, pero no a Dios; porque, a pesar de su estado de corrupción moral y física, él puede restablecer lo que se disipa; se restituye la carne, la materia no queda desperdiciada en ningún lugar de la naturaleza, ya que el Señor la recupera.¹⁸ Para que los santos habiten la ciudad de Dios, han de hacer el esfuerzo de recuperación de las virtudes y, junto a éstas, se han de disponer a perfeccionar su propio cuerpo en la medida de las características de la carne de Cristo;¹⁹ y una vez que se salda la duda sobre el destino de la carne física, se puede pensar en la realidad de la carne espiritual.

El varón perfecto

En el centro de la antropología patristica, y específicamente con Agustín, Cristo varón perfecto es paradigma de esta realización escatológica del cuerpo sublime: “Cristo con la misma carne en que resucitó subió a los cielos”,²⁰ pero ya no con fisonomía terrena, sino como punto de partida de las realidades celestes; una carne que traspasa las circunstancias de la naturaleza debe ser espiritual y real para poder ascender al cielo. La idea agustiniana de cielo identifica tanto a la bóveda celeste como al paraíso celestial, paraíso original, pero mejorado (*in melius*). También es el Reino o Ciudad de Dios al final de los tiempos, allí donde la inocencia humana está restaurada, donde se la encuentra plena del potencial humano; el cielo podrá comprenderse como un sitio metafísico donde los cuerpos de los redimidos reposarán cuando hayan resucitado, y ya no se asemejarán a Adán,

¹⁶ *Ciudad de Dios*, XXII, XIX, 1, BAC, 740.

¹⁷ *Gen* 1, 31; 2, 24-25.

¹⁸ *Ciudad de Dios*, XXII, XX, 2, BAC, 743: “Y dado caso que fuera aniquilada (la carne) y no quedara ni rastros en los ocultos senos de la naturaleza, el Omnipotente la repararía del modo que sea. Mas, habiendo declarado la Verdad que no perecerá *ni un solo cabello de vuestra cabeza*, es absurdo pensar que, no pudiendo perecer un cabello del hombre, hayan podido perecer tantas carnes devoradas o consumidas por el hambre”.

¹⁹ *Ciudad de Dios*, XXII, XII, 1, BAC 729: “Y si, como dice el Apóstol, hemos de lograr todos la *medida de la plenitud de la edad de Cristo*; y si, según esto otro: *Dios ha predestinado para ser conformes a la imagen de su Hijo*, se entiende que el cuerpo de Cristo será la talla y la medida de todos los cuerpos humanos en su reino” (*Cfr. Ef* 4, 13; *Rom* 8, 29).

²⁰ *Ciudad de Dios*, XXII, V, BAC, 698.

sino a Cristo. Son las almas que gozan de la visión beatífica porque se vive en Cristo ya desde ahora. El cielo es el santuario donde se alaba a Dios eternamente, en una perfección que dimana de Él, porque se está en su presencia de modo inefable. No puede haber mejor definición de esta realidad celeste, sino en las palabras finales del tratado: “Sería muy largo tratar de explicar ahora con detalle cada una de estas edades. Baste decir que la séptima será nuestro sábado, que no tendrá tarde, que concluirá en el día dominical, octavo día y día eterno, consagrado por la resurrección de Cristo, y que figura el descanso eterno no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí la esencia del fin sin fin. Pues ¡qué fin más nuestro que arribar al reino que no tendrá fin!”²¹

Agustín piensa que el cielo es la plena satisfacción para el entendimiento y para el amor. Por consiguiente, en el cielo entenderemos (*intelligere, videre*) y disfrutaremos (*frui, gaudere*), porque estaremos ante Dios como nuestra meta y nuestro lugar de descanso.²² Luego entonces, el cielo no es más que la capacidad relacional de las inteligencias y de las sensibilidades, al modo de Cristo y su comunicación con su Padre: “el Padre y yo somos uno; Él está en mí y yo en él”, al modo de Jesús Maestro con sus discípulos: “nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos”; “Yo soy el pan de la vida. El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed; y yo lo resucitaré”.²³ La metafísica del cielo se condensa en una mística de unión, de afecto y de permanencia en el otro ser. Sin embargo, la dificultad regresa al cuerpo: ¿cómo llevar el cuerpo a esa unión que se da fuera de la materia?

En efecto, la carne física tiene una densidad en esta vida, así como el plomo, la piedra o el agua, y si la materia puede transformarse gracias a una energía superior de la propia naturaleza, la carne puede transmutarse por una fuerza sobrenatural, que no sólo la levantará, sino que cambiará su estado ontológico, lo que comúnmente se entiende como cuerpo glorificado: “Por consiguiente, de la gravedad ordenada de los elementos no aportan dato alguno que pueda impedir al Dios omnipotente crear a nuestros

²¹ *Ciudad de Dios*, xxii, xxx, 5, BAC, 778.

²² *Cfr. Ciudad de Dios*, xxii. xxx, 1, BAC, 774: “¿Qué significa lo que dijo el profeta en aquellas palabras: ‘Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo’, si no: ‘Yo seré el objeto que colmará sus ansias, yo seré cuanto los hombres pueden honestamente desear, vida, salud, comida, riqueza, gloria, honor, paz, y todos los bienes?’ Éste es el sentido recto de aquello del Apóstol: ‘A fin de que Dios sea todo en todas las cosas’. Él será el fin de nuestros deseos, y será visto sin fin, amado sin hastío y alabado sin cansancio. Este don, este afecto, esta ocupación será común a todos, como la vida eterna”.

²³ *Jn* 17, 21; *Jn* 15, 13; *Jn* 6, 35-40.

cuerpos con tales propiedades que puedan habitar en el cielo”.²⁴ La primera conclusión antropológica de Agustín alude a que los cuerpos no trasmutan con una densidad física, sino paradigmática según Cristo, en edad, cualidades, estatura, vigor, y demás.²⁵ La meta de la perfección está mesurada por la cantidad de cuerpo perfecto, que no consiste más en el perfil humano, sino en la configuración conforme a la imagen del Hijo: “para que nos hagamos conformes a él”;²⁶ y, en analogía con esta medida, el cuerpo humano puede tener el mismo destino que el cuerpo de Jesús, el hombre interior y, a su vez, el Dios encarnado que asciende a la presencia divina.²⁷

La imagen de la perfección es entonces la novedad del espíritu que está caracterizada por la regeneración, recomposición y a la conformación de la Majestad divina,²⁸ que inicia desde el bautismo y concluye con el camino de ascenso espiritual a partir de los diversos programas de instrucción, pedagogía y ascesis. Es esta perspectiva, el cristianismo desarrolló una fuerte doctrina sobre los diferentes grados del perfeccionamiento a través de la virtud.²⁹ Sin embargo, Agustín propone una fórmula de alcances mucho más simples y precisos, en sintonía entusiástica con su propia doctrina de la gracia: “En la creación del cuerpo se antepuso la dignidad a la necesidad. La necesidad pasará y vendrá el tiempo en que gocemos sólo de la belleza mutua sin ninguna concupiscencia.”³⁰ Todo será gratuidad gracias al auxilio divino; ésta será la obra perfecta de Dios, el único capaz de restaurar la naturaleza caída del hombre. El discurso filosófico que se detecta intrínseco a esta afirmación no es sino una referencia al valor trascendental del cuerpo perfeccionado por sus

²⁴ *Ciudad de Dios*, XXII, XI, 2. Agustín está convencido de que, así como la materia puede pasar del estado sólido al líquido y éste al gaseoso, así los cuerpos pasando del estado de corrupción pasan al de regeneración y de éste al de beatitud. Resulta interesante la referencia utilizada por Agustín de Aristóteles (*Acerca del cielo*, I 2, 269a 30-b17, 48-49); *Cfr. Ciudad de Dios*, XXII, XI, 2, BAC, 726.

²⁵ Tener presente que el concepto *fisis* en teología equivale a naturaleza material y ontológica, y en esta lógica, el planteamiento de la divinización del cuerpo, según la escatología cristiana es el devenir a la vida sobrenatural, no sólo metafísica sino con cualidades sorprendentes que no pertenecen a este mundo material. En este orden de ideas, Agustín sigue íntegramente a Pablo (*Rom* 8, 29; 12, 2). *Cfr. Ciudad de Dios*, XXII, XV, 15, BAC, 733.

²⁶ *Ciudad de Dios*, XXII, XVI, BAC, 734.

²⁷ *Ciudad de Dios*, XXII, V, BAC, 697: “He aquí que el mundo ya ha creído que el cuerpo terreno de Cristo ha sido llevado al cielo. Tanto que doctos como indoctos, han creído ya en la resurrección de la carne y en la ascensión a los cielos”.

²⁸ *Ciudad de Dios*, XXII, XVI, BAC, 734.

²⁹ Tema presente en *El Pedagogo*, de Clemente de Alejandría, con los capadocios y en algunos autores latinos con influencia ciceroniana.

³⁰ *Ciudad de Dios*, XXII, XXIV, 3, BAC, 757.

valores; de frente al binomio *hermosura-necesidad* se abre una clave de lectura para la posible explicación de la transformación sobrenatural del cuerpo humano. El cuerpo es hermoso porque Dios lo ha creado, lo ha regenerado espiritualmente, lo ha alimentado, conformado a la imagen del hombre interior y le ha dado la posibilidad de la inmortalidad y la resurrección. De hecho, ha restaurado la naturaleza material: de la imagen afeada por el pecado, se llega a la bella imagen del Resucitado.

Para Agustín, la necesidad es mutación, imperfección y es el lenguaje de este siglo. Los cuerpos contingentes apegados a la carne material están relacionados con el deseo y la concupiscencia sensible; por eso la carne de los santos se muda en cuerpo espiritual, de hombre viejo, animal corporal a la hermosura del vestido de incorrupción e inmortalidad.³¹ En cambio, la hermosura se manifiesta en la juventud, en la grandeza del cuerpo, en la armonía, proporción y decoro.³² Ésta es una teología de la corporeidad inspirada en el texto de *1 Cor* 3, 1 y 15, 42: “No he podido hablarlos como a espirituales, sino como a carnales; se sembrará el cuerpo animal y nacerá el cuerpo espiritual.” El hombre adquiere, pues, una carne espiritual que no es pura sublimación ni pretensión apocalíptica; es decir, no se limita a la pronta formulación del cuerpo glorioso, sino a un proceso de relación entre la carne material y el espíritu: “No será ya animal, sino espiritual, conservando, es cierto, la sustancia de la carne, pero exento de toda corrupción carnal”.³³ El cuerpo se habituó en vida a las operaciones de espíritu superior, pero éste fue sometido al “espíritu de la carne” que reclamaba las necesidades primarias, un espíritu natural que podía comandar las funciones del elemento superior de la carne: una “carne espiritual”.³⁴ La corporeidad

³¹ *Ciudad de Dios*, xxii, 21, BAC, 744: “Todo cuanto perdieron los cuerpos vivos o los cadáveres después de la muerte les será restituido juntamente con los que dejaron en el sepulcro. Y resucitará trocado de la vetustez del cuerpo animal en la novedad del cuerpo espiritual, revestido de incorrupción y de inmortalidad”.

³² Es plausible que Agustín otorgue valor positivo al cuerpo, bajo la impronta de Pablo: “Nadie aborreció jamás su propia carne” (*Ef* 5, 29). Lo que vemos en la unidad esencial de cuerpo y alma era su plena convicción de la resurrección del cuerpo (*cf.* *Ciudad de Dios*, xxii, xxvi, a propósito de Porfirio y su desprecio del cuerpo), pues en la resurrección la carne será restaurada, resucitará el cuerpo y no tendrá más cuidados, porque entonces ya no será mortal (*cf.* *Ciudad de Dios*, xiii, xx; *Soliloquios*, 154.10.15; *Epístola* 118.14). Dios tiene el poder para transformar el cuerpo (*Ciudad de Dios*, xiii, xvi-xviii; xxii, xxx). La belleza de la carne tiene relación con Dios, *cf.* A. Fitzgerald, “Cuerpo”, *Diccionario de San Agustín*, 363-567.

³³ *Ciudad de Dios*, xxii, xxiv, 5, BAC, 759.

³⁴ Esta idea refleja aquello que los maniqueos pensaban respecto a las potencias del espíritu y los arcontes del mal que tenían sus moradas en la región pestífera de la carne. Así como hay espíritus que elevan el alma, también hay espíritus enrarecidos que sumergen al cuerpo en la tiniebla, en el humo terrenal para oprimirla; *cf.* H. Jonas, *La religión gnóstica*,

del varón perfecto es la recuperación de la imagen original del hombre espiritual quien, a pesar del pecado, recibió todas las características espirituales de Cristo y adquirió un cuerpo santo, de ángel, inmortal, resucitado con espíritu y carne.

Carne y visión espiritual

Como se ha dicho anteriormente, Agustín pretende explicar las transformaciones corporales a partir de la condición específica del cuerpo animal, poniendo de relieve los elementos de la necesidad y de la corrupción como constitutivos de la propia naturaleza material mudable del individuo viviente. El cuerpo racional se espiritualiza desde el momento en que comienza a adquirir la hermosura de su propia conciencia, es decir, cuando comienza una búsqueda interior, y con plenitud cuando recibe el bautismo que le restaura la naturaleza al estado de gracia (porque el cuerpo había nacido pecador). Durante el transcurso de la vida terrena, el cuerpo convivió con un alma inmortal que le fue guiando y atrayendo hacia las verdades eternas; por eso, el elemento material se ha regenerado; no es necesario huir de todo lo que es cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible.³⁵ Por tanto, la condición para la resurrección radica en haber adquirido previamente una carne incorruptible, inmortal y espiritual. Agustín mantiene el sentido positivo de la carne; más aún, afirma que las almas no asumirán un cuerpo precario para la gloria, sino que los cuerpos mortales buscarán su propia alma y adquirirán una condición de carne celeste: “No tendrán deseo de tornar a los cuerpos cuando tengan consigo los cuerpos a que desean tornar. Y los tendrán para no dejarlos más”.³⁶

Los padres orientales formularon el proceso de la divinización humana como una *homoiosis* pura; es decir, una homologación de la naturaleza íntegra bajo el término *aphtharsia* que, además del significado de incorruptibilidad, aparece bajo el concepto de don divino, como un acto santificador, como el efecto vertical, descendente y gratuito, como el auxilio adyuvante de Dios sobre el elemento espiritual del hombre. Esta tendencia de carácter platónico pone de relieve la realidad preexistente del individuo, su formación hacia la perfección a través de un progreso del *nous* o *psijé*, una

Madrid, 2000. Por otro lado, también se hace referencia a la idea del *hegemonikón* griego, como sentido interno del espíritu o virtud conductora del alma, el timonel del carro platónico que controla ambas fuerzas; *cfr. Fedro*, 248a-b60, 349.

³⁵ *Cfr. Ciudad de Dios*, XXII, XXVI, BAC, 762. Aquí Agustín fundamenta este concepto con la autoridad de Varrón, utilizando el término griego de *palingenesia*, en el sentido de una regeneración temporal, de reincorporación del cuerpo y del alma; *cfr. Ciudad de Dios*, XXII, XXVIII.

³⁶ *Ciudad de Dios*, XXII, XXVI, BAC, 763.

redención que eleva el cuerpo a un estado de idealización.³⁷ Para Agustín de Hipona, el proceso es una metamorfosis que se articula en el dinamismo espiritual del ser racional cuya primera función es la de elevar los sentido hacia una especie de metaconciencia, con la intuición de las esencias espirituales, de manera que la capacidad perceptiva del alma se traduzca en un conocimiento superior por medio de sentidos espirituales propios del proceso de transformación.³⁸

La visión superior como cualidad de los santos es un primer nivel del pasaje de lo carnal a lo inmortal.³⁹ De nuevo se hace referencia a la doctrina paulina de la visión de Dios a través de la intelección de lo perfecto; es decir, el santo podrá ver a Dios desde su mismo cuerpo, un cuerpo receptor no sólo del enigma, sino de la visión cara a cara, cuerpo a “Cuerpo”.⁴⁰ En efecto, el santo ve al invisible, pero después de un proceso de ascenso; de hecho, es el programa progresivo del ser hasta alcanzar la edad de la madurez; es dejar las cosas de niño hacia la transformación del “limpio de corazón” para poder ver a Dios: “Los ojos de los santos tendrán una potencia mayor [...] sino para que vean también las cosas incorporales”.⁴¹ Se trata de una actividad sensitivo-mística en la bienaventuranza, un ejercicio previo a la visión y a la beatitud eterna.

Otra novedad de la propuesta antropológico-fisiológica de este progreso espiritual con san Agustín consiste en los alcances por medio del proceso de sensibilización de la carne real que se hace perspicaz de lo divino: “Mas la cuestión es saber si lo veremos también con los ojos corporales”.⁴² Agustín se refiere a una capacidad orgánica de ver, incluso a ojos cerrados; porque, cuando Pablo habla de ver “cara a cara”, no se refiere necesariamente a la carne física, sino a la carne trasformada que mira la Revelación, como la percepción que retira el velo y alcanza su objeto por medio de un sentido interior. Esto no es más que la capacidad contemplativa que observa “de la gloria a la gloria”, como una comunicación con el Espíritu

³⁷ *Ciudad de Dios*, xxii, xxviii, BAC, 765-766: “Por ende, si los admiradores de Platón y de Porfirio que aún viven nos admiten que las almas santas volverán a los cuerpos, como dice Platón, y que no tornarán a los males, como dice Porfirio, de aquí reconstruimos la fe cristiana, que dice que recibirán los cuerpos para vivir eterna y felizmente sin mal alguno”.

³⁸ Este proceso dinámico espiritual había sido desarrollado también por Orígenes y, aunque no consideramos un influjo directo, sí llama la atención el hecho de que la doctrina de los sentidos espirituales sea muy semejante.

³⁹ *Ciudad de Dios*, xxii, xxix, I, BAC, 766.

⁴⁰ *1 Cor* 13, 9-10.12.

⁴¹ *Ciudad de Dios*. xxii, xxix, 3, BAC, 770. Cfr. Fernando Martín de Blasi, *San Agustín y los sentidos espirituales: el caso de la visión interior*, Teología y Vida, 59/1, 2018, 9-32.

⁴² *Ciudad de Dios*. xxii, xxix, 3, BAC, 770. Agustín afirma la capacidad que tendrían los santos de una visión espiritual, más no física; sin embargo, no descarta esta última posibilidad.

del Señor.⁴³ Ésta es la experiencia de los mártires que ven el cielo abierto, la gloria de Dios y la escala de los ángeles.⁴⁴ Por eso, es una carne que asciende al cielo con sus potencias humanas y espirituales, que llega al cielo en forma mística y en forma física como germen para la resurrección:⁴⁵ “Ahora bien, constando que el cuerpo es visto por el espíritu, ¿por qué no puede ser que la potencia del cuerpo espiritual sea tal que se vea el espíritu por el cuerpo? Dios es espíritu. Cada cual conoce por el sentido interior, y no por los ojos del cuerpo, la vida que le anima y le vegeta. En cambio, la vida del prójimo, siendo invisible, la ve por el cuerpo. ¿Cómo discernimos los cuerpos vivientes de los no vivientes, sino porque vemos a la vez los cuerpos y las vidas, que no podemos verlas sin el cuerpo? Mas a la vida sin el cuerpo escapa a los ojos corporales. Así es posible y muy creíble que en la otra vida veremos de tal manera los cuerpos mundanos del cielo nuevo y de la tierra nueva, que veremos con una claridad asombrosa a Dios, presente en todas partes y que gobierna todas las cosas corporales por medio de los cuerpos que llevamos, y que lo veremos doquiera volvamos los ojos”.⁴⁶ La naturaleza humana se capacita para asistir al encuentro de los cuerpos que están en comunión con el trascendente, en algo que debe verse con el entendimiento.

Ya no se parte de la necesidad; en ese estado de beatitud, se habla de plenitud, de felicidad, de ardor por la suavidad de la hermosura y belleza racional, pero que no depende del discurso fatigoso: allí habrá quietud y descanso.⁴⁷

Descanso y beatitud

La carne llega al cielo por el estado de decencia, quietud, hermosura, paz, virtud, de entera satisfacción en Dios que establece el creyente con el Bien supremo. Más de alguno se preguntará si esto no es posible también con cualquier otro ser humano que lleve una vida disciplinada y noble. Agustín respondería que esto es un premio de Dios; él es quien concede esa virtud, pero dependiendo de los grados de la divina gracia. En efecto, se depende de un primer mérito, pero después se recibe el premio por virtud sobrenatural.

⁴³ *Job* 19, 26; *2 Cor* 3, 18.

⁴⁴ *Hech* 7, 55.

⁴⁵ *Cfr.* J. Burton Russell, “Cielo”, *Diccionario de San Agustín*, 260-261: “El cielo es el goce de la visión beatífica, la directa intelección y visión de Dios mismo. Veremos a Dios con los mismos ojos corporales que, después de la resurrección y la glorificación, le verán a él tal como es: Padre, Hijo y Espíritu Santo; le conoceremos con arreglo a nuestra más plena capacidad humana”.

⁴⁶ *Ciudad de Dios*, XXII, XXIX, 6, BAC, 772.

⁴⁷ *Ciudad de Dios*, XXII, XXX.

La hermosura del estado beatífico, del grado celeste de los cuerpos, es el perdón y el reposo por el olvido de la pena; de hecho, se trata de una suspensión de la memoria del pecado: “Según este último olvido, los santos no se acordarán de los males pasados. Estarán exentos de todos los males, sin que les reste el menor sentido”.⁴⁸ El Señor es el descanso de las almas y de los cuerpos; es el sábado eterno, incluso donde Dios mora en su descanso, un sábado de santidad donde nunca habrá noche; es el día previo a la Resurrección, antes de Domingo de Cristo: “Allí, en la quietud, veremos que Él es Dios, cualidad que quisimos usurpar cuando lo abandonamos siguiendo el sueño de estas palabras: ‘Seréis como dioses’, y nos apartamos del Dios verdadero que nos haría dioses por participación del Él, no por deserción”.⁴⁹ La teología mística oriental había propuesto un camino de progreso contemplativo con un fuerte sabor filosófico, noético, es decir, alcanzar la plenitud por vía del conocimiento, de la virtud y del asemejarse a Dios en cuanto sea posible. Agustín considera que la visión bienaventurada debe partir de la claridad de la memoria para que no haya interferencia para la correcta percepción de lo divino. Esa especie de *epoché* husserliana, como suspensión del juicio y de los recuerdos, pausa necesaria para descansar de la pena, incluso como medio terapéutico para mitigar los embates del recuerdo del pecado. No se puede llegar a la visión del invisible en medio de la perturbación anímica y corporal; sobre todo, con referencia a la pretensión de la autosuficiencia con la que Adán perdió la posibilidad de los gozos del paraíso, provocándole el tedio, el cansancio, sudores y muerte. La quietud, el descanso en el Señor, se vuelve el lugar espiritual donde el individuo se solaza para recibir las notas de divinidad por pura condescendencia.

Estos pensamientos de finalidad feliz no son exclusivos de la *Ciudad de Dios* en la obra agustiniana; más aún, y como se advertía al principio de este artículo, la beatitud es una de las claves indisolubles de la filosofía en nuestro autor que se distancian de la ética eudemonista; más bien, es la propuesta teológica que explica el proyecto trascendente del alma y del cuerpo del hombre que se ha empeñado en la búsqueda interior:

Mas cierto aviso que nos invita a pensar en Dios, a buscarlo, a desearlo sin tibieza, nos viene de la fuente misma de la Verdad. Aquel sol escondido irradiaba esta claridad en nuestros ojos interiores. De él procede toda verdad que sale de nuestra boca, incluso cuando por estar débiles o por abrir de repente nuestros ojos, al mirarlo con osadía y pretender abarcarlo en su entereza, quedamos deslumbrados, y aun entonces se manifiesta que Él es Dios perfec-

⁴⁸ *Ciudad de Dios*, xxii, xxx, 4, BAC, 776.

⁴⁹ *Ciudad de Dios*, xxii, xxx, 4, BAC, 777.

to sin mengua ni degeneración en su ser. Todo es íntegro y perfecto en aquel omnipotentísimo Dios. Con todo, mientras vamos en su busca y no abrevamos en la plenitud de su fuente, no presumamos de haber llegado aún a nuestra Medida; y aunque no nos falta la divina ayuda, todavía no somos ni sabios ni felices. Luego la completa saciedad de las almas, la vida dichosa, consiste en conocer piadosa y perfectamente por quién eres guiado a la Verdad.⁵⁰

La beatitud se mantiene en la búsqueda de la perfección a través de la contemplación de la Verdad eterna, porque en ésta radica la saciedad de todo proyecto humano; es en la medida de la Medida, no en las ofrendas de esta vida material, por muy virtuosa que parezca a la sabiduría humana, como se consigue la meta de la felicidad. En la visión de la Verdad también interviene el órgano corporal, con sus limitaciones, con sus incapacidades receptivas y comprensivas; pero también goza del beneplácito que experimentan los sentidos interiores. Belleza, Perfección y Verdad son tres modos de vivir la plenitud y la bienaventuranza final en cuerpo y alma.

Conclusión

El tema aquí presentado descansa sobre el planteamiento de las últimas realidades humanas, que el creyente resuelve con la afirmación de la fe: “Jesucristo murió, resucitó y ascendió a la derecha del Padre”. Estas palabras han sido abordadas teológicamente por el maestro de Hipona para responder al debate filosófico de su época, alcanzando una mayor utilidad al ofrecer un itinerario pedagógico y espiritual para el cristiano de todas las épocas. Como apuntamos al inicio, el hombre contemporáneo se aleja paulatinamente en la sensibilidad por los temas metafísicos que reafirmen el deseo por las cosas sobrenaturales. A pesar de que los individuos de fe se preguntan poco por las realidades sagradas, también generan suficientes resistencias espirituales de frente al propio compromiso religioso de trascendencia y de salvación. La práctica de la religión cristiana se ha tornado pragmática en lo litúrgico, social y afectivo, y parece que los alcances conceptuales del dogma no alcanzan para iluminar las respuestas elementales de la existencia humana.

Siempre nos viene bien la lectura de autores que nos regresen a lo esencial, comenzando por la Sagrada Escritura y su interpretación por parte de testigos tan insignes como san Agustín. Una de las inspiraciones fuertes que nos arroja el presente estudio es la fuerza antropológica para una reflexión teológica sobre el valor de la corporeidad, sobre la capacidad que el ser humano posee en su perspectiva hacia lo sobrenatural; sobre

⁵⁰ Agustín de Hipona, *La vida feliz* [en línea], <https://www.augustinus.it/spagnolo/felicita/index2.htm>

todo, en su relación con el seguimiento íntimo del Cristo hombre, imagen y semejanza divina. De hecho, el deseo por lo sagrado se reactualiza al conjuntar el pensamiento agustiniano con la doctrina paulina de la configuración del creyente a Cristo.

Hay muchos temas espirituales que permanecen entre líneas para una ulterior y más profunda meditación, tanto a nivel catequético como místico, pero siempre será necesario hacer un esfuerzo de especulación para penetrar los misterios divinos y humanos. La valoración de la lectura de la *Ciudad de Dios* en nuestra época tiene que recuperar la utopía, la contemplación y la fascinación por el estudio de Dios. Es cierto que nos quedan sobrados algunos temas de fuerte erudición; sin embargo, entre las líneas agustinianas palpita el espíritu inquieto del hombre que sigue buscando al Infinito.

Ante la angustia existencial por el tema de la muerte y ante la experiencia de la vida precaria, la esperanza del cielo y la vida feliz son verdades que satisfacen y equilibran el corazón y la mente del hombre de todos los tiempos. Es necesario también volver a pensar en las realidades últimas con una intención más integral de la naturaleza humana. San Agustín superó todo dualismo humano y ontológico para ofrecernos una reflexión que nos confirma en la fe y nos lanza nuevamente al pensamiento de lo eterno.

Semblanza de autores

Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza, MG

Licenciado en Teología por la Universidad Intercontinental (UIC). Máster en Mística y Ciencias Humanas por la Universidad Católica de Ávila. Ha publicado diversos artículos en revistas de budismo, filosofía, teología, misionología y ecumenismo en México (*Voces*), España (*A Parte Rei*, *Lindaraja*, *Nueva Época-Zendo Digital*, *Horeb Ekumene*) y Roma (*SEDOS*), y artículos en el periódico “El Sol del Centro” en Aguascalientes, Ags. Ha estado viviendo como misionero de Guadalupe en Japón por 35 años. Fue Moderador de la Región de Aizu en la Prefectura de Fukushima, en 2002. Al momento es párroco Shirakawa y Sukagawa de la misma Prefectura de Fukushima, de la diócesis de Sendai.

José Rafael Hernández Gallegos

Licenciado en filosofía por la Universidad Intercontinental. Maestro en Administración Educativa por la Universidad de La Salle Bajío. Licenciado en Teología por la Universidad Intercontinental. Sacerdote de la Congregación de Jesús y María desde 2016, Actualmente, trabaja pastoralmente en la Arquidiócesis de México.

Alejandra Martínez García

Máster en pastoral de la prevención dentro de los ambientes celestiales. Maestría en Teología y Psicodinámica de la Familia. Universidad Pontificia de México. Licenciatura en Educación Media Superior Intercultural en la especialidad de Lengua Española y Literatura. Universidad Marista de México. Licenciatura en Teología. Universidad Intercontinental. Diplomado de Tanatología. Curso sobre la Prevención del abuso en el ambiente intrafamiliar. Curso de perfilación y psicodiagnóstico. Curso de pruebas psicológicas. Curso de pintura artística.

Eloy Bueno de la Fuente

Sacerdote de la diócesis de Burgos. Doctor en Misionología, por la Universidad Urbaniana de Roma. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense, de Madrid. Catedrático de Teología Dogmática en la Facultad de Teología, en Burgos, donde explica actualmente Cristología y Antropología Filosófica. Director del Instituto de Misionología y

Animación Misionera (1990-2010) y Secretario de las Españas Españolas de Misionología (1990-2010). Director de la Revista *Burgense* (1997-2000), Vicedecano (1998-2000) y Decano (2000-2006). Actualmente, es director de la biblioteca de la Facultad y de la Sección de Licenciatura Dogmática. Miembro de la Comisión Teológica del Sínodo de los Obispos. Miembro del Comité Científico de las revistas teológicas *Estudios Eclesiásticos*, *Corintios XIII* y *Lumen*, y miembro del Consejo de Redacción de las Revistas *Burgense*, *Pastoral Ecuménica*, *Misiones Extranjeras*.

Ulises Morales Contreras

Licenciado y Master en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Licenciado en Teología Bíblica por el Instituto Católico de París, Francia. Diplomado en Diálogo Ciencia y Fe por la Facultad de Teología de la Universidad de Cataluña, España.

Actualmente, trabaja como docente de tiempo completo del área bíblica del Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental.

Alberto Hernández Ibáñez

Sacerdote de la Arquidiócesis de México. Especialista en Teología y Ciencias Patristicas por el Instituto Patristico Agustinianum de Roma Italia. Ha sido formador en el Seminario Conciliar de México. Profesor e investigador en universidades como la Universidad Pontificia de México, Universidad Intercontinental, Universidad Nacional Autónoma de México, entre otras. Autor de: *Sociedad y cristianismo en los Padres de la Iglesia* (2005), *Judas Tadeo, historia, doctrina y espiritualidad de un santo amado pero desconocido* (2012), *Patrología didáctica* (2018). Así como artículos teológicos en diversas publicaciones. Miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patristicos. Se desempeñó como Secretario General de la Universidad Pontificia de México (UPM). Actualmente, es coordinador de la sección de Teología patristica de la UPM y Director del Programa Académico de Teología del Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental.

