

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXV

FASCÍCULO 246

A. D. 2019

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán

Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente

(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez

(Universidad Santo Tomás, Chile)

Yves Floucat

(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Francisco Leocata

(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera

(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas

(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón

(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

Vittorio Possenti

(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti

(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

† María C. Donadio Maggi de Gandolfi

(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Rostro, alteridad y reconocimiento

MARISA MOSTO

*Universidad Católica Argentina
Buenos Aires-Argentina
marisamosto@gmail.com*

Hospitalidad y singularidad

Recibido: 6.8.19 - Aceptado: 31.08.19

Resumen: La singularidad y reciprocidad son rasgos esenciales de la relación de hospitalidad y se hallan a contracorriente del espíritu de la época con su tendencia a la abstracción y el predominio de lo cuantitativo. Ponemos en relación en este tema el pensamiento de Christoph Theobald con el de Pavel Florenski e intentamos reflejar sus ideas en el pasaje evangélico de la hemorroisa (Mc 5, 21-34; Mt 9, 18-26; Lc 8, 40-56).

Una tradición del cristianismo vincula a la mujer hemorroisa con el personaje de Verónica. Verónica sería una de las responsables de la trasmisión de la Santa Faz, fuente de la iconografía bizantina y rusa. Esta tradición es testimonio y símbolo de la presencia de la sabiduría de la singularidad como elemento esencial también en la espiritualidad de la iconografía, haciendo de la hospitalidad una de las claves de comprensión de la vida de oración.

Palabras clave: singularidad – hospitalidad – espiritualidad – iconografía

Hospitality and singularity

Abstract: The singularity and reciprocity are essential features of the hospitality relationship and are against the current spirit with its tendency to abstraction and the predominance of the quantitative. We put Christoph Theobald's thought in relation to Pavel Florenski's thinking on this topic and we try to reflect his ideas in the evangelical passage of hemorrhage (Mc 5, 21-34; Mt

9, 18-26; Lc 8, 40-56).

A tradition of Christianity links the hemorrhoidal woman with the character of Veronica. Veronica would be one of those responsible for the transmission of the Holy Face, the source of Byzantine and Russian iconography. This tradition is testimony and symbol of the presence of the wisdom of singularity as an essential element also in the spirituality of iconography, making hospitality one of the keys to understanding the life of prayer.

Keywords: Singularity – Hospitality – Spirituality – Iconography

“¿Quién me ha tocado el manto?” (Mc 5, 30b)

Hemos elegido el relato evangélico de san Marcos¹ sobre la curación de la hemorroisa para ilustrar el tema que nos ocupa. Imaginemos ahora los elementos esenciales de la escena a la que el evangelista, nos transporta:

Jesús se encuentra en su territorio nativo seguido por “una gran multitud que lo estrujaba”² (v. 24), yendo desde la orilla del mar de Tiberíades hacia la casa de Jairo, jefe de la sinagoga quien le había suplicado, echado a sus pies, que

¹ Nos referimos al relato según el texto de Marcos 5,25-34 incluido en la perícopa 5, 21-42 – dentro del episodio del “despertar de la muerte de la hija de Lázaro”- pues como afirma Xavier Alegre, es “el texto más antiguo (del que dependen Mt y Lc) y el que más nos acerca al posible milagro realizado por Jesús.” (“Estudio histórico crítico” del texto correspondiente a la “Resurrección de la hija de Lázaro”, en A.A.V.V, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, (Navarra: Asociación Bíblica Española), 2002 p. 153)

² Los pasajes del texto de Mc que ponemos entre comillas y gran parte del vocabulario que usamos para la presentación del relato, aunque no esté entre comillas, corresponde a la traducción de Alfonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, (Navarra, Verbo Divino) 1998, 116-118

curara a su hijita agonizante: “Ven y pon las manos sobre ella para que se cure y conserve la vida” (v.23).

Figurémonos la expectativa de Jairo, personaje importante del terruño, y de ese enjambre de personas: sus ojos ansiosos están puestos en Jesús quien venía de realizar otras acciones sorprendentes en la orilla opuesta del lago³. Imaginemos la impaciencia con la que todos se movilizan detrás de él.

Allí, entre la gente que lo apretuja, nos cuenta Marcos, se encontraba una mujer “que llevaba doce años padeciendo hemorragias; había sufrido mucho a manos de médicos, se había gastado una fortuna sin mejorar, antes empeorando” (vv.25-26). Una mujer devastada, cuya enfermedad la obligaba a mantenerse lejos de su comunidad según la ley que preserva la pureza (Lv 15, 25-31). ¿Cómo se anima entonces a estar allí, a poner en riesgo a todo ese gentío y a sí misma, transgrediendo el mandato de YHWH? A tales

³ El pasaje sobre el que estamos reflexionando se ubica en la primera parte del evangelio de Mc; Antonio Rodríguez Carmona propone la división en dos partes del evangelio de Mc a partir del sumario contenido en el primer versículo de la obra: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. “Evangelio es Jesús Mesías e Hijo de Dios. Estos dos títulos vuelven a aparecer en escenas de confesión, en que se proclama a Jesús como Mesías (8, 27-30) e Hijo de Dios (15, 39). Estas dos escenas, pues, dividen todo el conjunto en dos grandes partes, una orientada al mesianismo (1,1-8,30) y otra a la filiación divina de Jesús (8,31-18,8)” Monasterio Aguirre-Antonio Rafael Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, (Navarra: Verbo Divino), 1998, p. 109. Por lo tanto, según esta división el relato correspondería a la dimensión del mesianismo. Los pasajes inmediatamente anteriores al presente corresponden a los relatos de la tempestad calmada y la obediencia del mar (4,35-41) y al de la liberación del endemoniado de Gerasa (5, 1-20)

extremos la conducen su desesperación y su esperanza. “Oyendo hablar de Jesús, se mezcló con la multitud y por detrás le tocó el manto. Pues pensaba: Con sólo tocar su manto, me curaré” (v.v. 27-28). Y efectivamente, nos confirma Marcos, eso fue lo que ocurrió: “al instante la fuente de sangre se restañó, y sintió en el cuerpo que estaba curada de la dolencia” (v.29).

Y aquí comienza, más allá del milagro, lo maravilloso de la escena: “Jesús, consciente de que una fuerza había salido de él, se volvió entre la gente y preguntó: - ¿Quién me ha tocado el manto?” (v.30)

De pronto, para el lector atento, la multitud amorfa comienza a llenarse de rostros precisos desde la mirada de Jesús. Marcos ya nos ha hablado de ese “quién”. Ahora es Jesús, el Mesías, el que se interesa por ella. Los discípulos, ignorantes de lo que ha ocurrido, se asombran: “Ves que la gente te está apretujando ¿y preguntas quién te ha tocado?” (v.31) ¡Cualquiera pudo haber tocado tu manto! Sin embargo: “Él miraba en torno para descubrir a la que lo había hecho” (v.32).

Marcos nos hace reparar aún más sobre el deseo de Jesús por conocerla: conmueve que se haya detenido a buscarla y que “mirara en torno”⁴. Retrasa la marcha en medio de la

⁴ Comenta Vianney Bouyer sobre la importancia de la mirada de Jesús en el evangelio de Marcos a quien llama “el evangelista de la mirada”: “Para entrar en profundidad en el evangelio de Marcos, el lector podría contentarse con observar las diferentes miradas de Jesús, de la primera (durante el bautismo, «vio los cielos abiertos», 1,10) a la última (observación de la muchedumbre ante el tesoro, 12,41). Jesús «ve» (el verbo *oraô*, en el aoristo *eidén*, más o menos equivalente de nuestro pretérito indefinido, aparece una quincena de veces con Jesús como sujeto). Jesús «mira» (aquí encontramos compuestos del verbo *blepô*,

excitación del gentío que lo rodeaba deseoso por llegar a la casa de Jairo, *detiene el tiempo* a contrapelo de la ansiedad que reinaba en el ambiente para que asistiera a la niña *moribunda* (¡una demora podría ser irreparable!) de un personaje importante, hace caso omiso del nerviosismo de la multitud (que lo ¿reverenciaba?, ¿examinaba?, ¿esperaba de él un gesto espectacular?, ¿confiaba o se burlaba de su poder?). Espera, observa. Busca alinear sus ojos con los de «una» «mujer». Cruzar su mirada con un granito de arena

que aparece seis veces). Jesús «observa» el tumulto en la casa de Jairo (5,38) y a la muchedumbre en el tesoro del Templo (12,41). La mirada de Jesús se dirige a objetos (11,13), situaciones (9,25; 10,14) y sobre todo a personas: – Simón y Andrés (1,16), Santiago y Juan (1,19), Leví (2,14) antes de ser llamados; – la persona que le ha arrancado una curación (5,32); – el hombre rico (10,23); – sus discípulos: cuando luchan contra el viento contrario en el mar (6,48); cuando responde a Pedro, que quiere apartarle de la cruz (8,33); – la muchedumbre: «lleno de piedad», Jesús la enseña y la alimenta (6,34); y más tarde, con los escribas, para el último gran exorcismo (9,14). Esta mirada capta las disposiciones interiores: la fe de los que llevan al paralítico (2,5), la hipocresía de sus adversarios (12,15), la inteligencia del escriba que debate con él en el Templo (12,34). Observemos finalmente que el Jesús de Marcos es un especialista de la mirada circular (verbo *periblepô*): sobre sus adversarios en la sinagoga (3,5), sobre aquellos que hacen la voluntad de Dios (3,34), buscando a la mujer curada de su flujo de sangre (5,32). Es esta misma mirada la que acompaña su primera entrada en el Templo (11,11). El pasaje bien conocido del encuentro con el hombre rico puede resumirse en tres miradas: – Jesús fija su mirada en el hombre que acude a encontrarse con él (10,21, mirada que introduce el verbo «amar»); – hay una mirada circular sobre los discípulos cuando el hombre se ha marchado (10,23); – de nuevo dirige su mirada sobre los discípulos, que preguntan: «¿Quién puede salvarse?» (10,27).” Vianney Bouyer, *Personajes anónimos en el Evangelio. Encuentros de Jesús en los evangelios sinópticos*, (Navarra: Verbo Divino), 2013, p. 7

de ese médano humano que lo perseguía. Otorgar alivio, o mejor dicho otorgar *reconocimiento* –porque la dolencia ya había sido curada, la “fuerza había salido de él”, el alivio ya había llegado; intenta entonces, establecer un contacto personal, con ella, (¡justamente con ella cuya situación la exponía a ser despreciada por la multitud!). Procura sacar su rostro de las sombras. La mujer al principio temió haber ido muy lejos en su osadía. Pero Él la sanó, la salvó⁵ por segunda vez, encumbró su corazón en alturas nuevas, inesperadas. Le da la palabra, la hace oír (“se acercó, se postró ante él y le confesó toda la verdad”, v.33), la devuelve a la comunidad ahora públicamente, abiertamente: la devolvió a la vida⁶. Y le revela el vínculo nuevo que ha nacido también entre ellos: “Hija⁷, [la llama]

⁵ σωζω sanar, salvar, es el término usado en la perícopa

⁶ Sostiene comentando este pasaje Antonio Rodríguez Carmona que en la cultura judía “se concibe la *vida* como poseer *in actu* todas estas facetas de la persona, es decir, ser un *yo* con fuerza y con capacidad de relación; correlativamente, la *muerte* es perder la fuerza y la capacidad de relación, es decir un *yo* (*nefesh*) sin fuerza ni capacidad de relación, ser un *yo* plenamente débil y solitario”. En A.A.V.V, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, “La resurrección de la hija de Jairo”, (Navarra: Asociación Bíblica Española), 2002, p. 197

⁷ Término típico de la relación que YHWH propone al ser humano (Sal, 82,6; Sab 5, 5). Nos interesa destacar también el aspecto de singularidad que encarna esta relación. Aspecto en el que repara Pavel Florenski en una de sus cartas a su mujer Anna desde su confinamiento en Solovki. Allí se refiere a una posible asimilación de cualquier relación interpersonal a la relación de filiación o fraternidad para destacar la impronta de singularidad y reciprocidad de cada relación amorosa: “*vedere in chiunque ci stia accanto un figlio, o un padre, dei fratelli e delle sorelle, e in genere delle persone care; non però nel senso astratto di una fratellanza generica, ma in un senso concreto: credere che quella data persona è veramente uno di coloro che ami. [...] mi viene da pensare che qualcuno dei miei cari potrebbe trovarsi*

tu fe te ha curado. Vete en paz y sigue sana de tu dolencia” (v.34). El temor al rechazo y al oprobio se ha transformado entonces en una experiencia de encuentro y liberación.

Señala el teólogo jesuita Christophe Theobald comentando el *estilo hospitalario* de Jesús, que Jesús “crea a su alrededor un espacio de libertad, a la vez que, por su mera presencia, comunica una cercanía bienhechora a aquellos y aquellas que vienen a su encuentro.” Y agrega, reparando en la gravedad de un detalle que podría pasar desapercibido: “Su hospitalidad llega al extremo cuando él mismo se hace a un lado para permitir al otro encontrar su propia identidad: «*Tu fe* es la que te ha salvado»”⁸.

La mujer ha sido también protagonista activa de esa relación sanadora. Jesús se lo hace notar con ternura y beneplácito. Para Theobald es la revelación de esa fe la que se pone en juego en la relación de hospitalidad:

No ya la fe explícita en Dios sino la fe como expresión última del ser humano, ese acto fundamental, totalmente básico que apuesta por la vida [...] La hospitalidad es el lugar de la reconciliación con uno mismo. Y nadie puede hacerlo en lugar de otro. De ahí el milagro de la hospitalidad. Un ser

nelle stesse condizioni di quella persona incontrata nel cammino della vita, e cerco allora di fare qualcosa per lei. [...] Detesto la filantropia e il protezionismo che umiliano la persona, sia quella che dà, sia quella che riceve, in nome di un astratto concetto del dovere. Ma qui si tratta di un moto spontaneo in un momento preciso verso una persona precisa.” Pavel Florenski, *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, (Milano, Mondadori), 2000, p. 285-286

⁸ Christophe Theobald *El estilo de la vida cristiana*, (Salamanca: Sígueme), 2016

hospitalario puede engendrar en mí este acto de fe: mi existencia vale la pena ser vivida...⁹

Theobald subraya por otra parte una cierta reciprocidad en esta relación. Por un lado, la fuerza que sale de Jesús “hace posible que aquella mujer exprese su fe. [...] y] por la fe de la mujer él recibe su propia fe que le hace vivir en su misión. La palabra intercambiada entre los dos resulta, pues, absolutamente necesaria¹⁰.”

El encuentro hospitalario es para Theobald el *locus unde* que engendra una vida nueva para sus protagonistas.

1. La perla incomparable, por amor de la cual todo puede ser vendido¹¹

El acontecimiento de Jesús y la hemorroísa expresa magistralmente el estilo de relación vital que Theobald señala como lo propio del Evangelio.

⁹ Theobald *El estilo de la vida cristiana*, p.77

¹⁰ Theobald *El estilo de la vida cristiana*, p.82

¹¹ Theobald: “La fe es entonces ante todo un acto simple que Balthasar identifica con la percepción de la «perla» irremplazable, por amor de la cual todo el resto puede ser vendido o considerado como «basura» (Mt 13, 46; Flp 3, 8). Christophe Theobald, *Le Christianisme comme style, Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, (Paris: Du Cerf), 2008, p. 41. (Nos hemos valido de la traducción que realizó Mariano Carou de esta obra para el grupo de investigación SIPLET al que pertenezco y que formó parte de la organización de estas jornadas). Aquí asimila Theobald el Reino de Dios (Mt 13, 46) y la vida en/con Cristo (Flp 3, 8) con la fe y a la fe con el acceso a la vida nueva hecha posible gracias a la relación de hospitalidad, como vimos. Nótese la consonancia con la siguiente afirmación de Pavel Florenski a quien le parece impensable la comprensión de lo que es el cristianismo al margen de la experiencia vital: “«La experiencia religiosa viviente

La diversidad de los episodios donde el «cualquiera que llega», en su singularidad absoluta y con sus preocupaciones, encuentra asilo cerca del Nazareno, forma parte de la definición misma del género evangelio. En efecto, concuerda perfectamente con lo que constituye el fondo de la santidad hospitalaria de Jesús, a saber, su percepción de lo que es único y definitivo, y por lo tanto nuevo, en cada encuentro, tanto como su capacidad de comunicar este sentido del discernimiento a otro¹².

Nos interesa reparar en la cuestión de la singularidad de la persona, del encuentro y del despertar a una nueva vida. Estas ideas suponen una comprensión metafísica de lo real que pensamos se halla en línea con lo que el científico, filósofo y teólogo ruso, Pavel Florenski denomina la identidad *numérica*¹³ como característica exclusiva del ser personal. Para Florenski cada persona encuentra en sí una fuente generativa que realiza su identidad única originaria:

como único medio legítimo para el conocimiento de los dogmas»: así quisiera expresar la intención general de mi libro o, más exactamente, de estos esbozos míos, escritos en distintos momentos y con diversas disposiciones de ánimo.” Pavel Florenski, *La columna y fundamento de la verdad*, (Salamanca, Sígueme), 2010, p. 35

¹² Theobald, *Le Christianisme comme style*, 117

¹³ Creemos que algo esencial de la idea sobre la identidad numérica se encuentra también en esta reflexión de Florenski sobre la paternidad: “*Ecco perché, quando mi chiedono «ha molti figli?», oppure « quanti figli ha?», non so cosa rispondere: infatti, «molti» e «quanti» si riferiscono a ciò che è omogeneo, ad unità che stanno una fuori dall'altra e all' esterno di colui che conta. Mentre i figli li percepisco a tal punto dal di dentro, ognuno come «qualitativamente» diverso dall'altro, che non posso contarli e non posso dire se siano pochi o tanti. «Quanto e molto sorgono là dove le unità sono sostituibili (in questo sta la loro omogeneità). Invece ognuno dei figli è insostituibile e unico, e perciò essi non sono nè tanti, nè pochi, non si possono contare.*” Pavel Florenski, *Non dimenticatemi*, p. 350-351

[...] cuando se tiene en cuenta la identidad numérica, esta no puede ser más que descrita, explicada, haciendo referencia a la fuente de la que proviene la idea de identidad y descubriendo esta fuente, esta identidad originaria, en las profundidades de la persona viviente.¹⁴

Por otra parte, esa energía realizadora de la propia identidad se actúa plenamente cuando el encuentro interpersonal se inscribe en la fuerza de un amor santo:

La naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación (de un modo que está por encima de la lógica) de la autoidentidad vacía «Yo=Yo», y en la salida de *sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita fluye hacia lo otro y lo penetra. [...] En *el otro*, por medio del propio abajamiento, la forma o imagen de mi ser encuentra su «redención», [...] El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo. [...] ¹⁵

La situación de hospitalidad entendida como *kairós* en el que en un *entre*, se “da y recibe una vida nueva, singular y genuina” es para Theobald el estilo propio que el cristianismo está llamado a encarnar, siguiendo las huellas de Jesús. Revivir la novedad de su modo de habitar en el mundo, insertarse en la Vid, que nutre de vitalidad a los sarmientos (Jn 15,5) y recuperar la credibilidad de la Viña para el mundo contemporáneo. La hospitalidad es el camino o el lugar de la santidad, la disposición que disipa la neblina que oculta la «perla» en el trajín cotidiano, el estilo del

¹⁴ Floresnki, *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 100. El ser personal resiste cualquier definición externa homogeneizante: “el carácter personal propio de la persona consiste en la unidad viviente de la *actividad* con que se construye a sí misma, en la salida creativa de su propia autorreclusión; consiste, en definitiva, en su imposibilidad de ser reducida a un concepto cualquiera, de donde se deriva el carácter «aconceptual», de la persona y por ende, su incompatibilidad con el racionalismo.” *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 98.

¹⁵ Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 108

Reino que expande la vida de cada uno de sus miembros (Cr 12, 12-27):

La santidad debe ciertamente estar referida al misterio de Dios, pero haciéndonos descubrir el sentido de la palabra «Dios» a partir de su manifestación histórica *en* la manera misma del «Santo de Dios» (Jn 6, 68 ss.) de habitar el mundo, a saber, de comunicar su propia santidad mesiánica a algunos a partir de su pasión por las maneras de vivir infinitamente diversificadas de todos y cada uno en su inalienable unicidad¹⁶.

[...] gracias a la hospitalidad del Nazareno, perciben en ello el secreto del origen. Participan del interior, habiendo descubierto lo que cada uno tiene de único al punto, para algunos, de dejarse identificar a su manera de ser y de contribuir así al engendramiento de la red¹⁷.

De modo que podríamos decir que hay un aspecto de eficiencia creadora¹⁸ en cada encuentro hospitalario que

¹⁶ Theobald, *Le Christianisme comme style*, p. 54

¹⁷ Theobald, *Le Christianisme comme style*, p. 63. Theobald: “El mundo relacional, abierto gracias a la santidad hospitalaria del Nazareno, es de un acceso privilegiado y no excluye a nadie; toca un gran número que toman parte de él como actores; personas cualesquiera, de condiciones, profesiones y situaciones sociales de lo más diversas.” *Le Christianisme comme style*, p. 68.

¹⁸ Pavel Florenski diferencia el concepto de identidad numérica de la persona del de la identidad de las cosas principalmente con relación a la eficiencia ontológica del amor: “La necesidad de distinguir de un modo riguroso la identidad numérica de la identidad genérica, y a partir de aquí la delimitación neta del *amor* considerado como *estado psicológico* (correspondiente a la filosofía de la cosa) respecto del amor como estado *ontológico* (correspondiente a la filosofía de la persona). Con otras palabras: el amor cristiano tiene que ser liberado en el modo más indiscutible del dominio de la psicología y traspasado a la esfera de la ontología. Y solamente teniendo en cuenta esta necesidad podrá comprender el lector que todo lo que hemos dicho sobre el amor, así como aquello que nos resta aún por decir, no es una metáfora, sino la expresión exacta de nuestro pensamiento.” *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 101).

actúa y expande la vitalidad de la persona y la red de sus relaciones interpersonales. De ahí que afirme Florenski que

si el amor no conduce metafísicamente a nadie a ningún sitio, si no une en realidad a la persona con otra persona, si el amor no es ontológico, sino sólo psicológico, entonces ¿por qué ver en él algo más valioso que un simple cosquilleo del alma?¹⁹

La singularidad de cada acontecimiento hospitalario es el *hummus* en el que se expande la vida de la Iglesia:

Esto es lo universal de la experiencia cristiana, lo universal de Pentecostés: en todo encuentro puede vivirse de nuevo la morada de Dios entre los hombres. Esta revelación nos salva aquí y ahora, puesto que, en un encuentro logrado hacemos la experiencia de la salvación. Vivimos a la vez el misterio de la alteridad y el de la cercanía y eso es la salvación. Y somos salvados también de la muerte porque el encuentro conduce a valorar la vida hasta el punto de no temer ya la muerte como dice el Apocalipsis (Ap 12,11)²⁰.

Es una invitación cautivante, pero no es un camino sencillo de vivir hasta el final. Puede quizás apabullarnos el *descontrol* que significan la pluralidad de rostros a abordar de esta manera nueva, el abandono de sí y la constante disponibilidad que implica la exigencia de hospitalidad, el encontrarse a merced de tantos *otros* y asentir a un estado de vulnerabilidad permanente. La hospitalidad es el precio de la vida y a su vez la vida puede ser el precio del mandato de la hospitalidad:

¹⁹ Pavel Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 97

²⁰ Theobald, *El estilo de la vida cristiana*, p. 84. Por su parte Pavel Florenski sostiene: “El que ama ha pasado de la muerte a la vida, del reino de este siglo al Reino de Dios. Se ha hecho «partícipe de la naturaleza divina» (2, Pe 1, 4). Ha emergido en el nuevo mundo de la Verdad, donde puede crecer y desarrollarse; en él permanece el germen de Dios, el germen de la vida divina (1 Jn 3, 9), la semilla de la Verdad misma y del conocimiento auténtico.” *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 102.

Invita a «pasar a la otra orilla» (Mc 4, 35) -en lenguaje sinóptico e iniciático-, se podría retroceder delante de esta perspectiva sin medida, inclusive desmesurada, de un mundo formado por innumerables seres únicos en relación de hospitalidad; sin embargo, esta manera de habitar el mundo, el mesianismo cristiano como estilo, es lo que el Santo de Dios ha inaugurado²¹.

El nazareno mantiene sin embargo su hospitalidad respecto a todos al precio de su vida, quedando hasta el fin en una postura de aprendizaje y de desposeimiento de sí (ver Hb 5, 8; Is 50, 4-9)²².

La hospitalidad parece inscribirse entonces dentro de la paradoja evangélica del perder encontrando o encontrar perdiendo la propia vida (Mt 10, 39).

3. Verónica, la hemorroísa y nosotros

*El alma que ha sido plenamente iluminada por la belleza indecible
de la gloria luminosa de la faz de Cristo y llena del Espíritu
Santo...
es todo ojo, todo luz, todo rostro*²³.

Nos cuenta Alfredo Saenz que “la leyenda de Verónica proviene de una tradición que se remonta al siglo III, y tiene como protagonista a la hemorroísa curada al contacto del manto de Cristo²⁴”. Según esta tradición se trataría entonces

²¹ Theobald, *Le Christianisme comme style*, p. 84

²² Theobald, *Le Christianisme comme style*, p. 74

²³ Macario el Grande, *Ira. Homilía*, 2 Pg 34, 451, AB

²⁴ Sigue Saenz: “Según una de las tantas versiones de dicha leyenda, el emperador Tiberio, enfermo de lepra, informado de los prodigios que realizaba Jesús en la provincia romana de Palestina, encargó a uno de sus familiares que fuese a buscarlo y lo trajese a Roma. Pero Jesús ya había sido crucificado, sin que el emperador lo supiese. Ante el pedido imperial, Pilato quedó aterrorizado. En el ínterin, el mensajero romano se encontró con una mujer llamada Verónica, que conocía

de la misma persona quien termina por convertirse “en una participante de primer orden en los acontecimientos de la pasión [...] en el Via Crucis, Verónica le habría ofrecido al Cristo sangrante y sudoroso su toca, y el Señor se la devolvió con su rostro grabado²⁵”. Esta es una de las varias historias que se invocan para explicar el origen de la imagen de la santa faz, *acheiropoietos*, imagen fuente que estaría detrás del rostro de Jesús en la iconografía bizantina y rusa²⁶.

Nos resulta sumamente interesante esta tradición porque pareciera encarnar una profunda sabiduría que entronca muy bien con el tema que nos ocupa. Quizás ponga en evidencia la intuición de lo que significó para la hemorroísa su *cara a cara* hospitalario con el Señor y su anhelo siguiente de convertirse a su vez ella en un eslabón de la

personalmente a Jesús; ella le contó que diversos pintores se habían mostrado incapaces de representar al Salvador, pero que un día que se encontró con Jesús, éste le pidió un trozo de tela, lo puso sobre su rostro y se lo devolvió con su imagen. Verónica acompañó al emisario a Roma y el contacto de la imagen devolvió a Tiberio la salud. La Faz impresa sobre la tela de Verónica era, como convenía al espíritu oriental, una faz gloriosa. Esta leyenda penetró también en Occidente; pero en los siglos XI-XII, en que se acrecentó la devoción a los misterios dolorosos de Cristo, Verónica fue convertida en una participante de primer orden en los acontecimientos de la pasión. Y así la leyenda se concretó de otra manera: en el Via Crucis, Verónica le habría ofrecido al Cristo sangrante y sudoroso su toca, y el Señor se la devolvió con su rostro grabado”, Alfredo Saenz, *El icono esplendor de lo sagrado*, (Bs.As.: Gladius), 1997, p. 44. Saenz remite como su fuente en una nota al pie de esta página a J. A. Robilliard, art. "Saint-Face", en *DSP.*, t. V, col. 26-28. Repárese en los componentes etimológicos *vero* e *icon* del nombre Verónica.

²⁵ Saenz, *El icono esplendor de lo sagrado*, p. 44

²⁶ Michel Quenot, *El icono*, (Bilbao: DDB), 1990, p. 35-36

cadena, en un hilo de la red que lleva ese Rostro Personal a todos los hombres.

La espiritualidad de la iconografía se encuentra atravesada a su vez, por una teología de la *presencia* que respalda esta intuición. Dicha teología sostiene la idea de que acontece un cierto modo de presencia de Cristo en su imagen de manera tal que quien ora frente al icono se pone en presencia del que está Presente y hospeda²⁷, *cara a cara* con Cristo, penetra en el ámbito de una relación transfigurante, en el *entre* de un «encuentro personal» en el Espíritu Santo (Nicea II)²⁸.

Afirma Olivier Clement sobre la importancia del rostro en la iconografía bizantina y rusa:

El cristianismo es la religión de los rostros [...] Ser cristiano es descubrir en el corazón de la ausencia y de la muerte un rostro abierto para siempre, como una puerta de luz, el rostro de Cristo, y entorno a él, penetrados de su luz, de su ternura, los rostros de los pecadores perdonados que ya no juzgan, sino que acogen. Evangelio quiere decir el anuncio de esta alegría²⁹.

²⁷ Varios elementos de la grafía de los iconos como la perspectiva invertida y el rostro de frente representan según la tradición de esta espiritualidad, una invitación a entrar en la órbita de una relación hospitalaria. La teología de la presencia también considera la inscripción del “nombre” en el icono como un lugar privilegiado de la presencia. Cfr. Florenski, *El iconostasio, Una teoría de la estética*, (Salamanca: Sígueme), 2016, p. 51 y ss; Saenz, *El icono esplendor de lo sagrado* p. 283 y ss

²⁸ Cfr. Saenz, *El icono esplendor de lo sagrado*, p.109 y ss; Michel Quenot, *El icono*, p.199 y ss; Paul Evdokimov, *El arte del icono. Teología de la belleza*, (Madrid: Claretianas), 1991, p.181 y ss

²⁹ Cfr. Michel Quenot, *El icono*, (Bilbao, DDB), 1990 p. 202. Transcribimos una maravillosa meditación de Henri Nowen frente al icono del Salvador de Zvenigorod, pintado por Andrei Rubliov,

vinculada con este tema: “Cuando miramos el Cristo de Rubliov... parece como si Jesús bajara de su trono, nos invitara a ponernos de pie y a mirarle. Su cara evoca amor...” [...] “Los ojos de Cristo de Rubliov son los ojos del Hijo del Hombre y del Hijo de Dios descrito en el Apocalipsis. Son como llamas de fuego que penetran el misterio de lo divino. Son los ojos de aquel cuya cara es como el sol que brilla con todo su esplendor, y que es conocido con el nombre de Palabra de Dios (Apoc 1,14; 2,18; 19, 12-13) Son los ojos de aquel que es «luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, uno con el Padre... a través del cual todo fue hecho» (credo de Nicea). Es la luz por quien todo fue hecho. Es la luz del primer día cuando Dios habló de la luz y la separó de las tinieblas y vio que era bueno (Gen 1,3). Es también la luz del nuevo día que brilla en la oscuridad, una luz que las tinieblas no pueden oscurecer (Jn 1,5). Es la luz verdadera que ilumina a todos los pueblos (Jn 1,9). Es asombroso mirar a los ojos del único que en verdad ve la luz y cuya mirada no es distinta de su ser. Pero los ojos de Cristo que ven el esplendor de la luz de Dios son los mismos ojos que han visto la pequeñez del pueblo de Dios. Los mismos ojos que penetran el misterio eterno de Dios han visto también el ser más íntimo de los hombres, que están creados a imagen de Dios. Vieron a Simeón, Andrés, Santiago, Felipe, Natanael y a Leví y los llamaron discípulos. Vieron a María de Magdala, a la viuda de Naun, a los cojos, a los leprosos y a la multitud hambrienta y les ofrecieron curación y una vida nueva. Vieron la tristeza del joven rico, el miedo de los discípulos en el lago, la soledad de su propia madre al pie de la Cruz y el dolor de las mujeres ante la tumba. Vieron la higuera estéril, el templo profanado y la incredulidad de la ciudad de Jerusalén. También vieron fe: la fe de los hombres que descolgaron por el tejado a su amigo paralítico, la fe de la mujer cananea que pedía las migajas que caían de la mesa de su amo, la fe del centurión, cuyo siervo estaba paralítico y con grandes dolores, la fe del ciego Bartimeo que le pedía a gritos que tuviera piedad de él y la fe de la hemorroisa que tocó el borde de la túnica... Estos ojos, que queman como llamas de fuego penetrando la interioridad del mismo Dios, contienen también océanos de lágrimas del dolor de los hombres de todos los tiempos y lugares. Ese es el secreto de los ojos del Cristo de Andrew Rubliov.” Henri Nouwen, *La belleza del Señor*, (Madrid, Narcea),2000, p. 69-71.

Llevar el rostro de Cristo a los hombres. Encarnar el estilo de Cristo para aquellos con quienes nos crucemos ocasionalmente en el camino, su disponibilidad para con *cualquiera* y con cada uno, es introducirse en la corriente de esa tradición que responde a la fe más amplia de la Iglesia:

La hospitalidad de los cristianos no impide por eso, e incluso vuelve posible, que los umbrales sean atravesados al interior de la fe, que los que viven a la manera del Nazareno «intriguen» al otro y susciten en él el deseo no solamente de conocerlo desde el interior de su santidad mesiánica y escatológica, sino incluso de identificarse con él [...] Lo que se manifiesta así de la Iglesia, no es de entrada su constitución acabada y su «programa institucional», que se han vuelto ampliamente ilegibles en nuestro humus cultural, sino su devenir o su nacimiento, aquí y ahora, posible evidentemente por una misteriosa hospitalidad que atraviesa las generaciones donde la fe de unos engendra la de otros³⁰.

Dar testimonio a quien se acerque de la disponibilidad hospitalaria de Jesús sería una rareza, una buena nueva para nuestro estilo de vida. Un estilo nuevo que manifiesta una concepción diferente del mundo³¹ que considera sagrada la

³⁰ Theobald, *Le Christianisme comme style*, p. 91. “Tomar en cuenta este hecho cultural inédito y lo que él vuelve posible, hacerlo no coercitiva ni forzosamente, sino con conocimiento de causa, es para la Iglesia una manera de vivir hoy la hospitalidad mesiánica y escatológica del Nazareno. La definición de este estilo de vida como «estilo de estilos» encuentra aquí toda su significación. Ella honra en efecto hasta el fin la libertad y la autonomía de un «dar crédito» escondido en toda manera de habitar el mundo, sin renunciar sin embargo a tener que ver con la manera de Jesús -estilo de estilos-, que no ha dejado de acechar los momentos y situaciones en que, a merced de su presencia bienhechora, esta «fe que salva» podía manifestarse.” *Le Christianisme comme style*, p. 90

³¹ Cfr. Florenski, *El iconostasio*, p.119. Florenski usa allí la misma expresión de Theobald, “El «estilo» como manifestación de una

singularidad, lo concreto, el aquí y ahora. Dejarse atravesar por las necesidades manifiestas en el ritmo del *kairós* presente, por los numerosos rostros que advienen. Todos podemos sentirnos identificados con esa mujer que se muestra indigente y necesitada de ayuda. Todos podemos ser los unos para los otros la ocasión de un encuentro sanador.

Un *estilo* verdaderamente renovador para los hábitos de nuestra época. No estamos acostumbrados a considerar ni a ser considerados singularmente, personalmente. Solemos sentirnos como una herramienta de un sistema que tiene su propia ley de desarrollo al margen de nosotros, o como un número en una estadística, un punto en una votación, un añadido al porcentaje en una encuesta que definirá nuestro futuro; o como un consumidor, un televidente, un usuario, una hormiga más. Nos dejamos engañar con que la desesperada solución a tanto anonimato sería ingresar al subconjunto de *influencers* en las redes sumando la mayor cantidad posible de *likes*. Quizás nunca nos hubiéramos animado a detener la marcha, defraudando la expectativa de una multitud que nos aclama. Pero seguimos siendo anónimos hasta que Alguien, uno solo, nos llame entre la multitud y seamos sujetos de una relación personal real. Y esto también “misteriosamente”, lo sabemos. De lo que se trata es de vivirlo.

concepción del mundo”

3. Bibliografía

- A.A.V.V, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, “La resurrección de la hija de Jairo”, Navarra: Asociación Bíblica Española, 2002
- AGUIRRE MONASTERIO, Rafael y Carmona RODRÍGUEZ, Antonio, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Navarra: Verbo Divino, 1998
- BOUYER VIANNEY, *Personajes anónimos en el Evangelio. Encuentros de Jesús en los evangelios sinópticos*, Navarra: Verbo Divino, 2013
- EVDOKIMOV, Paul, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid: Claretianas, 1991
- FLORENSKI, Pavel, *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matemático, filosofo e sacerdote ruso*, Milano, Mondadori, 2000
- _____, *La columna y el fundamento de la verdad*, Salamanca: Sígueme, 2010
- _____, *El iconostasio. Una teoría de la estética*, Salamanca: Síguema, 2016
- NOUWEN, Henry, *La belleza del Señor*, Madrid: Narcea, 2000
- QUENOT, Michel, *El icono*, Bilbao: DDB, 1990
- SAENZ, Alfredo, *El icono esplendor de lo sagrado*, Bs.As.: Gladius, 1997
- SCHÖKEL, Alfonso, *Biblia del Peregrino. Nuevo Testamento. Edición estudio*, Navarra: Verbo Divino, 1998

THEOBALD, Cristophe, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en posmodernité*, Paris: Du Cerf, 2008. (Nos valemus de la traducción de Mariano Carou)

_____, *El estilo de la vida cristiana*, Salamanca: Sígueme, 2016

Índice del Volumen LXXV

Fascículo 246

ARTÍCULOS

ADAM SOŁOMIEWICZ, <i>El intelecto agente aristotélico como “intelecto personal” según Leonardo Polo</i>	7
HUGO JOSÉ FRANCISCO VELÁZQUEZ, <i>Breve reseña sobre la verdad en el pragmatismo de Charles S. Peirce y William James</i>	29
JACOB BUGANZA, <i>La ética de Apuleyo</i>	49
TANIA SCIAGURA y RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, <i>Primum non nocere: riflessione morale sulla relazione tra medicina ed ética</i>	75

DOSSIER

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO, SILVIA J. CAMPANA Y MARÍA ESTHER ORTIZ, <i>La hospitalidad: encuentro y desafío</i>	107
--	-----

ROSTRO, ALTERIDAD Y RECONOCIMIENTO

JAVIER IGNACIO HERNÁNDEZ TREJO SJ, <i>Tú, mi hermano. Tú mi enemigo. Caín y Abel a través del pensamiento de G. W. F. Hegel y Emmanuel Levinas</i>	111
SILVIA JULIA CAMPANA, <i>De la proximidad a la hospitalidad: hacia el rostro desnudo de la íntima vulnerabilidad</i>	137
MARISA MOSTO, <i>Hospitalidad y singularidad</i>	155

LA OBRA DE ARTE Y LA RECIPROCIDAD HOSPITALARIA

MATEO BELGRANO, <i>Extranjeros en el museo. Una reflexión sobre la recepción de la obra de arte</i>	177
CRISTINA LEONOR ARRANZ, <i>La apertura de Goethe al arte clásico: una interpretación estética de la hospitalidad</i>	189

HISTORIA, SOCIEDAD Y HOSPITALIDAD

TERESA M. DRIOLLET DE VEDOYA, <i>Del individualismo antropotécnico hacia la hospitalidad</i>	203
CAROLINA RIVA POSSE, <i>Logos, hospitalidad y democracia. Volver al origen de Europa de la mano de Augusto Del Noce y San Benito</i>	217

NOMBRE, ESPERANZA Y DONACIÓN

EZEQUIEL D. MURGA, <i>Hospedar el fenómeno. Hacia una ética de la fenomenalidad en Jean-Luc Marion</i>	229
--	-----