

# Lógica y ontología

## La paradoja del discípulo misionero

**Ramón Darío Valdivia Giménez**

*Centro de Estudios Teológicos de Sevilla*

**Resumen:** El propósito de nuestro estudio tiene dos objetivos, el primero es identificar la lógica de la propuesta misionera del Papa Francisco, derivada del sujeto que debe llevarla a cabo: el discípulo misionero; y en segundo lugar mostrar los elementos ontológicos que estructuran la persona llamada a evangelizar. Descubrimos en el Papa Francisco la influencia de la lógica del humanismo de Nicolás de Cusa, así como la categoría principal de la ontología antropológica que lo sostiene: la paradoja.

**Abstract:** The purpose of this paper contains two objectives: the first one is to identify the logic behind the missionary proposal from Pope Francis, taking into account the subject who must carry on: the missionary disciple; and secondly, to show the ontological elements structuring the person who is going to spread the Gospel. We discover on Pope Francis the influence from the logic of Nicolas de Cusa's Humanism, and also the main category of his anthropological ontology: the paradox.

## INTRODUCCIÓN

Del 13 al 31 de mayo de 2007 se celebró en el Santuario de Aparecida la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, CELAM, bajo el lema "Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Yo soy el Camino, y la verdad y la vida (Jn 16,4)"<sup>1</sup>. Inaugurada con la presencia y la palabra de Benedicto XVI. En esta Conferencia se acuña por primera vez el sintagma "Discípulos misioneros", derivado del lema de la Conferencia: Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 16, 4). Así estas dos

---

<sup>1</sup> V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento conclusivo: Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 16, 4), Aparecida, 2007.

actitudes, la del discipulado y la del misionero son el núcleo de la propuesta identitaria del cristiano para la gran misión continental que debía haberse llevado a cabo tras la Conferencia, propugnada por el relator principal del documento, el Emmo. Sr. Cardenal de Buenos Aires, el P. Jorge María Bergoglio S.I, futuro Papa Francisco. Años más tarde, el 24 de noviembre de 2013 el ya Papa Francisco firma la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual en el que presenta la figura del “Discípulo misionero”<sup>2</sup> en el capítulo de los sujetos de la acción misionera. Este término ha sido acogido por las diócesis para presentar al sujeto de la evangelización en las distintas orientaciones pastorales que deberían acompañar el ritmo de la Iglesia, en función del magisterio del Santo Padre. El propósito de nuestro estudio tiene dos partes, una primera, que trata de evidenciar el proceso y la lógica interna del sintagma “discípulo misionero” como sujeto de la acción eclesial, y otra segunda parte, que trata de mostrar la consistencia de esta figura como sujeto de la vida eclesial.

Como hemos observado, en el lema de la V Conferencia del CELAM no aparece, como tal, descrito este sintagma, sino que refleja el elemento copulativo de dos características del sujeto de la acción eclesial siguiendo una lógica interna del proceso misionero que requeriría, en primer lugar, ser discípulos del Maestro, para luego, con posterioridad, una vez discernida la asimilación de la acción evangelizadora, pasar a la actividad misionera. Es decir, esta lógica requeriría un primer movimiento de acercamiento al Maestro, identificándose con su persona y su mensaje, para poder ser portador de esta presencia a partir de la experiencia adquirida. Sin embargo, la expresión que ha causado fortuna es diferente: discípulo misionero. Así, la variación del programa original al término que estamos analizando puede revelar algo del sentido que nos estemos perdiendo por darlo por descontado. Si fuese así nos interesaría asistir a la lógica del significado del sintagma “discípulo misionero”, que entendemos ha sido una de las expresiones que mejor definen el *modus logicus* del Papa Francisco. Quizá sea algo atrevido esgrimir esta hipótesis, que sin embargo creo que es oportuna, veamos por qué, y de qué modo.

## 1. LA LÓGICA PARADÓJICA DEL DISCÍPULO MISIONERO

Una de las cualidades más aplaudidas del Papa Francisco ha sido la de comprender la complejidad del tiempo presente. La capacidad de discernimiento social le ha llevado a conectar con una facilidad asombrosa con el mundo contemporáneo, al mismo tiempo que esta cualidad ha causado cierta perplejidad en el mundo estable de la doctrina. Lo que nos interesa, para comprender la antropología del discípulo misionero, es si éste sujeto debe asumir las condiciones

---

<sup>2</sup> FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* 119 - 121.

del mundo contemporáneo para que tenga algún tipo de relevancia social, y por tanto la eficacia misionera pueda desarrollarse en este mundo, o bien, debiera secundar una doctrina, como la dictada por el discurso de los principios absolutos, que se encuentra completamente aislada del mundo pero que, siguiendo su propia lógica, está llamada a constituirse como luz del mundo y sal de la tierra. En este estado de cosas aparece el dilema del poeta americano Thomas Stearn Eliot quien ya en los años 30 del pasado siglo se preguntaba: «¿Es la Iglesia quien ha abandonado a la humanidad o es la humanidad quien ha abandonado a la Iglesia?»<sup>3</sup>.

Para sortear esta especie de aporía, el genio del Papa ha resuelto ofrecer una nueva mirada sobre la realidad que no desprecia ni al mundo, ni elimina la verdad de la doctrina. Su lógica, personal, pareciera sortear los dos principios antagónicos e irresolublemente aporéticos con una aplastante sencillez que parece eludir el escabroso abismo ante el que se asoma quien, en la actualidad, quiera realizar un discurso sobre Dios y el modo con el que Él se hace presente. Así, con la sencillez de quien posee el instrumento lógico adecuado, traspasa la dificultad de dicha aporía que es el inicio de la filosofía y que influirá en la antropología y en su derivada, la política: la llamada paradoja.

### 1.1. Nicolás de Cusa

En este sentido no nos parece desventurado decir que la lógica de comprensión en el pensamiento del papa Francisco debe enlazarse con la tradición del pensamiento del cardenal Nicolás de Cusa, y no como algo adicional a su especulación metafísica, sino que, como para el cardenal alemán, para el Papa no existen dos ámbitos separados del saber: el conocimiento de la revelación que inspira a la teología y el que surge de la reflexión filosófica a partir de la experiencia y el conocimiento. No, al igual que para Nicolás de Cusa, para el papa Francisco ambos dominios coexisten en una interrelación y enriquecimiento recíproco, porque para ellos, el cusano y el Papa, todo esfuerzo especulativo se nutre de cuanto pueda contribuir a “alcanzar lo inalcanzable de manera inalcanzable” tal y como lo expresa el cardenal Nicolás de Cusa en la dedicatoria al cardenal Cesarini de la *Docta Ignorancia*<sup>4</sup>.

Para el autor de la *Docta Ignorancia*, el concepto fundamental para comprender la realidad de lo divino y de lo humano es la *coincidentia oppositorum*, que se predica sólo de lo que ha denominado como lo “máximo”, y lo máximo es “lo que nada mayor que ello puede ser”, de indudable sabor anselmiano, solo que san Anselmo lo planteaba como la prueba de la existencia de Dios en los

<sup>3</sup> Thomas Stearn ELIOT, *The Choruses from the Rock*, 1934, p. 7: «Has the Church failed mankind, or has mankind failed the Church».

<sup>4</sup> Cfr. Jorge M. MACHETTA, *Notas complementarias en Nicolás de Cusa*, en Nicolás de CUSA, *Acerca de la Docta Ignorancia. Libro I; Lo máximo absoluto*, Biblos, Buenos Aires 2003, p. 148.

términos de aquel *aliquid quod nihil majus cogitari possit*, mientras que Nicolás de Cusa se lo plantea más bien como el modo de conocer esa realidad divina. Ese ser “nada mayor que ello puede ser” no puede predicarse de la multiplicidad porque, si no, se limitaría a cada sujeto, por tanto, lo máximo sólo puede ser predicado de la unidad, convirtiéndose así en la *maximidad absoluta*. Para Nicolás de Cusa no se puede hablar de lo “máximo” como de manera habitual expresamos nuestros conceptos, valiéndonos de afirmaciones a las que contraponemos negaciones: si es blanco, entonces, no es de otro color; si tiene vida, entonces no es carente de vida, etc. Si es lo máximo, entonces, de ella no puede predicarse oposición, la *maximidad* no acepta que se le niegue algo, porque es todo. Y en ese todo, coinciden los opuestos. Esta es la causa del optimismo dialógico del recordado promotor de la unidad de la Iglesia.

En efecto, seis años antes de la publicación de la *Docta ignorantia*, de carácter gnoseológico, publica su tratado jurídico – eclesiológico llamado *De concordantia catholica* en el que está presente su afán por encontrar una “piedra angular” sobre la que re-edificar una sociedad europea que está al borde del colapso entre el final de la edad media agónica y la violencia que propugna el inicio de la modernidad, pues lo que se pensaba que eran los sólidos fundamentos teológicos y políticos de la Edad Media demostraron su debilidad ante los conflictos de la incipiente modernidad. Así, el planteamiento del Cusano, lejos de querer la demolición total del sistema precedente buscó unos nuevos principios de universalidad, innatos a la religión católica. Por ello, su objetivo históricamente coyuntural, fue que el Concilio de Basilea fuese reconocido como Universal, al mismo tiempo que admitiese la autoridad del Papa<sup>5</sup>. De nuevo, aparecen, también en la organización política – religiosa de la comunidad eclesial, el juego del conflicto de los opuestos: el Concilio o la sumisión al Papa.

Por ello se introduce en la diatriba entre la ignorancia y la sabiduría; donde la ignorancia supone el lugar en el que la fe pierde su fuerza, su lazo unitivo, generando el caos y la discordia mientras que la sabiduría supondría el principio por el que el poder, ya fuese del Papa, de los reyes y príncipes católicos realizasen la universalidad en base a un principio: «por la diversidad de sus miembros se puede comprender la jerarquía en el orden a la unidad de la concordancia, sin la cual la jerarquía no puede mantenerse en pie»<sup>6</sup>, una jerarquía que se sostiene, al mismo tiempo, en la libre sumisión a la forma de autoridad existente, sea de los súbditos como pueblo, y sea también como obediencia espontánea de los superiores a la concordancia. En este sentido, Cusa nos ofrece una preciosa composición orgánica de cómo el todo, entendido como lo máximo o lo universal es el verdadero prisma desde el que se puede y debe verse lo que es

<sup>5</sup> Jorge VELÁZQUEZ DELGADO, “Nicolás de Cusa: de la Concordantia Catholica o principio de la unidad política” en *La lámpara de Diógenes*, 8-9 (2004), p. 93.

<sup>6</sup> Nicolás de CUSA, *De concordantia católica o sobre la unidad de los católicos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987, p. 16.

menor: sea la ignorancia en el ámbito lógico gnoseológico o la parcialidad en el gobierno de la Iglesia desde la perspectiva política.

Este modo de afrontar la realidad del conflicto es propia también de Su Santidad el Papa Francisco, quien en la *Evangelii Gaudium* percibe a Cristo como el criterio de unidad cósmica, antropológica, temporal y social<sup>7</sup>, o como cuando, al analizar la dimensión social de la evangelización se refiere al siguiente principio: «La unidad prevalece sobre el conflicto». En efecto, la propuesta de solución de las diferencias coyunturales del Papa, radica en [citamos *evangelii gaudium* 228]:

Desarrollar una comunión en las diferencias, que sólo pueden facilitar esas grandes personas que se animan a ir más allá de la superficie conflictiva y miran a los demás en su dignidad más profunda. Por eso hace falta postular un principio que es indispensable para construir la amistad social: la unidad es superior al conflicto<sup>8</sup>.

También Pascal, trata desentrañar la realidad del hombre en tanto que realidad paradójica, descifrada entre la miseria y la grandeza, lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, la carne y el espíritu, que adquieren sentido definitivo en Cristo:

Reconoced oh pues, orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos. ¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza débil! ¡Entérate que el hombre supera infinitamente al hombre, y entérate por tu amo de tu condición verdadera, que ignoras! ¡Escuchad a Dios!<sup>9</sup>.

## 1.2. Henri de Lubac

Siguiendo con las influencias que hayan podido incidir de alguna manera en la profundidad del pensamiento del Papa aparece la lectura de Henri de Lubac, como él mismo reconoció en la primera de las múltiples entrevistas que ha concedido a diversos medios de comunicación<sup>10</sup>. Del teólogo jesuita, Francisco parece retomar la concepción paradójica de la vida misma, que consiste en fijar la atención a la realidad antes que en el pensamiento, reclamando siempre al contacto experiencial con las cosas mismas, las cuales son paradójicas. Para Henri de Lubac, la paradoja es la provisional expresión de una visión siempre incompleta, pero al mismo tiempo, orientada hacia la plenitud. Una plenitud que supone la riqueza inagotable de la realidad ya que cuando apenas empieza a conocerse la verdad, dice de Lubac, ya se está abriendo a una nueva realidad, y mientras más se eleva el conocimiento, mayores regiones conquista

---

<sup>7</sup> Cfr. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n° 229.

<sup>8</sup> FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n° 228.

<sup>9</sup> Blaise PASCAL, *Pensamientos*, Alfaguara, Madrid 1981, p. 385.

<sup>10</sup> Antonio SPADARO, "Entrevista al Papa Francisco" en *Razón y Fe* 1380 (2013) 249 – 276, p. 250.

la paradoja<sup>11</sup>. De esta manera, la metodología de De Lubac nace del deseo de búsqueda de una visión unitaria de la realidad, que quiere acogerla en su totalidad, a través del sentido del sobrenatural, que sólo parece alcanzarse con la teología negativa, o la vía apofática de los padres griegos en los que bebieron tanto Nicolás de Cusa como el teólogo francés del siglo XX<sup>12</sup>.

Desde esta perspectiva, la paradoja es el anticipo del misterio, única realidad capaz de solventar el peligro de la contradicción entre lo humano y lo divino ya que ambos están tan unidos, que su artificial separación comportaría convertir la paradoja en contradicción<sup>13</sup>. La paradoja salva la comprensión ingenua de la realidad porque en su catolicidad visible expresa la riqueza interior, que resplandece por su variedad, pues nada verdaderamente humano, de dondequiera que venga, le debe permanecer extraño frente a la concepción de sociedades cerradas que, para afirmar su ser, necesitan oponerse ante algo o ante alguien<sup>14</sup>. Y al mismo tiempo, la concepción paradójica salva también a la Iglesia del sincretismo, entendido como el fruto del laboratorio de los gobernantes y letrados, que supone una fe decadente. Como ejemplo supremo de esta paradoja define a la Iglesia como la *complexio oppositorum*:

La Iglesia (...) ¿Con qué rasgos podré dibujar su rostro? Todos esos elementos, carentes de armonía entre sí, pero que le pertenecen por entero ¿Serán capaces de retratar su figura? Sí, estoy seguro de ello: ella es la *complexio oppositorum*. Pero también es cierto que, a primera vista, este choque entre las partes oposita se me oculta la unidad de la *complexio*<sup>15</sup>.

Así pues, el término que nos ocupa, el ser discípulos misioneros, no resulta de un desvarío lógicamente herético, sino más bien un sintagma caracterizado por la paradoja, que tiene en su apariencia fenoménica la exterioridad de quien se encuentra con los demás, dispuesto a trazar lazos de comunicación con la alteridad, mientras que en el aspecto más nouménico, aparecería ligado a un proceso interior de seguimiento, más allá, inseparable, formado por una unidad que trata de responder al ideal de la "maximidad" de Nicolás de Cusa, o la *complexio oppositorum* del cardenal francés.

En conclusión, la lógica del Papa Francisco trata de abrir el camino de todo hombre reconociendo su contradicción, sin escandalizarse del opuesto, es más, al contrario, integrándolo en una unidad que hace de la persona humana un misterio, de modo que el Papa Francisco pone en práctica la lógica del Papa

<sup>11</sup> Henri de LUBAC, *Nuovi paradossi*, Paoline, 1957, p. 9.

<sup>12</sup> Cfr. Battista MONDIN, *Storia della Teologia*, vol. 4, ESD, Bologna 1997, p. 448.

<sup>13</sup> Cfr. José M. GALVÁN, "El misterio del hombre en el misterio de Dios" en *Anuario Filosófico* 39 (2006) 163-177, p. 166.

<sup>14</sup> Henri de LUBAC, *Catolicismo, Aspectos sociales del Dogma*, Encuentro, Madrid 1988, p. 211.

<sup>15</sup> Henri de LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1967, p. 13.

Emérito Benedicto XVI de ensanchar el horizonte de la razón<sup>16</sup>, con tal de llegar a ese fin para el que el hombre ha sido creado.

## 2. LA ONTOLOGÍA DEL DISCÍPULO MISIONERO

La cuestión crucial de nuestro tiempo, como la de todos los tiempos, es saber quién es uno. Los tiempos actuales no permiten mucha reflexión, y poco a poco el hombre tiende a identificarse más por lo que hace, que por lo que es. Todo lo contrario a lo que pedía la aguda inteligencia del profesor Julián Marías, que identificaba al hombre no por lo que es, sino por quién es:

Quién soy yo, —es— el viviente, el yo que se afana en una circunstancia, inseparable de ella, el que hace su vida con las cosas sin confundirse con ellas, sin ser una de ellas, sino algo absolutamente irreductible, con un modo de realidad que difiere del que les pertenece.<sup>17</sup>

Este afanarse en las circunstancias no es nuevo, lo que sí parece nuevo en el horizonte del hombre es la debilidad de la razón que le lleva a negar ese carácter irreductible. La alternativa antropológica, en vez de afrontar la paradoja de su ontología, es precisamente la nada. El abismo al que ha arrojado la modernidad al hombre no puede afectar a su ontología, a la esencia de lo que es, pero sí a su carácter dinámico, de modo que hoy el carácter histórico, su capacidad espiritual, no está marcada por la razón, sino por la *hybris*. El resultado del pensamiento de la modernidad es haber dejado al hombre a la deriva del pensamiento débil, y éste lo ha conducido al inexorable destino de la posverdad, es decir, a un relativismo tal, que no importa quién sea uno, sino lo que en las redes sociales hayan podido comentar de él, sea verdadero o falso. Es la victoria de la doxa, del estado de opinión y su fuerza vinculante, sobre la aletheia, la verdad de quien es el hombre. Y lo peor es que la única defensa ante esa mentira es la aspiración de los derechos subjetivos para que los servidores informáticos puedan “borrar” el pasado, es decir, un mero maquillaje de la realidad.

Por eso mismo, el pensamiento cristiano debe incidir en el dato ontológico como expresión del *Verum* de donde procede la realidad, ya que, a fuerza de censurar lo dado por aquellos que se niegan a reconocer una esencia o naturaleza común en el hombre, o por los que, por motivos de pereza o acedia intelectual la obvian, el horizonte cultural de la posmodernidad se ha quedado en la epidermis de la existencia del hombre. En este sentido, la expresión *discípulo misionero*, aparentemente reflejaría sobre todo una dimensión espiritual epifánica, o bien se quedaría sólo en el ámbito de lo histórico, pero es más reveladora de lo que

<sup>16</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes del VI Simposio Europeo de Profesores Universitarios*, 7 de junio de 2008.

<sup>17</sup> Julián MARIAS, *Persona*, Alianza, Madrid 1996, p. 117.

en apariencia pudiera mostrar. En esta sección lo que pretendemos es profundizar sobre quién es el sujeto, o mejor dicho, la persona a la que el Papa identifica como un *discípulo misionero*.

## 2.1. Ser discípulo

Si hay una ontología antropológica que haya impregnado la modernidad de modo radical, esa es la del filósofo de Abdera, el sofista Protágoras, para quien el hombre es el *panton jrematon metron estin anzropós*<sup>18</sup>, es decir, la medida de todas las cosas. Para este pre-socrático, la realidad que circunda al hombre se comprende sólo en tanto que responde a lo que el hombre es, como si no hubiese en el hombre un punto de fuga del que escaparse para no quedar confundido en la misma realidad, como diría Marías. Desde el final de la Alta Edad Media, y especialmente en la filosofía renacentista, el horizonte humano se redujo a las condiciones de conocimiento que podía aprehender, o hacer suyo. Y poco a poco se fue deslizado hasta el paroxismo hegeliano del considerar la realidad únicamente como lo racional, es decir, por lo dominado por la razón humana. Sin embargo, esa medida, el *metron* con el que el hombre trata de encerrar la realidad a su dominio, no es original. El mismo desarrollo de la historia de la filosofía lo constata al describir cómo los hombres han necesitado un maestro que introduzca al discípulo en esa realidad, aunque sea a precio de reconocer la insuficiencia humana para captar una realidad que, indudablemente, se le escapa de entre las manos. Por eso, el filósofo, todo hombre, es contingente y por tanto, necesitado de instrucción.

### 2.1.1. El dato ontológico

Es aquí donde juega un puesto clave el concepto de razón como apertura a la realidad, atendiendo a todos los factores de la misma. El hombre no dispone de todos los recursos para introducirse en ella, y por ello, constantemente requiere información desde el momento en que tiene la posibilidad de comunicarse: desde que es niño con las preguntas sobre la realidad, hasta los adultos, quienes, inconscientemente somos devoradores de información que trata de guiar nuestra actividad. Así, el ser discípulo es un dato ontológico. Uno no puede eximirse de esta realidad: el niño tendrá que ser discípulo de quienes, a su alrededor, preferentemente los padres, se disponen a educarlo, mientras que el adulto, será discípulo de quien en libertad le ofrezca una mayor satisfacción: ya sea ser discípulo de las modas, o ser discípulo para guiarse en la vida buscando la verdad. De esta forma, el primer elemento del sintagma creado por el Papa, en

---

<sup>18</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, IX, Folio, Barcelona 1999, pp. 50-56.

su evidencia y simplicidad, parecería haber soslayado la dimensión ontológica del ser humano, pero ha hecho todo lo contrario, ha puesto de relieve algo que el hombre moderno no quiere aceptar: someter esa aparente razón omnímoda, que la modernidad ha ensalzado, a la evidencia de la realidad de su dependencia. Somos discípulos porque somos dependientes, porque no nos damos a nosotros mismos el ser que nos constituye.

### 2.1.2. *El dato dinámico: seguir como anhelo de satisfacción*

Ahora bien, esta ontología reveladora de la persona humana también refleja un dato excepcional, y es que el ser discípulo, comporta no sólo el dato pasivo de la dependencia, sino también el dato activo y dinámico de la libertad, que se concreta en una acción precisa: seguir. Y el seguimiento supone, por un lado, alguien (o algo) a quien seguir y por otro, un método. La primera evidencia es que no se sigue a la nada.

Esta posición es la que nos puede sacar de la obtusa tendencia del ser humano por la predilección nihilista, que exacerba la comprensión autárquica del hombre como el ser que se hace a sí mismo. En una visión menos radical, pues, debe concederse que toda persona sigue a algo. Ese *quid* revela que el hombre puede identificarse como anhelo de satisfacción, algo que desencadena, en última instancia, una secreta decepción al constatar la desproporción entre el anhelo y la efectiva posesión de esa realidad. Porque todo lo poseído, para ser completamente comprendido, reclama el nexo con la totalidad, y esta totalidad no la puede ofrecer el propio hombre. De esta manera, ese algo que persigue el hombre le lleva a otro algo, otro *quid*, conduciendo a la desenfadada pasión por la totalidad, ya que no se contenta con la parcialidad. Así pues, puede resolverse que el hombre no puede agotarse en el *quid*. Y si no puede seguir a la nada, y lo meramente objetivable, el *quid*, conduce a la insatisfacción, la alternativa es un alguien, un *aliquis*.

### 2.1.3. *El dato personal: el interés (inter-esse)*

Ser discípulo, por tanto, requiere alguien a quien seguir. La ontología esencialista necesita entonces dar el paso a la alteridad. Ser discípulo demanda encontrarse con un *aliquis* que pueda responder a la necesidad inagotable del hombre. Lo cual genera un grave problema: si el hombre es ontológicamente dependiente, ¿cómo va a ofrecer otro hombre la vía para resolver a otros su propia contingencia? ¿Cómo puede depositar un hombre su vida en manos de otro ser, igualmente contingente? Sucede cuando el hombre necesitado encuentra en otro, al menos, un atisbo de respuesta al vacío que experimenta. Esto adquiere una relevancia fundamental porque lleva implícito el reconocimiento de su contingencia y la posibilidad de una respuesta a la misma, que

tendrá que verificarse racionalmente, especialmente cuando exija el movimiento de la voluntad, como refiere Santo Tomás<sup>19</sup>.

Así ser discípulo exige la presencia de un maestro. La presencia del maestro es previa a la exigencia del discípulo, si bien el mismo maestro ha debido llevar en sí, la exigencia del discípulo. Esta relación se ha constituido porque el discípulo ha reconocido en el maestro la *auctoritas*, entendida como el saber socialmente reconocido<sup>20</sup>, de quien sabe y puede comunicar la pregunta que sacude el interés (*inter-esse*, como relación entre dos seres) del discípulo. Por eso, el maestro puede responder, porque él mismo ha recorrido el camino de la pregunta, siendo testigo de la respuesta, que de alguna manera ha seducido la inteligencia del discípulo. Ahora bien, el maestro no puede entregar al discípulo meramente un *quid*, por valioso que sea, sino a sí mismo, como *aliquis*. Ya que si sólo ofreciese un *quid*, la relación quedaría cosificada. En cambio, es esa relación entre en el discípulo y el maestro, el juego de libertades entre ambos, lo que puede permitir el nexo con la totalidad que buscan tanto el discípulo como el maestro.

#### 2.1.4. El factor de la libertad: la atención y la obediencia (*ob-audire*)

Pero la ontología de esta relación, basada en el *inter-esse*, en aquello que supera el ser propio de uno y otro, no sólo requiere la donación del maestro, sino que exige también la totalidad del discípulo. Y ¿cuál es la facultad que permite expresar esa totalidad del hombre hacia una relación? Nos parece que esta cualidad del discípulo sea la atención. La alternativa positiva a nuestra cultura de la di-versión: de la doble vida, de las ilusiones frustradas por la ausencia de realismo, de la dispersión que se cierra en el interés egoísta del conocimiento, es la atención generosa, dispuesta y viva a la propia realidad. Como diría Simone Weil, la atención consiste en «suspender el pensamiento, en dejarlo disponible al objeto (...) a la espera, sin buscar nada, pero dispuesta a recibir en su verdad desnuda, el objeto que va a penetrar en ella»<sup>21</sup>. Uno sólo se convierte en discípulo cuando ha prestado atención al maestro quien, de suyo, ha recorrido hasta donde se le ha concedido alcanzar, el desarrollo de su pregunta y su propio interés. Este esfuerzo de atender supone tres exigencias: la necesidad del deseo como calibre del seguimiento; la compañía del maestro, quien debiera corregir remontándose al origen del error, para comprender la evidencia de la mediocridad y el camino de obediencia a la realidad, que hace descubrir al discípulo la necesidad de la humildad. Y es que, la obediencia supone la atención (*audire*) ante quien se sitúa delante de nosotros (*ob-*) y reclama también una relación

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 3, a.4 ad 3: “El fin es captado por el entendimiento antes que por la voluntad; sin embargo, el movimiento hacia el fin comienza en la voluntad”.

<sup>20</sup> Alvaro D’ORS, *Derecho romano privado*, Pamplona 1997<sup>9</sup>, §8.

<sup>21</sup> Cfr. Simone WEIL, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 1996, pp. 70 - 71.

particular en la que uno se vacía, se humilla, para recibir el ser del que tiene delante, con toda su presencia.

Pero no basta simplemente el esfuerzo de la atención, ya que la inteligencia no se moverá un ápice si no existe el placer y la alegría, porque, siguiendo a Weil: «Allí donde [la alegría] está ausente, no hay estudiantes, sino pobres caricaturas de aprendices que, al término del aprendizaje, ni siquiera tendrán oficio». La verdadera alegría nace cuando el deseo del hombre se cruza con el bien donado, cuando la expectativa del que atiende se ve sobreabundantemente colmada con la realidad de lo donado.

## 2.2. Ser misionero

Para el cristianismo no hay forma personal de ser cristiano que no sea ser misionero. La apuesta radical del Papa Francisco estriba, a mi modo de ver, en presentar una objeción que ya señaló agudamente el Papa Benedicto XVI en el viaje a Portugal:

Con frecuencia nos preocupamos afanosamente por las consecuencias sociales, culturales y políticas de la fe, dando por descontado que hay fe, lo cual, lamentablemente, es cada vez menos realista. Se ha puesto una confianza tal vez excesiva en las estructuras y en los programas eclesiales, en la distribución de poderes y funciones, pero ¿qué pasaría si la sal se volviera insípida?<sup>22</sup>

Este dar por descontado la fe de quien ya estuviera bautizado ha supuesto una merma importante en la naturaleza del sujeto cristiano. En el fondo, es un suceso que está desarrollándose en todo el ámbito antropológico, donde la naturaleza, que hasta hace bien poco parecía inamovible, se está debilitando hasta tal punto que, de lo que parecía estable e inmutable sólo queda la cáscara, la superficie. Es lo que se identificó con el proceso químico que supuso el accidente del reactor nuclear el 26 de abril de 1986 en Chernobil (Ucrania) por el que todo se mantenía como antes, pero vacío. Un vacío sepulcral. Jesús hablaba de los sepulcros blanqueados. Es la ausencia del yo humano lo que constata el Papa Francisco continuamente, por ejemplo, cuando destaca la vergüenza ante el desastre de una Europa que, encerrada en sí misma, debate su naturaleza ante los extremismos olvidándose de quién o qué acontecimiento ha hecho posible su construcción, material y humana.

Este vacío existencial anula la capacidad de transmisión de las razones por las que construir juntos y arriesgar en un futuro común, desde las células más pequeñas de la sociedad, como la propia familia, hasta los elementos más complejos de los estados. Por eso, constata el Papa Francisco que, si la identidad no está clara, es imposible transmitir y mucho menos padecer los sufrimientos y las renunciaciones que conlleva hacer una vida común.

---

<sup>22</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía* 11 mayo de 2010 en Terreiro do Paço de Lisboa.

En cambio, la cultura contemporánea, olvidándose del problema identitario, ha considerado que bastaba aplicar correctamente la tecnología o la imagen para poder transmitir la herencia recibida usando dos elementos que se han convertido en verdaderos instrumentos de modificación social: la sociología y psicología. En efecto, Comte y Freud no pudieron imaginar jamás un triunfo tan imponente como el que han cosechado ante la ontología. Sus bazas han sido el efecto oportuno, la inmediatez, y la eficacia. El permanente recurso a la emotividad y a los sentimientos a través de estos instrumentos de la llamada “ciencia positiva” ha horadado el pretendido edificio de la razón absoluta, construido en los siglos de las luces, el cual, al irse alejando de la realidad vaciaba el yo, sustituyéndolo por las emociones y los sentimientos. Es el paso del “yo pienso” al “yo siento” –soy lo que siento–. El resultado: no saber quién es el hombre ni por qué merece la pena vivir, donarse y transmitir porque los sentimientos son fluctuantes e inestables. Por ello, el Papa afronta el desafío permanentemente haciendo alusión a la realidad misma, porque no es una emoción lo que hace interesante a la razón humana el hecho cristiano, sino la verdad de lo que ha acontecido: misión y verdad coinciden.

Entonces, conviene preguntarnos ¿Quién es un misionero? Podremos dibujar la ontología del misionero con cuatro términos que pudieran mostrar su esencia: Elección, aceptación, convicción y donación, sin los cuales es imposible comprender esta figura. Su origen, como diría Benedicto XVI no reside en la decisión personal<sup>23</sup>, ni tampoco puede sostenerse por el continuo esfuerzo del hombre, quien, como Sísifo trata de levantar interminablemente el peso de la piedra hasta la cima como pretende cierto voluntarismo social, sino que tiene su inicio en un encuentro, un acontecimiento, en el que la iniciativa parte también de otro, un no yo, que es quien elige.

### 2.2.1. *La Elección: La “vocación de san Mateo” de Caravaggio o la primacía de Dios*

En este sentido, la elección cristiana es el paradigma de la paradoja, porque refleja el triunfo de una libertad divina que debe encontrarse con una humanidad llena de limitaciones. La elección cristiana no es fruto de un proceso de recursos humanos y dilatadas entrevistas en el que los test psicológicos descubren las fosas abisales de la fachada que pretende dar el hombre. Todo lo contrario. Dios ha escogido lo plebeyo y despreciable del mundo, y lo que no es, para reducir a la nada lo que es (1 Co 1, 28). Sin embargo, la paradoja ha perdido su mordiente, y el no ser, al ser elevado al ser con la elección, ha tomado posesión de sí, se ha regodeado del don concedido, ha quedado confundido y por último, se ha apropiado de la elección.

---

<sup>23</sup> BENEDICTO XVI, *Deus charitas est*, 1: No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva.

De esta manera, se ha perdido la sorpresa y el estupor de que alguien nos haya elegido. Algo que también es típicamente moderno, porque se sustituye la gracia del don de la llamada por la conquista voluntariosa y programada. Una imagen que ilustra este proceso es el paso de "La vocación de san Mateo" de Caravaggio al actualísimo modo de entablar las relaciones amorosas. Se ha pasado de la luz sorprendente que nace de Jesucristo y que alcanza al incrédulo Mateo, a la luz del portátil con la que los solteros eligen pareja a través de algoritmos preparados por las modernas casamenteras internautas que ahorran el drama de jugarse la libertad, y por tanto de experimentar no sólo el triunfo de la conquista, sino también el dolor del fracaso. En efecto, el sentido de la pérdida de ser elegido es uno de los retos más importantes que tiene la Iglesia. Pero potenciar el sentido de elección puede tener el desagradable obstáculo de parecer un excéntrico, sin embargo, lejos de ser un impedimento para la misión, supone la oportunidad de mostrar en qué lugar está el centro de la vida personal. Fuera o dentro. Vivir para sí, potenciando el egoísmo, o vivir para "aquel que me ha llamado", como dice san Pablo a los Gálatas (Ga, 2, 20). De esta manera, debemos subrayar el dato imprescindible del ser que llama, quien convoca la libertad, el primado de la gracia, es decir, de Dios.

### 2.2.2. La aceptación: El niño o la oveja perdida

La segunda característica es la aceptación de la llamada. Aceptar requiere reconocer que, por sí mismo, no puede alcanzar lo que se le ofrece. La humildad es una virtud muy poco humana, como diría Nietzsche<sup>24</sup>, por eso la pregunta de Dostoievsky es oportuna: «Un hombre culto, un europeo de nuestros días ¿Puede creer, realmente creer, en la divinidad del Hijo de Dios, Jesucristo?»<sup>25</sup>. En este sentido, también nosotros nos preguntamos: ¿Quién acepta el riesgo de algo que no ha "salido" de su propia mano? En un principio, el paradigma de la aceptación sería la imagen del niño. La cual, ha sido puesta de relieve en multitud de ocasiones, entre otros por el mismo Jesucristo. Sin embargo, también esta imagen es paradójica, porque hoy, al mismo tiempo que significa el ser necesitado por excelencia, el más indefenso de los seres, el que despierta más aversión para la comodidad burguesa, es también el más complejo porque los planes pedagógicos han acabado por hacer del niño el tirano de las familias. Ante el vacío de la autoridad paterna, y la ausencia de la maternidad de la mujer, el niño (generalmente hijo único) ha usurpado la *auctoritas*, y se ha convertido en la referencia del capricho, que es lo más contrapuesto a la aceptación.

---

<sup>24</sup> Friedrich NIETZSCHE, *El Anticristo* § 5: «El cristianismo ha tomado partido por todo lo que es débil, humilde, fracasado; ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha estropeado la razón incluso de los temperamentos espiritualmente más fuertes al enseñar a sentir como pecaminosos, como extraviados, como *tentaciones*, los supremos valores de la espiritualidad».

<sup>25</sup> Cfr. Fiodor Mijailovich DOSTOIEVSKI, *I demoni; Taccuini per "I demoni"*, E. Lo Gatto (ed.), Sansoni, Florencia 1958, p. 1011.

Ya no están de moda aquellos indefensos indios, quienes por su docilidad, despertaron la conmoción de Bartolomé de Las Casas, ni tampoco se plantea la imagen utópica del buen salvaje de Rousseau. En nuestro occidente hastiado, la imagen del que acepta la llamada no es la casta y virginal presentación de la inocencia, sino todo lo contrario: el modelo de aceptación es la oveja perdida: el hombre que ha dilapidado la fortuna heredada de su padre y que se encuentra en el vacío. Éste es el único que puede sorprenderse de que alguien no sólo le conceda ser digno de lástima, sino que lo reintegre en la comunidad de los hijos. Es el condenado a muerte quien de verdad agradece el gesto de salvarlo de las garras del verdugo, y el único que aceptaría entregar su libertad, si es que sigue vivo. Sólo en este sentido volver a nacer es un acontecimiento de novedad, saberse que uno vive, cuando podría estar entre los muertos.

Desde esta perspectiva, ser cristiano no es para nada aburrido o tedioso. Es más, es lo más peligroso que existe, a juzgar del testimonio de san Juan respecto a la revivificación de Lázaro. Los judíos no sólo quisieron acabar con Jesús, sino también con la prueba evidente de su divinidad: el resucitado Lázaro, que no dejaba de ser incómodo para todos los que preferían el orden establecido. Y, sin embargo, para quien ha podido ser rescatado, aprecia cada instante como si la misma vida le fuera en ello. Prueba de ello es el silencio tenebroso que en el Occidente satisfecho se ha impuesto ante el escándalo de los cristianos perseguidos. Una verdad incómoda que altera la pretendida paz de la sociedad del bienestar que está haciendo aguas y ante la cual muy pocas voces se levantan. No es nada aburguesado ser cristiano cuando sabes que ir a Misa supone arriesgar la vida en *estricto sensu*.

Pero aún dejando de pasada el imponente testimonio de los cristianos perseguidos en Oriente próximo, el problema que se plantea, si queremos encontrarnos con este hombre desahuciado, es que tenemos que recorrer el mismo camino "de perdición" para llegar donde está él, tal y como recorre el Buen Pastor. La tentación posmoderna es llegar a este lugar sin inmutarse ni mancharse, sin sufrir las heridas que muestra el Resucitado, y para lograrlo aparece en el horizonte la gran oportunidad de las redes sociales, que se están imponiendo como métodos eficaces de evangelización. Ojalá fuera así de sencillo. Porque intuyo un problema crucial, que es la diversidad de lenguaje. La oveja perdida tiene el suyo, y su nombre es la desconfianza: sea en las periferias o en la City de Londres. Frente a la desconfianza, o la incredulidad sólo vale la proximidad y permanencia del misionero, cosas que lamentablemente no pueden ofrecerse desde la distancia y el anonimato de las nuevas tecnologías. No es posible ofrecer la misericordia que un desahuciado necesita con sólo 140 caracteres. De otra manera, el Hijo de Dios no hubiera necesitado la Encarnación. La presencia gnóstica siempre está rondando para simplificar el misterio y adaptarlo, pues como siempre, la carne repele. *Caro cardo salutis* (la carne es el quicio de la salvación). Aceptar implica, por tanto, llevar en la imperfección el sentido del

mundo, y su peso. Y a través de la historia, el peso de la humanidad lo han llevado quienes, sin escandalizarse de su pecado, reconocieron que la misericordia era más fuerte que su pobreza.

### 2.2.3. *La convicción: virginidad y martirio*

El tercer elemento de la ontología del misionero es la convicción. Ante la tesis del humanismo existencialista de que el hombre es un ser para-la-muerte, arrojado al vacío de la soledad y de su responsabilidad absoluta a la que alude Jean Paul Sartre, está la tesis cristiana de que el hombre es un ser-para-el-amor, que se ha encontrado con Aquel que ha compartido su destino mortal, otorgándole, además, la fuerza de la Resurrección. Por tanto, ya no está en esa soledad profunda, sino que, al vencer a la muerte ha recibido la comunicación íntima de ser amado en su contingencia, como dice Joseph Ratzinger: «El auténtico miedo del hombre no puede vencerse mediante la razón, sino mediante la presencia de una persona que lo ama»<sup>26</sup>.

La convicción no nace de una lectura individualista de la realidad, porque la verdad no es una idea, sino una relación. La convicción nace del amor. La sustancia de la convicción es el amor de quien envía y del que es enviado. Así, si el poeta Paul Claudel decía que el conocer (*connaitre*) procedía de un nacimiento en común a la verdad (*Co-naitre*); del mismo modo, nosotros podemos decir que la convicción es el (*Co-vis* (fuerza en latín) que supondría la fuerza de la comunión, de la fuerza de los que viven unidos.

La convicción tiene que ver con el trascendental menos referido en nuestra sociedad. Si en algún momento se olvidó el *Pulchrum*, y trajo como consecuencia la pérdida de la dignidad del hombre, hoy lo que está en peligro por el egoísmo exacerbado es el *Unum*. La unidad, que se vive, a lo sumo, como una utopía o como un proceso romántico de anhelo imposible. Los efectos del totalitarismo del siglo pasado no han sido borrados, porque es más efectivo buscar la uniformidad que acercarse a la unidad. Así, el reto del discípulo misionero es saber a quién está unido, a quien pertenece. La potencia de la convicción no radica en los sutiles juegos dialécticos con los que mostrar la capacidad de vencer al otro, ni tampoco obedece a estrategias de marketing, pues el cristiano no vende un producto sino que se ofrece a sí mismo, a su persona, porque ha sido alcanzado por este amor victorioso.

La vida cristiana ha puesto delante del mundo dos ejemplos de convicción que tienen formas expresivas diferentes, pero un mismo origen: la primera es el testimonio de la virginidad, y la segunda: el martirio. Ambas hablan de la unidad. La primera, supone la convicción de quien ha decidido entregar la fuerza más extraordinaria de la naturaleza para mostrar que hay un afecto que, lejos de

---

<sup>26</sup> Joseph RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2000, p. 261.

esclavizar, libera. La persona no tiene porqué estar sometida al dictado del instinto natural, el cual, teniendo una fuerza tan potente puede llegar a constituirse en un verdadero motor de la existencia, sin embargo, la presencia de un amor que satisface en plenitud ese deseo, le lleva al reconocimiento del origen de esa pulsión: todos necesitamos ser amados. El eros alcanza ese origen, pero se agota en su inmediatez. La virginidad, en cambio, sitúa la verdad de esa necesidad en la Unidad que permite una fecundidad total: el Dios trinitario. Y si, la primera de las pulsiones encuentra satisfacción en la relación de unidad con ese Dios Trinitario, la segunda de las formas eclesiales de convicción, la más absoluta de todas, afecta al *thanatos*: a la muerte. Afrontar la muerte, una muerte violenta, y por tanto injusta, perdonando y amando al verdugo ha sido considerado siempre el mayor servicio evangelizador: Como decía Tertuliano: «la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos»<sup>27</sup>.

#### 2.2.4. La donación: Entre el *Bonum* y el “sobrellevar”

Finalmente, la última de las características que muestran la ontología del discípulo misionero es la donación. Si la primacía en la escala del ser radica en la elección divina, que debe ser acogida por la libertad humana, ahora lo que intentamos descubrir es el por qué, o mejor aún, por quién se mueve la libertad humana hacia el acto final del drama: la entrega de sí mismo. En cierta manera, la audacia amorosa que ha tenido el misterio con aquel que eligió es lo que se pone en las manos del misionero, encarnando la dinámica del trascendental del bien, como dice Santo Tomás:

El amante sale fuera de sí y se traslada a lo amado, en cuanto quiere su bien y pone sus afanes en procurárselo como si de sí mismo se tratara, y por esto escribe Dionisio: Hay que resolverse a sostener de verdad de que Dios, causa de todos los seres, por la abundancia de su amante bondad sale fuera de sí y con su providencia cobija todo lo que existe<sup>28</sup>.

Para Santo Tomás, la causa de la salida del amante hacia el amado es la abundancia de la bondad. Es esta abundancia la protagonista de que emerja en la persona la dimensión de la donación y la entrega, y no la mera coherencia con un proyecto o unos presupuestos trazados desde la buena voluntad, o desde el emotivismo. Quien ha sido elevado en el ser por la elección divina, es ahora quien puede entregarse, mediante el don recibido, a quien se encuentra en la misma situación dependiente del elegido.

Pero si en Dios esta entrega es “hasta el extremo” (Jn 13, 1), en el misionero, lejos de ser automática, está marcada, como gesto de la libertad bajo el signo de

---

<sup>27</sup> TERTULIANO, *Apologética*, 50,13: CCL 1, 171.

<sup>28</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 20, a. 2, ad 1.

la paradoja, que el signo más elocuente del realismo cristiano descrito por San Pablo, cuando a los cristianos de Galacia les recomienda que sobrelleven los unos las cargas de los otros (Ga, 6, 2). Así, se pasa de la sobreabundancia divina a un mero «sobrellevar»<sup>29</sup> la condición de fragilidad del amado. Esta situación de mero sobrellevar, que se refleja en el cansancio, la fatiga, el aburrimiento o la deserción del misionero, sea por sus condiciones personales, o por la carencia de frutos no debe suponer un escándalo, sino todo lo contrario, es el desvelarse de la verdad de la elección. Es Dios el que ha llamado, y es Él quien sostiene al discípulo misionero.

La donación es, en efecto, la dimensión visible del recorrido ontológico que ha transformado al misionero, pero si quiere ser verdadera expresión del Maestro de quien ha sido discípulo, resulta que debe mostrarse en lo oculto de la existencia. Y está bien que así sea, ya que una Iglesia, sostenida por un afán de eficacia al modo del mundo, resultaría verdaderamente desconsoladora en la competición con las otras entidades filantrópicas. La donación cristiana, de este modo, entra en la dimensión de la *charitas* cuando el donante ha desaparecido, cual samaritano que se baja de su cabalgadura, se encuentra con quien está desvalido, lo lleva a la posada y allí entrega no solo la cuenta, sino que anuncia su vuelta para cuando se restablezca. Sigue así la lógica del grano de trigo, que sólo permite conocer los frutos cuando ya ha desaparecido su corporalidad, pero no así, su capacidad de transmisión de la nueva vida. La donación, a veces tan paradójica del discípulo sólo tiene, por último, la secreta condición de que su ontología depende únicamente de que sus ojos sigan mirando al que es su Maestro.

### 3. CONCLUSIÓN: EL *PULCHRUM* O LA SANTIDAD

Hemos intentado penetrar en el significado del discípulo misionero, quien según el magisterio reciente ha de ser el protagonista de la vida eclesial del presente y del futuro. Este estudio ha querido reflejar cómo frente a una antropología sustentada en el activismo feroz en el que se desenvuelve, por inercia, el cristianismo contemporáneo, que define a la persona por lo que hace en vez de por lo que es, el magisterio pontificio del Papa Francisco señala la necesidad de volver al origen de la realidad de lo que somos: discípulos que, lejos de vivir en la autonomía de quien se felicita por ser la medida de todas las cosas, descubre en la relación con la alteridad el principio de su consistencia, de modo que “yo soy, tú, que me haces”, continuamente, por lo que es necesario fijar la mirada hacia ese tú, que me ha elegido y que se convierte a través de la paradoja, en la compañía humana que permite aceptar la elección, fortalecer los vínculos y donarme completamente.

---

<sup>29</sup> RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, p. 304.

En el fondo, esta perspectiva filosófica del discípulo misionero ha querido ser un simple y sencillo homenaje a quienes nos transmitieron el evangelio, y han hecho de nosotros lo que somos. Nuestro recorrido humano y cristiano es deudor de la experiencia de los santos, quienes viviendo la paradoja de la existencia cristiana, ocultaron su vida en Dios y en él aprendieron a ser discípulos y misioneros.