

Dossier

sobre la encíclica

Fratelli

Tutti

Presentaciones

Es esta una presentación múltiple. Estamos presentando con este dossier la primera publicación del Instituto de Estudios Filosóficos, Teológicos y Sociales “Juan Carlos Scannone”, y estamos también presentando en sociedad a su Consejo Académico.

El Instituto nació el día del quinto aniversario de la encíclica *Laudato Sí*, primer texto pontificio de esa jerarquía que menciona a un intelectual no europeo: nuestro queridísimo Juan Carlos Scannone. Fue creado con dos objetivos: por un lado, difundir la obra de nuestro mentor y promover la profundización en su estudio y, por otro, partir de su legado para fortalecer el diálogo entre la filosofía, la teología y las ciencias sociales, tal como él lo hizo constantemente, con la certeza de que no es posible entender la raíz de los problemas que nos afligen ni, por lo tanto, pensar soluciones idóneas, sin asumir la complejidad inherente a los mismos. La enjundia intelectual de quienes conforman el Consejo, la pluralidad de sus procedencias teóricas y disciplinares, y, sobre todo, su compromiso constante y apasionado con la búsqueda de la verdad, permiten augurar el buen logro de esos objetivos. La lectura de sus nombres es una muestra cabal de la capacidad de convocatoria de Cachito, como lo llamaban sus cófrades de la Compañía de Jesús y como lo llamamos hoy al pedirle su intercesión.

Así como nuestra comunidad de la Universidad de San Isidro consideró que aquel aniversario era la ocasión adecuada para crear formalmente el Instituto, del mismo modo consideró pertinente que su primera actividad pública fuera un coloquio virtual sobre la encíclica *Fratelli Tutti*, el pasado 27 de octubre. En aquella ocasión recibimos con inmensa alegría la carta del Sumo Pontífice que se reproduce en estas páginas.

En línea con estas presentaciones, entendemos que la de este dossier de reflexiones efectuadas en torno a la encíclica *Fratelli Tutti* es el momento apropiado para dar a conocer la constitución del Consejo que estará a cargo de la orientación general del Instituto. Por cierto, la valía de estas contribuciones, que llena de orgullo a nuestra casa de altos estudios, nos permitirá una más adecuada relectura de esta encíclica tan oportuna y necesaria.

En el texto pontificio se pone en juego de modo exquisito ese diálogo imprescindible entre teología, filosofía y ciencias sociales. En efecto, su teología de profunda raigambre trinitaria nos habla de un Dios que es relación antes que sustancia. Su concepción filosófica, en concordancia con ese fundamento teológico, nos enseña que somos hermanos y hermanas no sólo entre seres humanos, sino que compartimos ese carácter fraterno también con el resto de la creación y ello es fuente de inspiración para concebir una eficaz respuesta a los problemas contemporáneos. Respuesta que está tan alejada de las recetas ideológicas de quienes piensan que sólo existe el individuo pero no la comunidad y hacen del egoísmo su clave de bóveda escondiéndolo bajo el disfraz de una falsa libertad, como de quienes piensan que solo existe la colectividad y no el individuo haciendo de la envidia esa clave y escondiéndola bajo el disfraz de la igualdad. Unos piensan que la sustancia, o lo que es lo mismo, el sujeto de la historia es el individuo; otros que el sujeto de la historia es el proletariado, o también un pueblo hecho sustancia. Ideologías binarias que plantean la existencia o de lo individual o de lo colectivo poniendo a la humanidad en un callejón sin salida. Lejos de cualquiera de esas ideologías, la encíclica nos enseña que ni las personas ni las sociedades tienen existencia por sí, sino que sólo podemos realizarnos en el marco de una comunidad, de un pueblo que también se realice, pues “cada uno es plenamente persona cuando pertenece a un pueblo y, al mismo tiempo, no hay verdadero pueblo sin respeto al rostro de cada persona” y entonces la clave estará dada por la fraternidad. No la fraternidad forzada e impuesta por el poder autoritario, sino la que brota del corazón de quien anhela vivir en plenitud y descubre que sólo puede hacerlo

si atiende a quien le necesita. Una fraternidad que redimensiona y plenifica tanto a la libertad como a la igualdad.

A la inversa de cualquier poder autoritario, Francisco habla con autoridad, con la autoridad de quien sabe de qué habla y que concita en quienes lo escuchan el discernimiento necesario para crecer, para desarrollarse plenamente en el marco de una comunidad que también crece y se desarrolla, pues no en vano la palabra *autoridad* deriva de *augere*, hacer crecer.

Fundamento. Pueblo. Autoridad. Cuando se pretende negar todo fundamento, ese lugar es llenado por el fundamentalismo. Cuando se pretende negar toda autoridad, ese lugar es llenado por el autoritarismo. Cuando se pretende negar la existencia del pueblo ese lugar es llenado por el populismo. Fundamentalismos de mercado, populismos identitarios cerrados a toda posibilidad de encuentro con el otro, autoritarismos de todo signo cercenando derechos elementales. La encíclica denuncia con valentía evangélica los grandes desafíos y propone alternativas audaces pero realizables.

Scannone enseñaba que la Doctrina Social de la Iglesia encuentra su fuente primera en las Sagradas Escrituras, con especial énfasis en el Evangelio. Luego se continúa en la Tradición a partir de los primeros Padres para actualizarse constantemente y adecuarse a las circunstancias particulares a través de las encíclicas pontificias a partir de la *Rerum Novarum*. En plena concordancia con esa herencia recibida y a partir de ella, el Papa nos propone caminos posibles para salir del atolladero contemporáneo. No necesita para eso emplear un lenguaje alambicado ni palabras rebuscadas, sino que lo hace en un estilo de pastor y de pastor con olor a oveja. Es que quizá, toda la sabiduría necesaria estaba ya contenida en una comunidad chiquita de las periferias, en la que tanta importancia tenían los pastores y las ovejas. Por eso, pedimos junto a Francisco:

Dios nuestro, Trinidad de amor,
desde la fuerza comunitaria de tu intimidad divina
derrama en nosotros el río del amor fraterno.
Danos ese amor que se refleja en los gestos de Jesús,
en su familia de Nazaret y en la primera comunidad cristiana.

CONSEJO ACADÉMICO

Instituto Juan Carlos Scannone

Presidente honorario

Enrique Dussel

Consejeros

Alcira Bonilla

José Carlos Caamaño

Mónica Caballero

Mario Casalla

Peter Casarella

Piero Coda

Emilce Cuda

Enrique Del Percio

Edvaldo Antonio de Melo

Sergio De Piero

Roberto Doberti

Josef Esterman

Roberto Esposto

Aníbal Fornari

Raúl Fonet-Betancourt

Ariel Fresia

Paul Gilbert

Domingo Ighina

Mauricio Langón

Daniel López

Manuel Reyes Mate

Nerio Neirotti

Susana Nuin

Dina Piccotti

Gabriela Rebok

Eduardo Sinnott

José Tasat

Miguel Yañez

Ana Zagari

Carta del Papa Francisco a la USI por la creación del Instituto Scannone

Vaticano, 20 de octubre de 2020

Sra. Ana Oscar Ojeda
San Isidro

Querido hermano,

Sé que la Universidad de San Isidro, el próximo 27, hará la inauguración del Instituto Juan-Carlos Scannone.

La noticia me alegra. Es un reconocimiento a un maestro y pensador que ha influido mucho en la filosofía latinoamericana.

Te ruego haga llegar mi saludo al Sr. Rector Enrique Del Percio y a la Comunidad Universitaria por este gesto, y mi gratitud. Estaré espiritualmente presente con mi oración y mi pedido de que recen por mí.

Que Jesús te bendiga, la Virgen Santa te cuide. Fraternalmente,

Francisco

"Querido hermano,

Sé que la Universidad de San Isidro, el próximo 27, hará la inauguración del Instituto Juan Carlos Scannone.

La noticia me alegra. Es un reconocimiento a un maestro y pensador que ha influido mucho en la filosofía latinoamericana.

Te ruego hagas llegar mi saludo al Sr. Rector Enrique Del Percio y a la Comunidad Universitaria por este gesto, y mi gratitud. Estaré espiritualmente presente con mi oración y mi pedido de que recen por mí.

Que Jesús te bendiga, la Virgen Santa te cuide. Fraternalmente,

Francisco"



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

El desafío inclusivo de la espiritualidad desde *Evangelii gaudium* y *Fratelli Tutti*

Virginia Raquel Azcuy ¹

raqazvi@gmail.com

¹ Doctora en Teología. Profesora Titular ordinaria en la cátedra de Teología Espiritual y profesora de Lectura de Textos del Vaticano II y Eclesiología en la Universidad Católica Argentina (UCA). Profesora de Mariología y Eclesiología en la Facultad de San Miguel. Investigadora invitada en el Centro Teológico Manuel Larraín (Chile).

Reconocernos como hermanos y hermanas de Jesús
(Mc 3,33)

La aparición de la nueva encíclica y particularmente su título, *Fratelli Tutti*, han suscitado un movido debate entre mujeres de las iglesias cristianas, quienes se preguntaron *¿dónde están las hermanas?*² La pregunta es válida, actual e incluso insoslayable; ella nos remite al Evangelio y al mismo tiempo al presente histórico que vivimos. A partir de esta cuestión, se intenta deletrear el desafío inclusivo de la espiritualidad propuesta por Francisco en *Evangelii gaudium* y *Fratelli Tutti*, en diálogo con diversas dimensiones de la vida cristiana.



1. La dimensión comunitaria y abierta de la espiritualidad ¿con acento inclusivo?

La exhortación pastoral *Evangelii gaudium* recuerda, en su capítulo III, que la tarea de la proclamación explícita del Evangelio “vale para todos” (EG 110). La dimensión comunitaria-eclesial de la espiritualidad se expresa ante todo en la idea de “un pueblo que peregrina hacia Dios” (EG 111) y se repite desde la perspectiva de la acción del Espíritu que impulsa a todos los bautizados a evangelizar (cf. 119-121). Con su propuesta de *un pueblo para todos*, Francisco abre la dimensión comunitaria a un sentido universal: los destinatarios de la gracia y la misericordia son todos (cf. EG 112-114). Los desafíos que plantea la unidad, que no significa uniformidad sino convivencia, quedan a la vista: la diversidad, *los muchos rostros de un pueblo y los diversos pueblos*, no es una amenaza sino una riqueza (cf. EG 117).

En este capítulo, la noción de *pueblo de Dios* sirve a Francisco para asumir una visión inclusiva de la Iglesia en dos sentidos: con respecto a todos los bautizados y en relación con todas las culturas. Sobre el lugar de las mujeres

² La fórmula “Fratelli Tutti” proviene de un texto de San Francisco, el santo que inspira al papa Francisco, al dirigirse a todos los hermanos y hermanas de su tiempo. Cf. Francisco, *Fratelli Tutti*, 1.

en este pueblo de Dios, se habla en el capítulo II, al plantearse la crisis del compromiso comunitario, el excesivo clericalismo y la necesidad de ampliar espacios para una presencia incisiva de las mujeres (cf. EG 102-103). Se podría pensar que la intencionalidad inclusiva con respecto a las bautizadas se hace visible en estos textos, aunque su traducción en las estructuras eclesiales permanece algo indeterminada.

Estos fundamentos de *Evangelii gaudium* para una espiritualidad comunitaria se retoman y desarrollan en la encíclica *Fratelli Tutti*, que afirma la necesidad de “constituírnos en un «nosotros» que habita la casa común” (FT 17) y de buscar una sabiduría común por medio de las prácticas de la escucha y del diálogo. Con el icono del buen samaritano (Lc 10, 29-37), el capítulo II plantea la invitación a ser *ciudadanos del mundo entero*, esto es, a ser constructores de un nuevo vínculo social, por el cultivo de *un amor que se abre a todos*. La nueva oportunidad que se presenta es entendida como la llamada a realizar la vocación cristiana siendo “otros buenos samaritanos” (FT 77) y se expresa de modo inclusivo, exhortando a cuidar “la fragilidad de cada hombre, de cada mujer, de cada niño y de cada anciano” (79). Como en *Evangelii gaudium*, la nueva encíclica plantea la clave teológica, de salida de sí: “el amor crea vínculos”. El vínculo, la comunión y la fraternidad son expresiones de la vida humana, que no es vivir como islas (FT 87). Sobre esta base es posible construir la amistad social y una fraternidad abierta (FT 94). Si Francisco critica a la sociedad actual como “mundo cerrado” (FT cap. I), las propuestas se realizan bajo el lema de un “mundo abierto” (cap. III) y “un corazón abierto al mundo entero” (cap. IV), en el cual se trata de la “sociedad mundial” y la “comunión universal” (FT 149).

El escenario social resulta evidente en *Fratelli Tutti*. En él, la situación de las mujeres se presenta como una materia pendiente: “la organización de las sociedades en todo el mundo todavía está lejos de reflejar con claridad que las mujeres tienen exactamente la misma dignidad e idénticos derechos que los varones. Se afirma algo con palabras, pero las decisiones y la realidad gritan otro mensaje” (FT 23). ¿Cómo podemos colaborar en la transformación de esta situación?, ¿de qué modo podemos implicarnos? La

construcción de una espiritualidad eclesial que incluya plenamente a las mujeres y la de un *nosotros* social, que puede encontrar inspiración en una espiritualidad comunitaria, supone asumir los retos de una apertura que no discrimina ni margina, sino que acoge e integra. Una espiritualidad con dimensión abierta exige ir a fondo con la dignidad fundamental de las mujeres.

2. La dimensión inculturada y dialogal de la espiritualidad, de cara al machismo

Como ya se anticipó, al referirse al sujeto evangelizador, *Evangelii gaudium* presta atención a las diversas culturas que encarnan el Evangelio (cap. III). Recuperando aportes del magisterio latinoamericano y de la *teología del pueblo*, Francisco explica que la cultura es la base para plantear una espiritualidad encarnada.³ La relación entre espiritualidad y cultura se esclarece a partir de este principio: “la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe” (EG 115).⁴ De modo que la salvación no acontece sólo en el plano individual o comunitario -eclesial-, sino también en el ámbito de las diversas culturas: “el cristianismo no tiene un único modo cultural” (EG 116). Para crear comunidad -en sentido intercultural-, necesitamos superar la tentación de absolutizar la propia cultura y aprender a valorar a cada una como mediación de la salvación. La espiritualidad comunitaria, eclesial e inculturada, requiere asumir el don de la diferencia y la pluralidad, lo cual también plantea una exigencia para la misma Iglesia puesto que “sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea sólo receptivo” (EG 120).⁵ ¿Somos capaces de una pastoral inclusiva, en sentido intercultural y en una dinámica abierta a lo popular?, ¿somos actores y actrices de una evangelización que comprometa a todos los bautizados, también a las personas más sencillas?

³ Cf. L. Gera, *Teología argentina del pueblo*. Introducción y edición de V. R. Azcuy, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile: 2015.

⁴ Cf. V. M. Fernández, *Espiritualidad encarnada*, San Pablo, Buenos Aires: 2004, 99-188.

⁵ Valoro la contribución de J. C. Scannone sobre el sujeto comunitario de la espiritualidad y la mística popular, aunque prefiero distinguir lo comunitario y lo social como dimensiones diferentes. Cf. J. C. Scannone, *La teología del pueblo*. Raíces teológicas del papa Francisco, Sal Terrae, Santander: 2017, 233-251.

Fratelli Tutti se expresa de manera semejante al plantear el reto del diálogo social y el desafío de respetar el punto de vista del otro (cf. FT cap. VI, 203). En este contexto, junto al reto de una espiritualidad y un *ethos* dialogal, cabe retomar lo inadecuado y nocivo del sesgo masculino dominante que atraviesa nuestras culturas y reconocer que el machismo generador de violencia se presenta como una realidad que debe ser purificada. La relación de este problema sociocultural con la fe cristiana se pone en evidencia mediante la referencia a las culturas populares de los pueblos católicos (cf. EG 69). ¿Cómo va la recepción de este punto en el diálogo eclesial? En el párrafo 23 antes citado de *Fratelli Tutti*, se pone de manifiesto la vinculación entre la brecha socio-económica y la sexo-genérica: “es un hecho que «doblemente pobres son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia, porque frecuentemente se encuentran con menores posibilidades de defender sus derechos»” (FT 23). La perspectiva que abre este texto, citando EG 212, merecería ser profundizada, porque la discriminación presenta diversas dimensiones: socioeconómica, étnico-cultural y/o sexo-genérica, entre otras, que lamentablemente se acumulan y a veces una recibe más atención que otra. Cabe preguntarse si la discriminación sexo-genérica es motivo de diálogo suficiente en las comunidades cristianas.

3. Dimensión social de la espiritualidad, entre universalidad y preferencia

En *Evangelii gaudium*, la escucha del clamor de los pobres sirve para enlazar muy bien las dimensiones personal, comunitaria y social de una espiritualidad centrada en Cristo, la Palabra de Dios que se entrega a nosotros en la Escritura, la comunidad de fe y la humanidad sufriente o crucificada (cf. EG 154-155). En la visión de Francisco, la opción por los pobres es una “categoría teológica” (EG 198), porque apunta a la fuente y al contenido de la opción que es el Dios trinitario. La opción por los pobres es teológica porque habla de Dios, es teocéntrica porque el Dios cristiano está en su centro; ella no deriva de un análisis sociológico o de una urgencia pastoral –si bien ambas son importantes–, sino de Dios mismo y sus entrañas de misericordia. Esta es

la razón por la cual este *amor de preferencia* (FT 187) no es opcional, sino evangélico (cf. EG 201).⁶ En definitiva, la dimensión social del Evangelio hunde sus raíces en el misterio de Dios Trino y sus relaciones de mutuo amor.⁷

Si *Evangelii gaudium* propuso centrar la mirada en “la dimensión social de la evangelización” (EG 176), conforme al sentido integral de la misión y a la tradición eclesial liberadora,⁸ en *Fratelli Tutti* se plantea el camino de la caridad como “espíritu de la política” (FT 187), en relación con la dignidad y la cultura de los pobres. Los ámbitos son diferentes, pero están en relación. Temas como diálogo social, vida pública, bien común y memoria de las víctimas abren a la perspectiva de una espiritualidad de la paz, la reconciliación y el reencuentro; objetivos todos difíciles de alcanzar, pero no por ello menos necesarios para una vida justa.

Afirmar que la opción por los pobres y el amor hacia ellos debe estar en el centro de la misión eclesial y de la vida social es, sin lugar a dudas, una señal evangélica que Francisco aporta para nuestro tiempo, marcado por una crisis mundial social y medioambiental.

La radicalidad evangélica de *Evangelii gaudium* (cap. IV) en este punto podría compararse, en cierto modo, con la propuesta de la mística de la política sugerida por *Fratelli Tutti* (cap. V): reconocer a cada ser humano, a todos, supone reconocer a los descartados y descartadas de nuestras sociedades. En esta encíclica, aunque de forma más implícita a cómo aparece en EG, la dinámica del Espíritu y la gracia lo atraviesa todo, sobre todo en las prácticas de cuidar la fragilidad y cuidar a los frágiles (FT 115).⁹ El énfasis está

⁶ Cf. A. Ortega, “Claves sociales para la ética en perspectiva teológica”, *Moralía* 36 (2013) 361-382.

⁷ Cf. E. Cambón, *Trinidad ¿modelo social?*, Ciudad Nueva, Buenos Aires: 2014; E. A. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona: 2002.

⁸ Cf. El planteo general se apoya en el capítulo III de *Evangelii nuntiandi*, sobre todo en los párrafos 27-33. Cf. L. Gera, “Evangelización y promoción humana”, en: *Teología argentina del pueblo*, 347-381. A. Brighenti, “El Pacto de las Catacumbas y la tradición eclesial liberadora”, en: X. Pikaza; J. Antunes da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella: 2015, 213-230.

⁹ En el ámbito de la migración, se habla incluso de un “cuidado político” que asume la forma de la hospitalidad hacia los migrantes y la solidaridad hacia los movimientos populares y en responsabilidades educativas y formativas (cap. III).

puesto en la dimensión universal de la comunión y se afronta especialmente la realidad –muchas veces dramática– de la migración. Se trata, sin duda, de un fenómeno global, que atraviesa de distintos modos las diversas culturas y que, por ello, también está presente en el ámbito local invitándonos a ese *comenzar desde abajo* (FT 78). Con un estilo práctico que recuerda a las propuestas de Francisco en *Amoris Laetitia*, el nuevo documento propone cuatro acciones frente al problema migratorio: acoger, proteger, promover e integrar. De este modo, se lanza una invitación a la hospitalidad social y a una ciudadanía abierta a las personas o grupos en situación de migración, atenta a velar por sus derechos (FT 131, cap. III). Otro tema que se enfoca en el cap. V es el de una “mejor política”, más allá del populismo y del neoliberalismo, cuya base se apoya en el reconocimiento de cada ser humano (FT 180). Se apunta, en este contexto, a la dimensión política de la espiritualidad: “reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar la amistad social que integre a todos no son meras utopías” (FT 180). El “amor preferencial por los pobres” (FT 187), como expresión alternativa de la opción preferencial por los y las pobres, constituye una auténtica andadura espiritual.¹⁰ Esta espiritualidad social condensa la mejor profecía eclesial latinoamericana desde tiempos de Medellín.¹¹ Por eso es fácil de comprender que Francisco quiera irradiarla y ampliarla, como anuncio de esperanza, en esta hora grave de la humanidad. El pensamiento magisterial retrocede hasta Juan XXIII, para recordar que “la Iglesia es y quiere ser Iglesia de todos, Iglesia de los pobres” (Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962). La universalidad es condición de la preferencia porque esta no ha de cerrarse volviéndose excluyente y la preferencia es la condición de la universalidad porque garantiza que los últimos sean los primeros y, así, incluidos en la universalidad. Y nosotros ¿optamos por un amor inclusivo?

¹⁰ Cf. G. Gutiérrez, “una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio”, en: L. Mendes de Almeida; J. Noemi; otros, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Santafé de Bogotá: 1996, 97-165, 111s.

¹¹ Cf. V. R. Azcuy, “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, en V. R. Azcuy; C. Schickendantz; E. Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile: 2013, 89-126.

4. El reto inclusivo: hermanos y hermanas de Jesús (Mc 3,33)

Para que la espiritualidad pueda realizarse en sus dimensiones comunitaria y abierta, inculturada y dialogal, social, universal e inclusiva, se hace necesario revisar el lenguaje. Para que se puedan abrir espacios de una presencia más incisiva de las mujeres en las iglesias y se dé paso a su reconocimiento con igual dignidad que los varones en nuestras sociedades, para que la cultura sea purificada de su sesgo masculino dominante y para que podamos construir un *nosotros* que incluya a todos y todas, hermanos y hermanas por igual, se vuelve imperioso analizar el lenguaje y las imágenes que utilizamos cada día.

A este respecto, el título de la nueva encíclica ha venido a plantear un problema conceptual, el de una “fraternidad”, un término derivado del latín *frater*, que significa hermano, con pretensión de universalidad. Las implicancias sexo-genéricas de las palabras como las socioeconómicas o culturales, por todo lo dicho anteriormente, no pueden ser desconocidas o relativizadas y requieren de una reflexión actualizada. Evidentemente, para lograr una eclesiología y una sociedad inclusiva, no alcanza con decir “hermanos y hermanas” unas cuantas veces.¹² Tampoco resulta suficiente decir a las mujeres *que se sientan incluidas porque están implícitas* en la fraternidad de los hermanos varones. Esto ya no funciona. Entre otras razones, porque existe otra palabra, la “sororidad”, para designar la relación entre las hermanas mujeres. Como no es una cuestión simple de resolver, pero sí fundamental porque implica a la mitad del género humano y es importante tomar nota de la necesidad de empezar a interrogarse y estudiar el asunto, para ver si está relacionado con el reto inclusivo.

En el contexto de estas reflexiones, más que profundizar en la conceptualización referente a la fraternidad y la sororidad, sus usos en el discurso científico y común, teológico y pastoral, se elige ver la problemática abarcada por estos conceptos mediante una ejemplificación. La misma está

¹² Cf. V. R. Azcuy, “La eclesiología inclusiva del Concilio Vaticano II. Del acontecimiento y los textos a la recepción y los desafíos”, en V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (eds.), *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Ágape Libros, Buenos Aires: 2015, 535-555.

tomada del capítulo VIII de *Fratelli Tutti*, en el cual se ofrece una lista de santos para nuestro tiempo, en el contexto de las religiones al servicio de la fraternidad:

“En este espacio de reflexión sobre la fraternidad universal, me sentí motivado especialmente por san Francisco de Asís, y también por otros hermanos que no son católicos: Martin Luther King, Desmond Tutu, el Mahatma Mohandas Gandhi y muchos más. Pero quiero terminar recordando a otra persona de profunda fe, quien, desde su intensa experiencia de Dios, hizo un camino de transformación hasta sentirse hermano de todos. Se trata del beato Carlos de Foucauld” (FT 286).

Las cinco figuras que ilustran la idea de la fraternidad universal son hermanos varones. Queda planteada, una vez más, la pregunta por las hermanas. ¿Cómo encarnan las hermanas mujeres esta espiritualidad abierta al servicio de la igualdad de todos los seres humanos?, ¿cuáles son sus nombres?, ¿cuáles son las razones por las que ellos faltan en esta encíclica?

Tal vez una idea de *Gaudete et exsultate* puede contribuir, en este contexto, a una breve reflexión final. Ella es la noción de “los santos de la puerta de al lado” (GE 6-9):

“Me gusta ver la santidad en el pueblo de Dios paciente: a los padres que crían a sus hijos, a esos hombres y mujeres que trabajan para llevar el pan a su casa, en los enfermos, en las religiosas ancianas que siguen sonriendo. En esta constancia para seguir adelante día a día, veo la santidad de la Iglesia militante. Esa es muchas veces la santidad «de la puerta de al lado», de aquellos que viven cerca de nosotros y son un reflejo de la presencia de Dios, o, para usar otra expresión, «la clase media de la santidad»” (GE 7).

Esta idea de la santidad de la puerta de al lado, sin desvalorizar a los santos y las santas ya beatificados/as o canonizados/as, ofrece la posibilidad de acoger y reconocer a aquellos y aquellas que caminan en las comunidades de las iglesias locales. En este sentido, quisiera nombrar a las hermanas de la familia de Carlos de Foucauld, cuya presencia ha iluminado la vida cristiana y social desde sus pequeñas comunidades evangélicas. En primer lugar, a Maddeleine Hutin, fundadora de las Hermanitas de Jesús en 1939, que llegó a

América Latina a mediados del siglo pasado e impulsó la formación de comunidades en diversos países que tuvieron una irradiación significativa en ámbitos de marginalidad. A ellas puede aplicarse la *osadía de vivir en las fronteras* que Francisco pide no perder en este tiempo.¹³ Que esa misma osadía nos impulse a reconocernos como hermanos y hermanas de Jesús.

¹³ Cf. Francisco, “Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos”. Entrevista con Antonio Spadaro SJ, Ediciones Mensajero, Bilbao: 2013, 28-29.



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

¿Quiénes son *Tutti*?

José Carlos Caamaño¹

josecarcaa@uca.edu.ar

¹ Sacerdote y doctor en Teología. Es Profesor Ordinario Titular en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA) y Director de la Revista Teología. Es autor de numerosos ensayos y artículos científicos.

Fratelli tutti (FT) es una encíclica que expresa la novedad ya en su punto de partida. Por un lado, porque no quiere detenerse en la importancia del amor fraterno. Es indudable la primacía del amor en el evangelio de Jesucristo, y ya el papa Benedicto XVI, en el año 2005, había promulgado la magnífica encíclica *Deus caritas est*. A ella debemos referirnos para encontrar una señera reflexión del magisterio actual sobre el tema. Además, los énfasis que gran parte de la teología ha dado a su sistema en las últimas



décadas, en torno al amor y la comunión, son sostenidos. Pero sí, el papa Francisco, quiere dedicar en esta encíclica una honda reflexión acerca carácter universal de este amor fraterno. Es un amor que no tiene límites, todos y todas son el prójimo. De allí que un centro de la argumentación papal estará puesto en la interpretación de la parábola del buen samaritano.

Además, el Papa presentará este documento como una encíclica que se inscribe en el magisterio social. Esto significa que su contenido, que intenta desarrollar esta dimensión universal del amor, es fundamento para pensar la justicia y las exigencias del orden comunitario (FT. 6). Es una encíclica sobre la fraternidad como fundamento de toda consideración sobre la convivencia y el orden social: todos somos hermanos.

Estas páginas que ofrezco son sólo ocho tópicos que, dialogando con otras voces, pueden ayudar a profundizar en esta dimensión universal del amor a la que nos invita Jesucristo.

1. Una fraternidad abierta (FT. 1)

Hace poco tiempo atrás, en una reunión del conversatorio Shalom, de la Organización Judía para el Diálogo Interconfesional, el profesor Marcelo Aptekmann narró un hermoso diálogo entre Rabi Akiba y su amigo Ben Azai. Debemos recordar la importancia del diálogo y la pregunta en la sabiduría talmúdica.

Rabi Akiba fue un maestro judío del siglo II, de orígenes muy humildes y que luego de formar una numerosa familia y haber sido pastor de ovejas decidió, a los cuarenta años, asistir a la academia de su pueblo natal. Es posible que su edad sólo designe el hecho de que era mucho mayor que el resto de los alumnos. Poseyó una sabiduría profunda, arraigada en sus experiencias de sencillez y pobreza. Muchas de sus frases son conservadas como precioso tesoro, pero hay una que me provocó admiración: “todo está previsto pero el hombre tiene el libre albedrío”.

El breve y rico relato que aludiré se conserva en varias fuentes judías como *Sifrei Kodashim* 4:12, el *Talmud Yerushalmi*, o en *Masejet Nedarim* páginas Lamed\ bet, así como en la gran compilación exegética del siglo XIII llamada *Yealcut Shimoni*, en el capítulo 9. Dato erudito que me otorgó el profesor Yoel Ben Arye, fundador del *Instituto Qumrán* para el estudio de las religiones en Jerusalén.

Volviendo a nuestro diálogo: Ben Azai preguntó a su amigo y maestro Rabi Akiba cuál era el precepto fundamental. Éste respondió con aquel que está presente en el decálogo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y todas tus fuerzas y al prójimo como a ti mismo. Ben Azai escuchó la respuesta, pero agregó que sin embargo había uno anterior y realmente superior y es que todos somos hechos a imagen de Dios. Esta verdad nos enseña que absolutamente nadie puede dejar de ser amado y respetado. Es realmente una verdad fundamental que nos iguala en grandeza y dignidad.

Todos somos imagen de Dios, por tanto, no puede haber límite a la fraternidad; por ello el papa nos habla de una “fraternidad abierta” (FT. 2), y “un corazón sin confines” (FT. 3). Siempre hay motivo para sospechar de los demás y excusas para dejar de perdonar. Debemos estar alertas. Esta primera convicción de Francisco nos invita a considerar un valor fundamental para una humanidad que encuentre su sentido.

2. Constituirnos en un “nosotros” (FT 17)

Romano Guardini, un autor que ha marcado profundamente el pensamiento del papa Francisco, dedicó una de sus obras a una lectura teológica de Dostoyevski. El libro en cuestión tiene como título *El Universo religioso de Dostoyevski*. En el capítulo 1, afirma que, en el gran autor ruso, “el concepto de pueblo es la expresión profunda y auténtica de lo propiamente humano. El pueblo es la esfera primigenia de lo humano, esfera poderosa y venerable en que el hombre está arraigado”.

Guardini no tiene una visión ingenua de este concepto. Sabe -y lo expresa claramente- que en medio del pueblo hay defecciones, imperfecciones, renunciadas y egoísmos. Sin embargo, se es pueblo por una hermandad anterior y querida por Dios. Con su suciedad, sus vicios e ignorancia. Algo más adelante, en el capítulo 3, Guardini tensa la interpretación al poner en juego, frente a esta noción de pueblo, la de un hombre virtuoso, el peregrino Makar. Él ha padecido el dolor, la afrenta y la injusticia de los hombres, sin embargo, experimenta eso desde una amplitud del corazón “no aprueba el mal, pero es capaz de soportarlo”. La gran figura de Makar no aparece como un individuo aislado y encerrado en un concepto de virtud que le permite desarrollar sus propios intereses, sino como alguien capaz de dar la vida. Porque él es lo mejor de esa comunidad es que existe perdonando, cargando sobre sí y aceptando un destino común.

Francisco nos invita a “constituirmos un nosotros” (FT. 17). Para ello nos advierte acerca de la “pugna de intereses que nos enfrenta a todos contra todos, donde vencer pasa a ser sinónimo de destruir” (FT. 16) y afrontar el hecho de “que muchas veces los derechos humanos no son iguales para todos” (FT. 22).

Una sociedad donde se enfrentan fuerza y debilidad, confundiendo el poder con la verdad y reduciendo al débil a ser mentira, quien triunfa puede tener la tentación de creer que porque venció transformó todo el orden metafísico.

Makar es virtuoso no sólo por ser puro, sino porque lo es en la decisión de vivir su convicción en medio de pecadores. Como dice Guardini más adelante “este amor tiene sus raíces en la negación de la exclusividad de la propia existencia. En el abandono de esa actitud con respecto a los demás que domina en ‘occidente’ en donde el hombre dice ‘tú’ considerándolo el ‘no yo’, y dice ‘yo’ considerándolo el ‘no tú’”.

3. Los miedos ancestrales (FT. 27)

El hombre tiene miedos y también esquemas para ocultarlos. Puede, además, vivirlos con la sabiduría que le permite reconocerlos en medio de la gran arquitectura de sentido en la que vivimos. El papa nos habla de “miedos ancestrales” (FT. 27). No son coyunturales, pertenecen al patrimonio de nuestra condición y se busca evadirlos en refugios aislados de bienestar, placer, poder. Cuanto más nos aislamos, más crecen y se vuelven monstruos silenciosos constituidos de tristeza. De allí que la comunión es remedio auténtico a la pena y al temor.

Paul Ricoeur afirmaba en su gran ensayo del año 1986, *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología* que “una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida sobre el hombre por el hombre: en verdad, obrar mal es, ante todo, en sentido directo o indirecto, hacer errar a los otros, y por consiguiente hacerlos sufrir. En su estructura relacional -dialógica- el mal cometido por uno encuentra su réplica en el mal sufrido por los otros. Es en este punto de intersección mayor en que el grito del lamento es más agudo cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre, como lo testimonian muy bien los *Salmos* de David y el análisis de Marx sobre la alienación que resulta de la reducción del hombre como una simple mercancía”.

Los miedos, enraizados en cada uno, sólo pueden sobrellevarse si nos pacificamos con los demás. Los otros deben dejar de representarnos el mal. Nosotros debemos dejar de defendernos inspirando miedo. Nunca viene mal sostener esta aparente utopía.

4. El lamento como complicidad (FT. 75)

Una forma de evitar a los demás y encerrarse en la experiencia autodestructiva de Narciso es, como sostiene Francisco, vivir en el engaño del “todo está mal”, del “nadie puede arreglarlo” y del “¿qué puedo hacer yo?”.

“Los ‘salteadores del camino’ suelen tener como aliados secretos a los que ‘pasan por el camino mirando a otro lado’. Se cierra el círculo entre los que usan y engañan a la sociedad para esquilmarla, y los que creen mantener la pureza en su función crítica, pero al mismo tiempo viven de ese sistema y de sus recursos”.

Nada suma el lamento a la fraternidad. Nada perfecciona la queja, ni echar las culpas. El maestro Aristóteles enseñaba, en el capítulo XIV de la *Ética a Nicómaco*, que la queja permanente brota de la mezquindad pues “en las verdaderas amistades, que son las fundadas en virtud, no se hallan quejas ni sospechas, ni tampoco en las fundadas en deleite, pues está en mano de cada uno apartarse el día que la conversación no le diere gusto, y que sólo en las amistades útiles se hallan quejas, por querer más los hombres para sí los provechos que para los otros, si ya la virtud no rige bien este apetito”.

Es difícil no quejarse y lamentarse si hacemos de los otros un bien útil, del cual nos aprovechamos para nuestro beneficio. Cuando queremos disponer de los otros como objetos es cuándo volvemos la existencia un permanente reclamo.

5. Prójimo sin fronteras (FT. 80)

En los números 80 a 83 de FT se da cuenta de que el carácter universal del amor, ya sugerido en el Antiguo Testamento, adopta en las palabras de Jesús una característica especial: todos y todas son mi prójimo. Nadie que pase sufriendo por mi camino es un extraño. Nadie está al margen de la mirada de Dios.

En el Primer Testamento encontramos un sorprendente texto: el libro de Jonás. En él encontramos un personaje singular, Jonás, que ha sido denominado profeta, aunque ninguna mención de ello se haga en el libro. ¿Quiénes son sus interlocutores?: de una parte, un grupo de marineros paganos y de otra los habitantes de Nínive. El libro dice, explícitamente que “El Señor se dirigió a Jonás, hijo de Amitai”. Esta afirmación significa “Jonás, hijo de la fidelidad de Yavé”. El hijo de la fidelidad sin embargo desobedecerá. Huye al mandato de Dios, confronta con los marineros que viajaban a Tarsis y luego suplica a Dios por su salvación. Finalmente, Jonás parte hacia Nínive.

En el salmo de súplica por su vida, Jonás dice a Dios que él “no es como los que veneran ídolos vanos y abandonan su fidelidad”. Esa es su opinión contra los paganos. Esto nos permite comprender por qué, no obstante ir a la ciudad pecadora, se enoja cuando Dios no la destruye. A Jonás le cuesta comprender esa misericordia tan universal. La ha monopolizado.

Jonás representa, como nos recuerda Erik Eynikel, en *Le monothéisme biblique*, una literatura de contestación. El libro está escrito en el período persa y el autor quiere reaccionar a las políticas religiosas de Esdras y Nehemías. Ellos desarrollan una política aislacionista, ven toda relación fuera de Israel como sincretismo, prohíben los matrimonios mixtos, no permiten a los samaritanos participar de la reconstrucción del templo.

El libro de Jonás es una protesta contra una visión cerrada de Dios que impide reconocer en los que no participan de nuestro círculo la presencia misteriosa del amor de Aquel que todo lo ha creado. En quién consideremos nuestro prójimo revelaremos quién -o qué- es nuestro Dios.

6. Más que socios (FT. 105)

La comunión no es una simple agregación, por eso “la mera suma de los intereses individuales no es capaz de generar un mundo mejor para toda la humanidad” (FT 105). Gustavo Gutiérrez, en *Teología de la liberación, perspectivas*, sostenía que una teología centrada en la fe y en el dogma había

sido seguida por una teología centrada en el amor. A continuación, interpretará su propio tiempo signado por “la perspectiva de un nuevo primado, el de la esperanza que libera la historia gracias a la apertura al Dios que viene”. Esta hermosa idea de Gutiérrez -profundamente espiritual y política- encuentra carne en la forma activa de la esperanza que es la misericordia, principio transversal del magisterio de Francisco. A su vez nos permite salir del peligro de considerar la esperanza desde una especie de progresismo utópico y encarnarla en decisiones históricas que no sean prometeicas. Ella es la que nos hace salir de un ejercicio de la libertad vivido desde la lógica del intercambio redituable para pasar a la relación de comunión y fraternidad. El desafío que subyace a toda nuestra condición humana es reconocer que lo que nos vincula es haber surgido, todos, del proyecto de Dios. De allí que su negación pueda acarrear el desconocimiento de que el otro sea algo más que una posibilidad de trueque o la oportunidad de un buen negocio.

La mezquindad cotidiana y el propio tesoro (FT. 142.143)

La fraternidad posee una tensión irrenunciable: exige abandonar al encierro egoísta a la vez que cuidar la propia identidad. En el fondo, esta tensión, está presente en todo amor auténtico, pues el amor es relación. Ya Aristóteles recordaba que la amistad produce unidad y distinción. Nos une y nos hace libres. De este modo, aquella tensión, es la garantía de la sobrevivencia tanto de lo universal cuánto de lo particular. Esta es la saludable posibilidad del intercambio, que permite que los procesos de universalización no se vuelvan colonizadores, ni la cotidianeidad íntima y personal se vuelva mezquina. La fraternidad abraza ambos niveles. Guardini propone, en una gran obra de la juventud, el desafío de interpretar el viviente concreto. Esa gran fenomenología fue titulada *Der Gegensatz*. Podemos traducirla *El contraste*. O como lo hacen los italianos: *L'opposizione polare*. Esta última opción era la que le gustaba mucho a Scannone. En este texto magistral, Guardini, analiza el concreto asumiendo y superando la tentación universalizante del idealismo y la reducción particularizante del empirismo. La realidad, su perfección, coincide en una polaridad, en tensión, en ese encuentro particular-universal.

Lo auténticamente universal está presente en lo concreto. Lo viviente es concreto y existe en relación con la totalidad. El olvido de esto conduce, dirá Guardini en *El Salvador en el mito, la religión y la política*, a los mesianismos que reducen el pueblo a un sujeto que lo encarna; él, el líder, es la tierra. “La conclusión era que el Estado tenía que abarcar toda la vida del pueblo y ejercer poder absoluto sobre esta vida. Nadie podía tener una convicción independiente; nadie debía pensar, obrar ni ordenar”. Nadie está destinado a anular las tensiones sino a orientarlas hacia la vida.

7. El arte del perdón (FT 236 ss.)

Muchas veces comprendemos el perdón como un obstáculo a la justicia. Esto proviene de una falsa concepción de, entre otras cosas, cómo funciona, en el organismo psicológico, perdonar. Creemos que sólo es posible si olvidamos. “Borrón y cuenta nueva” es la frase popular. Esta expresión tiene su origen en la tarea que debían realizar los minuciosos monjes medievales al copiar manuscritos. La tarea era afrontada con afiladas plumas y tinta de sepia. Si se realizaba una mancha o borrón debían comenzar de nuevo la copia. No se podía escribir sobre lo borroneado, sobre lo manchado. No podía quedar señal del error. Se comprende por la aplicación artística que ponían en aquellos antiguos manuscritos miniados.

Sin embargo, la vida no funciona así. Vivir es una permanente tarea de “sobreescritura”. Tachamos y borramos, a veces se logra prolijidad y a veces quedan marcas. Perdonar es reconocer que podemos hacer algo nuevo de aquello que ha sido deteriorado en su pureza originaria. Es un arte mucho mayor que destruir un manuscrito malogrado para hacer uno que exhiba la perfección requerida. Si entendemos el perdón como sostiene aquel viejo dicho nunca podremos integrar la justicia o, si la introducimos, sólo será posible en la lógica de la ley del Talión. Si admitimos una sobreescritura entonces la justicia, la misericordia y el perdón formarán parte de una auténtica dinámica de reconciliación.

“No se trata de proponer un perdón renunciando a los propios derechos ante un poderoso corrupto...Si un delincuente me ha hecho daño a mí o a un ser

querido, nadie me prohíbe que exija justicia y que me preocupe para que esa persona —o cualquier otra— no vuelva a dañarme ni haga el mismo daño a otros. Corresponde que lo haga, y el perdón no sólo no anula esa necesidad, sino que la reclama” (FT. 242).

No se puede hacer al perdón cómplice de la injusticia, pero difícilmente la justicia sin perdón no se vuelva venganza. La justicia más perfecta consiste en restaurar. Este era el límite de la ley del Talión y es el tremendo desafío del cristianismo.

El perdón exige mucha fortaleza. Para Tomás de Aquino, la fortaleza consiste en resistir en el bien ante la fuerza del mal, y también en reaccionar, embestir aquello que nos aparta de los fines de la vida. Pero resistir es el acto principal de la fortaleza, sostiene Tomás, pues permite que no seamos vencidos por el temor. De modo que, si bien pensamos, como consecuencia de la cultura del éxito en la que vivimos, que la fortaleza es patrimonio de quien tiene la potencia de embestir contra los otros, en realidad es más fuerte quien sufre la embestida con paciencia y grandeza de ánimo. Y esto exige mucha dignidad interior para no sucumbir a la pasión y el dolor que el mal provoca. No puede haber auténtico perdón ni auténtica justicia si no hay, por tanto, reconocimiento de que el otro, que me ha herido, es mi hermano.

Que todos y todas seamos hermanos y hermanas se convierte entonces en un tremendo desafío social, que no debemos renunciar al intento de vivir.



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

Invitación a leer *Fratelli Tutti*

Guillermo Caride ¹

¹ Obispo Auxiliar de San Isidro.

No les voy a espoilear *Fratelli Tutti*..

Sólo quiero animarlos a leer y disfrutar el texto. Siguiendo con el lenguaje de las series, quizás haga algo de precuela o de ambientación de la carta, para ir captando más en profundidad su mensaje.

Una manera para disponerse a la lectura es retrotraerse al 27 de marzo de este año, volver

la mirada a la plaza San Pedro totalmente vacía, el crucifijo, la lectura del texto de la barca y los discípulos en la tempestad calmada... y el Papa Francisco, solo.



Contemplar el crucifijo en ese cielo gris plomizo en medio de la pandemia, habilitándonos a confesar nuestros miedos y a presentarle al Padre del cielo nuestras preguntas en medio de esta tempestad. ¿Por qué tanto dolor? ¿Qué significado tiene todo esto que está viviendo la humanidad? ¿Dónde te estás manifestando? ¿Qué le estás diciendo a la Iglesia? ¿Seremos iguales después de todo esto? ¿Habremos aprendido algo? Y tantas otras que nos hemos hecho en este año.

Si bien la carta encíclica *Fratelli Tutti* empezó a gestarse antes, podemos decir que decantó en la pandemia, es fruto de mucha oración del Papa y de toda la Iglesia.

La pandemia nos ha desnudado, ha dejado expuestas nuestras debilidades como mundo, pueblo, iglesia y personas. Y la exposición de la debilidad uno puede vivirla como aprendizaje de la humildad o cerrarse, negarla, señalar a otros... Toda la humanidad está expuesta a esta crisis, nadie queda afuera.

Y las crisis se las puede elaborar bien o...no. Todo depende del espacio que nos damos a hacernos preguntas y a hacernos cargo de la verdad que emerge.

Las crisis bien elaboradas nos llevan a nuestras verdades más profundas, nos permiten ser más nosotros mismo, nos llevan a lo esencial de nuestra vida. Nos permiten cambiar.

Y el Papa nos lleva de la mano de San Francisco de Asís al Evangelio del Buen Samaritano. Hermanas y hermanos todos. Nos lleva en medio de la crisis a descubrir el centro del evangelio, el amor del Padre que nos hace hermanos.

De la pregunta a Dios en medio de la tormenta de la pandemia... ¿Dónde estás? Nos lleva a la pregunta... ¿Quién es mi prójimo? De la mirada puesta en el cielo gris nos lleva a mirar a los costados y preguntarnos sobre quienes están caminando junto a nosotros en la vida.

Y los rostros de los caminantes serán los que nos animemos a descubrir con la mirada. El Papa nos llevará al descubrimiento del mundo de los otros, a ir ampliando nuestro campo visual. Nos irá ayudando a revisar la cualidad de las vinculaciones personales y sociales que se van tejiendo en la vida. Nos lleva a esa pregunta ineludible de toda persona sobre cómo se quiere vivir la vida.

Como soy cura, no puedo dejar pasar la ocasión para dejarles una invitación espiritual. San Francisco de Asís encontró en el pesebre de Belén una manera privilegiada para predicar el Evangelio de Jesús. Él viene a nosotros para revelarnos el amor del Padre que nos hacer hermanos y hermanas. En estos días en que nos acercamos a la Navidad, los invito a que una manera de prepararnos para celebrarla sea leyendo la carta del Papa Francisco. Creo que nos puede ayudar a profundizar en el significado de la fraternidad que trae Jesús para nuestro tiempo. ¡Disfruten su lectura!

Aprovecho, y le deseo a toda la comunidad de la universidad y de la revista Poliedro una Feliz Navidad. ¡Que el Señor nos conceda a todos en este tiempo tan especial vivir la alegría de la fraternidad!



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

Fratelli: la mejor forma política se hace
“con” el subsuelo de los trabajadores
descartados organizados como un pueblo

Emilce Cuda ¹

emilcecuda@gmail.com

¹ Doctora en Teología. Profesora e investigadora de la Universidad Nacional Arturo Jauretche.

“El gran tema es el trabajo”, dice Francisco en *Fratelli Tutti* (162), porque el trabajo es cuidado y el cuidado es trabajo (FT 17, 114,174). Esta cuestión fue, es y será el centro del magisterio social pontificio desde su primera encíclica *Rerum Novarum* (RN 7, 22, 24, 25, 27).



1. La cuestión del trabajo

La Doctrina Social de la Iglesia, desde su inicio, se ocupa del discernimiento social sobre qué es lo mejor para la persona, en tanto criatura de Dios, desconocida en su dignidad de *imago dei*: ser trabajador, cuidando y recreando el mundo. Juan Pablo II en *Laborem Excersens* desarrolla la Teología del Trabajo, y Francisco en *Laudato Si* la Teología de la Creación. Ambos documentos hacen referencia al fundamento teológico de la cuestión de los trabajadores, ayer obreros explotados, hoy cuidadores descartados. El trabajo realiza (LE 5.1, 9.2-3), el trabajo crea (LE 5.4, 11.1, 25.2 y LS 81, 131, 138, 177), el trabajo cuida (FT 10, 17, 114, 117, 181). Dicho de otro modo, cuando la Iglesia *se mete* en política, no lo hace con fines económicos porque no busca la renta, ni con fines políticos porque no busca el poder, sino con fines evangélicos porque busca la promoción o desarrollo integral de la persona humana y de toda la creación, tal y como lo expresó Francisco en su *Catequesis para sanar al mundo*.²

Los escenarios de las relaciones productivas van cambiando, eso hace que los conflictos sociales adquieran otras características, y la política otras formas. No se puede juzgar el conflicto social actual con categorías construidas en escenarios productivos del pasado. El aggiornamento es necesario si se quiere alcanzar la armonía, “para que todos tengan vida en abundancia” (Jn 10,10). Los nuevos desafíos sociales, que emergen a consecuencia del salto tecnológico cualitativo en el modo de producción industrial, desafían a que el ver-juzgar-actuar del catolicismo, en materia social, acompañe esas transformaciones adecuándose a las necesidades y

² Cf. SS Francisco, *Catequesis para sanar al mundo*, Editrice Vaticana, Roma, 2020.

sueños de los trabajadores en cada momento histórico concreto, y de manera situada, es decir, tomando decisiones de acuerdo a las posibilidades competitivas y comparativas de cada país y región. En materia de teología moral social, no se trata de adecuar el dogma, sino de situar la pastoral conforme al dogma. Una encíclica social es una carta escrita en respuesta a una cuestión urgente, en continuidad con el magisterio social anterior. Las encíclicas sociales se diferencian de otras encíclicas por ocuparse de los conflictos históricos concretos que ponen en peligro a la creación, es decir: a los seres humanos y al mundo.

Podría decirse, y con justa razón, que el discernimiento social basado en los principios evangélicos supone, además de teología, también sólidos interdisciplinarios en economía, política, sindicalismo, ciencia, tecnología, comunicación, estrategia militar, etc. Pero sobre todo, supone un contacto *carнал* con los descartados del sistema económico. Ellos son “el subsuelo del planeta” (FT 169). Si los escuchamos, sabremos que sueñan con un trabajo que les garantice una vida digna, es decir: humana. Por eso “el gran tema es el trabajo” (FT 162), porque es el medio para que el ser humano realice su esencia a imagen de un Dios creador. Por el contrario, el desempleo estructural es causa directa de la catástrofe ecológica que es: económica, alimentaria, sanitaria y política.

2. Discernir con el subsuelo del planeta

Ahora, ¿quién juzga? Juzgar era tarea del teólogo mientras la pregunta giraba en torno a lo bueno y lo malo. Cuando la modernidad desplazó la pregunta hacia lo verdadero y lo falso, la facultad de juzgar legítimamente pasó a los científicos. En la actualidad, la facultad de juzgar sobre lo que es verdadero o falso, y sobre lo que es bueno o malo, parece recaer en la opinión pública expresada mediáticamente como juicio estético: me gusta o no me gusta (FT 47). Sin embargo, en el ámbito de la moral social católica - de lo que se ocupa la Doctrina Social de la Iglesia en los espacios políticos, económicos y laborales-, no hay discusión sobre qué es bueno, bello y verdadero. La discusión se abre al momento de definir: ¿Quién discierne?

Los cuatro principios de la DSI -considerados derechos inalienables, y tomados en cuenta por organismos internacionales de la ONU, como la OIT y la OMS- no están en cuestión. Bueno, bello y verdadero consiste en garantizar: la dignidad humana mediante el trabajo cuidadoso y creativo; el acceso al uso universal de los bienes creados por Dios y desarrollados por toda la humanidad durante generaciones; la participación universal en las decisiones sobre la producción, distribución y reinversión de la riqueza; y la solidaridad comunitariamente constituida y jurídicamente garantizada.

Lo que está en cuestión es: ¿Quién *juzga*? ¿Quién es reconocido como *sujeto de juicio moral social*? ¿Quién decide cuál es la mejor *forma* política que garantice los principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia? Finalmente: ¿Quién *discierne*: los de arriba o los de abajo; los del centro o los de la periferia; los formales o los informales; los de las alturas o los del subsuelo; los técnicos o los sabios? Dicho de otro modo, se trata de determinar si el juicio práctico sobre el quehacer político es atributo constitutivo de uno, algunos, muchos o todos.

Desde el magisterio episcopal latinoamericano -luego del Concilio Vaticano II-, se abre otra perspectiva. No se trata solo de hacer una “opción preferencial por los pobres”, sino también de discernir “con” los pobres qué hacer (FT 169). Se trata de discernir con aquellas personas que han sido descartadas por el actual sistema económico, siendo este la causa directa de la situación calamitosa y urgente que asume hoy la cuestión del trabajo: de desempleo estructural. Se trata de discernir con el subsuelo del planeta. Finalmente, la democracia refiere a la participación universal en la toma de decisiones sobre lo común, y no solo a la mera participación en los momentos de sufragio, reduciéndola a plebiscito de representación.

El aporte de Juan Carlos Scannone sobre la cuestión de quién juzga es fundamental en tres aspectos: primero, porque da los fundamentos evangélicos del discernimiento social como constitutivo de la práctica cristiana; segundo, porque da los fundamentos filosóficos sobre la capacidad de discernir a partir de la cultura popular con sus actores; tercero, porque da

los fundamentos ignacianos para justificar el discernimiento comunitario sobre lo social.

En términos filosóficos puede decirse que el discernimiento ignaciano es equivalente al silogismo práctico, solo que al momento de deliberar la mejor acción, en función de un objetivo dado por la realidad, se toma en consideración el evangelio como criterio de juicio moral para diferenciar entre buenos y malos espíritus -lo que en terminos seculares hoy se llama agentes de influencia o simplemente *influencers*.

Ahora bien, cómo explicar que el pueblo pobre, descartado, está capacitado, a partir de su saber simbólico y su sapiencia popular, para discernir sobre la mejor política. ¿Es aceptable, sin más, que quienes no tienen el conocimiento científico de la academia puedan discernir sobre lo bueno y lo malo socialmente a partir del conocimiento sapiencial de la comunidad? Dicho de otro modo: ¿Pueden los del subsuelo del planeta participar de las decisiones políticas en el gobierno, y de las decisiones económicas en la empresa?

La contemplación evangélica para discernir la acción socialmente justa puede hacerse, tanto en la lectura de las Sagradas Escrituras, como en la lectura de los signos de los tiempos interpretados como un texto, como procedimiento histórico, dinámico, contextualizado y abierto, universalmente válido, en tanto universalidad situada y analógica.³ Lo que no se digiere con facilidad es que los Movimientos Populares -es decir los trabajadores descartados pero organizados políticamente para conseguir que sus necesidades sean reconocidas por el Estado como derecho-, sean hoy el signo de los tiempos en tanto lugar donde Dios se manifiesta como sabiduría inculturada en el subsuelo del planeta. Según Scannone, Francisco destaca que en situaciones sociales de extrema pobreza, donde sólo cabe esperar desesperación y violencia, se observa solidaridad gracias al amor que ‘puede más’ (LS 149); se

³ Cf. Scannone, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990; Scannone, Juan Carlos, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

da allí, gratuitamente, abundancia de vida como signo de la presencia comunitariamente salvadora de Dios.⁴

Sin embargo, Scannone observa que puede ocurrir que una construcción ilusoria por parte de quienes ocupen el lugar de la razón hegemónica, le exhiba al pueblo el mal bajo especie de bien. De acuerdo con esta lógica, la cuestión, al momento de decidir qué hacer, será entonces cómo no caer en la *ilusión ideológica*, sobre todo cuando en el campo de lo político, donde los medios hegemónicos cumplen un rol central en la construcción de sentido. Según Scannone, la sabiduría popular emerge del ejercicio amante que, curiosamente, lo practica la facultad del entendimiento. Eso significa que por afecto, pasión o *pathos* amoroso -en tanto capacidad de ser afectado, apasionado-, se produce la “connaturalidad afectiva” (EG 125). Esto, el amor político -como lo llama Francisco en *Fratelli Tutti* (FT 180-186)-, que genera en la comunidad conocimiento sapiencial. El nombre proviene de *sapere*, es decir un conocimiento que se adquiere saboreando, sintiendo la vida; se trata de sensibilidad como principio de saber -algo que destaca Francisco en *Querida Amazonía* (QA 95).

El argumento de Scannone es el siguiente: las virtudes teologales, a modo de unción (EG 119)-, infunden, sin necesidad de mérito, el *sensus fidelium*, o instinto de fe, que permite distinguir entre la verdad y la ilusión. Eso permite a la comunidad percibir las realidades divinas operando en la historia concreta. Esos son los signos de los tiempos. Este es el fundamento teológico de las catequesis del Papa Francisco para curar el mundo de agosto y septiembre de 2020.

Según Scannone, el salto que da el Papa Francisco es la transferencia del ejercicio del discernimiento desde lo personal a lo comunitario. La regla es la misma: discernir espíritus. El sujeto es otro: el pueblo. De ese modo, según Francisco en *Amoris Laetitia*, se puede saber la voluntad situada de Dios al margen de las reglas doctrinales (AL 300). Los Movimientos Populares son, según Scannone, un signo de los tiempos por su carácter “creativo”, ya que

⁴ Cf. Scannone, Juan Carlos, *La ética social del Papa Francisco*, Agape, 2018.

de donde todo parece infértil emerge la “experiencia de salvación comunitaria”, gestada por lazos amorosos. Scannone llama a este paso del discernimiento individual al social: “transfer analógico”. Se trata de una unión de ánimos para apaciguar el conflicto existencial. Eso es posible por lo que Romano Guardini llama “dialéctica de contrarios” que, manteniendo la tensión, logra unidad en una síntesis superior, en tanto armonía de criterios. Se trata de integrar, esa es la lógica evangélica de la misericordia: la que no margina, sino que une por compasión, y “condena el pecado contra el bien común, pero no a los pecadores”; desenmascara las tentaciones que aparecen bajo especie de bien, tanto a nivel individual como de la historia global (EG 93-97).⁵

3. La mejor política

La crisis ecológica, es decir socio-ambiental, ya fue denunciada en *Laudato Si*. Ahora, en *Fratelli Tutti*, se trata de encontrar la *forma* de la mejor política para salir de la crisis. Haciendo referencia a San Francisco, el Papa argentino viene a “proponer una *forma* de vida con *sabor a evangelio*” (FT 1). La política es una *forma*. La política es *forma*. La política es la práctica mediante la cual una comunidad se *con-forma* en un pueblo, lo contrario es la guerra que *de-forma* los pueblos. En la concepción de la política como unidad en la diferencia, no cabe la lógica política entendida como relaciones de fuerza.

Para el Papa Francisco, la forma de la mejor política es la *unidad*, no la división. La política es simbólica, lo contrario es diabólico. Se trata de la unidad en la diferencia en sentido de una democracia participativa, y no de la unidad de los totalitarismo que aniquila la diferencia. Nótese que esta interpretación de lo político pone el acento en la unidad de los cuerpos, y no en la representación de estos en la palabra. Para Francisco no se trata de crisis de representación -en sentido liberal-, sino de crisis de unidad. Por eso llama a unirse todos. No habla de partes. Para salvarse todos, tienen que unirse todos. No se entiende la política en el sentido de partes representadas por partidos, sino como la puesta en movimiento de un pueblo capaz de

⁵ Cf. Scannone, *La ética social...*, op. cit.

“pasar de la pasión a la acción comunitaria”.⁶ En la forma política como unidad, no se trata de equilibrio de fuerzas, sino de armonía entre partes desiguales, las cuales se manifiestan como sentido en la unidad que posibilita el símbolo vivo: un pueblo. Por eso Francisco habla de Movimientos Populares de trabajadores descartados como la forma política emergente desde el subsuelo del mundo globalizado para cuidar el mundo.

De acuerdo con esta posición no liberal -ni de derecha, ni de izquierda-, la política emerge en el momento decisivo en que las personas se unen, *como-uno*. Esto puede tener similitudes con las afirmaciones de pensadores como Carl Schmitt, o Romano Guardini, sin embargo sus fundamentos son evangélicos en la Teología de la Creación donde un Dios que es Padre nos hermana en la carne (FT 8); no iguala la ley, sino que hermana la carne.

Para Francisco, la política es la *forma comunitaria*. Cuando desaparece lo común, la *común-unió*n, el ser *como-uno*, la cosa pública se *de-forma*, el símbolo se escinde, se divide, se diaboliza, y la violencia ordena el caos. La mejor política es la forma comunitaria de organización para luchar por la justicia social en defensa de la vida en sentido cósmico. La mejor política es la que: permite la manifestación de la dignidad humana; garantiza el acceso al uso de los bienes comunes; institucionaliza la participación universal en los procesos de toma de decisiones políticas, económicas y culturales; e institucionaliza las prácticas solidarias concretas mediante leyes que reconozcan las necesidades como derechos, y mediante políticas públicas que aseguren esos derechos mediante medidas fiscales y financieras.

⁶ Cf. SS Francisco, II Discurso a los Movimientos Populares.



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

La parábola del “buen samaritano” como modelo de fraternidad universal

Sabrina Marino ¹

sabrina.marino@usal.edu.ar

Agustín Podestá ²

agustin.podesta@usal.edu.ar

¹ Teóloga. Se encuentra cursando la Maestría Teología Moral, UCA. Se desempeña como docentes e investigadores en el Vicerrectorado de Formación de la Universidad del Salvador, Argentina. Integrante del GT CLACSO "El futuro del trabajo y Cuidado de la Casa Común".

² Magister en Teología con especialización en Historia de la Iglesia, UCA. Se desempeñan como docentes e investigadores en el Vicerrectorado de Formación de la Universidad del Salvador, Argentina. Integrante del GT CLACSO "El futuro del trabajo y Cuidado de la Casa Común".

A modo de introducción

La parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37) se presenta como eje transversal en toda la encíclica “Fratelli Tutti”. Desde ella, nos proponemos reflexionar teológicamente y moralmente valiéndonos de tres elementos: “parábola”, “preguntas” y



“acción”. Comenzaremos por explicar brevemente el género literario “parábola” y su particular función pedagógica dentro de los evangelios. Luego profundizaremos en algunas “palabras” del diálogo entre el maestro de la ley y Jesús, focalizando en el contexto y en las intenciones de cada interlocutor. Finalmente nos detendremos en la “acción” que realiza el protagonista de la parábola e intentaremos descubrir en qué sentido podría inspirar nuestro propio camino hacia una fraternidad universal.

1. “Jesús volvió a tomar la palabra y le respondió”: las parábolas

A la pregunta del maestro de la ley (“¿y quién es mi prójimo?”), Jesús tomó nuevamente la palabra y le respondió con una parábola, comúnmente conocida como la “parábola del buen samaritano”.

La Revelación de Jesús y su enseñanza al pueblo a lo largo de los evangelios está signada no sólo por palabras, sino también por hechos (milagros, gestos, miradas, cercanía, entre otros). Pero entre esas palabras, además de los discursos y otras clases de intervenciones, son las parábolas las que más llaman la atención del lector y, cuánto más, se refleja que llamaban la atención de sus interlocutores en aquellos relatos.

Etimológicamente, la palabra “parábola” es una traducción del griego que originariamente remite a “confrontación” como comparación entre dos o más realidades. De esta forma se contempla que estos relatos no son solamente cuentos o anécdotas, antes bien, los relatos de las parábolas buscan confrontar al interlocutor con otra y otras realidades. Las historias narradas

en las parábolas no buscaban solamente entretener a los oyentes, sino que buscaban primero interpelarlos, hacerlos pensar críticamente.

Por medio de comparaciones, de acercamientos por semejanza, Jesús presentaba realidades cotidianas, historias posibles de personas y situaciones próximas, de roles sociales, de funcionarios, sacerdotes, jornaleros, etc., y los utilizaba para explicar otra realidad.

Generalmente, excepto algunas contadas excepciones, las parábolas no poseen definiciones o explicaciones. Por el contrario, las parábolas dejaban (y dejan) al oyente introducido en el misterio, como si Jesús acompañara hasta la puerta de ingreso. Es el que escucha la parábola quien tiene la tarea de auscultarla, comprenderla y aplicarla.

Las historias allí narradas son accesibles, simples, al igual que las problemáticas que acontecen y su estilo literario. Jesús no apela a ellas para confundir, sino para iluminar. Invitan a pensar, a reflexionar críticamente.

El misterio del Reino de Dios, que está presente y que todavía ha de completarse (“venga a nosotros tu Reino”) por medio de nuestro compromiso (“Busquen primero el Reino de Dios y su justicia”, Mt 6, 33), es presentado por características, actitudes y señales. Las parábolas cumplen aquí un rol fundamental, acercan al misterio del Reino, iluminan sin definir, interpelan sin imponer (Cf. Catecismo de la Iglesia Católica 546).

Esta matriz pedagógica ayuda entonces a comprender mejor el momento dialógico entre Jesús y el maestro de la ley respecto de la parábola del buen samaritano. Veámosla con más detalle.

2. “¿Y quién es mi prójimo?”: las preguntas

Como mencionábamos, la parábola del buen samaritano se ubica en un contexto dialogal algo intrincado. Un maestro de la ley, para ponerlo a prueba, le preguntó a Jesús qué debía hacer para heredar la Vida eterna. Jesús, que conocía las intenciones más allá de las palabras, le repreguntó pidiendo que sea él quien responda desde su conocimiento en el Antiguo

Testamento (la Ley). Para clarificar este punto, el biblista Luis H. Rivas sostiene que:

“En la Ley del Antiguo Testamento no está sólo los diez mandamientos que se enseñan en la catequesis, sino una cantidad mayor de preceptos y normas. Los maestros de Israel habían contado los mandamientos y habían llegado a la conclusión de que en el Biblia hebrea había nada menos que seiscientos trece. Muchos autores del Antiguo Testamento y maestros judíos se preguntaban sobre la forma de ordenar la multitud de mandamientos y preceptos, de manera que, reducidos a unos pocos, se los pudiera recordar a todos.”³

La síntesis de la Ley se resumía entonces en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Jesús asiente con la respuesta y lo envía a ponerlo en práctica. El diálogo podría haber terminado allí, sin embargo, como si no fuera esto suficientemente claro, el maestro de la Ley, para continuar poniéndolo a Jesús a prueba, volvió a preguntar sobre ese último elemento: “¿y quién es mi prójimo?”.

Jesús podría haber definido rápidamente, explicando qué se entiende por prójimo y ya. Pero, en sintonía con lo explicado en el punto anterior, decide responder con una parábola. Ser “prójimo” no se define, sino que se lo comprende viviendo o, aún más, haciendo lo que el buen samaritano hizo.

3. “¿Cuál de los tres te parece que se portó como prójimo del hombre asaltado por los ladrones?”: la acción

En la parábola del buen samaritano, todos los protagonistas comparten la necesidad de tomar una decisión moral. El levita, el sacerdote y el samaritano ven interrumpido su camino por “un alguien” que, sin lugar a duda, necesita asistencia. Por “un alguien” que, para los dos primeros, se parece más a “un algo”, por eso no sintieron nada por él y, sin más mínimo reparo, continuaron caminando sin prestarle mayor atención. Solo el buen samaritano percibió a aquel judío herido como una persona, cuyo estado de sufrimiento y abandono logra conmoverlo, por eso tiene la necesidad de asistirlo con una gratitud desbordante.

³Rivas, Luis Heriberto. “La obra de Lucas. 1. El Evangelio”. Ed Agape, Buenos Aires, 2012. P. 117

Vemos que los tres personajes actúan, por acción o por omisión. La “no acción” del sacerdote y del levita escandaliza a cualquier persona de buena voluntad, mucho más si se la compara con la acción desinteresada y caritativa de buen samaritano. Estaría de más aclarar quién fue el que actuó moralmente bien y quienes actuaron moralmente mal.

Pero la pregunta ética en este punto debería ser ¿Qué ley motivó al Samaritano? ¿Cuál fue el precepto que condicionó su actuar? ¿Cómo aprendió a ser solidario? Para responder a estas preguntas volvamos al relato y recordemos que el hombre en el camino “lo conmovió”, por eso se compadeció de él. Parecería que los sentimientos empáticos del samaritano lo impulsaron a actuar en favor del otro, de manera desinteresada y altruista. No fue la ley escrita, o rígida, la que lo motivó a obrar cristiana o humanamente, fue la ley interior, una ley vivida y dinámica que no sólo es buena en sí misma, sino que es buena porque realmente nos permite actuar bien o, como parece enseñar Jesús, nos ayuda a actuar como prójimos.

Para el mundo contemporáneo, esto puede resultar un poco difícil de comprender, ya que no solemos asociar los sentimientos con las normas racionales y la toma de decisiones. Esto se debe a que muchas veces se confunden los sentimientos con la sensiblería. Saber reconocer y dejarnos guiar por los primeros nos vuelve personas y nos hace libres, sin embargo, dejarnos llevar por los segundos nos condiciona y limita en nuestro actuar.

El discernimiento cobra un rol fundamental ya que una ley, o una norma, es justa siempre y cuando se aplique en el contexto adecuado. El samaritano tuvo la virtud de discernir rápidamente cuál era el bien que debía realizar en ese momento. Bien que no lo tenía a él como receptor del beneficio, sino que tenía a un extraño como beneficiario. Incluso, si ahondamos más en la situación, el samaritano perdió al menos dos cosas materiales: su tiempo, ya que curó, cuidó y acompañó al herido, y su dinero, ya que costó sus gastos.

El samaritano nada tuvo que ver con lo que le pasó al pobre hombre herido, sin embargo, se ocupó de él misericordiosa y gratuitamente. Tampoco iba

caminando en búsqueda de alguien a quien ayudar. Sin embargo, la situación irrumpió y, frente a ella, él supo actuar como prójimo.

Rivas nos enseña que, para Jesús, prójimo no era una palabra autorreferencial que se aplica partiendo de uno mismo, al contrario, “actuar” como prójimo exige partir de aquel que irrumpe en nuestro camino y que, por su condición desfavorable, necesita de nuestra ayuda.⁴

Vemos como nuevamente nos enfrentamos a una lógica difícil de asimilar para el hombre actual. La gratuidad y la misericordia parecen no tener lugar en un mundo meritocrático, donde cada uno cree tener lo que merece. Un mundo así no reconoce la injusticia y la desigualdad, mucho menos el perdón y la gratuidad.

Esta novedosa acepción del término prójimo amplía notablemente su aplicación, ya que prójimo puede ser cualquiera. No existen límites legales, raciales, culturales, religiosos, políticos o económicos que excluyan a alguien de ser mi prójimo. Así como tampoco quedamos exentos nosotros de necesitar de otros.

Conclusión

Francisco, al valerse de esta parábola como eje transversal del documento, retoma una larga discusión que tiene lugar dentro de la teología moral. Durante mucho tiempo, relatos bíblicos como las parábolas fueron utilizados casi de manera exclusiva por la espiritualidad y la pastoral, dejando de lado su aspecto ético y normativo.

Reducir lo teológico-moral a normas concretas, como los diez mandamientos, sería un gravísimo error que muy difícilmente nos permitiría generar normas justas que persiguieran y alcanzaran bienes auténticos.

Tengamos presente que Jesús no daba respuestas cerradas, Él enseñaba actuando y moviendo a la reflexión, siempre teniendo presente las necesidades del contexto en el que se encontraba. Incluso su único

⁴ CF. Rivas, p. 118

mandamiento del amor supone una hermenéutica para poder entenderlo y aplicarlo.

El discernimiento, la misericordia y la gratuidad del samaritano son criterios claves que bien podrían aplicarse a la hora de repensar las normas políticas y económicas, donde la fraternidad universal sea el único bien auténtico perseguido.



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

Fratelli Tutti: un nuevo orden global basado en la paz y el desarrollo

Enrique Martínez Larrechea ¹

martinez.larrechea@gmail.com

¹ Doctor en Relaciones Internacionales (USAL) Fue Director Nacional de Educación en el Uruguay en dos periodos y Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación de UDE. Es investigador y rector organizador del Instituto Universitario Sudamericano.

Introducción

El Papa Francisco, como pastor de la Iglesia Universal, representa el máximo punto de desarrollo (hasta ahora) de un proceso que se inició a partir de la segunda posguerra y, a la vez, el punto de partida de un nuevo horizonte de evangelización.



En efecto, en el Concilio Vaticano II la Iglesia logró resolver y superar la contradicción que la enfrentaba con aquello que la modernidad tenía de verdadero. Al decir de Methol Ferré, ella: “Reconoce el rostro de Jesucristo en los propios enemigos (...)” Al hacerlo así, volvió posible una nueva universalidad del mensaje cristiano. Ni la cristiandad occidental ni el racionalismo secularista que se le oponía podían dar cuenta de un verdadero sentido y alcance universales. Por ello, la Iglesia, guiada por el Espíritu, se abrió a ser conducida por este a un nuevo escenario histórico.

No es sorprendente que esa *metanoia* se produzca en aquel contexto histórico, luego de dos tremendos ejercicios de devastación europea y mundial, en medio de la entronización de dos proyectos hegemónicos promotores del ateísmo de masas, pero también en el contexto en que la descolonización transforma el orden mundial y en que las exigencias del desarrollo de las sociedades periféricas se planteaban con fuerza y en tiempos en que en la Iglesia misma se gestaban nuevos movimientos eclesiales.

Esa notable transformación se expresó, si es posible decirlo así, en una estupenda patristica global contemporánea. Juan XXIII, Paulo VI, Juan Pablo I, y de modo central san Juan Pablo II, exploraron y alargaron el nuevo horizonte humano y religioso abierto por el Concilio. También lo hizo Benedicto XVI, quien además abrió el camino para el primer pontífice no europeo de la historia: el Papa Francisco, un obispo que sus hermanos fueron a buscar al fin del mundo. En una época que pareciera simular realmente el fin del mundo, el *apocalipsis*, a través de la erosión de la Casa común, de la

injusticia, la desigualdad extrema, el egoísmo, la violencia, la guerra, la muerte y la enfermedad, convertida ésta en escenario humano cotidiano en la pandemia del Covid19. Una época, también, de persecución, martirio y testimonio, en medio de complejos “signos de los tiempos” en el plano político y social e internacional: el estancamiento de los procesos de integración, absurdos ensayos de unipolarismo o aislacionismo y la traslación del eje político-económico del Atlántico al Pacífico, un *Mare Nostrum* todavía más vasto.

Por ello, las Cartas Encíclicas de este período de clivaje de la historia de la humanidad y de la Iglesia poseen un significado decisivo en la medida en que abren las puertas de una nueva comprensión y de una nueva conciencia de nuestro destino común como hijos del mismo Padre (incorporados a él por el bautismo, o aún no, pero capaces de experimentar su revelación). Y en la medida en que nos ofrece una fuente de inspiración en la construcción de un orden internacional verdaderamente nuevo.

Comentarios

El Papa Francisco ha promulgado al presente tres Cartas Encíclicas: *Lumen Fidei* (29 de junio de 2013); *Laudato si'* (24 de mayo de 2015) y *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020). Tanto *Laudato Si'* como *Fratelli Tutti* se inspiraron en san Francisco de Asís. En esta última el Papa reconoce también la visión de Bartolomé, el Patriarca ortodoxo, así como incorpora el aporte del Gran Imán Ahmad Al-Tayyeb, con quien el Papa se encontró en Abu Dabi para recordar que Dios «*ha creado todos los seres humanos iguales en los derechos, en los deberes y en la dignidad, y los ha llamado a convivir como hermanos entre ellos*» (§5).

La encíclica se compone de 287 párrafos, organizados en ocho capítulos, a los que se anexan dos oraciones y un aparato de 288 referencias. Desde el inicio, la carta encíclica nos propone el amor por toda la persona “*más allá del lugar de universo donde haya nacido o donde habite*”. Un amor “*sin fronteras*”, que se expresa en un hecho fundamental de la biografía de san Francisco, que constituye un hito cultural e histórico en el posible diálogo

convergente de las religiones mundiales y las civilizaciones: la visita al Sultán Malik-el-Kamil, en Egipto (§3).²

La dimensión internacional contemporánea es mencionada expresamente en el preámbulo, pues mientras el pontífice trabajaba en la encíclica, irrumpió la pandemia de Covid-19, que dejó en evidencia el desorden global. *“Más allá de las diversas respuestas que dieron los distintos países, se evidenció la incapacidad de actuar conjuntamente. A pesar de estar hiperconectados, existía una fragmentación que volvía más difícil resolver los problemas que nos afectan a todos”* (§7).

Es que algunas de las tendencias contemporáneas van en contra de la fraternidad universal y se expresan en “sueños que se rompen en pedazos”. El mundo parecía haberse encaminado a una mayor integración (el sueño de una Europa unida y el anhelo por una cierta integración latinoamericana) (§10).

Sin embargo, hoy la historia parece retroceder y se expresa en conflictos anacrónicos, nacionalismos cerrados y en una idea ideológica de la unidad del pueblo y de la nación, fenómenos que ejemplifican las “sombras de un mundo cerrado” en el que la expresión “apertura al mundo” resulta cooptada solo por la jerga del comercio internacional (§11). Junto a ese mundo cerrado, se asiste a una suerte de “fin de la conciencia histórica”, que se expresa en la ilusión de una humanidad que se crea desde cero. Se trata de una colonización cultural que contribuye a disociar el presente del pasado, enajenando la identidad de los pueblos (§14).

Tanto el Gran Imán como el Santo Padre reconocen los aspectos positivos de los avances técnicos, pero denuncian *“un deterioro de la ética, que condiciona la acción internacional”* (§29).

Se trata en consecuencia de reconocer al extraño en nuestro camino, de pensar en un mundo abierto y de tener un corazón abierto al mundo entero (capítulos segundo, tercero y cuarto).

² Calabria, Michael D. et al (2019)

El pontífice introduce en el capítulo 2 el reconocimiento de un principio ético fundamental: que los límites y las fronteras de los estados no pueden impedir que alguien quede excluido de derechos que le corresponderían. Los procesos de desarrollo se justifican en la medida en que aseguren el goce de “derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos”, incluidos “los derechos de las Naciones y de los pueblos (§122).

El destino común de los bienes de la tierra supone que el extranjero necesitado es también acreedor de los bienes de un país o territorio. Se trata de la aplicación de una concepción iusnaturalista, pues los derechos fundamentales “preceden a cualquier sociedad porque manan de la dignidad otorgada a cada persona en cuanto creada por Dios” (§104).

Si esto es así, es necesario entender de un modo alternativo el relacionamiento internacional y comercial entre los países. Aunque la encíclica no lo dice exactamente así, esto supone deberes *positivos* de corresponsabilidad, pero también deberes *negativos*: abstenerse de detentar o vaciar los recursos naturales, o propiciar la corrupción (§125). Es necesaria pues “una nueva red en las relaciones internacionales”, que deben repensar su ética. No es suficiente con la observancia de los derechos individuales, sino se reconocen y respetan los “derechos de los pueblos”: “un planeta que asegure tierra, techo y trabajo para todos (...)

Las migraciones innecesarias deberían ser evitadas, ofreciendo a nivel doméstico posibilidades efectivas de desarrollo integral. Como lo prueban los ejemplos de los Estados Unidos y de Argentina, entre muchos otros, los inmigrantes constituyen una bendición. Y una oportunidad adicional en esta instancia histórica de las relaciones entre Oriente y Occidente.

Es sumamente ilustrativa el rol que asigna la Carta Encíclica a las regiones en los procesos de integración globales. Estas constituyen el ámbito natural en el cual los países más débiles pueden abrirse a la universalidad sin perder sus particularidades.

La crisis de 2007-2008 habría sido, en la visión de la encíclica, la ocasión oportuna para el desarrollo de una economía más ética y humana, pero el sistema internacional no fue capaz de regular la actividad financiera especulativa. No solo no revisó las reglas obsoletas de esas actividades, sino que profundizó incluso su vigencia.

Es relevante el llamamiento del documento a lo que llama la “maduración de las instituciones internacionales”. Es necesario gestar organizaciones mundiales más eficaces y “dotadas de autoridad para asegurar el bien común mundial, la erradicación del hambre y la miseria, y la defensa cierta de los derechos humanos elementales”. El Papa convoca a la reforma de la Organización de las Naciones Unidas y al conjunto de los organismos económico-financieros surgidos luego de la segunda guerra mundial. La Carta Constitucional de la ONU, verdadera norma jurídica fundamental, consagra una “soberanía del derecho”. Es necesario asegurar “el imperio incontestado del derecho y el infatigable recurso a la negociación, a los buenos oficios y al arbitraje” (§170, §173).

Es la plena aplicación de la Carta un punto de referencia clave en la limitación y exclusión de la injusticia de la guerra, que nunca es una solución, sino, como la pena de muerte, siempre una falsa respuesta (§255, §256, §173).

El Santo Padre invita también a la observancia de los tratados (“pacta sunt servanda”), la solución pacífica de controversias y la promoción de los acuerdos multilaterales, más idóneos para garantizar un “bien común realmente universal y la protección de los estados más débiles” (§174).

Aunque muchas de estas afirmaciones no son nuevas en el magisterio de la Iglesia y de los pontífices, la encíclica provee una mirada integral y humana (inspirada no solo por el Espíritu Santo y por San Francisco, sino también por Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Gandhi, y Carlos de Foucauld, entre otros). Y en la propuesta de Francisco, se encuentra una ardiente invitación a la construcción de un orden diferente. En esa construcción de la fraternidad en el mundo, cabe a las religiones, en diálogo activo, un rol clave (§286).

Conclusiones provisionales

El núcleo central en el amor fraterno y la amistad social de la Carta Encíclica *Fratelli Tutti* se encuentra profundamente conectado a la dimensión internacional, a la posibilidad de un orden global diferente, católico en su inclusión de todos los pueblos. La Encíclica reitera los conceptos de desarrollo, justicia e integración y los ordena en una mirada dinámica, habilitadora de acciones temporales concretas.

Para terminar con palabras de la *Oración al Creador*, podemos decir, con Francisco:

(...) Que nuestro corazón se abra / a todos los pueblos y naciones de la tierra, / para reconocer el bien y la belleza / que sembraste en cada uno, / para estrechar lazos de unidad, de proyectos comunes, / de esperanzas compartidas. Amén

Referencias bibliográficas

Calabria, Michael D.; Cusato, Michael, F.; Lentz, Robert R.; Omar, Irfan A., San Francisco y el Sultán: 1219 -2019. Libro conmemorativo: Franciscan Media: Cincinnati, Ohio

Del Percio, Enrique. (2014) Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones CICCUS

Metalli, Alver & Methol Ferré, Alberto. (2006) La América Latina del Siglo XXI. Buenos Aires: Edhasa



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

La fraternidad de Francisco, un valor cristiano subversivo

Manuel Reyes Mate¹

reyes.mate@cchs.csic.es

¹ Filósofo, es doctor por la Universidad de Münster, Alemania, y por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha dedicado su vida académica a investigar la dimensión política de la razón, la historia, la memoria y, en particular, el papel de la filosofía después del Holocausto y Auschwitz. Es autor de una decena de libros y ensayos, entre otros, *La razón de los vencidos* (1991), *Heidegger y el Judaísmo* (1998), *Memorias de Auschwitz* (2007), *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación* (2008) y *La herencia del olvido* (2008), por el que le fue concedido el Premio Nacional de Ensayo en España.

Acaba de aparecer la última encíclica del Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, un alegato a favor de la fraternidad como virtud política. La encíclica es un género literario de difícil ubicación: es un discurso cristiano, sí, pero dirigido a toda “persona de buena voluntad”. Puede conseguir, como en este caso, que irrite a creyentes conservadores y la aplaudan agnósticos aperturistas.



No se puede decir que las encíclicas hayan cambiado el rumbo de la historia, entre otras razones porque los católicos no se sienten obligados a cambiar sus prácticas políticas o económicas por lo que diga el Papa, pero no han sido inútiles porque venían a reforzar determinados valores humanistas, también defendidos por otros líderes mundiales, religiosos o laicos, que han hecho camino. Pensemos en causas como la de los emigrantes, el hambre en el mundo, la pena de muerte o el recurso a la guerra. En estos temas la voz del Papa ha estado del lado bueno.

Este tono humanista se mantiene en *Fratelli Tutti* y eso le ha valido más de un reproche por parte de los católicos conservadores. Las matizadas críticas del Papa a la propiedad privada, basadas en la doctrina más tradicional, les suenan a herejía; las que dirige al neoliberalismo, a traición. Y la cita de Juan Crisóstomo - que interpreta la pobreza como un empobrecimiento injustificable que convierte a la riqueza en robo- como el acabose. Por mucho menos han acabado Sumos Pontífices en las mazmorras de Sant’Angello. Con todo, lo que más irritación puede causar son sus reflexiones sobre la emigración pues ahí da en la línea de flotación de la nueva derecha europea. Se identifica Europa con “occidente cristiano” y se levanta la bandera contra el emigrante negro o árabe. En Francia, Alemania, Holanda y España se oye decir, cada vez más, que “ el Islam no forma parte de Europa”. Los alemanes, por ejemplo, tienen un partido llamado *Patriotas Europeos Contra la Islamización de Occidente* (Pegida) y otro, *Alternativa para Alemania*, que se han abierto paso vociferando que Occidente es cristiano, es decir,

convirtiendo el cristianismo en una religión étnica de blancos antiislamistas (que tanto recuerdan al hitlerismo que era una religión étnica de arios antisemitas). También es verdad que hay una extrema derecha que reivindica una tradición pagana o politeísta -como hacen P.Sloterdijk en Alemania y de Benoist en Francia- que declaran la guerra a planteamientos como los de Francisco porque consideran al cristianismo que él representa culpable de un rigor moral y de unas exigencias universalistas que provocan la infelicidad del ser humano, que no da para tanto.

Con esto seguramente contaba el Papa Francisco. Mucho más interesantes son críticas como la de Massimo Cacciari, influyente filósofo italiano que fue alcalde de Venecia. El, un agnóstico progresista, echa de menos una voz propiamente cristiana. Celebra, claro, que el mundo católico se sume a los ideales ilustrados de igualdad-libertad-fraternidad, tan denostados en otro tiempo por la Iglesia católica, pero lo que este mundo necesita no es repetir lo que ya sabe sino oír algo nuevo, una novedad cuyo secreto tiene el cristianismo y que se substancia, según él, en palabras tan provocadoras como mesianismo, profetismo o apocalipsis. La Iglesia debería poner punto final a su esfuerzo por hacerse perdonar sus errores históricos y hacer valer su propia tradición no contra (como antaño) sino a favor del hombre y del mundo.

No le falta la razón. Ha medrado en las últimas décadas un tipo de teología progre, en el mundo católico (que se corresponde con cierta teología liberal protestante) que buscaba audiencia en la sociedad moderna reproduciendo teológicamente lo que se decía filosóficamente. Esa teología unas veces se sometía acríticamente a los ideales ilustrados y otras, a los marxistas, consiguiendo el aplauso de unos y otros pero sin aportar nada más que críticas facilonas casi siempre clericales.

Por eso es de agradecer que alguien, agnóstico y moderno, reivindique esa tradición cristiana porque espera de ella ideas y propuestas innovadoras. En lo que, a mi entender, se equivoca Cacciari es en afirmar que *Fratelli Tutti* no da ese aso y se queda de las teologías liberales. La novedad de esta encíclica es que libera al cristianismo de un síndrome de dependencia respecto a

planteamientos progresistas y habla sobre los temas que interesan a la humanidad con voz propia. Este texto no es un caso más de teología progre. Va a hablar de fraternidad, pero de la fraternidad se puede hablar de dos maneras: inspirándose en Robespierre o en la parábola del Buen Samaritano. Fue Robespierre, en efecto, quien dio un golpe de Estado porque veía que la Revolución Francesa reservaba los ideales de igualdad y libertad a los ricos. Para dejar claro que también alcanzaban a los pobres, buscó una tercera bandera: la de la fraternidad, una exigencia excesiva, incluso para los revolucionarios, que se prestaron a quitarla de en medio tan pronto como pudieron. La mala fama que arrastra Robespierre en algo tiene que ver con esta pretensión suya de que los “*sans culottes*”, “el lumpen” (es decir, los traperos), también nacen iguales y libres. Quien se benefició de la aquel cambio revolucionario fue el burgués, es decir, el propietario, no el pobre.

El relato del Buen Samaritano también habla de fraternidad pero en un sentido muy diferente. Ese relato, uno de los más sorprendentes de la literatura mundial, es también uno de los más manipulados quizá porque en su literalidad resulta insoportable. El contexto del relato es una polémica entre Jesús de Nazareth, y sus oponentes, letrados judíos, sobre el alcance de la ética, es decir, cómo alcanzar la felicidad. Jesús predicaba un buenismo que casaba mal con el rigor talmúdico. Le piden que precise hasta donde hay que ser bueno: ¿con los de casa, con los vecinos, con los de la raza, con los forasteros, con los enemigos? Jesús no les responde directamente sino que desplaza el planteamiento: en lugar de discutir sobre el alcance de la ética, aclaremos, les viene a decir, algo previo: ¿cómo nos constituimos en sujetos morales? ¿En qué consiste ser bueno?: ¿en obedecer a la ley, en seguir el dictado de la conciencia, en respetar las leyes de la ciudad, en ser judío?

El predicador de Galilea tenía una teoría que se resumía en una palabra: “prójimo”, “ser prójimo”. “Y ¿quién es mí prójimo?”, pregunta el oponente que era, él sí, un letrado. Se lo aclara con un relato: Un hombre va de Jerusalén a Jericó. Le asaltan unos ladrones que le roban y le dejan malherido. Pasa por allí un intelectual ensimismado que no le hace caso; pasa un sacerdote

sumido en profunda meditación y, tampoco. Llega luego un samaritano, mala gente ésta de Samaría, que al verle descabalga, le cura, se lo lleva a la posada para que se reponga y se hace cargo de sus gastos. Ser bueno consiste en hacerse prójimo, es decir, en aproximarse al caído. No pone el acento en la buena obra sino en el hecho de que gracias a la buena obra nosotros nos hacemos buenos, es decir, prójimos. La compasión nos convierte en seres humanos. No nacemos sujetos morales sino que lo tenemos que conquistar haciéndonos cargo del otro necesitado.

El que aquí gana es el que da. Lo que hace insoportable este relato es que para devenir sujeto moral haya que hacerse cargo del otro, que en eso consiste ser prójimo. Precisamente por eso los propios cristianos han tenido que deformar el relato durante siglos llamando prójimo al caído. De esta manera la compasión samaritana quedaba privada de su originalidad: el prójimo sería ahora el pobre desgraciado que espera nuestras limosnas. No necesitamos hacernos prójimo, como pide el relato. Al contrario, se trata de ayudarlo, de darle de lo que nos sobra. *Fratelli Tutti* recupera, por el contrario, el sentido subversivo originario del relato evangélico.

Ahora podemos apreciar la diferencia entre Jesús y Robespierre: para este la fraternidad es un asunto de justicia distributiva (los bienes revolucionarios deben llegar a todos); para aquél, es la forma de que uno alcance la dignidad de ser humano. La fraternidad o la compasión no es una materia optativa sino el punto de partida de una nueva humanidad. Y esa es la palanca desconocida que Francisco rescata del cristianismo para ponerla en manos de la gente de buena voluntad. Lo original de este escrito es que, a diferencia de otros líderes mundiales, no apela a buenos sentimientos para dar una respuesta humanitaria a la pobreza, la emigración o las guerras. El objetivo no es que los más afortunados sean más solidarios sino que todos entendamos, también los que dan, que gracias a ese gesto compasivo alcanzamos la dignidad humana, sea porque nunca la hemos tenido o porque la habíamos perdido con una vida de espaldas a los demás.

La compasión samaritana es un rasgo inconfundible de la originalidad del cristianismo, pero son pensadores judíos quienes seguramente más

consecuentemente la han recibido y desarrollado con sus teorías sobre la alteridad. Es lo que guía la filosofía de Emmanuel Levinas, en Francia, o de Herman Cohen, en Alemania. Levinas llega a decir no sólo que tengo que hacerme cargo del otro sino que “soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes. Es, para mí, lo esencial de la conciencia judía. Pero creo que es también lo esencial de la conciencia humana: todos los hombres son responsables unos de otros, y, citando a Dostoievsky, o más que todos los demás”.

También Hermann Cohen se pregunta “si acaso existo yo como sujeto moral antes de que me convierta en prójimo”, es decir, antes de que me aproxime al necesitado. En estos pensadores, el principio alteridad despierta al de autonomía ilustrada. Y esa es la grandeza de esta encíclica. No lo tiene fácil Francisco. Reconoce en un momento que muchos, católicos o no, se negarán a seguirle porque no aceptan su lógica, su enfoque y, añade, “si no se intenta entrar en esa lógica, mis palabras sonarán a fantasía”. Lo grave del asunto es que su lógica, que es la compasión samaritana, es la del fundador del cristianismo, extraña a los propios cristianos. Por eso no cabe hacerse ilusiones sobre la eficacia del texto papal. Hay una viñeta de *El Roto* donde aparece un predicador en un campanario gritando: “El Papa ha dicho que el capitalismo es malo ¿y ahora que va a pasar?”. Y nos muestra un pueblo muerto para decir que no pasa nada. No hay por qué compartir tanto pesimismo. La historia avanza cuando aparecen ideas poderosas que señalan una dirección. Ésta de la fraternidad es una de ellas, sea en la versión de Robespierre o, más aún, en la de Francisco.



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

Fratelli Tutti: una mística de ojos abiertos

M. Marcela Mazzini¹

marcela.mazzini@usi.edu.ar

¹ Doctora en Teología. Investigadora y docente de grado y posgrado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA), donde también coordina el Instituto de Investigaciones Teológicas de dicha Facultad. Dirige la diplomatura en Competencias Educativas para la Vida Interior en la Universidad de San Isidro (USI). Forma parte del comité científico en el proyecto grupal de investigación y publicación "Teologanda".

La expresión “mística de ojos abiertos” puede sonar un poco extraña, en especial si la referimos al nuevo documento del Papa, una encíclica encuadrada en su magisterio social, que tiene como eje la fraternidad. Sin duda, este título amerita una explicación que daremos en tres pasos. Primero voy a decir qué entiendo por mística, luego qué significa “mística de ojos abiertos” y de dónde viene. En tercer lugar, lo aplicaré al magisterio de Francisco en *Fratelli Tutti*.



1. ¿Qué es la mística?

Cuando hablamos de mística solemos pensar en silentes monjas o monjes rezando inmóviles, en la penumbra de una celda. Podría ser el marco en el que se dé la experiencia mística, pero esa no es su esencia.

Raimon Panikkar, un teólogo y fenomenólogo de las religiones, gran estudioso de la mística y de los místicos la define como “la experiencia plena de la vida” y unos pocos renglones más adelante, en ese mismo texto señala que la mística no es “el privilegio de unos cuantos escogidos, sino la característica humana por excelencia.”² Esta definición, tan simple y tan profunda encierra mucho contenido, que intentaremos desplegar aunque sea brevemente.

La palabra mística proviene etimológica y semánticamente de “misterio”, una palabra que encuentra sus raíces en el latín y en el griego antiguo y todavía más lejos en el indo europeo, un idioma que es el origen de muchas lenguas europeas, entre ellas nuestro español. El fonema original de esa palabra es lo que podríamos traducir como nuestras “m” y “n” juntas “MN”. Traten de decirlo y verán que tienen que cerrar la boca. Eso dice mucho del significado de la palabra “misterio”, misterio es algo de lo cual no se puede hablar, de lo que hay que guardar silencio y cerrar la boca, pero no porque sea oscuro (al menos en este caso), ni cerrado, sino todo lo contrario: demasiada luz para

²R. Panikkar, De la mística. Experiencia plena de la vida, Barcelona, Herder, 2005. 19.

nuestra inteligencia, demasiado amor para nuestro corazón, así es el misterio de Dios.

Entre las primeras elaboraciones teológicas cristianas está la teología mística de un autor del siglo V a quien se lo llama “pseudo Dionisio” y a su pensamiento se lo denomina “teología negativa”, porque este autor señala que de Dios es más lo que no sabemos (ni podremos saber en esta vida) que lo que efectivamente conocemos o podríamos conocer: gran intuición. En estos términos tenemos que pensar en el misterio de Dios y esto se afirma no sólo en nuestra religión sino en muchas otras.

Para los cristianos, además, el místico es aquel que vive inserto en “EL Misterio” que es el misterio pascual de Cristo, ¿Cómo participamos de ese misterio? Pablo nos dice que desde el Bautismo estamos más que unidos “sumergidos o injertados” en Cristo (ver Romanos 6, 1-11). El cristiano, entonces, desde su unión con Cristo está unido a todos sus hermanos y hermanas, tanto con los que peregrinan, como con los que se purifican y con los que están en la visión del Padre.

La comunión de amor en Cristo, es lo que se ha llamado “cuerpo místico” y constituye lo esencial de la comunión de los santos que rezamos en el credo.³ De este modo comprendemos que más allá de la forma en la que se presente la experiencia mística, es una vivencia profundamente eclesial y plena de la VIDA, tal como recordábamos al comienzo de estas líneas, según la definición de Panikkar.

¿Cómo accedemos a esa vivencia mística? Por la fe: vivir en el misterio es vivir en un camino de fe, consiste en creer lo que Dios ha revelado porque Él lo ha revelado, como dice el catecismo (ver CATIC 144).

Supuesta la fe, cada uno hará su experiencia del misterio: más patente para algunos y algunas, más oscura para otros y otras, ya que al decir de san Juan de la Cruz “apenas hay dos almas a las que Dios lleve por el mismo camino”

³ Lucio Gera, definía la comunión de los santos como la realidad en la que los peregrinos, quienes se purifican y quienes están en la gloria, “por el amor nos comunicamos bienes unos a otros” (afirmación tomada del curso de eclesiología, brindado en la Facultad de Teología de la UCA, en el ciclo lectivo 1988).

(Llama de Amor Viva B 3,59). Es más: hay momentos en la misma vida de una persona que la experiencia de creer será luminosa y en otros momentos, oscura. Eso no es lo decisivo, ni para la fe ni para la experiencia mística: “la fe es la garantía de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve” Hebreos 11,1, en esa misma carta se alaba a esos testigos de la fe que caminaron por la historia como si vieran al invisible (ver Heb. 11,27).

Evidentemente la mística es experiencia, pero experiencia de fe y en la fe; de hecho, los maestros espirituales reconocidos, en su experiencia minimizan el componente paramístico o extraordinario (locuciones, visiones, etc.) para remitirse a la fe teologal, a la fe que obra por la caridad.⁴ La mística está al alcance de toda aquella persona que se arriesgue a caminar en la fe, haciendo de ese camino un estilo de vida.

2. La mística de ojos abiertos, es la mística de la compasión

Según lo que acabamos de decir, toda mística es mística de ojos abiertos, porque quien está despierto, atento al misterio de Dios, está receptivo al misterio del hermano.

La mística de la que hablamos, es indisociable del amor y el amor siempre sabe ver, en particular la necesidad del ser amado. La mirada del amor, que es siempre atenta, descubre las tristezas, las alegrías, las necesidades no dichas. “Ubi amor, ibi oculos” (donde hay amor, hay ojos)⁵, afirma un dicho medieval.

Jesús fue el primer místico de ojos abiertos, veía a las personas en su dignidad única de hijos e hijas de Dios, experimentaba la presencia del Padre en toda la creación y de un modo especial se sentía interpelado por el sufrimiento de las personas.

⁴ En este sentido se expresa Teresa de Ávila “Yo no desearía otra oración, sino la que me hiciese crecer las virtudes”. Carta 133 del 23 de octubre de 1576, al P Jerónimo Gracián en: Teresa de Jesús, *Epistolario*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1984. 315.

⁵ Es una expresión medieval atribuida a autores como Juan de Salisbury o Ricardo de San Víctor.

Jesús vivía esa mística y la enseñó a sus discípulos: “Tuve hambre y me diste de comer... ¿Cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer?... cuando lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hicieron...” ver Mt 25.

Jesús no dijo: cuando hagan algo bueno por alguien, “hagan de cuenta que” o “es como si”, sino: “a Mí me lo hicieron”, hay una identificación total con cada persona, en especial cuando sufre. La medida de nuestra entrega a los hermanos es la medida de nuestra adhesión al Señor. Comunión con Dios y con los hermanos son una sola cosa.⁶

La primera carta de Juan, avanza sobre este argumento: “nadie puede amar a Dios a quien no ve, si no ama al hermano que ve...” 1 Jn 4,20 Podríamos seguir con citas bíblicas de este tenor, pero ya está claro lo que Jesús quiere expresarnos.

Jesús nos ama y nos invita a mirarnos desde el amor y el amor cristiano se siente especialmente convocado, interpelado por el sufrimiento frente al cual la reacción es la de la compasión: el mundo del dolor convoca al mundo del amor.⁷

J. B. Metz, fue uno de los teólogos que más habló de esta mística de ojos abiertos:

“La palabra que puede expresar mejor la sensibilidad hacia ese sufrimiento ajeno es la compasión: la disposición a asumir un cambio de perspectiva, a mirarnos y evaluarnos a nosotros mismos con los ojos de otros, sobre todo con los ojos de los que sufren y están amenazados. Allí donde prospera esta compasión comienza lo que con una palabra tan exigente como turbadora se denomina mística. La mística de la compasión es la mística de ojos abiertos.(...) En este espíritu de la compasión se manifiesta la fuerza que posee el cristianismo para conmover e impregnar el mundo. Un cristianismo que envía a

⁶ F. Jalics lo explica de una manera simple y profunda en su libro *Ejercicios de Contemplación. Introducción a la forma de vida contemplativa y a la invocación a Jesús*, Buenos Aires, San Pablo, 1995. 51-59.

⁷ Bellamente así lo expresa José María Vallarino en su libro, *Los Enfermos, epifanías del Misterio Pascual. Función terapéutica del asistente espiritual*, Buenos Aires, Ágape, 2014, 11.

los cristianos a la primera línea de los conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual".⁸

Como vemos, esta mística es lo más alejado a una huida del mundo y de los conflictos, es una manera de relacionarnos con Dios que nos envía a abrazar a las personas en y desde sus problemas, sus dolores, sus heridas, sus pobrezas y a encontrar a Dios allí.

Esta mística, que estuvo siempre presente en la vida de la Iglesia, en los santos y santas que entregaron su vida al servicio de los pobres y enfermos, hoy se vuelve especialmente profética en un mundo que tiene riquezas para alimentar a todas las personas, en el que las tecnologías se manifiestan capaces de mejorar exponencialmente la existencia pero en el que muchos mueren de hambre o de soledad.

Quienes vivan esta mística son voces proféticas que los hombres y mujeres de buena voluntad escuchan y siguen: la Madre Teresa, el hermano Carlos de Foucauld (a quien cita el Papa en *Fratelli Tutti* 286-287) y tantos otros.

Es lo que Jesús mismo hizo en su realidad, ser capaz de descubrir posibilidades nuevas, ver la presencia del Padre en todos los rostros, en todas las historias y sobre todo en todos los sufrimientos de su pueblo. Ver los signos de la llegada del Reino en la vida sencilla y cotidiana. Y eso es también lo que experimentamos en la mística cotidiana de ojos abiertos: encontrar a Dios en la vida. Eso lo cambia todo e inyecta vitalidad y felicidad en la existencia, más allá de los dolores y dificultades que nos encontremos.⁹ Nos volvemos visionarios lúcidos (no alucinados) del Reino que está entre nosotros (ver Lc 17,21).

⁸ J. B. Metz, *Memoria Passionis, Sal Terrae, Santander 2007, 164-168.*

⁹ Ver Juan Ignacio Gonzalez Faus, *Mística de la compasión: mística de ojos abiertos proposiciones sobre la mística jesuánica, Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 135-150. 142.*

3. Mística Samaritana en *Fratelli Tutti*

Es en este contexto, en el que los y las invito a descubrir la clave espiritual de *Fratelli Tutti*, la nueva encíclica del Papa Francisco, sobre la Fraternidad y la amistad social. Dentro de este marco de referencia el Papa toma muchos temas, pero hay uno que funciona como eje de todo el documento: la dignidad del ser humano, más allá de las circunstancias en las que se desarrolle su vida.

En torno a ese eje gira todo lo demás: el mundo cerrado del capítulo uno, la gestación de un mundo abierto (capítulos 3 y 4), la importancia de una buena política (capítulo 5), el diálogo (capítulo 6), la arquitectura y la artesanía del reencuentro en la paz (capítulo 7) y el rol de las religiones en el capítulo 8.

En esta encíclica, dirigida a todas las personas de buena voluntad, la trama espiritual se despliega especialmente en torno al relato del samaritano que se desarrolla en el capítulo 2: “Un extraño al borde del camino”. El número 56, primero de este capítulo, abre el sentido de la parábola a un llamado universal: “la parábola se expresa de tal manera que cualquiera de nosotros puede dejarse interpelar por ella”. A continuación se consigna el relato y el contexto judío en el que ese relato fue incorporado en el evangelio de Lucas, quiénes eran y no eran prójimo en el judaísmo del Siglo I, mostrando la historia bíblica en la que la relación con el hermano es fundamental para comprender la comunión con Dios. Desde el génesis con el “¿Dónde está tu hermano?” que le pregunta el Señor a Caín, se visibiliza el hecho de que la relación con Dios pasa precisamente por la comunión con el prójimo.

Un elemento fundamental es la ampliación del concepto de fraternidad ¿Quién es mi prójimo, mi hermano? Pregunta a la que Jesús responde con la parábola. El Papa va mostrando que el concepto de hermano se va abriendo respecto del Antiguo Testamento. Si bien la fraternidad está restringida a las personas con la misma sangre, la compasión no excluye a nadie, tampoco al extranjero “porque extranjeros fuisteis en Egipto” (Ex 23,9).

Entrados en la dinámica de la parábola, el Papa nos llama la atención sobre los protagonistas, comenzando por el “abandonado” (FT 63), el hombre apaleado y dejado al borde del camino. Nos pregunta en el 64: ¿con quién te identificás? El Papa vuelve a ponernos frente al drama de la cultura del descarte:

“Digámoslo, hemos crecido en muchos aspectos, aunque somos analfabetos en acompañar, cuidar y sostener a los más frágiles y débiles de nuestras sociedades desarrolladas. Nos acostumbramos a mirar para el costado, a pasar de lado, a ignorar las situaciones hasta que estas nos golpean directamente.” (FT 64)

Francisco vuelve sobre su argumento acerca de la misericordia: proponiéndonos al samaritano como ícono, como imagen, como modelo:

“Esta parábola es un ícono iluminador, capaz de poner de manifiesto la opción de fondo que necesitamos tomar para reconstruir este mundo que nos duele. Ante tanto dolor, ante tanta herida, la única salida es ser como el buen samaritano. Toda otra opción termina o bien al lado de los salteadores o bien al lado de los que pasan de largo, sin compadecerse del dolor del hombre herido en el camino. La parábola nos muestra con qué iniciativas se puede rehacer una comunidad a partir de hombres y mujeres que hacen propia la fragilidad de los demás, que no dejan que se erija una sociedad de exclusión, sino que se hacen prójimos y levantan y rehabilitan al caído, para que el bien sea común. (FT 67)

La clave de la parábola es “hacerse prójimo”: tener compasión. Este ícono de la fraternidad está encarnado por el Buen Samaritano, que en la encíclica dirigida a toda persona de buena voluntad, es el modelo de ser humano “íntegro”, la persona que, frente al dolor decide ser como el buen samaritano y hacer propias las necesidades y las fragilidades de los demás.

El número 69 nos marca que la historia se repite, y que todos tenemos algo de herido, algo de salteador, algo de los que pasan de largo y algo del buen samaritano. Ser heridos o heridas no es una opción pero sí es una elección el hecho de asumir o no nuestra fragilidad. Nos cuesta reconocernos frágiles, eso no está entre los valores que aprendimos y solemos enseñar. Equivocadamente pensamos que la fortaleza es evadir o desoir nuestra

fragilidad. Ser fuertes, en realidad, es cultivar en nuestro interior ese núcleo que marca la posibilidad de reconocernos frágiles y asumir nuestra debilidad. Incluso contempla la posibilidad de pedir ayuda.

Francisco nos dice que, de hecho, muchas veces nos sentimos como ese hombre herido, “tirados al costado del camino” (76). No es una sensación agradable, pero es necesaria para capacitarnos en la compasión: si podemos reconocer qué se siente cuando uno está tirado al costado del camino, se tienen más oportunidades de empatizar con quienes están en una situación similar o peor.

La palabra fragilidad aparece 11 veces en la encíclica, la última de las cuales da la clave de su interpretación: “Cuidar la fragilidad quiere decir fuerza y ternura, lucha y fecundidad, en medio de un modelo funcionalista y privatista que conduce inexorablemente a la “cultura del descarte”.” (FT 188)

Frente a la fragilidad la respuesta es el cuidado. ¿Cómo cuidamos? Con fuerza y ternura con lucha y fecundidad, esto es: luchando contra la cultura del descarte que está, primero en nuestra propio modo de vivir, en nuestro propio corazón. Ante todo hay que luchar contra la propia mentalidad eficientista.

En el número 70 Francisco pone blanco sobre negro: “hay dos tipos de personas, las que se hacen cargo y las que pasan de largo”. Aún más, hay muchas maneras de pasar de largo... ensimismarse, distraerse, mirar para otro lado... (FT 73). De inmediato vienen una cantidad de recuerdos a nuestra mente: momentos en los que pudimos detenernos y momentos en los que pasamos de largo, fuertemente influidos por la indiferencia de nuestra cultura occidental.

En el número 74 hay un énfasis que empeora la situación de los que pasan de largo: son personas religiosas. Eso interpela directamente nuestra situación de creyentes, nosotros tenemos un argumento suplementario para la compasión, como cristianos el “a mí me lo hiciste” (Mt 25) que antes

recordábamos acentúa nuestro compromiso, pero el contexto y la distracción a veces es tan fuerte que olvidamos nuestras raíces.

La clave está en recomenzar, con la oportunidad que ofrece cada día (77)
¿desde dónde?:

“Es posible comenzar de abajo y de a uno, pugnar por lo más concreto y local, hasta el último rincón de la patria y del mundo, con el mismo cuidado que el viajero de Samaría tuvo por cada llaga del herido. Busquemos a otros y hagámonos cargo de la realidad que nos corresponde sin miedo al dolor o a la impotencia, porque allí está todo lo bueno que Dios ha sembrado en el corazón del ser humano...” (78)

Francisco está proponiendo una “*espiritualidad desde abajo*”¹⁰, una mística de ojos abiertos, esto es un compromiso con Dios que arranca desde cada uno, aquí y ahora, en favor de los frágiles y descartables de los que suele hablarnos cada vez que puede.

No quiero extenderme más aquí, pero cabe señalar que el capítulo termina con una expansión más y más amplia: empezar desde abajo y de a uno, pero aunar fuerzas y abrirnos a todos más allá de las cercanías o pertenencias de raza, condición social, económica, religiosa o de cualquier tipo. Se trata de reconocer en el otro un hermano y a Cristo mismo (85), y en ese reconocimiento valorar una dignidad infinita.

Creo que con *Fratelli Tutti* no sólo tenemos una encíclica para leer junto con *Laudato si*, en la que se recoge mucho del magisterio social de Francisco, sino una escuela de mística social, una fuente para una espiritualidad transformadora, para una conversión pastoral personal y eclesial abierta al mundo entero, un mundo donde todos nos reconozcamos hermanos.

¹⁰ La expresión es de un conocido libro de A. Grun y M Dufner, *Una Espiritualidad Desde Abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona*, Madrid, Narcea, 2005.



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

Fraternidad: socio y hermano¹

Eloy Patricio Mealla²

eloymealla@gmail.com

¹ Presento una nueva versión ampliada a la luz de la Fratelli Tutti de la ponencia presentada en las Jornadas Internacionales de Ética NO MATARÁS. La palabra o la muerte. Por una cultura del diálogo y la fraternidad, Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.

² Licenciado en Filosofía (Universidad del Salvador) y Profesor en Teología (Universidad Católica Argentina). Actualmente es investigador y profesor en la Universidad del Salvador (Buenos Aires), en la Universidad Nacional de Moreno y en el Instituto Superior de Estudios Teológicos (Salesianos).

La encíclica *Fratelli Tutti* (FT) del Papa Francisco es un texto extenso y con un estilo circular que vuelve una y otra vez sobre la dignidad irrevocable de cada persona humana que nos hace a “todos hermanos”, unos de otros. O sea, la fraternidad es la categoría dominante de toda la encíclica y su hilo conductor para no perdernos en los *corsi e ricorsi* del texto papal.



Ubicada a cinco años de la *Laudato Si* (2015), la nueva encíclica puede ser leída en cómoda continuidad con ella. En efecto, FT prolonga la propuesta de considerar nuestro planeta como la Casa Común, constituida no por esclavos, súbditos o simples ciudadanos, sino como hermanos. Siguiendo entonces la propuesta de Francisco indagaremos sobre la fraternidad.

La fraternidad se inscribe en una larga narrativa y simbólica, especialmente judeocristiana, que designa una de las formas plenarias de la relacionalidad humana, pero al mismo tiempo esa tradición, desde el principio, la señala como sede de la conflictividad y la aniquilación del otro. O sea, la fraternidad es ambivalente, evoca conflicto y plenitud.

La narrativa y simbólica judeocristiana

El término fraternidad es en realidad un concepto abstracto surgido a posteriori, como una elaboración segunda, a partir del término concreto de hermano. Así funcionan y se constituyen podemos decir en términos generales las fuentes fundamentales del pensamiento judeocristiano. Sus géneros literarios propios son la narración, la saga, el mito, la exhortación, la parábola, la sentencia profética, jurídica o sapiencial, el refrán, la oración, el canto, etc. En efecto, el lenguaje bíblico no es primariamente conceptual sino que surge de la cotidianeidad más elemental. Precisamente para apuntar al anhelo de plenitud en las relaciones humanas encuentra en el trato entre hermanos el mejor modo de designarlo.

La palabra “hermano” en hebreo y en otras lenguas –según los exégetas bíblicos– si bien primariamente designa a los nacidos de una misma madre, se refiere también por extensión a los miembros de una misma familia, tribu, pueblo León-Dufour (1967, 335 y ss.). Su opuesto son los “extranjeros”. Junto a esta “fraternidad limitada”, que también podemos llamar primitiva, inmediata, según la carne y la sangre, se irá abriendo otra fraternidad posible, más amplia.

La fraternidad humana es así una meta que se construye a través de un largo, dificultoso y sinuoso camino de aprendizaje. La fraternidad se nos presenta desde el inicio ya como una realidad rota y no tanto como una unidad perfecta que hubiera existido. Si bien hay relatos de amistad y entendimiento entre hermanos –Moisés y Aarón; David y Jonatán–, llamativamente abundan los casos entre hermanos divididos y enfrentados. Caín mata por envidia a Abel, y desde entonces una pregunta, que al mismo tiempo es una denuncia, sigue vigente a lo largo de los tiempos: ¿Dónde está tu hermano; qué has hecho con él? (Schokel, 1997).

En todo caso, de una “fraternidad entre hijos” (hijos de Abraham), al menos basada en no hacer daño al hermano, se va pasando a una progresiva actitud positiva, en medio también de arquetípicos gestos fraternos: Abraham y Lot, ambos pastores, deciden no pelearse por sus rebaños, yendo uno hacia izquierda y otro hacia derecha...; Jacob se reconcilia con Esaú que lo había engañado aprovechándose de su necesidad; José perdona a sus hermanos que lo habían vendido...

Si bien sabemos que los personajes mencionados son también epónimos, representativos de colectivos más amplios, hay que advertir que el enfrentamiento fraterno no refiere sólo a querellas individuales y domésticas, sino que también el pueblo hebreo experimenta internamente la disolución del vínculo entre las tribus, y el cisma en dos reinos: al norte el Reino de Israel con capital en Samaria; y al sur, el Reino de Judea, con centro en Jerusalén. Fragmentación que también se transforma externamente en odio con los pueblos vecinos pese a las exhortaciones en contra:

“No aborrecerás al edomita, porque es tu hermano; no aborrecerás al egipcio, porque fuiste extranjero en su tierra. Los hijos de la tercera generación que les nazcan podrán entrar en la asamblea de Yahveh” (Deuteronomio 23, 8-9). “El extranjero será para ustedes como uno de sus compatriotas y lo amarás como a ti mismo, porque ustedes fueron extranjeros en Egipto” (Levítico 19,34).

Pero aún entre los seguidores de Cristo, los hermanos en la fe, también se enfrentan: entre los discípulos compiten por quién se sentará a la derecha o izquierda de Jesús; Pedro y Pablo discuten sobre cómo evangelizar a los paganos; o entre Pablo y Bernabé que “discuten vivamente” y deciden separarse en sus tareas misioneras. De todos modos, la fraternidad cristiana ya no se medirá por la proximidad sanguínea o física, sino que todo otro es mi hermano, mi prójimo. Se constituye así una “fraternidad ilimitada”, abierta a todos: “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer” (Gálatas 3,28). A lo largo del tiempo –pese a los desgarros, individuales y colectivos– persiste en el discurso y en la práctica cristiana una propuesta y una esperanza de fraternidad entre todos los pueblos que Francisco vuelve a proponer.

La fraternidad moderna

En esta presentación estamos haciendo un recorte importante, limitándonos a la tradición judeocristiana, pero al parecer el problema de los hermanos que luchan entre sí es habitual en los mitos fundacionales de muchas culturas (Baggio, 2009), siendo el caso de Rómulo y Remo el de los más célebres. Imposibilitados ahora de hacer un recorrido en detalle de todo ello, saltamos al tramo de la modernidad europea que proclama la fraternidad como uno de sus valores más emblemáticos. Nos referimos al tríptico revolucionario francés de 1789 que enarboló las banderas de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Desde posiciones distintas algunos autores concuerdan sin embargo en destacar la disímil suerte que tuvo la fraternidad para imponerse como categoría política en las democracias modernas (Domènech 2004; Baggio 2006)

En efecto, mientras que la libertad y la igualdad guiaron en gran medida las grandes revoluciones políticas, económicas y socioculturales hasta el presente, la fraternidad ha sido considerada como “el principio olvidado” que todavía pide que extraigamos lo mejor de él. Ello permitiría superar una fraternidad centrípeta y endogámica, insensible a la cultura del diálogo y al reconocimiento de la interdependencia de unos con otros, individual y colectivamente.

Ahora bien, en la presente agonía de la modernidad, ¿posmodernidad?, tal vez sea el turno y la oportunidad “de indagar en el potencial teórico que nos brinda el concepto de *fraternidad* en orden a una más adecuada comprensión de lo que significa una posición superadora tanto de las limitaciones del liberalismo individualista como del igualitarismo colectivista” (Del Percio, 2011).

Para que ello ocurra habría primero que reconocer los caminos divergentes y hasta antagónicos que produjo la apelación a la fraternidad, desde el anarquismo, pasando por diversas formas de comunitarismos, y ensayos religiosos y cooperativos, hasta convertirse en un recurso del neoconservadurismo para provocar despolitización y desmovilización social. Pareciera que no alcanza con invocar la fraternidad en abstracto sin antes discernir de qué fraternidad se trata.

Al intentarlo encontramos una gran similitud entre el recurrente uso actual de los términos fraternidad y solidaridad volviéndolos casi sinónimos. De ser así, Francisco nos invita a fundar una nueva solidaridad o fraternidad ya no a la manera de una solidaridad primitiva que nos defiende de las fieras o de los extranjeros que invaden el territorio. Esas ya son amenazas que no cuentan tanto. No se trata de alcanzar una cultura enteramente compacta y sólida (solidaridad viene precisamente de *solidus*, sólido, macizo). La nueva solidaridad requiere ya no el mero entendimiento entre iguales -cuya patología es el gregarismo, los nacionalismos, los fundamentalismos- sino algo más fino y exigente que es la unidad en la diversidad, la convivencia en la sociedad plural, ya no tan delimitada por contornos físicos y necesidades primarias.

Socio y prójimo

Francisco no es un irenista o un ingenuo soñador, y adelantándose a posible críticas, expresa: “no nos perturbará que nos traten de ingenuos por elegir la paz” (FT 261). Por el contrario, reconoce el conflicto humano y su preocupación es cómo vencerlo, pues “la verdadera reconciliación no escapa del conflicto sino que se logra en el conflicto, superándolo a través del diálogo y de la negociación transparente, sincera y paciente”, permitiendo que “las tensiones e incluso los que se podrían haber considerado opuestos en el pasado, pueden alcanzar una unidad multiforme que engendra nueva vida” (FT 244-245).

Es lo que hace el samaritano, “el extraño en el camino” -evocado ampliamente por Francisco en *Fratelli Tutti*- que se detiene, carga y cuida la vida de otro. Aquí solamente pondremos de manifiesto un detalle que puede pasar desapercibido. Nos referimos a la mención que Francisco hace del filósofo francés Paul Ricoeur al que cita dos veces (FT 80 y 139) y en quien dice haberse inspirado. Ricoeur tiene decisivos aportes a la hermenéutica contemporánea, con especial atención al lenguaje simbólico religioso y que Juan Carlos Scannone sj fue un pionero en releerlo desde América Latina (Mealla, 2015; 2016). Ricoeur dedica especial atención a la interpretación de las parábolas y en concreto dedica uno de sus trabajos a la del Buen Samaritano. Allí introduce la distinción entre “socio y prójimo” (Ricoeur, 1986).

El socio (*socius*) se caracteriza por las “relaciones mediatas” por las que los hombres entran en relación unos con otros a través de la mediación de lo político o lo social, en oposición a las “relaciones inmediatas” del prójimo en donde la relación es directa, de persona a persona, más allá de toda mediación social. Hoy no viviríamos en el mundo del prójimo sino en el del *socius*, pues, “la entrada de las masas en la historia ha provocado una demanda de bienes, de bienestar, de seguridad, de cultura que, en la fase actual, exige planificaciones rígidas y una tecnicidad social que recuerda a menudo la organización anónima e inhumana” (Ricoeur, 1986, 36).

De este modo, pareciera que “el *socius* es el hombre de la historia; el prójimo, el hombre del arrepentimiento, del sueño, del mito” (Ricoeur, 1987, 38). Tal oposición parece insuperable y podría considerarse que prójimo es una categoría anacrónica, o, por el contrario, la acentuación del prójimo sería un rechazo del mundo moderno deshumanizado, exaltando las relaciones “cortas” a costa de las relaciones “largas”, y buscan refugiarse fuera de la historia. No se trata, dice Francisco, de agrupar “sólo a los puros” (FT 217).

En realidad, para Ricoeur es falsa la alternativa entre el *socius* y el prójimo, ya que también a través de las instituciones se puede ejercer una caridad con las personas. (Ricoeur, 1986, 37). Teniendo en cuenta estas puntualizaciones se nos hace más fácil comprender cuando Francisco dice que la categoría de prójimo, al igual que la de pueblo, “incorpora una valoración positiva de los lazos comunitarios y culturales, suele ser rechazada por las visiones liberales individualistas, donde la sociedad es considerada una mera suma de intereses que coexisten”...”Sin embargo, aquí se crea una polarización innecesaria, ya que ni la idea de pueblo ni la de prójimo son categorías puramente míticas o románticas que excluyan o desprecien la organización social, la ciencia y las instituciones de la sociedad civil” (FT163).

Según Francisco: “La caridad reúne ambas dimensiones —la mítica y la institucional— puesto que implica una marcha eficaz de transformación de la historia que exige incorporarlo principalmente todo: las instituciones, el derecho, la técnica, la experiencia, los aportes profesionales, el análisis científico, los procedimientos administrativos”. Y agrega, citando textualmente al pensador francés: “«no hay de hecho vida privada si no es protegida por un orden público, un hogar cálido no tiene intimidad si no es bajo la tutela de la legalidad, de un estado de tranquilidad fundado en la ley y en la fuerza y con la condición de un mínimo de bienestar asegurado por la división del trabajo, los intercambios comerciales, la justicia social y la ciudadanía política»” (FT 164). O sea, hay que promover “el encuentro persona a persona” (FT 165) y, al mismo tiempo, “rehabilitar la política, que es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común” (FT 180).

Bibliografía

Baggio, A. (comp.) (2009), *La fraternidad en perspectiva política*. Ciudad Nueva, Buenos Aires.

Baggio, A. (comp.) (2006), *La fraternidad: el principio olvidado*. Ciudad Nueva, Buenos Aires.

Del Percio, Enrique, (2011), *Fraternidad y Realismo Político*”, Conferencia inaugural del Ciclo Lectivo, Facultades de Filosofía y Teología- USAL Área San Miguel, Prov. de Buenos Aires

Domènech, Antoni (2004), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004;

León-Dufour, Xavier (1967), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona.

Mealla, Eloy (2016), *La interpretación creadora*, en Blanco, A., *Pensar en torno al Numen*, Ed. del Signo, Buenos Aires.

Mealla, Eloy (2015), *La racionalidad sapiencial*, en Blanco, A. (comp), *Religación desde la América profunda*, Ed. del Signo, Buenos Aires.

Ricoeur, Paul (1986), *El socius y el prójimo*, en *Política, sociedad e historicidad*, Ed. Docencia Buenos Aires. El artículo original data de 1954 y luego fue publicado como parte de su libro *Histoire et vérité*, ed. Le Seuil, París, 1967.

Schokel, Luis Alonso (1997), *Donde está tu Hermano. Textos de fraternidad en el libro del Génesis* Editorial Verbo divino, Estella-Navarra.



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

Conciencia histórica y noción de pueblo en *Fratelli Tutti*

Humberto Podetti¹

humberto.podetti@gmail.com

¹ Abogado, miembro de la Comisión Nacional de Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Argentina, profesor de *Cristianismo y pensamiento latinoamericano* en la Universidad Nacional de Lanús, miembro del Consejo de Redacción de la revista Hechos e ideas.

“...se alienta también una pérdida del sentido de la historia...una especie de ‘deconstruccionismo’, donde la libertad humana pretende construirlo todo desde cero... Son las nuevas formas de colonización cultural. ...‘los pueblos que enajenan su tradición... toleran que se les arrebaté el alma, pierden, junto con su fisonomía espiritual, su consistencia moral y, finalmente, su independencia ideológica, económica y política”
(Francisco, FT, 13 y 14)



“La pretensión de instalar el populismo como clave de lectura de la realidad social, tiene otra debilidad: que ignora la legitimidad de la noción de pueblo”
(FT, 157)

Francisco: Doctrina Social de la Iglesia y pensamiento latinoamericano

La riqueza de *Fratelli Tutti* es inmensa, tanto desde el punto de vista del pensamiento social de la Iglesia Católica, cuanto desde el pensamiento social y político latinoamericano. Se suma a los numerosos documentos de Francisco que han ido otorgando carácter universal a ambos.

Francisco guarda una fidelidad profunda a la Doctrina Social de la Iglesia católica. Continúa la prédica de San Juan Pablo II (*Evangelium vitae*, 4a, 12) sobre el carácter de cultura de muerte y guerra de los poderosos contra los débiles que tiene el sistema económico político contemporáneo. Simultáneamente, constituye una culminación del pensamiento latinoamericano.

La razón de ese doble carácter es el proceso de *inculturación del Evangelio* en las civilizaciones y culturas americanas, que dio origen a nuestro pensamiento.

Fratelli tutti nos exhorta a mantener viva nuestra conciencia histórica, abandonando todo deconstruccionismo, que negando la riqueza de ese pensamiento para el siglo XXI, implica un nuevo colonialismo cultural. La

encíclica de la fraternidad también reivindica las nociones de *pueblo* y *popular*, claves políticas y sociales de nuestra historia. Y critica los *populismos*, que se proponen -en el mejor de los casos- incorporar al sistema a quienes están afuera y no a cambiarlo y construir una nueva sociedad humana.

Como recordaremos en este ensayo, nuestra historia enlaza el pensamiento político social latinoamericano con las muchas nociones incluidas por Francisco en *Fratelli Tutti*. La de *persona humana* expresada como proximidad, alteridad y fraternidad (FT 8, 107, 119); la de la *autoridad de la perspectiva femenina* en todas las áreas de la actividad humana (FT 23); la de *comunidad organizada* como ámbito de ejercicio de los derechos y deberes humanos (FT 87, 114, 128); la de *ciudadanía universal* como derecho inherente a la dignidad humana e independiente de la voluntad de los estados (FT 37/41, 56/86, 124, 131); la de *pueblo* como sujeto de la historia, depositario de la autoridad y la soberanía, dador de conciencia y sentido (FT 157/160); la de *comunidad universal* como pueblos hermanados cada uno desde su cultura, concibiendo al mundo como patria y a la humanidad como pueblo (FT 126, 131, 150, 154; LS 164); la de *fraternidad universal* como construcción de la raza cósmica, universalizando el formidable mestizaje americano (FT 133/136, 141, 146, 148); la de *nueva sociedad humana* como aspiración permanente a perfeccionar la comunidad familiar, local, nacional, continental y universal (FT 126, 127, 131, 150, 154, 179); la de *liberación de los oprimidos* como sentido de la vida personal y social (FT 169); la del *derecho como realización de la justicia* que permita a todos los habitantes del planeta ser trabajadores y propietarios del techo y de la tierra (FT 22, 120, 162); la de *culturas* como frutos de la historia singular de cada pueblo y como riqueza tanto o más significativa que la diversidad biológica (FT 143); la de *unidad de la Patria Grande* como único modo de los indo-íbero-afro-americanos de estar y participar en el mundo (FT 10, 151, 153).

El encuentro de las teologías aborígenes y la teología cristiana como nacimiento del pensamiento crítico latinoamericano

Hace cinco siglos se produjo el choque-encuentro de América e Iberia. Fue un choque violento y devastador en tanto conquista, destrucción y opresión. Pero también fue encuentro y sorprendente diálogo entre las teologías de nuestros pueblos y la teología cristiana. De ese diálogo nacieron los ejes centrales de nuestro pensamiento, que hemos recordado a partir de *Fratelli Tutti*.

El diálogo comenzó con la llegada a nuestro continente de los frailes de las órdenes religiosas reformadas en Iberia, cuyos conventos enseñaban por primera vez en el mundo la historia universal y la gramática de Nebrija y recuperaban el cristianismo originario. Habían convertido el castellano en lengua culta y simultáneamente abierta al universo. Se deslumbraron con las culturas aborígenes y alfabetizaron sus lenguas, incorporando al castellano cientos de palabras nuevas y nuevos sentidos a palabras antiguas. Más tarde también incluyeron palabras y sentidos de las lenguas africanas, traídas esclavas a América. De ese modo americanizaron el castellano y el portugués, como proclamó en 1950 José María Arguedas, en su ensayo *La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*. El autor de *Yawar Fiesta*, *Los ríos profundos* y *Todas las sangres*, anunció en ese ensayo que dejaría de escribir en quechua para hacerlo en castellano porque le permitía transportar el alma quechua al universo.

Los frailes comenzaron defendiendo a los aborígenes esclavizados por los conquistadores y enseguida crearon nuevas nociones de persona humana, de comunidad, cultura y pueblo. Los sermones de Antonio de Montesinos en diciembre de 1511, reproducidos por Bartolomé de las Casas, probablemente fueron los primeros textos de nuestro pensamiento crítico. En ellos ya estaba implícita la noción de pueblo incluyente de los oprimidos y la urgencia de su liberación.

Francisco de Vitoria desarrolló extensamente aquellas ideas iniciales, a partir del paulatino conocimiento de la crueldad de la conquista y de la riqueza del

pensamiento de las civilizaciones y culturas americanas que eran destruidas. En sus elecciones salmantinas, entre 1528 y 1539, *Sobre el poder civil*, *Sobre los indios* y *Sobre el derecho de la guerra*, Vitoria desarrolló ideas revolucionarias para el mundo. Entre ellas, la de que el *hombre no es lobo para el hombre*, sino hombre; la de *persona humana* con igual dignidad cualquiera sea su raza, religión o cultura; la de la *soberanía de cada persona y cada pueblo*; la de *la autoridad conferida por el pueblo* y retirada si el conferido no hace aquello a lo que se obligó; la de *comunidad organizada nacional, continental y universal*, como ámbitos en los que las personas, los pueblos y las naciones pueden ejercer sus derechos y cumplir con sus obligaciones; la de *ciudadanía universal* como derecho de toda persona humana, antes, durante y después de la pertenencia a un estado; la del *derecho internacional* como derecho al que deben sujetarse las relaciones entre las naciones.

En diciembre de 1531 ocurrieron las apariciones de la Virgen a Juan Diego Cuauhtlatoatzin, mexicano chichimeca. El diálogo entre ambos fue en lengua nahuatl, como relata el *Nican Mopohua* (Aquí se cuenta) de Antonio Valeriano, sobrino de Juan Diego. El mensaje fue claro: el Dios de los cristianos se había hecho hombre para dar su vida por todos los hombres y mujeres de todos los tiempos. Huitzilopochtli, la principal deidad azteca, requería sacrificios humanos para renovarse. La eucaristía cristiana consistía en purificarse y comer el cuerpo y beber la sangre de Cristo, mediante la transustanciación del pan y el vino. En la 'eucaristía' o *teocualo* (Dios es comido) azteca, previa purificación, se comía la representación de Huitzilopochtli amasada con semillas de amaranto molidas y sangre humana. Las apariciones de la Virgen provocaron la mayor conversión de la historia al catolicismo: casi medio millón de indígenas se hicieron cristianos. Sor Juana Inés de la Cruz lo describe en su *Loa para el Auto Sacramental El Divino Narciso*.

Las treinta y dos universidades fundadas durante el período indiano fueron ámbito de fermento de ese nuevo pensamiento. En la de México enseñó Tomás de Mercado, quién en su obra *De Tratos y Contratos* de 1569, sostuvo

que el comercio es libre sólo cuando es justo y que el mercado nacional e internacional debe sujetarse a la ética y someterse a la justicia para garantizar que no haya abuso del mayor poder de negociación. También en México, Alonso de Veracruz, en 1554, enseñó que el pueblo era el único depositario de la autoridad y por tanto la otorgaba a los gobernantes y la retiraba cuando no cumplían lo que se les había ordenado.

En la Universidad de Lima, José de Acosta enseñó y escribió la primera historia de nuestra América como unidad, la *Historia Natural y Moral de las Indias* publicada en 1590. Allí relató la historia de las dos grandes civilizaciones americanas vivas al momento del choque-encuentro, la inca y la azteca. También formuló la teoría de la evolución de las especies, tres siglos antes que Darwin. La fundó en la cooperación de las especies entre sí en el proceso evolutivo y no en una selección natural por la más apta o la más fuerte, como haría el naturalista inglés. También esbozó, con varios siglos de anticipación, la primera teoría acerca del poblamiento de América: en algún lugar debían unirse Asia y América y por allí cruzaron los primeros habitantes de nuestro continente.

También en la Universidad de Lima enseñó Antonio de León Pinelo, recopilador del derecho indiano, desde las primeras leyes de derechos humanos de la historia, las de leyes de Burgos de 1512, hasta las de la vigencia del derecho indígena o la de la jornada de trabajo de ocho horas. Su deslumbramiento por las grandes culturas andinas le llevó a afirmar en su obra *El paraíso en el Nuevo Mundo. Historia natural y peregrina de las Indias Occidentales*, publicada en 1656, que el paraíso terrenal había estado en América del Sur, en el actual estado brasileño de Amazonas. También dibujó un mapa de América del Sur con el sur hacia arriba, como muchos años después popularizó el notable pintor uruguayo Joaquín Torres García.

Sor Juana Inés de la Cruz, una de las más notables pensadoras latinoamericanas de todos los tiempos, afirmó en la *Carta Atenagórica* de 1690 y en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* de 1691, la autoridad de la mujer para pensar y enseñar sobre todas las materias del conocimiento

humano y también formuló una demoledora crítica a la sociedad y a la Iglesia masculinas.

A comienzos del siglo XVIII nuestro pensamiento estaba maduro para presentarse al mundo. Lo hizo con las independencias y particularmente en las Cortes de Cádiz de 1812 y en las de Porto de 1820, en este caso mediante las *Lembranças e apontamientos* de José Bonifacio a los diputados de Brasil. En ambas se propuso constituir un Estado Confederal Iberoamericano, fundado en la soberanía del pueblo en asamblea, la delegación de facultades en la organización confederal y retención de las no delegadas, el reconocimiento de la ciudadanía sin distinción de razas, la supresión de la esclavitud y el comercio libre entre iguales. Pero los Constituyentes de Cádiz y de Porto desoyeron la propuesta americana. Y sancionaron constituciones esclavistas y liberales, siguiendo los modelos de la Constitución de Estados Unidos -que había dado rango constitucional a la esclavitud y depositaba la soberanía en los representantes y no en el pueblo- y de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de la Revolución Francesa, que había mantenido en vigencia el *Code Noire* de Luis XIV, que consideraba a los esclavos cosas muebles.

El pensamiento nacido de la inculturación del Evangelio en las teologías americanas, enriquecido en el período indiano, presentado al mundo por el movimiento independentista, se prolongó en los grandes pensadores latinoamericanos de comienzos del siglo XX, de José Martí y Enrique Rodó a Manuel Ugarte y culminó en los movimientos populares del siglo pasado y el presente.

Francisco lo ha propuesto nuevamente al mundo en *Fratelli Tutti*.



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

Hacia una espiritualidad de la hermandad

Andrea Sánchez Ruiz¹

andreasrw@hotmail.com

¹ Licenciada en Teología por la Universidad Católica Argentina. Profesora de la materia El actuar humano en la Universidad San Isidro y de Antropología Teológica y Trinidad en el Instituto Padre Elizalde.

Resumen

A partir de la oración al Creador del Papa Francisco en la Encíclica *Fratelli Tutti* se delinearán algunos rasgos de la espiritualidad que se descubre animando este proyecto de amistad social, fundado en el reconocimiento de la igual dignidad de toda persona humana y de la inagotable riqueza que significa sabernos hermanas y hermanos más allá de toda frontera y condición.



El Papa Francisco eligió firmar su tercera encíclica sobre la fraternidad-sororidad y la amistad social en Asís, celebrando la eucaristía, en la tumba del Francisco que le prestó su nombre. Con este gesto, parecería indicarnos que no solo hay que mirar el contenido del documento, sino también saborear su espíritu, espíritu que liga al Santo de Asís, quien sintiéndose hermano del sol del mar y del viento, se sabía “más unido a los que son de su propia carne” (*Fratelli Tutti* 2)² “deseoso de abrazar a todos” (FT 3) proponiendo “una forma de vida con sabor a Evangelio” (FT 1).

Una vida con sabor a Evangelio, ha de estar sostenida en una espiritualidad encarnada, de discípulos y discípulas decididos a seguir y caminar junto al Maestro con el coraje y la audacia de actuar en la historia “con la radicalidad transformadora con que actúa Dios mismo, no por nuestras propias fuerzas, sino por la respuesta a la acción del Espíritu del Resucitado presente en todo cristiano que se dispone a dejarlo habitar en su vida” (Alvarado, Pedrosa y Vélez 2006, p. 23).

En estas páginas, de la mano de la oración al Creador que cierra esta encíclica, delinearé algunos rasgos de la espiritualidad que se descubre animando este proyecto de amistad social, fundado en el reconocimiento de la igual dignidad de toda persona humana y de la inagotable riqueza que significa sabernos hermanas y hermanos más allá de toda frontera,

²Desde ahora FT.

enriqueciéndonos con la diversidad, “para descubrir que todos son importantes, que todos son necesarios, que son rostros diferentes de la misma humanidad que [Dios] ama”(FT 287).

Una espiritualidad arraigada en el amor creador de Dios

Señor y Padre de la humanidad,

que creaste a todos los seres humanos con la misma dignidad.

A lo largo de su carta, Francisco, reconoce que Dios no se ha retirado de la creación, sino que “sigue derramando en la humanidad semillas de bien” (FT 54). El amor creador de Dios sostiene el cosmos y cuanto en él habita (Sal 104,29-30), su presencia creadora se manifiesta en la maravillosa diversidad del género humano (FT 118) creado a imagen y semejanza de Dios (FT 24) y en todo lo bueno que ha sembrado en el corazón de cada persona (FT 78).

En su amor desbordante nos ha dado la tierra, para que sustente a quienes la habitan sin excluir ni privilegiar a nadie (FT 120), para que la administremos en orden al crecimiento y desarrollo interpersonal e internacional (FT 123,126).

Como tan bellamente expresa Elizabeth Johnson (2004, p. 235), “la santa sabiduría es la madre del universo (...) Ella pronuncia con gozo las palabras básicas de toda afirmación: es bueno que existas”. Así, una espiritualidad arraigada en el amor desbordante y creador de la Sabiduría divina, nos impulsa a reconocer que la creación es un bien a compartir, que no somos dueños de la tierra sino quienes la administramos, “en bien de todos” (FT 122). Nos anima a mirarnos mutuamente para poder afirmar “qué bueno que existas” y, desde ese reconocimiento, gestar lazos de comunión.

Cultivar el jardín de Dios, nos permite descubrir que nuestras responsabilidades cotidianas son el precioso lugar donde sale a nuestro encuentro para que estemos en su compañía y que nuestro trabajo es espacio de salvación y evangelización.

Una espiritualidad fraterna y sororal.

Infunde en nuestros corazones un espíritu fraternal.

La dimensión fraterna y sororal de la espiritualidad recorre todas las páginas de esta encíclica (FT 86). En el amor interpersonal encuentra la clave hermenéutica para estimar “la altura espiritual de una vida humana” (FT 92).

Releyendo la bella página evangélica del buen samaritano, que se hizo prójimo del herido abandonado en el camino (FT 56-86), Francisco nos descubre la centralidad de una espiritualidad que, en unión con Dios, nos impulsa a convertirnos en prójimos de cada persona para cuidar de su fragilidad con una actitud solidaria, benévola, amable, sin fronteras (FT 112-117, 222-224).

Con una mirada trascendente nos recuerda que quien cree “puede llegar a reconocer que Dios ama a cada ser humano con un amor infinito y que con ello le confiere una dignidad infinita” (FT 85) que no puede avasallarse.

Esta espiritualidad que nos hermana, hunde sus raíces en el amor de Dios revelado en Cristo. Un amor derramado en nuestros corazones por el Espíritu (Rom 5, 5), un amor que nos mueve a buscar lo mejor para el tú amado, yendo más allá de lo imaginable, hacia las márgenes interiores y exteriores de nuestra propia existencia, saliendo al encuentro de los “exiliados ocultos” (FT 98), que tantas veces son tratados como cuerpos extraños a nuestra sociedad.

Una espiritualidad comprometida con lo humano desde el amor extático que nos impulsa más allá de sí y nos une en una red vincular que se sabe interpelada por la mirada de quienes nos solicitan como prójimos.

Una espiritualidad que inspira sueños de reencuentro, de diálogo, de justicia y de paz.

Inspíranos un sueño de reencuentro, de diálogo, de justicia y de paz.

Inspirar sueños nos involucra comunitariamente. Juntos y juntas podremos lograr que se vuelvan realidad. Una espiritualidad que deja de soñar y desear se seca y apaga. Una espiritualidad que no contagia, solitaria e individualista, aísla y dispersa (FT 95-111).

El Papa nos alienta a gestar una cultura del encuentro (FT 215-218) liberada de fanatismos que intentan establecer una fe ideologizada (FT 46). Que necesita de la apertura a la escucha que precede al diálogo. Sin imposiciones, buscando con otros y otras la verdad. Este es el camino para transitar una espiritualidad que nos transforme en hermanos y hermanas: “un camino de fraternidad local y universal solo puede ser recorrido por espíritus libres y dispuestos a encuentros reales” (FT 50).

Los encuentros reales exigen una actitud dialogal, paciente, confiada, respetuosa de quien se deja interpelar por la diversidad para descubrir las riquezas de cada ser humano. Requiere “valorar lo que nos une y ver las diferencias como oportunidades de crecimiento” (FT 134), sin renunciar al propio tesoro, con la confianza de que en el encuentro y el diálogo fecundo se pueden “liberar nuevas energías relacionales, intelectuales, culturales y espirituales” (FT 196). El camino hacia la paz indefectiblemente habrá de capitalizar esas energías para coincidir en una ética global de solidaridad y mutua cooperación sostenida en relaciones de justicia que reconozcan tanto los derechos individuales como los derechos sociales y de los pueblos (FT 126).

Estamos invitados e invitadas a vivir una espiritualidad inspirada en el Evangelio e inspiradora de búsquedas y sueños, que en el encuentro dialogal construya artesanalmente la verdadera justicia que puede sustentar la paz (FT 225-231).

Una espiritualidad saludable

Impúlsanos a crear sociedades más sanas

y un mundo más digno, sin hambre, sin pobreza, sin violencia, sin guerras.

Desde una mirada antropológica inclusiva y relacional, la espiritualidad cristiana comprende a toda la persona, como una “totalidad integrada” (Ortiz de Elguea, 2017, p. 109). Superando antiguos dualismos, Francisco supone una concepción del ser humano en toda su complejidad, sin dicotomías jerarquizadas (FT 107). Por tanto, como afirma Anselm Grün (2001, p.96) no solo habremos de preocuparnos por la salud del alma, sino de integrar y “fortalecer la salud de alma y cuerpo”.

Por tanto, una vida creyente animada por el Espíritu del Resucitado es incompatible con una actitud condescendiente con la marginación, el hambre, la violencia y la pobreza. El camino espiritual es un camino de sanación personal y comunitaria. La indiferencia ante el sufrimiento y las necesidades del hermano y de la hermana enferma, tanto como el silencio ante la violencia y la injusticia.

La enfática llamada a la amistad social enraizada en el amor solidario, el diálogo respetuoso, el cuidado de los más frágiles, busca generar vínculos de justicia para construir la paz duradera, que no es solo ausencia de guerra sino el compromiso de “reconocer, garantizar, reconstruir concretamente la dignidad” (FT 233) de tantas personas olvidadas.

El seguimiento de Jesús reclama opciones transformadoras, capaces de restablecer la salud allí donde la sociedad y las personas están enfermas, empezando por las propias heridas.

Una espiritualidad de corazones abiertos a la belleza y al bien.

*Que nuestro corazón se abra a todos los pueblos y naciones de la tierra,
para reconocer el bien y la belleza que sembraste en cada uno.*

La Biblia tiene una hermosa metáfora para señalar lo que puede hacer Dios en el corazón de toda persona: “quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne” (Ez 11,19). Un corazón que siente, que palpita, apasionado, cálido, capaz de ablandarse ante el sufriente. Un corazón que reconoce los dones que Dios ha sembrado en cada persona, en cada pueblo en cada nación.

Por eso el Papa insiste en que para procurar el desarrollo humano integral es necesaria la benevolencia, es decir, la “inclinación hacia todo lo que sea bueno y excelente, que nos mueve a llenar la vida de los demás de cosas bellas, sublimes, edificantes” (FT 112).

Una espiritualidad que renueve nuestra mirada para que nuestro corazón sea capaz de descubrir qué hay de bueno y bello en cada persona y cada sociedad. Como la mirada de Jesús que era capaz de descubrir la bondad interior de las personas aún cuando la cultura de su tiempo las condenaba con estrechez legalista.

En el fecundo intercambio cultural como en el encuentro interpersonal, nos enriquecemos con los bienes que podemos ofrecernos mutuamente para que aflore la belleza inscrita en cada persona y en cada pueblo, manifestando todo su potencial.

Una espiritualidad de esperanzas compartidas

*Para estrechar lazos de unidad, de proyectos comunes,
de esperanzas compartidas.*

A lo largo de su carta, el Papa nos invita con insistencia a pensarnos hermanados como humanidad entera. Trascendiendo límites y fronteras, transitando comprometidamente aquellos bordes que causan extrañeza, rechazo y marginalidad para reconocer en toda persona su dignidad y promoverla hacia una ciudadanía social que le permita ser protagonista de su propia historia.

Esta intencionalidad transformadora demanda una espiritualidad esperanzada en la posibilidad de un cambio factible que proceda desde abajo y desde adentro. Una espiritualidad de esperanzas compartidas, porque nos salvamos juntos, como pueblo.

Una esperanza dinámica, histórica y, a la vez, trascendente. Que con osadía eleve el “espíritu hacia cosas grandes como la verdad, la bondad, la belleza, la justicia y el amor” (FT 55).

Una espiritualidad con sabor a Evangelio

Como decíamos al iniciar este recorrido, para transitar “una forma de vida con sabor a Evangelio” habremos de dejarnos guiar por el Espíritu. No será posible si disociamos la fe de la justicia, la oración del compromiso liberador. La espiritualidad de nuestro tiempo nos reclama allí, donde las cosas suceden. Con el corazón abierto a la voz inspiradora de Jesús y la mirada atenta a todo hermano y hermana. En palabras de Monseñor Angelelli, “con un oído en el Evangelio y el otro en el pueblo” (Liberti, 2004, p.248).

Bibliografía

Alvarado, A.; Pedrosa L. y Vélez, C. (2006). *Espiritualidad de encarnación*. Cochabamba: Serrano.

Grün, A. y Dufner, M. (2001). *La salud como tarea espiritual*. Madrid: Narcea.

Francisco (2020). *Fratelli Tutti*. Buenos Aires: Santa María.

Johnson, E. (2002). *La que es*. Barcelona: Herder.

Liberti, L. (2004). *Mons. Enrique Angelelli, pastor que evangeliza promoviendo al hombre integralmente*. Recuperado el 17 de noviembre de 2020 de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/mons-enrique-angelelli-pastor-evangeliza.pdf>

Ortiz de Elguea, E. (2017). *No podrán apagar el amor*. Buenos Aires: Claretiana.



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

El complejo camino de la hermandad

Matías Taricco ¹

matiastaricco@gmail.com

¹ Sacerdote de la Arquidiócesis de Mendoza. Licenciado en Teología Fundamental (U. Gregoriana - Roma). Secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Universitaria (CEA). Delegado episcopal para la pastoral social (Arq. Mendoza). Párroco. Profesor en el seminario arquidiocesano y en la UCA/sede Mendoza.

En vísperas de la fiesta de San Francisco el papa nos regaló su última encíclica: *Fratelli Tutti* (FT). El Sumo Pontífice retoma en esta carta uno de los tres conceptos que se transformaron en slogan de la modernidad a partir de la Revolución Francesa: la fraternidad.

Sea que consideremos los postulados revolucionarios como una secularización de valores cristianos (postura de Ch. Theobald), o que aceptemos su procedencia filosófica del deísmo (como plantea E. Cuda), es



innegable que, de los tres valores proclamados en la revolución, el ideal de la fraternidad claramente desentona porque posee un espesor diverso. Partamos de una constatación simple: mientras que la ciencia jurídica ha logrado traducir en derechos y obligaciones la igualdad y la libertad no ha logrado hacerlo con la fraternidad... ésta reclama una mística.

Conscientes de poseer una identidad común, el tópico de la fraternidad humana (o hermandad, para usar un término tal vez más inclusivo) es casi universalmente reconocido. La Biblia lo ha expresado con la imagen de la humanidad nacida de la voluntad creadora de Dios y reafirmada a través de la etiología de Adán y Eva como origen común del género humano. Esta idea de pertenencia común y de hermandad implícita se ha visto desmentida reiteradamente en la experiencia de desencuentros y de guerras. Así, la fraternidad universal ha sido también suspiro y anhelo y, como tal, mandato desde los orígenes inmemoriales de la humanidad.

En la mirada bíblica la hermandad nunca es un tema fácil. Desde el Génesis en adelante las relaciones entre hermanos aparecen siempre marcadas por la dificultad. Luego del pecado de Adán y Eva sigue el episodio de Caín matando a su hermano Abel (Gn 4,1-16). Las relaciones entre los gemelos Jacob y Esaú no fueron justamente pacíficas (Gn 25,19-33,17). La historia del patriarca José tiene como centro los celos, las rivalidades, la traición y finalmente la reconciliación entre los hermanos (Gn 37,2-45,15). Los recelos y las desavenencias también se dieron entre los hermanos Moisés, Aarón y Miriam (Num 12, 1-15). Y la lista podría seguir largamente. En el nuevo

testamento las cosas no son muy diversas: hermanos peleándose por la herencia y reclamos entre hermanos aparecen no sólo en las parábolas (Lc 15, 11-32), sino también en el camino de la historia de Jesús (Lc 12,13-15).

La hermandad es, en la Biblia y en la experiencia humana, una realidad complicada. Desde una mirada idealista de la familia los hermanos deberían cuidarse entre sí y ayudarse, ya que comparten la misma sangre, tienen un patrimonio común, etc. Uno de los mandatos más recurrentes en diversas culturas (y también en la Biblia) es el que interpela a no desentenderse de la propia carne (Is 58,7). “Los hermanos sean unidos, porque esa es la ley primera, porque si entre ellos se pelean los devoran los de ajuera”; las palabras del Martín Fierro enuncia este mandato en una de las obras claves de nuestro acervo cultural y confirma lo que venimos diciendo: la hermandad, con todas las dificultades que encierra, pertenece a las aspiraciones más hondas del corazón humano.

La nueva encíclica del Papa pone sobre el tapete nuevamente el tema. No habla de la hermandad en el romanticismo de una fraternidad declamada o ideal. Fiel a la herencia bíblica que lo nutre y a la experiencia humana, Francisco reclama la construcción de nuevos vínculos de hermandad. Los personajes elegidos al inicio y al final de la carta así como la parábola del Buen Samaritano (que anuda y rige la lectura global del texto) nos dan una clave que, a mi juicio, no debe pasarse rápidamente por alto: hermanos **somos**, pero aún más importante: hermanos **nos hacemos**.

El texto papal se abre con la figura de San Francisco (FT 1-4). No sólo el *poverello* marca, desde la elección del nombre, el pontificado de Bergoglio; la figura del santo de Asís nos recuerda la opción por la fraternidad universal. San Francisco vive en un tiempo de inmensa crisis del mundo medieval, cuando las ciudades empiezan a adquirir una relevancia particular, siendo este un tiempo de transición hacia una nueva forma de socialización. Francisco Bernardone tenía alrededor de diez años cuando los habitantes de Asís irrumpieron en el castillo del señor feudal dando origen a la comuna de hombres libres, unidos por lazos no de vasallaje sino de fraternidad. Ha experimentado en carne propia que este nuevo tiempo abre nuevos modos

de relación y encuentro entre las personas... pero también ve como el ideal de una sociedad más fraterna se diluye y dificulta a causa justamente de eso que facilita la circulación y el intercambio: el dinero. Es por eso que, en un acto profético, renuncia a la posesión de bienes y, asumiendo la solidaridad con los últimos, se hace desde ahí el hermano universal.

Al final de la encíclica el papa evoca, luego de un repaso por algunos nombres que no están en el santoral de la Iglesia católica, la figura del hermano Carlos de Foucauld (FT 286-287), quien eligió vivir en medio de los Tuaregs de Argelia ofreciendo su fraternidad a todos. Carlos, nacido de una familia noble venida a menos en el ambiente de la Francia del siglo XIX, se convierte al cristianismo y abandonando una vida “mundana” elige servir el último entre los últimos, justamente en la periferia de las colonias francesas de entonces.

Ambos santos se sintieron llamados a *hacerse hermanos*². Para ellos, esto supuso una identificación con los últimos de la sociedad de su tiempo. Sus vidas nos hablan de que la hermandad no se alcanza simplemente desde un reconocimiento teórico de la igualdad entre los seres humanos. Supone, en cambio, el camino ascético de abandonar las propias posesiones que levantan muros separando a las personas para construir la hermandad desde el único lugar que parece posible: desde los últimos, desde los que no tienen nada y que, por lo tanto, solo pueden tender las manos. Sin cercanía reconciliada con los últimos no parece existir la posibilidad de una verdadera hermandad.

Ambos santos que como arquitrabes de la construcción discursiva de la encíclica sirven de puntos de apoyo al principio y al final, sostienen al personaje central del texto: el buen samaritano (FT 57-87). Este hombre extranjero ve a un herido medio muerto al costado del camino, detiene su viaje para curarlo y cuidar de él. Su figura tiene en el relato del Evangelio el efecto provocador. Busca llamar la atención acerca de que ser prójimo no

² Es interesante además que ambos personajes tuvieron un vínculo sentido y deseado explícitamente con el mundo islámico, mundo con el que el papa Francisco pretende hacer voz común para reclamar la necesidad de un nuevo pacto entre hermanos y hermanas (Cf. la evocación al Gran Iman Ahmad Al-Tayyeb, FT 5)

está circunscripto al ámbito de la propia nacionalidad o familia, sino que implica la decisión ética de *hacerse* prójimo. En la lectura tradicional del judaísmo del tiempo de Jesús (y que Francisco recuerda expresamente en FT 59) prójimos eran sólo los pertenecientes a la misma raza. La parábola invita a una apertura universal: prójimo puede ser cualquier persona siempre y cuando yo “me comporte” como prójimo (Lc 10,36), decida hacerme tal. Francisco de Asís, Carlos de Foucauld, el buen samaritano eligieron hacerse prójimos, eligieron hacerse hermanos.

El texto de la parábola de Lucas ha sido ampliamente comentado en la tradición de la Iglesia. En este misterioso extranjero que baja de Jerusalén (la ciudad de Dios por antonomasia) a Jericó (la ciudad de los hombres) se ha visto al mismo Jesucristo: el Hijo de Dios que vino a habitar entre nosotros haciéndose nuestro prójimo, nuestro hermano, recogiendo especialmente a los heridos del camino. La hermandad universal soñada y elegida por Francisco de Asís y por el hermano Carlos tiene como punto de referencia a Cristo a quienes ellos buscaron seguir hasta las últimas consecuencias. La fraternidad es una opción ética, pero en último término se fundamenta en una mística que permite realmente la hermandad más allá de cualquier cálculo.

En el primer capítulo de la encíclica encontramos un crudo análisis de la realidad. Éste tiene una dureza inusitada en los textos del papa Bergoglio. No es mi intención entrar en un estudio detallado del texto, solamente recojo la tónica general del mismo. El Papa es consciente de que sin un verdadero giro hacia la hermandad, la humanidad va camino a una guerra fratricida. Los males del individualismo erigido en sistema económico que mata y descarta nos empujan a un callejón autodestructivo sin salida. La alternativa no puede ser otra que la hermandad erigida en sistema...

Sin embargo, ¿cómo constituir en sistema la hermandad? Aquí la mística reclama la política como elemento de construcción social, una política que promueva una gobernanza posible entre hermanos.

La hermandad se vive siempre en el marco de una realidad que es anterior a cada miembro y que lo constituye: la familia. En clave social esto es lo que Francisco llama pueblo: una realidad que antecede al sujeto particular y le da forma a través de una cultura particular. El proceso de todo ser humano siempre está en tensión dialéctica con la familia a la pertenece pero de la cual tiene que diferenciarse como individuo para reinsertarse luego como miembro activo (adulto). En lenguaje social podríamos escuchar aquí aquella apelación que el entonces cardenal Bergoglio hacía a los argentinos cuando nos invitaba a pasar de habitantes a ciudadanos. Este proceso siempre tensionado y atravesado por conflictos: entre lo individual y lo comunitario, entre lo local y lo universal, entre lo que aglutina y disgrega requiere principios de gobernanza que permitan que la unidad prevalezca sobre el conflicto, no anulando las parcialidades del poliedro en la uniformidad de la esfera (EG 226-230.236) y esta es la tarea de la política.

En las sociedades antiguas (como en las familias tradicionales) ese principio de gobernanza estaba garantizado por la figura paterna. En nuestro tiempo donde la crisis de la autoridad desatada por la revolución francesa ha conllevado a la muerte del padre (¿de Dios?) y a la sospecha frente a todo paternalismo como cómplice de un patriarcado que anula la diferencia, el principio de gobernanza está en crisis. A casi de 250 años de distancia de la instauración de las modernas democracias tenemos ante nosotros una seria crisis de legitimidad que reafirman la insuficiencia de la idea de fraternidad ofrecida por los postulados de la Revolución francesa.

La vuelta imposible/indeseable a un sistema de tipo patriarcal en cualquiera de los tipos que pudieran plantearse invita a pensar nuevas formas de política que se anime a misurarse con la hermandad. Es justamente eso lo que hace Francisco invitándonos a la mística de *hacernos hermanos*. No se trata de ser hermanos porque no nos queda otra, como les sucede a los niños que debe vivir con otros, sujetos a la autoridad del padre para que la familia funcione. Ni de convertirnos en individuos que reniegan de su familia para ser ellos mismos (como pasa con los adolescentes). Se trata de elegir ser adultos que aceptan la realidad de los otros y eligen hacerse hermanos.

Para eso Francisco propone la mística de la hermandad que anhela transformarse en política capaz de generar las condiciones para una nueva integración social de adultos/ciudadanos que se hacen cargo de su rol en la familia/pueblo en la que viven haciéndose hermanos. Una posibilidad política en la que la fe de los cristianos puede y debe aportar sustento a la mística de la hermandad que se vive desde los últimos y descartados.



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

De Asís a Roma, pasando por Buenos Aires

Ana Zagari¹

zagariana@gmail.com

¹Licenciada y Doctora en Filosofía. Docente-investigadora UBA-USAL:PUCE. Profesora Emérita de la Universidad del Salvador- Miembro del Consejo Académico de Asofil. Miembro del Directorio Coneau. Profesora invitada a universidades de América y de Europa y China. Autora, entre otros libros, de *De Muros y puentes. Dialéctica de los conflictos contemporáneos*. Buenos Aires, CICCUS, 2018. Coordinadora y coautora de *Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos situados*. Buenos Aires, CICCUS, 2020

La proclamación de Francisco como Papa el 13 de marzo de 2013 significó una torsión dentro del Vaticano porque, como el mismo Francisco dijo, es el primer Papa del fin del mundo. El primer pontífice latinoamericano, argentino y porteño, para más datos. Para Europa el sur-sur es la periferia del mundo. Una periferia pobre, el continente más desigual. Si nos detenemos en la elección del nombre: por primera vez en la larga historia vaticana desde



que en plena Edad Media irrumpe Francisco de Asís, un pontífice lo elige para nombrarse. El nombre signa a la persona; si es un nombre que la propia persona —Jorge Mario Bergoglio— ha elegido, ese signo habla al mundo de una identificación con San Francisco como modelo a seguir. Identificación que comienza con la primera salida del Vaticano al lugar emblemático de quienes, descartados de su propio lugar por guerras, hambre y miserias de todo tipo, llegan a una playa de un lugar hasta ese momento conocido por los lugareños y hecho famoso por la novela-película *El Gatopardo*.

El primer gesto del nuevo pontífice fue ir a Lampedusa a saludar y a abrazar a los inmigrantes que llegan a las costas de Italia. Gesto de amor fraterno pero insólito para la silla de Pedro. Esa marca del inicio ha hecho serie en los siete años que en Roma saluda un papa del sur del mundo que pide que recen por él. Los gestos han sido acompañados por la escritura en la que afirma su opción por los pobres.

En *Fratelli Tutti*² es el papa Francisco quien toma al santo de Asís como modelo, ya que titula su Encíclica con palabras de aquel. Qué decir de *Fratelli Tutti* que en relación con San Francisco no haya dicho el propio Papa? Tal vez que las críticas de las feministas no han reparado en que alguien que vivió en el Medioevo desconocía el lenguaje inclusivo... Resaltar además que su obra y su lenguaje estuvieron acompañados por una mujer - Clara - que

² Papa Francisco. *Fratelli Tutti*. Ciudad del Vaticano. Libreria Editrice Vaticana, 2020.

por su adhesión y compromiso, vivió y murió haciendo del amor fraterno, caridad para con su pueblo. Ella es Santa Clara de Asís.

El *cuidado de la casa común* es³, dicho en lenguaje contemporáneo, recuperar la fraternidad que invocaba el Santo hacia todos los existentes singulares y en sus infinitas manifestaciones. Reconocer en cualquiera sea, piedra, vegetal, animal, humana/o, indica también un corrimiento de un humanismo inmanente que cree ser el dueño y señor del resto de la Naturaleza.

La *Casa Común* ha sido injuriada por el sistema capitalista de extractivismo de las riquezas que nos ofrece la Pachamama y que la ha dejado sin fuerzas en bosques, ríos, especies que desaparecen día a día por la voracidad del lucro. Cuando la Tierra reacciona es en la forma de una pandemia porque el desequilibrio producido por el afán de lucro desmedido rompió con el respeto a los seres vivos, todos. El capitalismo concentracionario se basa en el modo de estar en el mundo que desequilibra a la comunidad, la avaricia, la acumulación material en su expresión supina.

Cuando aún no se sabe si la vacuna contra el Covid 19 será eficiente, parece que el virus ha mutado a una cepa en visones que, hacinados para luego matarlos y vender sus pieles, fueron sacrificados igualmente pero por temor al contagio. Las pérdidas son millonarias para Noruega, lugar donde apareció el problema.

El cuidado de la Casa Común, el amor por los más pobres, el trasladarse a los lugares de mayor conflictividad para dar su mensaje de paz sin edulcorante, su decisión de habitar en Santa Marta y de calzar sus zapatos negros de toda su vida, en Buenos Aires y en el Vaticano, son también torsiones al lugar emblemático de la Cátedra de Pedro. Una Cátedra que no se queda en el claustro sino que sale callejera a cuidar y curar a los vulnerables.

Gestos, aun los más nimios, de amor a los mismos que amó San Francisco.

³ Cfr. Papa Francisco, *Laudato Si'*. Buenos Aires. Pastoral Social de Buenos Aires, 2015. Una Carta Encíclica que en su primer párrafo indica que el título alude a la invocación dicha por San Francisco de Asís: *Laudato Si' mi Signore*.

Cuestiones comunes entre San Francisco y Francisco Papa

La fraternidad. En la fraternidad radica la posibilidad de que la humanidad sea capaz de reconocer la relación de hermandad entre todos los seres de la creación. En el modelo de San Francisco de Asís reconoce el Papa Francisco su modelo, su inspiración para escribir *Fratelli Tutti*, reconociendo que el espíritu y las enseñanzas del Santo lo guían en su Magisterio.

Del mismo modo que en *Laudato Si'* ya queda manifestado el reconocimiento al Santo al igual que en *Querida Amazonia* y su grito desgarrador de dolor y amor hacia la zona amazónica, sus pueblos, sus diversidades expoliadas por los grandes consorcios de la madera y la minería. En *Fratelli Tutti* el Papa Francisco pone en lenguaje contemporáneo y haciendo uso de los avances de los conocimientos de la ciencia y la tecnología tanto como de los saberes ancestrales populares, la frase de San Francisco que lo dice todo.

Esbozamos apenas la relación pastoral, temática y doctrinaria en algunas de las preocupaciones comunes y también en propuestas comunes por solucionar las injurias que hoy como en el siglo XIII sufren los pobres, los descartados, la madre tierra.

Cuidado de todos los seres vivos

El amor que en *Fratelli Tutti*, expresión del Santo, se manifiesta hacia toda la diversidad de la vida, vuelve a expresarla el Papa Francisco en la apelación que hace a quienes injurian a la Tierra y a sus habitantes, por afán de lujo, por avaricia y por actos de apropiación de bienes y personas.

Dice el Papa Francisco en el apartado 36 de *Fratelli Tutti*:

Si no logramos recuperar la pasión compartida por una comunidad de pertenencia y de solidaridad, a la cual destinar tiempo, esfuerzo y bienes, la ilusión global que nos engaña se caerá ruinosamente y dejará a muchos a merced de la náusea y el vacío. Además, no se debería ignorar ingenuamente que «la obsesión por un estilo de vida consumista, sobre todo cuando sólo unos pocos puedan sostenerlo, sólo podrá provocar violencia y destrucción

recíproca»[\[35\]](#). El “sálvese quien pueda” se traducirá rápidamente en el “todos contra todos”, y eso será peor que una pandemia.

El amor político

180. Reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar una amistad social que integre a todos no son meras utopías. Exigen la decisión y la capacidad para encontrar los caminos eficaces que las hagan realmente posibles. Cualquier empeño en esta línea se convierte en un ejercicio supremo de la caridad. Porque un individuo puede ayudar a una persona necesitada, pero cuando se une a otros para generar procesos sociales de fraternidad y de justicia para todos, entra en «el campo de la más amplia caridad, la caridad política»[\[165\]](#). Se trata de avanzar hacia un orden social y político cuya alma sea la caridad social[\[166\]](#). Una vez más convoco a rehabilitar la política, que «es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común»[\[167\]](#).

Amor social, amor político como la forma más alta del amor para vivir juntos, en paz. No una utopía, sino intervención en lo real, pies en el barro, justicia social. Caridad como oposición a beneficencia.

La pasión compartida por una comunidad de pertenencia y de solidaridad: lo que debemos recuperar es el amor y el pathos por vivir juntos. Comunidad que recorre un camino diferente del sintagma *sociedad civil*. En ésta pensamos y legislamos desde pactos constitucionales cuyo sujeto es el ciudadano, la ciudadana. Racionalizamos -y ello es necesario- la convivencia. Pero la pasión por una comunidad de pertenencia y solidaridad acusa a la sociedad del consumismo exorbitante de pocos realizado sobre los cuerpos de los muchos, los nadies. La pasión por la comunidad quiere que la pertenencia sea inclusiva, desde la cuna hasta la tumba. La pasión que nos debe prevenir de la violencia y la destrucción del otro por pobre, diferente, negro, homo, trans, etc. El sujeto de esta comunidad que quiere Francisco es el pueblo. Ambos Francisco Santo y Francisco Papa se han acomunado por vocación cristiana y decisión social con aquellos que son el despojo de las sociedades que solo valoran la opulencia y el individualismo meritocrático. Para acomunarse con los que la sociedad capitalista trata como resto, como

descarte, hay que ser callejero. Salir de las comodidades que por herencia o por función han conocido ambos y apasionarse por mirar, tocar, abrazar a los que en Asís o en Roma claman por justicia. Y la pasión por hacer en consecuencia, un hacer material, no solo de confortar espiritualmente, un hacer que mire a la mujer, a niñas y niños, al varón sin dientes, harapados y no vestidos, famélicos y hacer hermanas y hermanos incluidos en la dignidad de la vida.

Las porteñas y los porteños, creyentes, ateos o agnósticos que tratamos a Francisco cuando era Jorge en su Buenos Aires natal, sabemos de quien, en colectivo o en subte visitaba las villas de emergencia, se hacía uno con su pueblo, era un cura callejero que siempre quiso y quiere una Iglesia de salida. Una Iglesia fraterna, que busca a la periferia como el Santo y que no teme dialogar con los poderosos desde el lugar de un hermano que dice predica y vive la verdad. También en esto *Fratelli Tutti* rememora a San Francisco y lo actualiza.

Fratelli Tutti, es el *mandamiento* de Francisco de Asís que en este mundo de globalización indiferentista recupera el Papa para manifestar la pasión por la inclusión de varones, mujeres y diversos géneros. Hay que insistir en recordar que no existía lenguaje inclusivo en el siglo de Asís, pero que el Santo tuvo como compañera de fe, de pensamiento y de acción a una mujer: Clara, que luego sería Santa Clara.

Una nueva cultura

«La vida es el arte del encuentro, aunque haya tanto desencuentro por la vida»[\[204\]](#). Reiteradas veces he invitado a desarrollar una cultura del encuentro, que vaya más allá de las dialécticas que enfrentan. Es un estilo de vida tendiente a conformar ese poliedro que tiene muchas facetas, muchísimos lados, pero todos formando una unidad cargada de matices, ya que «el todo es superior a la parte»[\[205\]](#). El poliedro representa una sociedad donde las diferencias conviven complementándose, enriqueciéndose e iluminándose recíprocamente, aunque esto implique discusiones y prevenciones. Porque de todos se puede aprender algo, nadie es inservible, nadie es prescindible. Esto implica incluir a las periferias. Quien está en ellas tiene otro punto de vista, ve

aspectos de la realidad que no se reconocen desde los centros de poder donde se toman las decisiones más definitivas. (FT, 215)

Sabedor de que encuentro y desencuentro son vaivenes de la vida humana, el Papa Francisco quiere que salgamos de toda dialéctica confrontativa para incluir a las infinitas facetas de la vida. Recurre a la figura del poliedro porque entiende que las diferencias sociales, culturales, políticas, intelectuales pueden y deben complementarse para no descartar ninguna manifestación de la existencia. En esta apelación metafórica Francisco quiere que se incluya a las periferias. Claro que, si miramos un poliedro y no una circunferencia, centro y periferia quedan atravesados por la pregunta de cuál es cuál. Complejidad para la complementariedad. Y en el poliedro no solo podemos pensar en lo humano como tal, sino también en las otras formas de la vida que San Francisco llamaba hermano/hermana y que nuestro Pontífice recoge en su apelación a que se abandone todo tipo de maltrato hacia la Pacha Mama. La breve extensión de este artículo solo me permite señalar dos párrafos que son para mí representativos de la letra y el espíritu de toda la Encíclica Fratelli Tutti. Solo con algunos de ellos queda hecha la invitación a abordar su lectura con el espíritu amoroso con que el Papa la escribió.

En ambos Franciscos encontramos la lucha contra el mal radical que, lamentablemente, anida en el ser humano. Bondad y maldad son condiciones humanas. La inocencia de todas las otras especies que responden a su naturaleza, a sus instintos, no podemos asignar sobredeterminaciones de bien o mal.

Sirvan estos fragmentos de un bello poema para hacer notar que la insistencia en la necesidad de ser hermanos y hermanas es una apelación a la especie humana.

Rubén Darío poeta de Nuestra América, escribió *Los motivos del Lobo*, en homenaje a San Francisco de Asís. En algunos de sus versos se sintetiza bellamente el significado de Fratelli Tutti, tanto como los rasgos de maldad e inocencia de quienes habitamos este pequeño planeta.

El varón que tiene corazón de lis,
alma de querube, lengua celestial,
el mínimo y dulce Francisco de Asís,
está con un rudo y torvo animal,
bestia temerosa, de sangre y de robo,
las fauces de furia, los ojos de mal:
el lobo de Gubbia, el terrible lobo,
rabioso, ha asolado los alrededores;
cruel ha deshecho todos los rebaños;
devoró corderos, devoró pastores,

Francisco salió:

al lobo buscó

en su madriguera.

Cerca de la cueva encontró a la fiera

enorme, que al verle se lanzó feroz

contra él. Francisco, con su dulce voz,

alzando la mano,

al lobo furioso dijo: ¡Paz, hermano

lobo! El animal

contempló al varón de tosco sayal;

dejó su aire arisco,

cerró las abiertas fauces agresivas,
y dijo: ¿¡Está bien, hermano Francisco!
¡Cómo! ?exclamó el santo?. ¿Es ley que tú vivas
de horror y de muerte?
¿La sangre que vierte
tu hocico diabólico, el duelo y espanto
que esparces, el llanto
de los campesinos, el grito, el dolor
de tanta criatura de Nuestro Señor,
no han de contener tu encono infernal?
¿Vienes del infierno?
¿Te ha infundido acaso su rencor eterno
Luzbel o Belial?
Y el gran lobo, humilde: ¿¡Es duro el invierno,
y es horrible el hambre! En el bosque helado
no hallé qué comer; y busqué el ganado,
y en veces comí ganado y pastor.
¿La sangre? Yo vi más de un cazador
sobre su caballo, llevando el azor
al puño; o correr tras el jabalí,
el oso o el ciervo; y a más de uno vi
manchase de sangre, herir, torturar,

de las roncadas trompas al sordo clamor,

a los animales de Nuestro Señor.

Y no era por hambre, que iban a cazar.

Francisco responde: En el hombre existe

mala levadura.

Cuando nace viene con pecado. Es triste.

Mas el alma simple de la bestia es pura.

Tú vas a tener

desde hoy qué comer.

Francisco llamó la gente a la plaza

y allí predicó.

Y dijo: ¿He aquí una amable caza.

El hermano lobo se viene conmigo;

me juró no ser ya vuestro enemigo,

y no repetir su ataque sangriento.

Vosotros, en cambio, daréis su alimento

a la pobre bestia de Dios. ¿Así se al,

contestó la gente toda de la aldea.

*

Algún tiempo estuvo el lobo tranquilo

en el santo asilo.

Sus bastas orejas los salmos oían

y los claros ojos se le humedecían.

Aprendió mil gracias y hacía mil juegos

cuando a la cocina iba con los legos.

Y cuando Francisco su oración hacía,

el lobo las pobres sandalias lamía.

Salía a la calle,

iba por el monte, descendía al valle,

entraba en las casas y le daban algo

de comer. Mirábanle como a un manso galgo.

Un día, Francisco se ausentó. Y el lobo

dulce, el lobo manso y bueno, el lobo probo,

desapareció, tornó a la montaña,

y recomenzaron su aullido y su saña.

...

Francisco de Asís se puso severo.

Se fue a la montaña

a buscar al falso lobo carnicero.

Y junto a su cueva halló a la alimaña.

¿En nombre del Padre del sacro universo,

conjúrote? dijo?, ¡oh lobo perverso!,

a que me respondas: ¿Por qué has vuelto al mal?

Contesta. Te escucho.

...

y un buen día todos me dieron de palos.

Me vieron humilde, lamía las manos

y los pies. Seguía tus sagradas leyes,

todas las criaturas eran mis hermanos:

los hermanos hombres, los hermanos bueyes,

hermanas estrellas y hermanos gusanos.

Y así, me apalearon y me echaron fuera.

Y su risa fue como un agua hirviente,

y entre mis entrañas revivió la fiera,

y me sentí lobo malo de repente;

mas siempre mejor que esa mala gente.

y recomencé a luchar aquí,

a me defender y a me alimentar.

El humanismo que se cristaliza como antropoceno es una visión injusta de unos pocos sobre los más. Visión y acción de descarte al diferente -pobre, negro, mujer, desocupado- y de apropiación de vidas y haciendas por efecto de colonizaciones armadas, de raciologías supremacistas, de voluntad de dominio ilimitado que mata, injuria, viola y desprecia por pulsión de acumulación.

La *caritas* que traducimos como amor debe luchar contra el odio que muchas veces alberga el alma humana. La conversión a un mundo vivible para todas y todos es el desafío que en las figuras de los dos Franciscos se concreta y nos interpela.