

Caamaño, José C.

*Verdad y tensión en la propuesta de
Francisco*

Revista Teología • Tomo LI • N° 114 • Agosto 2014

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

CAAMAÑO, José C., *Verdad y tensión en la propuesta de Francisco* [en línea]. *Teología*, 114 (2014). Disponible en:

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/verdad-tension-propuesta-francisco.pdf>> [Fecha de consulta: ...]

VERDAD Y TENSIÓN EN LA PROPUESTA DE FRANCISCO

RESUMEN

El autor nos propone algunas claves para acceder al pensamiento de Francisco acerca, no sólo de la realidad social, sino también de todos aquellos ámbitos en donde la cuestión de la verdad se ofrece como decisiva para la vida en relación. La tensión, en Francisco, es la forma como la verdad y los vínculos se desarrollan históricamente. Esto exige comprendernos a la luz de la verdad de las diferencias y desde el desafío de estar en comunión, diversamente, en aquello que nos identifica como cristianos.

Palabras clave: verdad, tensión, fe, misericordia, pobres, paciencia.

TRUTH AND TENSION IN POPE FRANCIS PROPOSAL

ABSTRACT

The author presents some keys to enter the thinking of Pope Francis about reality not only in a social context, but also those areas where the question of truth is offered as decisive for lives in relationship. Tension, says Francis, is the way the truth and relationships are developed historically. This requires that we understand the light of truth of the differences and from the challenge of being in communion, in diverse ways, in that which identifies us as Christians.

Key words: truth, tension, faith, mercy, poverty, patience.

1. Sugerencia hermenéutica

Dice Paul Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones* que “el

trabajo mismo de la interpretación revela un propósito profundo, el de vencer una distancia, un alejamiento cultural, acercar al lector un texto que se ha vuelto ajeno, e incorporar así su sentido a la comprensión presente que un hombre puede darle por sí mismo”.¹

Esta afirmación nos dice dos cosas que, a mi entender, son muy importantes para el caso que nos ocupa en esta reflexión. La primera es que en el caso que un texto nos resulte lejano, debemos hacer el esfuerzo de leerlo en profundidad para descubrir algo que, seguramente, nos está diciendo y que no salta en una mirada más epidérmica. Esto es importante, pues toda verdad es posible de ser apropiada. Tantas veces hemos dejado pasar alguna afirmación pues nos parecía lejana y con el tiempo hemos descubierto algo, dicho para nosotros, en esa narración.

Pero también, en esa enseñanza de Ricoeur, hay una advertencia: interpretar es poner un texto a la distancia. Es preguntarnos acerca de lo que nos ha sido dicho, para descubrir una verdad que podemos apropiarnos, pues nos es cercana, pero además nos excede. Sólo así, desde la comprensión de la verdad como exceso, es posible apropiarla sin dominarla ni alienarla en la propia subjetividad. Si la cercanía deroga el exceso, entonces la verdad deja de ser epifánica y sólo se vuelve justificación de lo inmediato.

Cuando algo que nos ha sido dicho no nos interroga podemos ceder a la tentación de pensar que ya hemos comprendido todo su sentido. Nos impactará en lo inmediato pero no dejaremos que afecte más allá, ni permitiremos que toque a nuestros criterios de juicio más profundos. Una verdad siempre convierte, pues sabemos que, metafísicamente hablando, toda verdad además de ser tal, tiene razón de bondad. Esto significa que no sólo se nos ofrece como algo lógicamente considerable por la armonía intelectual que posee y por el equilibrio de su formulación. Ese equilibrio y esa armonía, esa *proportio* –que la hacen bella– revelan que es buena. Entonces, no sólo existe para ser considerada, sino para ser vivida. Toda verdad está llamada a ser pensada, pues la perfección del pensar es la vida. Toda verdad es vivible en la medida de su autenticidad e intensidad. Pero, para poder ser asumida a este nivel de la vida, es necesario que sea mirada más allá de su evidencia

1. P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, 10.

inmediata y razonable y dejarla atravesar nuestra realidad. Así, la verdad, tomada en serio, nos convierte. Para esto es importante ponerla a la distancia, dejarnos sorprender por ella aunque nos parezca conocerla, descubrir que nos tenemos que dejar irrumpir por ella aunque la consideremos cercana, obvia y evidente. Sólo se conoce aquello que mantiene el misterio ante nuestra mirada. Por eso, la cognoscibilidad, aumenta en la medida de la condición de misterio de una verdad. Cuanto mayor es una verdad, mayor es su misterio y es más cognoscible, pero más arduo alcanzarla. Tiene más para ser conocida.

Si no es así, la convertimos en cosa y rápidamente necesitará ser sustituida por alguna otra evidencia, y por otra, y así al infinito. Una evidencia, con el tiempo, necesita ser revalidada.

Francisco, en su discurso a los Obispos del Comité Ejecutivo del CELAM, mencionó algunas actitudes que configuran lo que él llama una *Iglesia tentada*. Allí advierte acerca de la ideologización del mensaje evangélico, el funcionalismo y el clericalismo. Estas tres actitudes tienen, en palabras del Papa, la capacidad de *mimetizarse*. Esto significa, de hacernos creer que esa forma superficial de optar se identifica con la “*dinámica del discipulado misionero*”, hasta el punto que logran “*detener y hasta hacer fracasar el proceso de conversión pastoral*”. Nos dejan atrapados en lo que él llama, frecuentemente, “*la mundanidad espiritual*”, una lógica superficial pero atractiva por lo evidente, inmediata y segura. Esta superficialidad puede darse también en formas religiosas que convierten a Dios en objeto de consumo a la medida del “*individualismo enfermizo*”. Inclinar nuestra mirada sobre los pobres nos saca de esa parálisis.² Las tres actitudes mencionadas reducen la cuestión pastoral, y religiosa en general, a la eficacia de la razón, de la acción o de la institución, amparándose en atajos que no toleran el misterio como aspecto fundamental de la vida.

Podemos caer en la tentación de ver tan cerca a Francisco que nuestra interpretación sea superficial, no nos interpele y caigamos en el callejón de decir: dice lo que pienso, hace lo que hago, propone todo lo que espero; esquivando aquello que nos implica de su enseñanza y evitando el esfuerzo de comprenderlo en profundidad.

2. CF. EG 89.

2. El desafío de la objetividad evangélica

Es lícito hacerse la pregunta desafiante sobre la verdad. ¿Qué es la verdad?

La teología ha tenido un diálogo fecundo con la filosofía, que le ha permitido enriquecerse con lenguaje, método y una visión muy amplia del mundo. Pero como efecto de ese diálogo ha tenido la tentación de identificar la verdad con lo abstracto. Esta perspectiva se profundizó en los últimos siglos con la tendencia a reducir la verdad a la doctrina enunciada, olvidando el sabio consejo de Santo Tomás: “*actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*”.³

La verdad se redujo a principios, quedando huérfana de su carácter dialogal. Esto se fortaleció por el hecho de que grandes corrientes de la filosofía moderna pretendieron monopolizar el discurso sobre Dios y, como contrapartida, la teología se esforzó por desarrollar la razonabilidad de su quehacer. Este proceso separó, sin pretenderlo, la fe formulada de la fe creída. De este modo, el criterio de objetividad se configuró como una seguridad intelectual organizada en función de evidencias empíricas o razonables.

Pero, vale la pena preguntarse, si estos criterios de objetividad, que pueden caracterizar al mundo de las ciencias –que a partir de la experimentación o la argumentación llegan a una conclusión aceptable– alcanzan para hablar de la verdad de la fe. Esa verdad no es un enunciado sino la comunión con Dios y con los hermanos. Esa es la verdad: que Dios que es comunión nos llama a la comunión con Él y entre nosotros. Y si hay criterio “empírico” aceptable para validar esta verdad ese es que lo que hayamos hecho con nuestros hermanos más pequeños, lo hemos hecho con Él. Si hay una experiencia de esta verdad, es aquella que está movida por la salida de sí dada por su razón formal que es la caridad.

La objetividad abstracta no salva ni da plenitud. El gran desafío entonces, como enseñaban autores como Guardini, es interpretar la verdad como lo viviente, el hombre viviente y el Dios viviente. Lo viviente y sus tensiones. Allí se encuentra el desafío de la verdad.

3. S. Th. II-II, q.1, a.2, *ad secundum*. El acto creyente no termina en el enunciado sino en la cosa enunciada.

Considero que es desde aquí, de donde se entiende la afirmación de Francisco, en la carta que dirigió a Eugenio Scalfari, del periódico *La Repubblica*, el 4 de septiembre de 2013, en dónde responde a aquella que el periodista italiano le dirigió en julio del mismo año: *“me pregunta si pensar que no hay nada absoluto y, por tanto, tampoco una verdad absoluta sino sólo una serie de verdades relativas y subjetivas, es un error o un pecado. Para empezar, no hablaría, ni siquiera para quien cree, de verdad “absoluta”, si se entiende absoluto en el sentido de inconexo, que carece de cualquier tipo de relación. Para la fe cristiana, la verdad es el amor de Dios por nosotros en Jesucristo. Por tanto, ¡la verdad es una relación! De hecho, todos nosotros captamos la verdad y la expresamos a partir de nosotros mismos: desde nuestra historia y cultura (...) Eso no quiere decir que la verdad sea variable y subjetiva, todo lo contrario. Más bien indica que se nos da siempre y sólo como camino y vida (...) Con otras palabras, la verdad, siendo una sola cosa con el amor, requiere humildad y apertura para buscarla, acogerla y expresarla”*.

Estas consideraciones de Francisco nos permiten comprender mejor lo que afirmó en el número 194 de la exhortación *Evangelii Gaudium*: *“los aparatos conceptuales están para favorecer el contacto con la realidad que pretenden explicar y no para alejarnos de ella. Esto vale sobre todo para las exhortaciones bíblicas que invitan con toda contundencia al amor fraterno, al servicio humilde y generoso, a la justicia, a la misericordia con el pobre. Jesús nos enseñó este camino de reconocimiento del otro con sus palabras y con sus gestos. ¿Para qué oscurecer lo que es tan claro? La advertencia no nos exime del pensamiento, pero nos exige revisar aquellos discursos que ponen el fin en el análisis, absolutizando la opinión y distanciándonos de la exigencia evangélica por la historia concreta.*

3. Escuchar el clamor

En el capítulo 4 de la Encíclica *Lumen Fidei*, Francisco toca uno de los núcleos de la antropología teológica del cristianismo: lo que podría ser expresado como la tensión entre la construcción de nuestra interioridad y la apertura relacional que resulta de la dimensión social de la fe. Podríamos afirmar que la salud de nuestra interioridad se tes-

tifica en la de nuestras relaciones. La fe, entonces, tiene una dimensión política, pública, que nos compromete con la construcción de la sociedad humana, poniéndonos al servicio de la justicia, el derecho y la paz; y una dimensión ética pues permite el despliegue de nuestra vida como consecuencia del encuentro con el amor originario de Dios. En este sentido, como repetía Lucio Gera, “*la fe es un proyecto de historia*”.

El proyecto de Dios para la historia es ir realizando en ella su Reino, que se expresa como misericordia con los pobres y pecadores.

Por eso, Francisco, pone especial atención en el capítulo 4 de *Evangelii Gaudium* en una actitud que denomina “*escuchar el clamor*”. Este clamor es de los pobres, y se eleva a Dios. A él se asocia la Iglesia, que debe ejercer el ministerio de esa escucha, hasta tal punto que “*hacer oídos sordos a ese clamor, cuando nosotros somos los instrumentos de Dios para escuchar al pobre, nos sitúa fuera de la voluntad del Padre y de su proyecto, porque ese pobre “clamaría al Señor contra ti y tú te cargarías con un pecado (Dt. 15, 9)”*”.⁴

Pero también el clamor es de los pueblos, de las comunidades humanas más pobres, más vulnerables. Esta escucha pasa por gestos concretos que no se resuelven en una simple lógica de reciprocidad de la justicia. Para escuchar el clamor del pobre debe vivirse una justicia nueva, superior, sin la cual no se puede comprender la expresión que Francisco trae desde la Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, de Pablo VI, al número 190 de *Evangelii Gaudium*: “*los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás*”. Esa expresión nos ubica frente a una justicia que se explica desde la lógica del don y la misericordia y que exige renunciar a derechos para sanar heridas.

Francisco, citando *Daniel 4,24*, nos invita a ejercer misericordia con los pobres. ¿Qué significa esta misericordia? En la misericordia hay una desproporción. Ejercer misericordia significa compartir un don, que en cuanto tal, no posee la exigencia de la devolución proporcional. Pero, que a su vez, no deja pasivo al otro. El receptor de un don no se encuentra en condiciones de experimentar que le ha sido dado algo por derecho propio. Por tanto, lo primero necesario para ejercer

4. EG 187.

misericordia es descubrir que algo que poseo legítimamente, tiene una marca social. Hay algo que poseo que, en la medida que lo comparto, dejo de perderlo. Francisco traslada la lógica evangélica a la convivencia social: poseer la vida es perderla, entregarla es tenerla.

Ejercer misericordia es entregar la vida sin cálculo, a aquellos que poco podrán dar en debida proporción humana. Pero, lo que dan, en la perspectiva propuesta por Francisco, es el clamor de gratitud a Dios por quien ejerció misericordia. De allí que para nosotros, la escucha del clamor de los pobres incluye una decisión por un compromiso social que no tiene sentido si no se deriva de esta *teo*-lógica. Es, ante todo, Dios, quien escucha el clamor del pobre. Este es el sentido último de la preferencia por ellos, preferencia implícita en la fe cristológica en Dios, que se ha hecho pobre por nosotros para enriquecernos de su pobreza. Sólo amando a los pobres como algo de valor inestimable podemos acompañarlos hacia su liberación.⁵

Esta forma de existencia en la donación nos permite superar la existencia alienada por el consumo, a la que se refiere Francisco en reiteradas oportunidades. Esta actitud nos impide comprender “*el clamor del pobre*” como una verdad teológica, distorsiona nuestra comprensión de la realidad y nos hace olvidar que lo que distingue a la persona, en palabras de Ricardo de San Víctor en el *De Trinitate*, es su “*modo de amar*”.

4. Las tensiones bipolares de toda realidad social

El Reino de Dios, en la misericordia con los pobres y pecadores como signos de su presencia, es un proyecto de historia. La literatura apocalíptica ha ofrecido un riquísimo legado a esta comprensión del Reino y su incidencia histórica. Este Reino de paz y de justicia, implica vivir la misericordia con el pobre como condición para caminar en la construcción de la paz. Este camino histórico exige actitudes, hábitos, disposiciones interiores que nos permitan recorrer ese trayecto. Francisco propone, en los números 222 a 238 de *Evangelii Gaudium* “*cuatro*

5. Cf. EG 220 y S. Th. II-II q.26, art. 3.

principios que orientan específicamente el desarrollo de la convivencia social y la construcción de un pueblo donde las diferencias se armonizan en un proyecto común". El marco de esta propuesta es el de exigencia de la paz social, que debe surgir "de desarrollo integral de todos", sin el cual la paz "no tendrá futuro y siempre será semilla de nuevos conflictos y de variadas formas de violencia".⁶ Es en función de este desafío desde donde Francisco propone estos cuatro principios.⁷ El texto de Francisco es claro en la afirmación de que estos principios *brotan* o son propuestos *a la luz* de los grandes postulados de la Doctrina Social de la Iglesia. El texto del número 221 de nuestro documento parece dejar claro que estos principios así formulados no se encuentran en la Doctrina Social de la Iglesia, pero que, sin embargo, se desprenden de ella. Dejo a los especialistas en ese ámbito de la Teología Moral estudiar las conexiones entre los cuatro postulados y la especificidad del estudio de la Doctrina Social de la Iglesia. Daré algunas claves de lectura teológica de estos principios, que exigen una profundización extensa que exceden los límites de la propuesta que quiero ofrecer aquí.

El primer principio es *el tiempo es superior al espacio*. El tiempo del que nos habla Francisco supera al *chronos*, medible, aunque lo incluye, ya que en la historia, la orientación hacia la plenitud se encuentra con la experiencia del límite y la finitud. La fe en lo eterno clama por ser sostenida por la esperanza que permite vislumbrar en la oscuridad. En esta relación entre fe y esperanza hay algo, que forma parte de la esperanza, y que se vincula a su vez con la fortaleza exigida para vivir en el límite la confianza en lo prometido. Esto es la paciencia, que, formando parte de la esperanza se vincula con la fortaleza, exigida a la vida ante la dilación de la promesa. La paciencia no es sinónimo de conformismo frente al límite, al contrario, consiste en la actitud que nos permite avanzar con una confianza que no se doblega ante el dolor. Pero también la alegría forma parte de la esperanza, en cuanto confianza en que esa promesa que se dilata en su cumplimiento es cierta y confiable. Por lo tanto, si la paciencia forma parte de la experiencia que surge de los límites de la existencia, la alegría va más allá de ellos al poder asumirlos. La paciencia y la alegría otorgan a la

6. EG 219.

7. Cf. EG 221.

experiencia del tiempo una perspectiva de superación de lo inmediato. El tiempo es el ámbito de la paciencia, desde la que podemos superar la inmediatez superficial.

El segundo principio es *la unidad prevalece sobre el conflicto*. Toda situación conflictiva nos pone ante la tentación de alcanzar su resolución mediante una negociación que llegue a la superación, aún a costa de la verdad. Esta salida oculta el conflicto, lo deja latente y permite su desarrollo larval. Así evitamos lo arduo, aunque profundo, de encontrar puntos de comunión en las legítimas diferencias. Cuando el conflicto que nos divide brota de diferencias auténticas, la exigencia de diálogo supone una sabiduría para la construcción de la convivencia que es auténticamente un arte, un quehacer político. Podemos también, ante el conflicto, caer en la tentación de privilegiar la dialéctica violenta como momento necesario y constitutivo de lo social. Esta perspectiva sostenida fundamentalmente por la posteridad histórica de Marx ha resultado muy limitada para la solución de las angustias de los más débiles. Expresaba la verdad de que en la injusticia existe violencia, pero considero que encontraba una solución en un concepto equivocado de necesidad de lo violento en la constitución de lo social y como motor de la historia.

Hay, además, para Francisco, una tercera tensión bipolar expresada por el principio *la realidad es más importante que la idea*. No niega el valor de la comprensión de la razón, pero ésta está al servicio de la realidad. La idea debe expresar la comprensión que tenemos de la realidad, pero no está más allá de ella, ni la realidad debe ser reducida al análisis o al ordenamiento conceptual. Esta reducción ha sido la tentación de grandes construcciones filosóficas que en Hegel encuentran su mayor exponente. En él lo real es la idea y la historia es sólo un momento hacia su autoconciencia absoluta. Cada momento de síntesis en el pensamiento hegeliano implica la anulación de las tensiones que lo preceden. En él, la paz, deroga la diferencia.

La ideologización, como tentación –sobre la que advierte Francisco– es una forma de absolutización que no toma cuenta de las exigencias de lo real y reduce la exigencia histórica a una visión única y monolítica.

Particular intensidad tiene, en este sentido, la advertencia que el

Papa hace en la segunda parte del número 194 de *Evangelii Gaudium*: “no nos preocupemos sólo por no caer en errores doctrinales, sino también por ser fieles a este camino luminoso de vida y sabiduría, Porque a los defensores de la “ortodoxia” se dirige a veces el reproche de pasividad, de indulgencia o de complicidad culpable respecto a situaciones de injusticias intolerable y a los regímenes políticos que las mantienen”.

Finalmente y, ante la tentación de vivir fragmentados, el Papa propone un cuarto principio: *el todo es más que la parte*. Este principio exige también la paciencia para ampliar la mirada y reconocer el bien mayor. Una diferencia es legítima cuando no destruye la comunión. Pero esta tensión entre comunión y diferencia no siempre es tan evidente y debemos superar la sugestión de nuestra propia visión y la ilusión de que toda la realidad pueda ser constituida en coherencia con la propia mirada parcial. Como es propio del sabio ordenar, según dice Santo Tomás en el Prólogo del *Compendio de Teología*, debemos considerar que el orden es una *proportio* entre lo diverso. Y sólo así el orden se vuelve bello. De lo contrario el orden es inactivo, monolítico y carente de capacidad de convocar a la libertad.

Creo que, en este sentido, debemos volver a reflexionar sobre una consecuencia de la fragmentación que es la alienación en la que caemos cuando en pos de la propia realización obstaculizamos la lógica de la donación, del diálogo y del encuentro.

Quiero concluir esta propuesta de lectura de las tensiones propuestas por Francisco al hablar de la verdad y del desafío de la paz social, recurriendo a una palabras de la oración con la que él mismo concluye esta exhortación: “*Virgen y Madre María (...) danos la santa audacia de buscar nuevos caminos, para que llegue a todos el don de la belleza que no se apaga*”.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO
FACULTAD DE TEOLOGÍA (UCA)
10.06.14/25.06.14