

Identidad e identidades juveniles: hablar de la esperanza en medio del colapso de la esperanza

Félix Palazzi von Büren

Boston College – School of Theology and Ministry
Email: palazzi@bc.edu

DOI: 10.14422/ryf.vol286.i1458.y2022.004

Recibido: 12 de marzo de 2022

Aceptado: 7 de junio de 2022

RESUMEN: El presente artículo ofrece una aproximación al tema de la identidad juvenil. En las actuales condiciones históricas, y ante la posibilidad de un naufragio de la civilización, se hace necesario forjar un diálogo intergeneracional. El colapso de la esperanza en un mundo postsecular nos invita a repensar esta actitud entre todos y con todos.

PALABRAS CLAVE: escatología; juventud; conversión pastoral; esperanza cristiana.

Youth identity and identities: talking about hope amidst the collapse of hope

ABSTRACT: This article offers an approach to the subject of youth identity. In the current historical conditions, and in the face of the possibility of a civilizational decline, it is necessary to forge an intergenerational dialogue. The collapse of hope in a post-secular world invites us to rethink this attitude among all and with all.

KEYWORDS: eschatology; youth; pastoral conversion; Christian hope.

1. Aproximación a la esperanza

Eugen Berthold Friedrich Brechter, famoso poeta alemán, exiliado de joven por Hitler y luego perseguido por su forma de pensar en Estados Unidos, plasmó en la posguerra, en su poema “Bertolt Brecht: A los que vendrán después”, unos

versos que a más de setenta años siguen estando vigentes por su altísimo grado de interpelación:

Realmente vivo en tiempos
[sombríos.

La inocencia es locura.
Una frente sin arrugas denota
[insensibilidad.

El que ríe es porque todavía no
ha
[oído la terrible noticia.
¡Que tiempos son estos,
en que hablar de los árboles es
casi
[un crimen
porque implica silenciar tanta
[injusticia!¹

Al contemplar el escenario global hay muchas y hasta justificadas razones para manifestar todo tipo de pesimismo racial, planetario (cambio climático), económico, social, político. Este desaliento no es algo irreal o artificial. Acertadamente, el Papa Francisco advierte sobre el espíritu de orfandad que planea sobre colectivos de muchos grupos sociales: “Estamos más solos que nunca en este mundo masificado que hace prevalecer los intereses individuales y debilita la dimensión comunitaria de la existencia”². Es una paradoja que en el momento en que la humanidad es capaz de superar plagas y calamidades que nos han aquejado durante siglos, parece que estamos navegando apresuradamente a la “deriva”³. No pretendemos

aleccionar a las generaciones futuras argumentando que todo “tiempo pasado fue mejor”, ni mucho menos describir un futuro apocalíptico en términos de “que todo está perdido”. Pero es preciso cargar con las justas causas y razones de un generalizado desencanto epocal. Este desencanto es una invitación a discernir “desde dónde” realizamos nuestra reflexión para “no silenciar tanta injusticia”. En otras palabras, un llamamiento a realizar una reflexión *com-pasiva* con la realidad. Pensar en esta dirección nos ayudará a evitar el riesgo de hablar desde posiciones privilegiadas carentes de toda referencia a la historia o sencillamente como repetidores de un contenido que no encuentra asidero en la vida diaria.

2. Asumiendo lo escatológico de la realidad

En este apartado nos aproximaremos al marco conceptual de lo que denominamos “escatológico”. Deseamos abordar la noción no porque nos motive adentrarnos en una narración o descripción de la vida luego de la muerte sino, en el

¹ B. BRECHT, “Los que vendrán después”, <https://trianarts.com/bertolt-brecht-a-los-que-vendran-despues/#sthash.0IUkjSrU.dpbs>

² FRANCISCO, carta encíclica *Fratelli tutti*, Roma 2020, n. 6.

³ Este argumento lo desarrolla

muy bien el escritor árabe francés A. MAALOUF, *Adrift: how our world lost its way*, Translated by Frank Wynne, World Editions, New York 2020.

sentido más bíblico del término, porque nos interesa indagar en la *vida antes de la muerte*. El origen etimológico de la palabra escatología (ἔσχατος, η, ον) es incierto, y mucho más complejo es todo el proceso de evolución histórica y ubicación del contenido y la referencia del vocablo en el desarrollo de la teología cristiana en particular. Nos acercaremos al tema considerando lo escatológico como un “principio operante” en la historia y en la realidad⁴, lo cual no implica de facto la asunción de una “escatología realizada”.

En el pensamiento y en el uso común del lenguaje nos hemos limitado a encapsular lo escatológico en la referencia a las que se han denominado las “realidades últimas” o remitirlo al fin de una realidad o de la vida humana. En cierto sentido ha habido razones para ello, porque con el término se ha aludido etimológicamente al “extremo”, el “fin” de la vida o a la idea de lo que viene “después” como un evento de rango o posición entre realidades. Desde esta interpretación se ha entendido lo escatológico como una aproximación o reflexión sobre lo “último” en un proceso lineal o consecuencial. Esta explicación ha

estado presente de diversas formas en la historia de las religiones y de la modernidad. En todos los credos existe una lectura del destino final del ser humano y de la realidad. La irrupción del Jesús histórico en el siglo XIX, la centralidad del Reino, la aproximación a la comprensión teológica de la realidad de lo corporal, la dimensión de lo salvífico en la historia y de la creación han permitido la recuperación de lo escatológico en la teología cristiana. Es un giro que queda claramente plasmado en aquella célebre afirmación de Karl Barth en la que categóricamente señalaba que “no tiene nada que ver con Cristo un cristianismo que no sea del todo escatología”⁵. Esto convierte a la escatología contemporánea en una cantera teológica con plenas posibilidades de desarrollo y exploración.

A nosotros nos interesa asumir lo escatológico, es decir, discernir la irrupción y el desvelamiento de lo último de la realidad que, por ser tal, se presenta como su fundamento y horizonte de superación. La labor es posible si primero aceptamos que lo último se funda en la convicción existencial de la fe en que Dios está y se revela en esta vida física, material, tangible.

⁴ I. ELLACURÍA, *Escatología e historia*, Universidad Centroamericana José Siméon Cañas, El Salvador 1994, 117.

⁵ K. BARTH, *Carta a los Romanos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998, 381.

En segundo lugar, lo último es aquí entendido como densidad histórica y, a la vez, como horizonte de sentido. Por lo tanto, no puede ser reducido a una simple magnitud exponencial de la realidad cronológica o a una sencilla superposición de realidades. Asumir lo último en la perspectiva escatológica implica necesariamente un cambio y una conversión hermenéutica que obligan a un discernimiento de los signos epocales (entendidos aquí como signos de los tiempos y de los espacios). Es por ello que ninguna reflexión sobre la praxis pastoral puede ser ajena a la reflexión teológica. Y viceversa.

Asumir la irrupción de lo último en la realidad invita a pensar lo escatológico de la vida. No porque se trate de “otra vida”, sino porque nos habla de una “vida otra”⁶. De esta manera abordamos la escatología como lo que “resta”, como lo escatológico⁷ propio de la realidad. Pensar lo escatológico desde lo que “resta” impone discernir profundamente las relaciones cotidianas y las implicaciones entre *el lugar* (topos) y *el kairos* (tiempo transformado por la gracia). Lo que “resta” es,

⁶ J. GIMÉNEZ, *Lo último desde los últimos. Esbozos de esperanza y escatología cristianas*, Sal Terrae, Santander 2018, 38.

⁷ En este caso utilizo la polivalencia del término griego “escatología” en tanto que “resto” (ἔσχατος ἐχθρός 1 Cor 15,26).

pues, la asunción de la densidad teológica presente en la vida ordinaria y en la praxis histórica. Admitir la densidad salvífica del “resto”, es decir, de lo que permanece y queda luego del día a día, de las horas gastadas, de las tensiones y encuentros, de las relaciones construidas, es reconocer la más genuina expresión de la relación de significado salvífico entre el tiempo, el lugar y la gracia. Esta concepción escatológica es diametralmente opuesta a la crítica postsecular⁸ que de modo equívoco supone una contraposición entre Dios y la praxis humana en la participación del advenimiento del Reino. Desde este panorama muy posiblemente es entre la/s juventud/es donde estas implicaciones se ven con más elocuencia y dramatismo⁹.

3. Juventud/es en el ejercicio de labrar la palabra

Pensar sobre los jóvenes, sobre la/s juventud/es, puede ser la ta-

⁸ Cf. M. GAUCHET, *The disenchantment of the world: A political history of religion*, Princeton University Press, Princeton 1997, 177.

⁹ En adelante, esta referencia se presentará en singular y plural a la vez. Ello se debe a que asumimos que todo intento por agrupar, catalogar o describir a los “jóvenes” como un grupo homogéneo responde a un principio altamente ideologizado y peligrosamente manipulable.

rea que revele la dimensión más escatológica de la teología cristiana. En una primera aproximación, podría creerse que los jóvenes son el presente (ya) abriéndose al futuro (todavía no). Tal afirmación debe alejarse de todo precario optimismo, de cualquier forma vacía de contenido significativo y real. Segundo, debemos estar prevenidos de peligrosas abstracciones cuando hablamos de ellos como un conglomerado abstracto, universal, homogéneo, singular. Hay que insistir en que al explorar el universo juvenil es preciso lidiar con fuerza con afirmaciones que pueden carecer de todo anclaje y referente a lo real, como aquellas que concentran en estas generaciones toda la carga, el peso y la responsabilidad del futuro, de “lo que vendrá”. Por otra parte, mucho más complejo y dramático, no es extraño encontrar colectivos juveniles aferrándose con toda la energía posible al presente. Así que pretender que la “juventud es el futuro” diametralmente implica declarar que en el presente los jóvenes “no son nada”¹⁰, es ratificar un carácter de “estar por venir”, y que por lo tanto los cualifica como

¹⁰ Más sobre lo complicado de esta situación en R. REGUILLO, *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*, NED Ediciones, Barcelona 2017.

“no existentes” en el presente. Intentar acercarse al posible futuro de las próximas generaciones exige abrazar la realidad presente en la trama compleja, plural y fragmentada de lo que significa/n la/s juventud/es. Barbara Sitchterman en *Hijos de la libertad*, un libro compilado por el sociólogo alemán Ulrich Beck, ofrece una descripción bastante sugerente sobre la realidad juvenil:

[Los jóvenes] se ven confrontados a un mundo que ya no se divide en dos, sino que ostenta una cantidad inabarcable de líneas de ruptura, de saltos y de abismos, entre los cuales nadie sabe bien cómo orientarse. El futuro se ha vuelto pluridimensional, los modelos explicativos de los mayores ya no se sostienen... Existen muchos más enigmas que soluciones, y si nos fijamos bien, las propias soluciones se revelan como costales repletos de enigmas¹¹.

A la teología se le abre un fascinante reto de explorar este espacio juvenil repleto de preguntas, formas de expresión novedosas, narrativas originales y, a la vez, subversivo (en continuidad y en discontinuidad). La teología interesada en el comportamiento y la vivacidad de las culturas juveni-

¹¹ B SITCHTERMAN en U. BECK (ed.), *Hijos de la libertad*, 15.

les, sin duda alguna, se adentrará así en un cosmos en expansión y con fuertes tensiones por resistencia o exclusión. Asumir lo escatológico de la realidad conlleva la necesidad de leer y dejarse interpelar por las identidades juveniles en tanto grupos plurales y en tensión, y a la vez, como un lugar de discernimiento de los signos de los tiempos y de los espacios. No nos ha de extrañar que muchas veces las identidades juveniles se hayan percibido como amenaza o como una carga. Por ejemplo, la percepción social que el orden establecido y el imaginario colectivo otorga a un joven blanco no tiene la misma dosis de aprobación o asentimiento que la que se concede a un joven hispano, afroamericano o asiático; la fórmula se puede aplicar invariablemente a favor de un joven universitario de uno inmigrante indocumentado, de un muchacho rico que de uno pobre, de uno heterosexual que de uno transexual. Y todos son jóvenes.

Al examinar este colectivo cultural inmediatamente nos asalta una certeza: toda “gramática juvenil” desafía la “gramática existente”. Pensar las identidades juveniles se convierte en un intento, pues, por “labrar la

palabra”¹², en una siembra de la “palabra” que en el más afortunado de los casos germinará en un diálogo generacional y en espacios de intercambio y reconocimiento; pero también, en no pocas ocasiones, esta “palabra” crecerá al margen, en espacios inadvertidos, como lenguaje marginado. Con frecuencia esta “voz” o “gramática” que la/s juventud/es traen consigo está marcada por el rechazo, por la protesta, por la interpelación. Valga recordar la multiplicidad de sentimientos y opiniones que despertó Greta Thunberg con su célebre pregunta “¿Cómo te atreves?” (“*How dare you?*”).

La irrupción de la lengua de la/s juventud/es forcejea y exige diálogo y reconocimiento. Y así, mientras algunos verán en ellas únicamente un colectivo sumido en la “pérdida de valores”, la “falta de compromiso”, la “incoherencia” o una generación extremadamente “vulnerable” e incluso un “producto a conquistar o comercializar”, otros hallarán probablemente un universo denso, cuyo pensamiento se desplaza a una gran velocidad, es ágil en la interpretación de acontecimientos

¹² Ver SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, XV Asamblea General Ordinaria, Instrumentum Laboris, Roma 2018, n. 8.

y no teme invitarnos a acompañar la gestación de una gramática que no podrá frenarse.

La tarea de discernir la gramática juvenil no podrá solidificar si no se parte del reconocimiento real de que los jóvenes son “sujetos de discurso”¹³. Partir de este punto es sumamente importante y es el presupuesto fundamental para realizar cualquier reflexión sobre las identidades juveniles. Se trata de ofrecer a los “otros” espacios de validez y credibilidad en tanto “otros” que se pronuncian, declaran, expresan, se manifiestan discursivamente. La/s juventud/es tiene/n algo que decir y lo están diciendo. Una vez asumida la validez del “sujeto de discurso”, el talante de ese discurso ha de ser plural. Se encontrará que en estas generaciones jóvenes se produce un reclamo, un rechazo o una desconfianza de las instituciones “normalmente” establecidas. Al validar este discurso y su reclamo podremos entender que en la/s juventud/es existe “una denegación de la política que es altamente política”¹⁴ de forma similar podríamos parafrasear afirmando

que existe una *denegación eclesial que es altamente eclesial*.

4. Labrar la palabra en la Iglesia

Si las culturas juveniles portan una nueva gramática y los jóvenes son “sujetos de discurso”, y no solo “objeto de discurso”, entonces lo primero que tenemos que emprender es una auténtica conversión pastoral, teniendo en cuenta que esta no se puede continuar proyectando como un mero “cambio” en el plan de sus acciones para atraer a un nuevo público a nuestros templos, porque de ello solo puede derivar una hermenéutica que ve a los jóvenes como un producto a ser comercializado. Se requiere de una conversión estructural, de otra manera no podríamos denominarla conversión o, más precisamente, conversión pastoral. El teólogo brasileño Agenor Brighenti enuncia los cuatro ámbitos en los que habría de desenvolverse una verdadera conversión pastoral:

Una conversión pastoral, en cuanto abarca el hacer y los agentes de la evangelización, apunta hacia los cambios de cuatro ámbitos: (1) la conciencia de la comunidad; (2) la praxis o las acciones personales y comunitarias; (3) las relaciones de igualdad y

¹³ Cf. R. REGUILLO, *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires 2012, 39-57.

¹⁴ U. BECK (ed.), *Hijos de la libertad*, FCE, México 2000, 11.

autoridad; y (4) las estructuras de la Iglesia¹⁵.

En este apartado nos permitiremos abordar los dos últimos aspectos señalados por Brighenti: las relaciones de igualdad y autoridad y las estructuras eclesiales y su vinculación con las identidades juveniles. Si no existe una honesta revisión de las relaciones de igualdad y autoridad en el contexto de la institución eclesial y se persiste en una dirección vertical y descendente¹⁶. Entonces lo mínimo que la institución puede hacer es emprender una carrera a contracorriente por conservar a los jóvenes “incorporados” y que no pasen a las largas filas de los “disidentes” o “alternativos”¹⁷. Con frecuencia es notable el esfuerzo por buscar cómo mantener con-

tentos a los “incorporados” sin asumir necesariamente la gramática de pluralidad y discontinuidad que la/s juventud/es portan. Todo esto nos lleva a afirmar que nos hallamos ante una pastoral que encaja en la llamada pastoral de “conservación” o “preservación”. Desde esta praxis pastoral no es extraño que la institución eclesial sea fácilmente equiparable a la institución política para el conglomerado juvenil. Ambas instancias tienen poca credibilidad, ya que basadas en la autoridad se entienden como agentes promotores del dominio¹⁸.

Como afirmamos anteriormente, “la denegación eclesial es altamente eclesial” o, al menos, una oportunidad para pensar nuestra naturaleza eclesial. Siendo los jóvenes “sujetos de discurso”, lo primero que podemos hacer es “labrar la palabra” de ellos en/con la Iglesia. Labrar la palabra es el trabajo arduo de abrir espacios y sembrar frutos como acto de esperanza, es partir de la convicción encarnada, estructural y a contracorriente de la posición dominante (y por lo tanto, con su exigencia de conversión) de que en la Iglesia:

¹⁵ A. BRIGHENTI, “Nueva evangelización y conversión pastoral”, *Theologica Xaveriana* 63/176 (2013), 351.

¹⁶ Esta actitud, absolutamente preconciliar, de la *dirección dominante* queda resumida en la expresión del papa Pío X en su encíclica *Vehementer Nos*: “el único deber de la multitud es dejarse llevar y, como dócil rebaño, seguir a los pastores”. Papa Pío X, Carta encíclica sobre la ley de separación francesa *Vehementer Nos*, Roma, 11 de febrero de 1906.

¹⁷ Ambos términos son ampliamente usados en la literatura sobre estudios juveniles y nosotros los asumimos como parte de las categorías expuestas por REGUILLO, *Culturas juveniles*, 27.

¹⁸ Este aspecto es reconocido en el SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, n. 53.

Son los jóvenes quienes pueden ayudarla a mantenerse joven, a no caer en la corrupción, a no quedarse, a no enorgullecerse, a no convertirse en secta, a ser más pobre y testimonial, a estar más cerca de los últimos y descartados, a luchar por la justicia, a dejarse interpelar con humildad. Ellos pueden aportar a la Iglesia la belleza de la juventud cuando estimulan la capacidad, de alegrarse con lo que comienza, de darse sin recompensa, de renovarse y de partir de nuevo a nuevas conquistas¹⁹.

La afirmación de la exhortación sinodal “Cristo vive” nos invita a reconocer el rol de las identidades juveniles como “metáforas del cambio”, una expresión usada en el ámbito de las ciencias sociales por el antropólogo social Carles Feixa. Esta convicción conlleva acompañar, apoyar, fortalecer e incentivar todas las iniciativas y los espacios de reconocimiento y diálogo horizontal entre iguales.

Considerar a los jóvenes como “metáforas del cambio” nos permite además entender que “no solo el tiempo construye lo juvenil, también las juventudes construyen socialmente al tiempo. En

la medida que modela, readapta y proyecta nuevas modalidades de vivencia temporal”²⁰. La importancia de detenerse a pensar en las culturas juveniles radica en la necesidad de reconocer su rol como “sujetos de discurso”, sujetos capaces de apropiarse y traducir los códigos, de expresar un lenguaje que en el mejor de los casos ha de ser el producto de un diálogo (inter)generacional o institucional. Abrirse a las identidades juveniles es atreverse a imaginar, concebir un nuevo orden o repensar el orden establecido. Requiere del esfuerzo de revisar el conjunto de relaciones que se teje en nuestra identidad eclesial, social e histórica. Es una tarea urgente, que parte no precisamente de una visión única de la realidad y que no se deja atrapar en una presunción pesimista que asume de entrada que “no hay futuro” posible. Al contrario, esa apertura se evidenciará y forjará desde una conciencia plural que se manifieste en diferentes colectivos juveniles sobre la base de que no habrá futuro al menos que un cambio se geste y construya algo distinto²¹.

¹⁹ FRANCISCO, exhortación apostólica postsinodal *Christus vivit*, Roma 2019, n. 37.

²⁰ C. FEIXA, *De la generación @ a la generación #. Juventud en la era digital*, NED Ediciones, Barcelona 2014, 152.

²¹ Cf. R. REGUILLO, *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires 2012, 14.

Este elemento es sustancial ya que desde la muchacha que decide dejar su tierra hasta el joven que sale a protestar en las calles de cualquier país por razones políticas, económicas, sociales, morales, ambientales o de género entiende la necesidad de un compromiso personal con los suyos y la realidad global. Creemos que, al margen de una “pastoral de conservación”, se está gestando otro modelo pastoral y eclesial. No hay garantías de que este modelo tenga total viabilidad, pues eso requiere que haya fe como principio inicial y dinámico de esta esperanza. Pero, sin duda, la percepción del sociólogo vasco Javier Elzo Imaz, quien participó en el Sínodo de la Juventud en 2018, nos invita a pensar en los actuales movimientos de reforma eclesial, en la precipitada pérdida de las alianzas de la Iglesia con los poderes establecidos y en el reciente proceso de sinodalidad en marcha, lo cual nos permite suponer que “lo mejor del cristianismo no está en el pasado, sino que puede estar en el futuro”, y segundo, que nuestro ambiente secular o postsecular es una invitación a “superar la fractura binaria entre creyentes y no creyentes”²², es decir, una invitación a desechar todo

²² J. ELZO IMAZ, *Morir para renacer. Otra Iglesia posible en la era global y plural*, San Pablo, Madrid 2017, 11.

“paradigma binario”²³ que nos ayude a construir un mejor futuro y un verdadero diálogo en una nueva forma de ser Iglesia en el mundo.

5. La esperanza como aproximación contemplativa y operativa de la realidad

Una vez expuestos los desafíos y la novedad de las identidades juveniles en la comunidad eclesial y para la teología, se impone reconocer cómo la presencia juvenil nos ayuda a rejuvenecer nuestra esperanza. Porque la esperanza cristiana no es simplemente una teoría o un conjunto de ideas utópicas²⁴, no. La esperanza cristiana no puede borrar las improntas del cristianismo: tiene que ser una esperanza trinitaria, kenótica y encarnada (divina-humana). De esta forma, en el colapso de las grandes esperanzas en el planeta,

²³ *Ibid.*, 14.

²⁴ Vale recordar la siguiente afirmación del papa Benedicto XVI: “En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no era solo “informativo” sino “preformativo”. Eso significa que el evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se puedan saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida”. Papa Benedicto XVI, carta encíclica *Spe salvi*, Roma 30 de noviembre de 2007, n. 2.

la esperanza cristiana es un espacio abierto a la contemplación y al compromiso honesto, cotidiano, con la realidad histórica en la que vivimos.

El 30 de abril de 2015 el papa Francisco desde su ya personal y distintivo estilo pastoral apuntó al núcleo de la esperanza posmoderna que se traduce en la aniquilación del sujeto, en la cultura del descarte. Su intervención fue y es iluminadora y sapiencial para nuestra época²⁵. La esperanza no puede ser reducida a un estado interior de tranquilidad, limitada a un sentido de progreso o a un “más allá” individual. No hay recetas o programas globales a aplicar. La principal razón para acercarnos a las identidades juveniles es para “recrearnos”. La esperanza cristiana se forja en la realidad histórica desde la relacionalidad y se nutre de ella, porque es el don de un Dios Trinitario. De allí que abrirse a lo escatológico, a lo que “resta” de la realidad, no supone un inmanentismo, al contrario, exige apreciar y discernir precisamente la “densidad del don recibido”.

²⁵ Francisco, Encuentro con la comunidad de vida cristiana (CVX), Liga Misionera de Estudiantes de Italia, 30 de abril de 2015.

En nuestro mundo postsecular basta únicamente sostener que la esperanza es un don divino para salvar la gratuidad y el carácter sobrenatural de la misma. La esperanza cristiana no nos informa de un beneficio otorgado por Dios, sino a Dios mismo, el “Dios de la esperanza” (Rom 15,13). Es decir, la esperanza cristiana revela la forma de Dios y así nos habla de la “densidad del don recibido” y de lo escatológico (lo que resta) de las relaciones (cf. Mat 25,31-46). Se trata de algo importante porque en el universo juvenil la esperanza no es una idea abstracta, un simple postulado o un proyecto con miras a un futuro desconocido. Más bien se labra desde un “estar ahí”, desde una verdadera “reciprocidad de dones”²⁶. El hecho de partir del “estar ahí”, en relación y reciprocidad de dones es la posibilidad de asumir y discernir lo escatológico de esta realidad, de las relaciones que se entretajan en la densidad del presente y en su conexión con la memoria y el pasado.

Hay que penetrar, reconocer, estimular, comprender la esperanza que brota desde las identidades juveniles, aquella que pasa por fortalecer la densidad de las relaciones en tanto relaciones per-

²⁶ FRANCISCO, Exhortación apostólica postsinodal *Christus vivit*, n. 181.

sonalizadoras y comunitarias. Es necesario acompañar todas las verdaderas expresiones que ayudan a “liberar la libertad”. A ello atiende esta esperanza que nace como propuesta superadora (buena noticia) en medio del colapso de toda esperanza en el futuro. Como afirmamos anteriormente, hoy más que nunca entendemos que no habrá futuro “a menos que” nos abramos a cuidar y servir humildemente de todos los otros y lo otro (la creación). No se trata de un cuidado que procure un nuevo plan o estrategia, sino de uno que perciba que en esta esperanza nos jugamos “lo definitivo” de nuestra

existencia como seguidores de Jesús.

Creemos que, en la Iglesia, en su proceso de reforma sinodal y, en especial, luego del Sínodo de los Jóvenes, se ha privilegiado este espacio. Las relaciones y la vida en relacionalidad no son lugares secundarios para abrirnos a la esperanza de lo que vendrá y de Aquel que vendrá: son la oportunidad para asumir la densidad relacional que nos invita a interpelar, acompañar, escuchar y reconocer al otro como un “sujeto capaz de palabra”, y no como un enemigo o alguien inacabado y, por tanto, carente del derecho de palabra. ■