

Confieso, luego recibo el don de la pobreza Sobre la teología de la pobreza de Lucio Gera

I Confess, then I Receive the Gift of Poverty On Lucio Gera's Theology of Poverty

Aponiuk [31], Juan Cruz

 Juan Cruz Aponiuk [31] [31]

jcaconiuk@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Revista Teología

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

ISSN: 0328-1396

ISSN-e: 2683-7307

Periodicidad: Cuatrimestral
vol. 60, núm. 141, 2023

revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 05 Febrero 2023

Aprobación: 15 Abril 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8004413003/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023.p43-60>

Resumen: Una inmediata y, por ello, la más mediada ideológicamente sobre la pobreza, puede simplificar la problemática al reducirla un mero concepto negativo, en tanto que falta de posesiones materiales frente a la riqueza, y así dejando de lado la posibilidad de la pobreza como una forma-de-vida radicalmente redimida y liberada. Sin embargo, el cristianismo es la fidelidad al acontecimiento histórico del empobrecimiento o *kenosis* de Dios, el cual ofrece una perspectiva afirmativa sobre la pobreza, tal como enseñó el Apóstol San Pablo (2 Co 8, 9). Lucio Gera en «El misterio del pobre» (1962) reflexionó en torno a la pobreza como *imitatio christi* y en tanto que existencial *reductio in mysterium*. En la pobreza, los seres humanos se encuentran sin nada y, de esta manera, acceden al misterio y al don de poseerlo todo en Dios. Gera sostuvo que si la teología busca entender y clarificar la vida la comunidad eclesial, debe estudiar exhaustivamente el llamado a la pobreza de tal comunidad. La intimidad entre la confesión de fe y la pobreza como vocación propia de la comunidad cristiana es una tesis teológica, metafísica y política que es necesario elucidar. El artículo estudia la relevancia de la pobreza en la obra de Lucio Gera, con especial énfasis en el primer período de sus escritos.

Palabras clave: Negatividad, Pueblo, Resto, Exceso, Caridad.

Abstract: An immediate and therefore ideologically-driven thesis on poverty may oversimplify the issue, reducing it to a mere negative concept, as lack of material possessions compared to wealth, thus neglecting the possibility of poverty as a radically redeemed and freed form-of-life. However, Christian faith embraces the historical event of God's self-impoverishment or *kenosis*, which offers a positive perspective on poverty, as seen in the Apostle St. Paul's teachings (2 Co 8, 9). Lucio Gera's «The Poor's Mystery» (1962) reflects on poverty as *asimitatio christi* and as an existential *reductio in mysterium*. In poverty, humans are stripped of everything and in this way they access to the mystery and gift of finding possession of all things in God. Gera argues that if theology seeks to understand and clarify the life of the ecclesiastical community, it must fully appreciate the call to impoverishment that this community faces. The confession of faith and poverty as a vocation of the Christian community are intimately linked and require theological, metaphysical, and political analysis. The article studies the relevance of poverty in

the work of Lucio Gera, with special emphasis on the first period of his writings.

Keywords: Negativity, People, Remnant, Excess, Charity.

Desiderium pauperum exaudivit Dominus

Sal 9, 17

Para venir a poseerlo todo,/ no quieras poseer algo en nada.

San Juan de la Cruz

Poder es el anhelo de rico. Amar es el anhelo del pobre de espíritu.

Lucio Gera

1. Lucio Gera se confiesa, dice su vida y, al decirla, dice mucho más que su vida: «Yo he tenido el pensamiento de mi vida y la vida de mi pensamiento. Una y otro pobrísimo, insignificantes en sus efectos, pero queridos ambos desde el principio como inseparables» (González de Caderdal, O.: 364; Galli, C. M.: 924).^[1] Con tan preciosa confesión cierra Carlos María Galli^[2] el primer volumen de los Escritos Teológico-Pastorales. En este caso da inicio al pensar. Es necesario indagar en el amor que une a la vida y al pensamiento. Gera confiesa una forma-de-vida en la que se da la querida inseparabilidad de dos órdenes distintos y pobrísimo, vida y pensamiento. En la inseparabilidad de los distintos a partir del amor y su esencial pobreza confiesa una fe y un don, confiesa que Cristo se empobreció para enriquecernos, que Dios es unitrino, que nos ha amado, dado y sostenido en nuestra pobreza esencial.

La confesión indica una idea de vida justa y feliz –lo propio de la política– y, a la vez, indica un deseo excesivo para los mortales. Deseo de la unidad simbólica entre vida y pensamiento –don que tuvo Gera en su vida temporal de ver cumplido a través del amor y la pobreza–, pero que siempre resulta insuficiente, pues es un pequeño presagio de la unidad inmortal entre nuestra vida y la vida rica, bondadosa e infinita de Dios.

Quien dice yo confieso, no dice ni un concepto ni una representación, sino una intimidad indecible («Tú me eras más íntimo que lo más íntimo de mí, y superior a lo que tengo de más alto» Conf III, 6, 11). Su decir es pobre: no produce lo real, sino que lo recibe, reconoce y alaba gozosamente. A su vez, no por confesar una intimidad se renuncia a la política –ella, por el contrario, es índice del Pueblo de Dios. Lo que resta del pueblo lleva a que Gera escriba «en el fondo el pueblo es más resistente, es más persistente que todas las oligarquías».^[3]

No se trata ya del deseo de un yo aislado y con pretensiones de absoluto, por el contrario, quien confiesa dirá: confieso, luego recibo el don de la pobreza. Extraña soledad, extraña temporalidad: soy pobre, gracias a Dios y, sin embargo, todavía no soy lo suficientemente pobre. Confieso de alguna manera lo que ya soy, pero también lo que todavía no soy, una esperanza de lo pobre que podré llegar a ser gracias a que Dios se empobreció, nihilizó y encarnó hasta negarse en la cruz. Me es dada y prometida esta nada de vida y pensamiento, luego la confieso. Confieso y, ésta nada, me es dada y prometida. ¿Creo, entonces soy nada? No, ya era nada. La partícula temporal «luego» aquí ya no señala nada temporal. Sin embargo, la confesión no deja esa nada intacta. Intensifica el don, abre a la pobreza como riqueza como presente y porvenir.

Extraño don: parece no recibir nada e, incluso, en él brilla el temor ante Dios. Temor ante el castigo de quien es realmente rico, temor ante la separación propia de la finitud, ya que como señaló Gera en «Sobre el misterio del pobre» (1962): « el pecado es la separación de Dios, la cual representa un mal para el hombre:

NOTAS DE AUTOR

[31] Profesor y doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Filosofía Alejandro Korn.

la pérdida de su destino, del objetivo definitivo y profundo de su existencia».^[4] Dispositivo que produce la división, alegoría y separación: el pecado no es nada más un alejamiento de Dios, sino también de la pobreza – de la beatitud. Temor al pecado, entonces, temor a que se oculte el rostro de Dios, a que se disgregue al Pueblo de Dios y se caiga en la idolatría mortífera al becerro de oro. Por ello, Gera, en «Familia y liberación» (1972), plantea que:

La nueva relación a Dios, determinada por la “conversión o liberación del pecado”, exige inmediatamente una nueva relación de tipo fraternal, con los otros hombres, y por eso, un nuevo modo de relación con las cosas y los bienes. Por la “conversión” el hombre asume una relación de “hijo” respecto a Dios “Padre”; pero ello implica asumir con respecto a los otros hombres una actitud de “hermano”, actitud fraternal que no es de hecho asumida si se poseen los bienes de esta tierra de tal modo o en tal cantidad, que se imposibilite que “otros” posean suficientemente.^[5]

La confesión se da al asumir una relación nueva en la que, al formar parte del Pueblo de Dios, me reconozco hermano e hijo, en la que poseo de manera justa y necesaria, de acuerdo al don y a la pobreza –o, lo que es lo mismo, sin dejar que nadie se quede sin poseer lo que necesite. Tal nueva relación no es sencillamente, como diría Nietzsche –a quien retoma tácitamente Gera para referirse a una Iglesia reducida a los intereses neopelagianos de la clase burguesa– «humana, demasiada humana»^[6], sino que la pobreza es una relación más que humana, pues abrirse a la riqueza del Cristo requiere de un esfuerzo de santificación, de un empobrecimiento divino capaz de dar la vida hasta la crucifixión: es un vínculo con un inapropiable que, a la vez, nos (ex)propia, nos sostiene y crea. «Grande eres, Señor, y digno de toda alabanza; grande es tu poder y tu sabiduría no tiene término. Pero quiere alabarte un hombre» (Conf I. I.1). La pobreza confiesa, alaba y goza felizmente de Dios y, así, es ya también una forma-de-vida que presagia el momento en el que Dios será todo en todos.

2. Al comentar sus años como seminarista en el Seminario Conciliar Metropolitano de la Inmaculada Concepción, años atravesados por la Guerra Civil Española y la segunda Guerra Mundial, recuerda:

Nuestro estudio de teología fue sin ningún libro de Europa. Yo apenas si llegué a ver un viejo libro de Maritain porque había llegado antes de la guerra. No había revistas de teología. Bibliográficamente, nuestro estudio de teología fue un desierto, un desamparo total. Lo cual, quizás nos ayudó a reflexionar.^[7]

La pobreza de fuentes le abrió a Gera un camino hacia la riqueza de pensamiento. Atravesar el desierto de la pobreza de tradición es un desafío que requiere de la confesión. Es necesario confesar que cargamos con la cruz de la pobreza de tradición, resultado de una estructura del pecado y dependencia que ha impedido pensar desde el sur. Dejarlo de lado para aislarnos en la biblioteca es correr el riesgo de traicionar la aspiración de libertad del pensamiento e intercambiarla por una esclavitud post-histórica, que nos deja demasiado automatizados, demasiado insensibles ante nuestra comunidad.

La teología de la pobreza es una teología pastoral: es necesario pensar la incondicionalidad de Dios sin olvidar que la misión de evangelización se da a partir de nuestra finitud condicional, a saber, en «un continente simultáneamente dominado y cristiano ... es el único continente que puede vivir cristianamente un proceso histórico de liberación»^[8]. A la vez, necesitamos de la biblioteca para impedir que la dependencia se perpetúe –será decisivo, entonces, el modo, el uso pobre de la biblioteca; si es que todavía conservamos la preciosa atención, el coraje del anacronismo de la lectura sin distracciones, a saber, de la lectura pobre y comunitaria. Una vez más, pensamiento y vida aparecen unidos en su pobreza, en una experiencia desértica de un seminario al sur del mundo. La frase de Heidegger: «La confesión –el inicio del pensar»^[9] viene a la mente en tanto la confesión, en su pobreza, es la experiencia fundamental de un pensar abierto al don del acontecimiento. Quien confiesa, piensa y vive de prestado, sus ideas vienen del pueblo de Dios, vienen de Dios.

No casualmente el austero desierto es, una vez más, el espacio del teólogo. En la presentación de la revista Teología de 1962, hace ya más de 60 años –el mismo año en el que publicó «Sobre el misterio del pobre»–, señaló que el teólogo es «un creyente convertido en luchador del desierto, simultáneamente en posesión y en búsqueda de la Verdad», que ha de salir a predicar la Verdad, arrancándolo del desierto para convertirlo en «un hombre con funciones públicas, habitante del centro de la ciudad, representando a una Iglesia que

milita dentro de una cultura».[10] Desierto que es necesario atravesar para recibir el don de la Verdad y que, sin embargo, también es necesario abandonar para predicar. La pobreza del teólogo es tanto la del peregrino del desierto como la del soldado celeste en medio de la ciudad. Pobreza que es la del hombre solitario, «el que vive como búho entre ruinas... como pájaro solitario sobre el tejado (cf. Sal 102. 7,8)» [11], pero, a la vez, la del miliciano que deja el desierto para predicar la buena nueva.

3. Lucio Gera aporta un camino intermedio entre una teología negativa^[12] que no reconocería mediación alguna con Dios –que impide así que la Iglesia tenga legítimamente un rol político; una teología hecha a medida del lecho de Proculo de la reducción de la objetividad científica-imperialista, hija tanto del nominalismo como del protestantismo– y una teología positiva totalmente institucionalista –que caería en un fatalismo identificando completamente a la Iglesia que peregrina en este valle de lágrimas con el Reino. Por ello, en un intenso debate diagnosticó el carácter excesivo de la fe en la teología contemporánea, así como la tarea de discernir, de un modo pobre, entre Reino y antirreino:

La teología empieza diciendo no al rito, porque el rito no expresa la fe. Pero concluye diciendo: solamente la palabra. Y luego: tampoco la palabra, porque tampoco la palabra expresa, contiene a Dios. Entonces no hay lenguaje, o sea, no hay mediación hacia Dios. ... ¿Cómo puedo yo hablar de Dios? No puedo hablar positivamente. No tengo concepto para delimitarlo precisamente, para agarrarlo. Solamente puedo decir: no es eso, no es así. Y así apuntar a la realidad de Dios. Entonces yo diría: de Dios se puede hablar aunque sea por negaciones, negativamente. ¿Y con eso lo atrapamos? No. Apuntamos hacia esa realidad, descartando lo que no es. Y es lenguaje pobre, humilde, de hombre, pero es un lenguaje que al menos orienta hacia el horizonte y no nos deja sin horizonte.^[13]

Teología pobre no será aquella que se acerque a Dios a través de una afirmación conceptual ontoteológica, ni tampoco a través de una negación que nos deje sin posibilidad alguna de organización política e histórica, sino a partir de una vía eminente, analógica y crítica en la que se discierne lo que no es Dios para abrir un horizonte hacia donde caminar, sin olvidar que hay quien confiesa tal horizonte. Confesión pobre para (no) decir qué es una totalidad, qué es bien común, quién es Dios: por ello, confesión lo suficientemente rica para que la política vuelva a tener la prioridad ante la oikonomía secularizada en una dictadura tecnocrática-financiera. Confesión en la que centellea un logos unificante, que pasa de generación y generación de los pobres, imprescindible para que el Pueblo de Dios camine –caminante, hay camino, hay Verdad y se re-vela al caminar con Cristo. Verdad, sin embargo, que será siempre la presentación de un exceso con respecto a los límites de nuestra razón. Verdad que será oscura desposesión para la razón humana, demasiado humana y, a la vez, signatura de una fe rica y luminosa. Por ello, la teología de la pobreza será la ciencia desposeída de los desposeídos, la ciencia perseguida que no persigue, sino que espera contra toda esperanza.

En «Sobre el misterio del pobre» no hay ningún epígrafe, pero la primera cita bíblica da cuenta de la temática que abordará casi como uno: «Ya conocen la generosidad de nuestro Señor Jesucristo que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza» (cf. 2 Co 8, 9). Gera expone así un programa para la teología que excede los marcos de lo jurídico-ecclesiástico y, a la vez, indica un misterioso exceso propiamente cristiano:

Una teología de la pobreza debe ... necesariamente moverse dentro de un ámbito mucho más amplio que el que le ofrece la noción jurídico-ecclesiástica. El pobre ... es el hombre que posee una experiencia espiritual mucho más extensa que la dada por la sola desposesión de dinero. Es experiencia de la desposesión de todo un mundo, entendido como totalidad de realidades materiales y espirituales.[14][15]

Desposesión del mundo, desposesión de una totalidad que no es totalitaria, sino que es el cumplimiento de la promesa de felicidad que anida en el corazón de cada criatura –en cada una de sus melancólicas lágrimas que anuncian en su exceso indecible el Reino que vendrá, en la ironía de confesarse pobre, de no tener nada y, por ello, ser rico y tenerlo todo. El artículo «Hay lágrimas en las cosas» (1957) tiene por epígrafe: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados» (Cf. Mt 5, 5). No termina aquí, sino que la repite a través de Lucas: «Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis... Pero maldición a los que ahora reís, pues conoceréis el duelo y las lágrimas» (Cf. Lc 6, 21-25). Pueblo y antipueblo, Reino y antirreino aquí ya son elementos decisivos, disposiciones existenciales, fundamentales y antagónicas. La ciencia de los perseguidos estudia a la fe desde las lágrimas de los penitentes. Gera comprende, por ello, que las lágrimas

en las cosas son siempre reflejos de las lágrimas de los hombres. Tarea de la teología, entonces, será la justicia de las lágrimas en las cosas. Ello podrá darse a través de la experiencia lingüística de la confesión, que lleva al despertar a la conciencia eclesial de la pobreza como riqueza.

4. Ante la posible objeción de que existiría un *sensus fidei* del Pueblo de Dios ávido por alcanzar la riqueza material antes que la pobreza espiritual, es necesario discernir si acaso lo que está en juego es, en realidad, la desesperanza propia de una época nihilista y decadente que ha decididamente descartado todo equilibrio trascendente en favor de la acumulación ilimitada de capital.

Juan Carlos Scannone llamó a la teología de Gera «teología de la pastoral popular»^[16] y resaltó su distancia con la teología de la secularización. Decisivo es que, a pesar de la pretensión alegórica-fragmentaria de la secularización, es necesario evidenciar que no hay política que no ponga en juego una totalidad, un símbolo, un fundamento último. Al patentizarlo, se difumina la distinción entre lo «religioso» y lo secular. Por ello Gera escribe, con especial énfasis en el dispositivo biopolítico de la anticoncepción, presentado como mera fórmula química, pero cuyo fin último es reducir la venida al mundo de los pobres del mundo, que:

La ciencia sola, no me dice cuáles son los fines y las normas de obrar: eso me lo dice e impone el imperio, el poder del estado imperial burgués. Antes era la autoridad sagrada, ahora es la autoridad secular, que se sacraliza porque es última norma y fuente de verdad. No es secular en el fondo.^[17]

Crítico de la tesis de la secularización también ha sido Walter Benjamin. Indicó en «Capitalismo como religión» (1921) contra Max Weber, que el capitalismo continúa respondiendo a los mismos milenarios dilemas de las religiones. La novedad enseña Benjamin, entonces, del capitalismo no es tanto la secularización, el fin de la totalidad o de la religión, sino que se trata de la primera religión que no promete la redención, pero sí la culpa-deuda infinita (*Schuld* en alemán implica tanto culpa como deuda) –desarrollando ulteriormente la tesis de Benjamin desde San Pablo: responde a lo que es posible creer, esperar, amar, más allá del derecho, confundiendo con el cálculo desesperanzado del derecho formal e inmanente. Tal religiosidad postula que no hay afuera de la reducción de la objetividad cuestionada por Gera. Por ello, Benjamin en el «Diálogo sobre la religiosidad del presente» (1913) llega a afirmar que el inmanentismo nos enseña a ser felices tanto en el infierno como en el paraíso. El diagnóstico allí es preciso y actual: «hoy más que nunca comprendemos el primado kantiano de la razón práctica sobre la teórica».^[18]

Además, la religiosidad capitalista es culpabilizante porque, al multiplicar artificialmente el deseo de bienes relativos y transitorios en un neopelagianismo extremo, decididamente expulsó a la beata pobreza cristiana:

Espiritual [*Geistige*] (no material) ausencia de vía de salida a través de la pobreza, monaquismo errante y mendicante. Una condición que es hasta tal punto sin salida, es culpabilizante. Las preocupaciones son el índice de esta consciencia culpable de la ausencia de salida. Las “preocupaciones” se constituyen en angustias en la medida de la comunidad, no a través de una vía sin salida individual-material.^[19]

De tal manera sustractiva, Benjamin estaría de acuerdo con plantear una teología de la pobreza como vía de salida y freno a la religiosidad capitalista.

Lucio Gera diagnostica que cuando el mundo ha comenzado a «descristianizarse anhela los atributos de la Divinidad o acusa a Dios de alienarnos de nuestros propios atributos divinos». Por ello, anhelar ser ricos es soberbia, una mala imitación, un anhelo de omnipotencia, pues propiamente rico es Dios: «Nunca pobre, gozas en la abundancia; nunca avaro, reclamas. Se te da de más para ponerte en deuda, pero ¿quién posee algo que no sea tuyo? Pagas deudas, y nada debes a nadie; das, y nada pierdes» (Conf I. IV. 4).

El padre Gera, a su vez, sintetiza con gran claridad y sencillez los fundamentos teológicos en juego en tres puntos:

1. Dios es, en sentido primordial, el único poseedor y propietario original de todos los bienes de este mundo. Lo es porque los ha creado y no por simple derecho de adquisición.
2. Dios da a los hombres los bienes de la naturaleza para ser usados. Por ser el único Dios, lo es de todos los hombres, sus creaturas e hijos, quienes quedamos, por consiguiente, constituidos mutuamente como hermanos. En consecuencia, Dios da a todos, no solamente a algunos; vale decir, los bienes de la tierra son de uso y pertenencia común.

3. El rico, legalmente llamado poseedor, más que poseedor-propietario es ecónomo: el dispensador de bienes. Los tiene para distribuirlos y entregarlos sabiamente a la comunidad de los hombres. Administra bienes que son de Otro, de Dios.^[20]

Una vez establecidas estas tres tesis, Gera distingue distintas posiciones existenciales en el mundo: la del laico, la del consagrado a la elevadísima pobreza, la del avaro, a las que se agregan de otros textos, el habitar del teólogo y del exiliado. En el caso del laico, la llamada a la pobreza no ha de ser la renuncia total de la posesión, sino que ha de ser la liberalidad, es decir, es llamado a libera de «su propia ávida retención» a los bienes materiales. Mientras que la liberalidad al sentir el clamor del pobre, responde liberando a los bienes su posesión privada y, al restituirlos, «contribuye a construir este mundo» sin que el derecho tenga que intervenir para obligarlo, en cambio, la «avaricia destruye este mundo»^[21] reteniéndolos mediante la fuerza de ley. Gera propone, entonces, un análisis del vínculo entre vida y poder que plantea un cuestionamiento decisivo al liberalismo:

el hombre tiene, en cuanto ejerce o actúa su poder sobre una realidad cualquiera. ... En el acto posesivo se miden dos fuerzas donde una resulta vencedora y la otra subyugada. El poseedor cobra así un aspecto de victoria. Él vence en la lucha por la vida, pues vence a las cosas que le dan vida. ... El poder es poseído como acumulación de posibilidades indefinidas ... la posesión de dinero es un potencial, un poder. Pero, por otra parte, precisamente su avaricia no le permite usar el dinero que posee. No lo usa, es un poder inutilizado, no lo gasta, de modo que no adquiere cosas reales; el dinero permanece en su estado de mero signo. ... El modo de sentir que aun lo puede todo es no elegir nada. Un pecado de la fantasía nuevamente.^[22]

A su vez, distingue a la liberalidad como virtud del laico de la elevadísima pobreza (altissima paupertas), que implica «no poseer nada»^[23] propia de la vida monástica. Es así que afirma una radicalización de la pobreza que va más allá de la medida de lo justo y necesario, por lo que ella:

se sitúa en una atmósfera de martirio y pertenece evidentemente al ámbito de la locura de la Cruz. Implica la renuncia a una de las formas fundamentales con que el hombre se relaciona con los bienes materiales: la posesión; renuncia orientada positivamente a una radical valoración de lo absoluto de Dios. Y retiene, en relación con los bienes de este mundo, la forma elemental de su uso, reduciéndolo todavía a lo estrictamente necesario. Todo esto tiene en realidad su profundo equilibrio; un equilibrio trascendente, no de tipo humano y, por ello, no fácilmente perceptible.^[24]

La elevadísima pobreza orienta la existencia hacia el goce eterno (uti) del Bien perfecto, a saber, el goce de Dios, usando (frui) de los bienes relativos sin olvidar su transitoriedad, y su carácter de medio hacia el goce divino. Por cuán radical pueda parecer el planteo, sin embargo, aquí hay un equilibrio trascendente y paradigmático de la vocación de pobreza cristiana. Por ello, frente a la avaricia destructora de mundo, la pobreza desposeída de mundo del mendigo, por el contrario, se abre a pedir y, así, a la esperanza y confianza en el prójimo, sabiendo que recibirá un regalo, no una nueva posesión, no un nuevo derecho, sino la experiencia mesiánica y anárquica de quien sabe que:

está usando cosas que pertenecen originariamente a otro. Lo obtenido no es, psicológicamente, realmente tenido por el mendigo. Es ésta la convicción que, entre otros, quiere suscitar San Basilio en sus monjes cuando los exhorta a que no consideren las cosas recibidas del superior o de la comunidad como propias, vale decir, como poseídas, sino exclusivamente como utenda, cosas de uso. El pobre, el mendigo, recibe cosas: las usa sin poseerlas.^[25]

No casualmente Gera asocia a la Facultad de Teología a un monasterio, así como explicita como condición para el teólogo una cierta tensión hacia el martirio, ya que la pobreza es una predisposición indispensable para la vida contemplativa, de la cual la racionalidad secular podría nutrirse.^[26] Mientras que el avaro destruye al mundo cuando persigue al poder por el poder mismo, en cambio, el teólogo recibe y da forma al mundo.

En la avaricia se arraiga la hiperburocratización de la Ley: olvida su recapitulación en el amor y, así, atenta decididamente contra la vida. Vuelve al avaro esclavo de su deseo, deseo que quedará siempre incumplido al tomar por absoluto lo temporal. De manera antagónica se encuentra el pobre, quien por su vocación de servicio puede llegar al poder, ya que usándolo como medio y no como fin, lo convierte en una experiencia política que aproxima la llegada del Reino y que tiene por fin al amor. Sin embargo, tal experiencia de (im)poder y desposesión culmina no en el ejercicio del poder como servicio, sino en el martirio, en dar la vida por el Bien –al fin y al cabo, nuestra vida tampoco es nuestra, sino un don y, como tal, si no se comparte, se pierde.

Una de las figuras del pobre, interpretada en Familia y liberación, es la del exiliado en su propio pueblo, ya que padece la injusticia que su pueblo le ejerce al negarle su parte del bien común. Es posible también que, a pesar de ello, el desposeído ame a su pueblo, incluso más de lo que podría un avaro. Gera recuerda en este sentido el martirio del exiliado en las Sagradas Escrituras:

algunos salmos que también encuentran su experiencia ya condenatoria, en la experiencia de ser, como extranjero en la propia patria, como peregrino en mi suelo; o sea, en su mismo pueblo, no siente la relación fraternal, sino la injusticia ... Y nuevamente aquí resurge esa experiencia del hombre que en su pueblo sufre injusticia y no obstante se siente como llamado a querer a su pueblo ... Se queda sufriendo la injusticia, muriendo, pero amándola; eso es amar su propia muerte, la injusticia que le hacen. ... También la experiencia política concluye en un acto supremo que es, en el fondo (así como antes era morir por la mujer, morir por los hijos) morir por el pueblo, morir por la patria ... es juzgado un acto de caridad, de entrega, un acto de estructura pascual.^[27]

Estructura pascual inescindible de la confesión: «¡Cómo nos amaste! Por nosotros, Él, que sin usurpación se juzgaba igual a ti, se hizo obediente hasta la muerte de cruz, único libre entre los muertos, pues tenía poder para dar su vida y poder para retomarla» (Conf X. XLIII. 68). Quien confiesa es tan pobre que siempre lleva con él un corazón rico que le permitirá dar la vida por su pueblo, incluso por el pueblo que le hace sufrir el exilio –y, de esta manera, él deja de estar exiliado y alcanza la Ciudad de Dios.

Es cierto, también la confesión puede ser apresurada, inmadura. Ella requiere cierta experiencia y sabiduría para no caer ante el temor, como le sucedió a Pedro al amar a Cristo para, luego, negarlo tres veces y, eventualmente, confesarlo tres veces.^[28] Pero, sin dudas, quien ni siquiera tiene el coraje de asomarse a atravesar la noche oscura de la confesión, quien se acobarda y se arrodilla ante el becerro de oro, especula y explota a su hermano, deja rienda ilimitada a su deseo humano, demasiado humano de placeres, lujos y poderes, no dará su vida como Cristo, sino que la desperdiciará priorizando lo que tiene y, así, las cosas que creía que tenía, lo esclavizarán.

5. Quien confiesa, recibe el don de la pobreza y la burla de los poderosos: «Búrlense ya los fuertes y poderosos, que nosotros, débiles y pobres, te confesaremos a ti» (Conf IV. I. 1). La pobreza es la débil apertura que recibe al amor. La pobreza da cuenta de la riqueza inapropiable del misterio y, de esta manera, resta pueblo de Dios, pueblo que ama a Dios y que es amado por él. Elude la distentio, las distracciones, tentaciones y, sobre todo, evita la acedia egoísta que separa al pensamiento de la vida, que divide, separa y fragmenta al pueblo de Dios, que disgrega a los débiles en favor de cuestiones fantasmáticas, fetichistas, idolátricas. La pobreza se aproxima a Dios en su justa distancia y oscuridad:

Dios es el que está lejos, el inaccesible. ¿Habrá que insistir en que no se trata de distancia espacial –Dios no es un viajero sin retorno del espacio –pues, simultáneamente, Dios es sentido cerca, más íntimo a mí que yo mismo, según palabras de San Agustín?

Se quiere decir que Dios es distinto. ... No es un hijo nuestro, un producto de este mundo. ... De otro mundo. El extranjero. ... Para comprender el temor del pobre será oportuno rehacer en nosotros la experiencia de lo que en nuestra vida se nos ha presentado como grande, sublime. ... ¿por qué soy cuando podría no ser? ... Cuando no hay ninguna necesidad de que sea ahora. Siendo pero no por derecho, sino por dádiva. ... Este temor es entonces una confesión, es decir, el testimonio voluntario, reconocedor de la Grandeza de Dios y del puesto propio, subalterno. Consentimiento a mi ser y al ser de Dios, un amén, así sea a la realidad tal como es.^[29]

La confesión es un santo decir sí a lo que soy y a lo que es; un amén que afirma que el Reino está entre nosotros. La confesión es un sublime decir sí a la verdad de la luz y la sal de la Tierra que viene de otro mundo, es la afirmación de una debilidad: bien podríamos no ser y, sin embargo, acontece el misterio y el amor de Dios que nos dona y crea en cada instante gratuitamente. Y quien se confiesa recibe la burla de los hijos de la soberbia, la burla de los sometidos al yugo del Leviatán y del príncipe de las moscas, pero no les tendrá miedo, ya que su temor a Dios lo empobrece y libera de naufragar en el orgullo de las ilusiones ópticas. La llamada a la pobreza abre la posibilidad de admitir la posibilidad que soy, y de esa manera, es la vía para la inseparabilidad de los distintos y pobrísimos, de un pensar que se vive a sí mismo y una vida que se piensa a sí misma. La confesión de lo sublime responde al llamado con una vida nueva y pobre, que parte desde las heridas de los desposeídos hasta su redención, aunque implique perder la vida en la cruz. Como escribió

el santo padre Francisco: «El triunfo cristiano es siempre una cruz, pero una cruz que al mismo tiempo es bandera de victoria, que se lleva con una ternura combativa ante los embates del mal».^[30]

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*. Macerata: Quodlibet. 2022.
- Agustín de Hipona, San. *Confessiones. Confessionum Libri XIII*. Patrologiae cursus completus. Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi Opera omnia. XXXII. Paris. 1841. *Confesiones*. Tr. Silvia Magnavacca. Buenos Aires: Losada. 2005.
- Azcuy, Virginia R. «Una biografía teológica de Lucio Gera». en *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González. Buenos Aires: Ágape Libros. Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología. 2006.
- Benedicto XVI, Papa. *Spe Salvi. Sobre la esperanza cristiana*. Buenos Aires: Ágape Libros. 2007.
- Bender, Jorge Alberto, OFM. «Sólo el pobre es capaz de adorar» en *Nuevo Mundo. Revista de Teología Latinoamericana*. 55. San Antonio de Padua: Ediciones Castañeda. 1998.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge. Band II. 1*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1977.
- _____. *Gesammelte Schriften. Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften. Band VI*; ed. Por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1985.
- Bianchi, Enrique Ciro. «Muchas veces la brújula, el olfato, lo tiene el Pueblo de Dios», *Vida Pastoral* 318. San Pablo: Pia Sociedade de São Paulo. (2013): <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/11198>
- Francisco, Papa. *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina. Oficina del libro. 2013.
- Galli M., Carlos. «Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en «Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla» (1956-1981).» en *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Virginia Raquel Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.). Buenos Aires: Ágape Libros. Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología. 2006.
- Gera, Lucio. «Reflexión sobre Iglesia, burguesía y clase obrera» [1957] en *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, Carlos M. Galli y Marcelo González. Buenos Aires: Ágape Libros. Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología. 2006. [de aquí en adelante ETP 1]
- _____. «Hay lágrimas en las cosas» [1957] en ETP 1.
- _____. «Sobre el misterio del pobre» [1962] en ETP 1.
- _____. «Presentación de la Revista Teología» [1962] en ETP 1.
- _____. *Familia y liberación*. Buenos Aires: Impres. AICA. Cuadernos de Pastoral Familiar. Movimiento Familiar Cristiano. Comisión Nacional. 1972.
- _____. «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica» [1974] en ETP 1.
- _____. «Agradecer, recordar, relatar. Homilía pronunciada en la Misa de Acción de Gracias por sus cincuenta años de sacerdocio, el 19 de septiembre 1997, en la iglesia parroquial Inmaculada Concepción» en *Nuevo Mundo. Revista de Teología Latinoamericana*. 55. San Antonio de Padua: Ediciones Castañeda. 1998.
- _____. ««Nadie tiene mayor amor» (Jn 15, 13). El Itinerario del amor de Simón Pedro a Jesús» en *Meditaciones sacerdotales*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, José Carlos Caamaño, Carlos M. Galli. Buenos Aires: Ágape Libros. 2015.
- González de Cardedal, Olegario. «Existencia cristiana y experiencia religiosa», en *Panorama de la teología española. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, ed. por J. Bosch, Navarra: Verbo Divino. 1999.
- Heidegger, Martin. *Das Ereignis [1941-1942]*, Gesamtausgabe LXXI, ed. por F. W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2009.

Leonardi Delmás, Juan Marcelo. *Pobre, pueblo y cultura. Aproximación a una teología del don en Lucio Gera*. Buenos Aires: Agape Libros. 2018.

Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Communio/Fayard. 1982.

Scannone, Juan Carlos, SJ. *La teología del pueblo. Raíces del papa Francisco*. Cantabria: Editorial Sal Terrae. 2017.

Schmitt, Carl. *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, ed. por Carlo Galli. Tr. Carlo Sandrelli. Giuffrè Editore. 1986.

NOTAS

[1] Olegario González de Cardedal, «Existencia cristiana y experiencia religiosa», en Panorama de la teología española. Cuando vida y pensamiento son inseparables. ed. por J. Bosch (Navarra: Verbo Divino. 1999), 364.

[2] Carlos M. Galli, «Epílogo» en Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981), ed. por Virginia Raquel Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape Libros. Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología. 2006), 924, [en adelante ETP 1].

[3] Lucio Gera, Familia y liberación. (Buenos Aires: Impres. AICA. Cuadernos de Pastoral Familiar. Movimiento Familiar Cristiano. Comisión Nacional. 1972), 31.

[4] Lucio Gera, «Sobre el misterio del pobre» en ETP 1, 144.

[5] Lucio Gera. Familia y liberación... 4–5.

[6] Lucio Gera, «Reflexión sobre Iglesia, burguesía y clase obrera» [1957] en ETP 1, 112.

[7] Virginia R. Azcuy, «Prólogo» en ETP 1, 26.

[8] Lucio Gera. Familia y liberación... 9.

[9] Heidegger, Martin. Das Ereignis [1941-1942] en Gesamtausgabe LXXI. ed. por F. W. von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2009), 311.

[10] Lucio Gera, «Presentación de la Revista Teología» [1962] en ETP 1, 170.

[11] Lucio Gera. «Sobre el misterio del pobre»... 129.

[12] Benedicto XVI planteó de manera brillante el vínculo entre judaísmo y negatividad, así como también subrayó la potencia simbólica en la dialéctica negativa: «También Adorno se ha ceñido decididamente a esta renuncia a toda imagen y, por tanto, excluye también la imagen del Dios que ama. No obstante, siempre ha subrayado también esta dialéctica negativa y ha afirmado que la justicia, una verdadera justicia, requeriría un mundo “en el cual no sólo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es irrevocablemente pasado”. Pero esto significaría –expresado en símbolos positivos y, por tanto, para él inapropiados– que no puede haber justicia sin resurrección de los muertos». Papa Benedicto XVI. Spe Salvi. Sobre la esperanza cristiana. (Buenos Aires: Ágape Libros. 2007), 71.

[13] «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica» [1974] en ETP 1, 639, 658.

[14] Lucio Gera. «Sobre el misterio del pobre»... 123.

[15] Juan Marcelo Leonardi ha indicado que el sentido de la pobreza parece referir incluso a «un campo indefinido» [en Pobre, pueblo y cultura. Aproximación a una teología del don en Lucio Gera. (Buenos Aires: Agape Libros. 2018), 51]. T al indefinición del objeto de la teología de la pobreza –nombre que de, algún modo, también dice teología de la beatitud– hace al rigor de la cosa tratada pues ella misma excede el ámbito normativo, calculable, del derecho: es un don antes que un criterio jurídico-eclesial. Lo mismo sucede, entonces, cuando se trata del pueblo o de Dios –Dios sin el ser de Jean-Luc Marion, un texto bajo la estela de Schelling, no casualmente comienza con una confesión «Habría que confesar finalmente que la teología, de todas las escrituras, es la que causa mayor placer. ... el placer –a menos que no se trate de gozo– de transgredir el texto de los verba al Verbo» [en Dieu sans l'être. (Paris: Communio/Fayard. 1982), 9]. En esta preocupación por una pobreza que resta por fuera del derecho hay que notar una preocupación pastoral concreta que expresó Rafael Tello en una carta dirigida al hoy Papa Francisco: «Para mí, el problema más grande de la Iglesia argentina es cómo llegar a esa inmensa mayoría de cristianos a los que no alcanza la Iglesia

institucional».[en Enrique Ciro Bianchi «Muchas veces la brújula, el olfato, lo tiene el Pueblo de Dios», (Vida Pastoral 318. 2013), 6] Tal preocupación cuenta con un gran rigor teológico: se trata del carácter excesivo de la experiencia lingüística de la confesión de fe y, así también, su exceso con respecto al ordenamiento jurídico-eclesial. A su vez, la decisión de interpretar a la pobreza como forma-de-vida, tomando la idea de Giorgio Agamben, resalta este carácter excesivo. Mientras que el derecho necesita fundarse excluyendo a partir de una vida desnuda realizada a su medida –desarrollada por Walter Benjamin en *Kritik zur Gewalt*–, la forma-de-vida, en cambio, indica un exceso injuridificable, por ello, una vida inseparable de su forma. Se trata de una secularización de la Trinidad interior llevada adelante por Giorgio Agamben en *L'uso dei corpi*. Glosando a Mario Victorino escribe: «la forma es generada y producida en el acto mismo de ser –a saber, de vivir–, no es más que una forma vivente confecta ipso illo cui forma est. Como el Padre y el Hijo, así también esencia y existencia, potencia y acto, vivir y vida se compenetran hasta tal punto, que no es posible más distinguirlo ... La forma de la vida es, en Dios, así tan inseparablemente unida al vivir, que no hay aquí lugar alguno para algo así como un “tener”; Dios no “tiene” a la existencia y a la forma, sino que, por el contrario, ... él “existe” su vivir y, de este modo, produce una forma, que no es otra cosa que su “vitalidad”, a saber la forma de su vida». [en *Homo sacer*. Edizione integrale 1995-2015. (Macerata: Quodlibet. 2022), 1228].

[16]Juan Carlos Scannone, SJ. *La teología del pueblo. Raíces del papa Francisco*. (Cantabria: Editorial Sal Terrae. 2017), 82.

[17]Lucio Gera, «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica»... 638.

[18]Walter Benjamin. «Dialog über die Religiosität der Gegenwart» en *Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge*. Band II. 1, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1977), 24.

[19]Walter Benjamin. «Kapitalismus als Religion» en *Gesammelte Schriften. Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften*. Band VI, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1985), 102. *Kapitalismus als Religion* fue publicado por primera vez en 1985 en el volumen VI de las obras completas editadas por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. El fragmento 74 ocupa los folios 2, 27 y 28 del bloc de apuntes nro. 1. La segunda parte se encuentra en el reverso del folio 28 y lleva el título «Capitalismo como religión», que, eventualmente, ha sido editado con el nombre homónimo en 1985. En el frente del folio 28 se encuentra el fragmento «Geld und Wetter (Zur Lesabéndio-Kritik)» (Dinero y tiempo meteorológico [Para una crítica de Lesabéndio]), que los editores han decidido publicar en el aparato crítico del volumen IV/2, como nota al aforismo «Steuerberatung» (Asesoría tributaria) del libro *Einbahnstraße* (Calle de mano única). Está justificada en la medida que es evidente el vínculo con el fragmento del aforismo que anuncia que está llegando un reino sin nubes de los bienes perfectos. Sin embargo, el recorte deja de lado el esfuerzo de Benjamin por pensar la novedad del carácter desesperanzado de la religiosidad capitalista, en el que su carácter ilimitado deviene una lluvia infinita, una instancia económica ni apocalíptica ni beata.

[20]Lucio Gera. «Sobre el misterio del pobre»... 163.

[21]Ibid., 165.

[22]Ibid., 138-140.

[23]Ibid., 158.

[24]Ibid., 159.

[25]Ibid., 140-141.

[26]El catolicismo no es menos racional u objetivo por contar con la fe en la Revelación: «Examinada desde la idea política del catolicismo, la esencia de la complexio oppositorum católica radica en una específica superioridad formal sobre la materia de la vida ... La idea política del catolicismo contradice todo lo que el pensamiento económico siente como su objetividad ... Es conocida la frase de Renan: “tout victoire de Rome est une victoire de la raison.” ... El propio Max Weber declara que el racionalismo romano sobrevive en la Iglesia porque ésta supo vencer de forma grandiosa a los cultos dionisíacos de la ebriedad, a los éxtasis y las disoluciones en la contemplación. Este racionalismo radica en lo institucional y es esencialmente jurídico; un gran mérito consiste en que hace del sacerdocio un oficio ... El papa no es un profeta, sino el representante de Cristo ... En estas distinciones radica la fuerza creativa racional y, a la vez, la humanidad del catolicismo». Carl Schmitt. *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, ed. por Carlo Galli. Tr. Carlo Sandrelli. (Giuffrè Editore. 1986), 42.

[27]Lucio Gera. *Familia y liberación*... 42.

[28]Es cierto que puede haber un amor apresurado, todavía cargado de soberbia, como el primer amor a Jesús de Pedro «un amor contenido en su deseo de morir por Cristo», como recuerda Lucio Gera siguiendo a san Agustín. Tal arrogancia lleva a la triplex

negatio: «Tuvo miedo de seguirlo hasta la humillación y la muerte y por eso negó ser uno de sus seguidores. A la triple negación, sin embargo, le siguió la triple confesión hasta el martirio. Ante la repregunta de Cristo sobre su amor, responde “tú sabes”. Se remite más al conocimiento que Cristo tiene de su amor, que a la propia certeza del amor que siente por Cristo. ... se ha perdonado mucho y por lo mismo, que su renovado amor no puede ser exhibido con presunción. El amor de Pedro ha encontrado la medida de su humildad: él debía aprender que el dar la vida por Cristo es un don que se nos da. ... No es de admirar, pues, que el culmen en la actitud del pastor está en el hecho de dar la vida por las ovejas». No se trata así del oficio por el oficio, del poder por el poder, sino del amoris officium; de un orden que emerge de un afuera excesivo expresado de manera finita a través de la confesión. «“Nadie tiene mayor amor” (Jn 15, 13). El Itinerario del amor de Simón Pedro a Jesús» en *Meditaciones sacerdotales*. ed. por Virginia Raquel Azcuy, José Carlos Caamaño, Carlos M. Galli (Buenos Aires: Ágape Libros. 2015), 150, 154, 155.

[29]Lucio Gera. «Sobre el misterio del pobre»... 148-150.

[30]Papa Francisco. *Evangelii Gaudium*. Exhortación apostólica. (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina. Oficina del libro. 2013), 70.

[31]Profesor y doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Filosofía Alejandro Korn. Correo electrónico: jcaioniuk@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1408-2468>. Entrega: 13/03/23.