

**Elisa Estévez López**

La mirada compasiva como elemento  
de cohesión social

Separata de CIENCIA TOMISTA  
Tomo 133 - Núm. 429 - Enero-Abril, 2006  
SALAMANCA, 2006



## La mirada compasiva como elemento de cohesión social

### Un punto de vista teológico

No es habitual, al menos en contextos seculares, que se contemple la reflexión teológica como una aportación significativa de cara al diálogo sobre cuestiones que afectan al caminar de las sociedades autónomas y plurales. La sospecha, muchas veces justificada (ahí están los fundamentalismos), sobre el papel liberador y humanizador de las religiones, en concreto del cristianismo, se deja sentir en más de un discurso. Todavía hoy son muchas las personas y los colectivos que siguen considerando que hay una separación rígida e irreconciliable entre el ámbito de la acción privada y la pública<sup>1</sup>. Herederos acríticos del individualismo exageradamente marcado por la Modernidad, no son pocas las voces que siguen abogando por privatizar el bien religioso o moral, evitando con ello el debate público sobre las cuestiones y reglas morales que se plantean en la construcción de la sociedad civil<sup>2</sup>. No es menos cierto igualmente que

1. Son muchas ya las reflexiones que desde la filosofía y la ética se están haciendo para combatir la lacra de la Modernidad que escindió rigidamente el ámbito de la acción privada de la pública, como si de mundos irreconciliables se tratase, con dos morales no solo diferenciadas sino contrapuestas: la que rige los espacios privados (individuos, familias, vecinos, sociedades voluntarias) donde asistimos a las decisiones de conciencia e irracionales, y la que determina la acción en la esfera pública/gubernamental, donde la universalidad, la racionalidad y la neutralidad científico-técnica son las que gobiernan. Cf. ADELA CORTINA, «Valores universales y diversidad cultural en la tradición dialógica mediterránea», en: M<sup>a</sup> Àngels Roque (ed.), *Identidades y conflicto de valores. Diversidad y mutación social en el Mediterráneo*, Barcelona, Icaria, 1999, 351; JULIO MARTÍNEZ, *Consenso público y moral social*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2002, 230-248.

2. «La libertad religiosa no puede confinarse a 'libertad de' conciencia, es también propiamente 'libertad de la Iglesia'-'libertad para' expresarse a través de instituciones. JULIO MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana», en:

determinados sectores eclesiales no lo ponen demasiado fácil con su pretensión de hacer de la experiencia particular un universal, una expresión sin duda de la falta de respeto real hacia el pluralismo social.

Sin embargo, en la actualidad el caminar de las sociedades democráticas y plurales viene determinado por el compartir unos mínimos morales de justicia, aunque se discrepe en los máximos de felicidad propuestos por las distintas concepciones religiosas, agnósticas o ateas<sup>3</sup>. Ahora bien, el tránsito hacia un nuevo orden internacional pasa por que se cultiven dos modos básicos de enfrentar la existencia colectiva: la apertura y el diálogo inclusivo para profundizar y consensuar de nuevo la cualidad del *ethos* público sin eliminar las diferencias.

Según esto, el cristianismo, como una ética más de felicidad, no puede retirarse de la construcción de una ciudadanía mundial que favorezca la conformación del tejido social subrayando la unidad y la igualdad, la solidaridad y la justicia, la coexistencia pacífica y el respeto a las diferencias. Dicho de otro modo, las iglesias y el cristianismo tiene una palabra que ofertar en la construcción de nuevos escenarios sociales, no desde los poderosos sino desde las víctimas, no desde los que, con la fuerza de las armas, discriminan y matan sino desde los que padecen las consecuencias de políticas económicas y sociales injustas, no desde la unilateralidad sino desde la pluralidad reconocida.

En ningún caso, no obstante, el cristianismo tiene en sus manos la solución para quebrar los mecanismos de exclusión social, la invisibilidad con que «se reviste» a personas y colectivos enteros llegando incluso a reducirlos a población sobrante que no interesa a nadie y para nada. Las iglesias no tienen «la piedra filosofal» para acabar con las relaciones instrumentales y degradantes que impiden el reconocimiento interpersonal y entre grupos, no poseen la respuesta a las políticas de seguridad que tratan de monopolizar el escenario internacional generando miedo, guerras preventivas o invadiendo los espacios cotidianos de miradas desconfiadas y amenazantes. Sin embargo, como afirma Javier Vitoria, el cristianismo «es portador de un impulso espiritual, nacido de su confianza en que las posibilidades inéditas e inauditas del Dios de Jesús son viables en la historia»<sup>4</sup>. Es portador, eso sí, en vasijas de barro, de una esperanza profética y liberadora, sapiencial y creadora de comunión desde los márgenes que desafía abiertamente el desorden internacional

Alicia Villar, Miguel García-Baró (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004, 104.

3. Cf. ADELA CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993 cap. 12.

4. JAVIER VITORIA, «Otro mundo es posible. La utopía de la familia humana vs. el poder sacrificial del nuevo orden», *Iglesia Viva* 219 (2004) 61.

vigente. La experiencia cristiana y la reflexión teológica están llamadas a articularse, más aún a entrafñarse de tal modo que se ofrezcan junto con los aportes de otras religiones y otros agentes sociales para alumbrar entre todos una «nueva creación».

#### 1. LA MIRADA COMPASIVA, UN EJERCICIO DE COMPRENDER EL SENTIDO DE LA REALIDAD

Las dos palabras con las que comienza el título de este artículo, «la mirada compasiva» nos ofrecen, ya de principio, la clave desde la cual pensar y fortalecer el tejido social, pero también desde la cual cuestionar la extrañeza que impregna y conforma los espacios ciudadanos y públicos<sup>5</sup>, y desafiar el aislamiento, individualismo y evasión que promueven los cada vez más numerosos *templos del consumo*. La mirada compasiva abre espacios de negociación de la identidad común no acallando las preguntas incómodas, no desatendiendo la realidad de cada persona, sino reconociendo y siendo capaz de convivir con las diferencias, diluyendo las fronteras excluyentes y discriminatorias, favoreciendo el diálogo y el intercambio social real. La mirada compasiva supone, como iremos desarrollando, cultivar una mística que favorece la proximidad, la solidaridad, la pluralidad no homogeneizadora. Abrir los ojos y dejar que otros ojos te miren implica quebrar de raíz «el tiempo insustancial e instantáneo del mundo del *software*» que es administrado por quienes ostentan el poder y dominan, no sólo los espacios, sino el modo de vivenciar el tiempo<sup>6</sup>. El ejercicio de mirar y consentir en ser mirado recrea el valor encarnado del contacto que se alarga en el tiempo, que aprende de los errores, que cultiva la recreación del ser, personal y colectivo, en la durabilidad del encuentro.

5. «Según la definición clásica de Richard Sennett, una ciudad es 'un asentamiento humano en el que los extraños tienen probabilidades de conocerse'. Quiero agregar que esto significa que los extraños tienen probabilidades de encontrarse en su calidad de extraños, y que posiblemente seguirán siendo extraños tras el ocasional encuentro que termina de modo tan abrupto como comenzó... El encuentro entre extraños es un *acontecimiento sin pasado*. Con frecuencia es también un *acontecimiento sin futuro*...». ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 102-103.

6. «La dominación consiste en la capacidad de escapar, de 'descomprometerse', de 'estar en otra parte', y en el derecho a decidir la velocidad con la que se hace todo eso... mientras que, simultáneamente, se despoja a los dominados de su capacidad de detener o limitar esos movimientos. La batalla contemporánea de la dominación está entablada entre fuerzas equipadas respectivamente, con las armas de la aceleración y la demora». ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad líquida*, 129.

1. *La mirada, un ejercicio de alteridad y reconocimiento dialogal y transformador*

Hablar de la mirada como elemento de cohesión social supone, en *primer lugar*, que calificamos ya nuestra actividad de *intencional*. Implica la decisión consciente de prestar atención a la realidad, de detenerse ante las personas y las situaciones para *atenderlas con esmero*, pero también para *dejarse captar y afectar por ellas*, más aún, para dejarse *transformar*. La mirada despierta la conciencia, sobre todo cuando los ojos se depositan en los distintos rostros de los empobrecidos, los excluidos, los fracasados y las víctimas. Pero, en *segundo lugar*, una mirada como modo de situarse en la complejidad de las situaciones reales, comporta también un *ejercicio selectivo*. Elegimos conscientemente *no sólo dónde y en quién* depositar nuestros ojos, sino también *cómo hacerlo y con quiénes*<sup>7</sup>.

Todos estos elementos que hemos ido señalando nos introducen en una afirmación fundamental. La mirada es un ejercicio de alteridad, de reconocimiento del «tú» que tengo enfrente y, por consiguiente, es una actuación esencialmente humana y de construcción del sentido de la realidad. Supone la salida de uno mismo para encontrarse con quienes se hace «el camino de la vida» y establecer con ellas y ellos un diálogo –nacido igualmente de la mirada recibida y acogida– que nos vaya configurando como «comunidad de destino», es decir, como hombres y mujeres, colectivos y pueblos, llamados a dar pasos que hagan posible una humanidad más plena para todas y todos.

Encontrarse en los ojos del «otro», dejarse interrogar y cuestionar por quienes «llegan de la otra orilla», consentir que la mirada de los extraños y diferentes toque nuestras historias de vida y que sus rostros irruman en *nuestros* espacios y tiempos es un ejercicio que reclama de las sociedades liberales de occidente un movimiento *extático* y de descenramiento. Los dramas humanos que transparentan las miradas perdidas, los mundos que *nos tocan* en los ojos de quienes tienen una identidad sexual diferente o una cultura distinta desafían nuestra ausencia de solicitud y proximidad, pero también cuestionan nuestra incapacidad para la negociación, la resolución de conflictos o el intercambio recíproco; en último término, los *cuerpos inoportunos* ante quienes se vuelve el rostro reabren la pregunta por nuestra común pertenencia a la casa común, y la inauguración de un orden social y cívico regido por la hermandad universal.

7. FRANCESC TORRALBA TOSELLÓ, *Explorar el sentido de la realidad*, Barcelona, EDEBE, 2000, 19-40.

2. *La compasión, un talante social de sentir y solidarizarse eficazmente con la realidad*

La cualidad de la mirada viene determinada en nuestro acercamiento por el calificativo de «compasiva», un término que, no obstante, conviene delimitar bien desde el principio dado el *desgaste* y la *sospecha* con que se recibe en muchos contextos. Si en otras épocas pudo ser utilizado como un modo de expresar el amor de unos a otros en situaciones de dificultad; hoy la sensibilidad moderna prefiere hablar de solidaridad. Con este segundo vocablo, ampliamente usado en todo tipo de discursos (religiosos, políticos, sociales, educativos...) se quiere manifestar, al menos en un cierto sentido, la creencia en una «*compasión simétrica*», es decir, la convicción de que la relación de amor y de interés efectivo ha de darse entre iguales y que ésta genera, a su vez, un movimiento de ida y vuelta, es decir, de dar y recibir. Al mismo tiempo se califican de solidarias, aquellas acciones que suponen un movimiento de salida y de compromiso afectivo y efectivo con personas o colectivos que sufren o luchan por abrir sendas de justicia y liberación en sus propios contextos.

En el lenguaje cotidiano, y así lo define la Real Academia de la Lengua, la «compasión» ha quedado reducida a expresar el sentimiento de lástima o conmisericordia que sentimos ante quien sufre una desgracia. Este significado derivado, en último término, de la noción aristotélica de esta virtud<sup>8</sup>, no abarca todos los elementos que el cristianismo, a la luz de la experiencia de Jesús, desarrolló e incluyó en su mensaje y en su praxis, algunos de ellos ciertamente contraculturales en el mundo mediterráneo antiguo.

Aristóteles razona cómo esta pasión vivida virtuosamente se provoca porque ese mal que vemos en otro nace del temor a padecerlo uno mismo o alguien cercano<sup>9</sup>. Esta aproximación que, en último término, es la que contiene nuestra definición de compasión, posee un aspecto esencial que habría que recuperar en la actualidad: la capacidad de ser consciente y de dejarse afectar por el mal en el mundo reaccionando ante él con indignación y ofreciendo una resistencia capaz de transformarlo<sup>10</sup>.

Dicho esto creo necesario ampliar y re-significar la praxis compasiva desde la experiencia cristiana. Un recorrido por los evangelios nos devuelve la imagen de un Jesús que se dejó afectar en lo más profundo de su ser

8. Aristóteles define la compasión dice que provoca «un cierto pesar (λύπη) por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece (ἀνόξιου), que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo». ARISTÓTELES, *Ref.* 1385b, 13-14; DIÓGENES LAERCIO VII 1, 138.

9. ARISTÓTELES *Ref.* 1385b, 13-14; DIÓGENES LAERCIO VII 1, 138.

10. Cf. JULIO MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad», 80.

por el dolor y el sufrimiento de personas y colectivos, y que reaccionó con acciones concretas para transformar esas situaciones, incluso oponiéndose al sistema establecido y legitimado por los poderes políticos y religiosos. En ese movimiento afectivo y efectivo de las entrañas de Jesús, los textos evangélicos caracterizan su mesianismo como revelación del ser misericordioso de Dios mismo, un ser cuya estabilidad es fuente de dinamismo, y cuya dinamicidad es, al mismo tiempo, firmeza inquebrantable<sup>11</sup>. Pero, al mismo tiempo, podríamos decir que la praxis compasiva de Jesús fue realmente contracultural, sobre todo porque su amor y su entrañabilidad compasiva rompió las fronteras que el mundo antiguo imponía para que la compasión y la generosidad fueran virtuosas: que las personas se lo merecieran. El Dios de Jesús, sin embargo, habla de una compasión ofrecida gratuitamente, sin pedir nada a cambio. Un anuncio semejante no deja de ser escandaloso en el mundo de hoy donde todo tiene precio, donde la «condicionalidad» moral, mercantil y legal se ha impuesto en el discurso de los derechos sociales «naturalizando» así un mecanismo perverso de «humillación institucionalizada»<sup>12</sup>.

Volver a proclamar la memoria de este Jesús, el Cristo, el Dios-conosotros, es sin duda una Palabra reconfiguradora que puede generar, despertar y alentar un dinamismo y una fuerza social que se resista al discurso de los poderosos y a la mentira de que el destino de la historia les pertenece. El recuerdo vivo de Jesús, la narración de su vida y de su Pascua es un acto político con capacidad de rehacer la historia desde la compasión, la solidaridad y la justicia<sup>13</sup>.

## 2. RECONOCER Y CONSENTIR A LA MIRADA DEL DIOS DE ENTRAÑAS DE MISERICORDIA

Ahora bien, ¿cómo ha cultivado el cristianismo la mirada como un modo de encontrarse con el Dios de Jesús y con su Proyecto de Amor? ¿Desde dónde los creyentes en el Resucitado se han sentido provocados a mirar con hondura y pasión el mundo en el que viven? ¿Cuál es el

11. Este es el significado veterotestamentario de la «columna de nube» y «columna de fuego» de las tradiciones del desierto en el Pentateuco. Pero es también, el significado del amor compasivo y entrañable que se describe en muchos textos del Antiguo Testamento. Cf. ELISA ESTÉVEZ, «De ternuras y fidelidades. El Dios de entrañas compasivas», en: Isabel Gómez-Acebo (ed.), *Así vemos a Dios*, Bilbao, DDB, 247-249.

12. Esta manera de actuar «tiene efectos devastadores en las políticas sociales, ya que cuestiona la noción de derechos sociales inherentes a la ciudadanía». JOAQUÍN GARCÍA ROCA, «Qué talentos, qué cultura y qué fe para la transformación social», *RFS* 55 (2000) 551-553.

13. ELIZABETH JOHNSON, *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2004, 227-246.

hontanar en el que la comunidad cristiana bebe el amor compasivo y solidario que recrea y fortalece los lazos de hermandad universal?

La respuesta a estas preguntas parte de una convicción que me atrevo a pensar que bien podemos compartir:

Quien se sabe arraigado y vinculado a una historia de ternura es capaz de enfrentar su historia con la energía que brota del fondo bueno ganado para él o ella por el cariño sin medida de quienes le han dado la vida; con ese sustrato se lanzan creativamente a la existencia, renaciendo en las dificultades y contratiempos y madurando con la fuerza del amor. La ternura funda la existencia y el odio la destruye. Por ello, cuando el pueblo de Israel y las primitivas comunidades cristianas han narrado su relación con Dios la han explicado en clave de ternura entrañable. Ahí han encontrado la piedra angular sobre la que se construye firmemente su existencia: Dios se relaciona con las personas como madre/padre que va forjando el ser de sus hijas e hijos, ofreciéndoles distintos espacios de crecimiento en libertad y autonomía.

Este arraigo experimentado en los rostros de quienes nos aman (familia, amigos, comunidad) refleja y re-envía a otro amor originante y absoluto, fiel e imperecedero, Dios mismo. Así lo expresa la tradición cristiana desde los orígenes.

Nada más comenzar su evangelio, Lucas nos da a conocer un rasgo nuclear de la identidad del Dios de Jesús que toca la historia humana recreándola desde dentro, desde el ser mismo de Dios (Lc 1, 78): «por la entrañable misericordia (διὰ σπλάγχνα ἐλέους)<sup>14</sup> de nuestro Dios, nos visitará ἐπισκέψεται<sup>15</sup> el sol que viene de lo alto para iluminar nuestros pasos por el camino de la paz (εἰς ὁδὸν εἰρήνης)». La conclusión del *Benedictus*

14. En la literatura apócrifa y, en concreto, en el Testamento de los XII Patriarcas se ha operado una sustitución de los vocablos οἰκτιρμοί, οἰκτίρω y οἰκτιρῶν usados por la LXX, por σπλάγχνα, σπλαγγνίζομαι y εὐσπλαγγος. Esto constituye una novedad a la hora de traducir los términos hebreos *rahāmīm*, *rahām* y *rahūm*. En la Biblia Hebrea es frecuente encontrar juntos *hesed* y *rahāmīm*, traducidos por la LXX por ἔλεος y οἰκτιρῶν, mientras que en este escrito corresponde a la pareja ἔλεος y σπλάγχνα. En el Testamento de Zabulón aparece tres veces la expresión σπλάγχνα ἔλεος, *afectuosa misericordia, entrañable misericordia* (T.Zab. 7, 3; 8, 2.6). En el T.Zab. 7, 3 es una invitación a compartir con quien lo necesita mostrando entrañas de misericordia, sobre todo si no se tiene nada material que dar. Mientras que en el cap. 8, 6 se niega que éstas se hallen en el μνησικακὸς, el resentido. Un poco antes, en 8, 2, se considera que las σπλάγχνα ἔλεος son no sólo la sede de la misericordia sino el lugar donde Dios mismo habita (κοιτοῖται). Solamente una vez se registra el uso del sustantivo *splā/gxna* referido a Dios: T.Nef. 4, 5, donde Neftalí afirma que también sus hijos, cuando vuelvan a su tierra, se olvidarán del Señor y obrarán el mal a sus ojos, y éste los dispersará hasta que venga la σπλάγχνα κύριου. El pecado reiterado no será suficiente para agotar la misericordia del Señor: Una idea ésta que tiene fuertes conexiones bíblicas: Sal 86, 15; 103, 8; 111, 4; 145, 8, etc. Cf. H. W. HOLLANDER, *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1981.

15. Cf. Lc 1, 68: ἐπισκέψατο.

proclama que la humanidad recibirá la visita del Dios encarnado cuyo amor fluye y se desentraña en el Hijo como plenitud de misericordia y afecto benevolente<sup>16</sup>. El movimiento liberador y salvador se inicia desde el Dios que ha visitado nuestra casa y ha irradiado su luz trastocando los paradigmas antiguos de funcionamiento e inaugurando una nueva forma de enterañarse con los otros, los cercanos y los lejanos, los de casa y los de fuera, los conocidos y los extraños. De ahí que la senda de un *discipulado con capacidad de ejercitarse en la mirada ofrecida y recibida* sólo se pueda emprender desde la misericordia entrañable.

Haber sido visitados y mirados por el Dios de ojos limpios y claros (Ex 22, 26, Sal 116, 5)<sup>17</sup> es un elemento central que no puede permanecer en la penumbra, ni tan siquiera en un segundo plano, a la hora de repensar la aportación del cristianismo a los retos que las sociedades actuales tienen de generar lazos inclusivos y solidarios entre gentes y pueblos con culturas distintas y con creencias religiosas diferentes, y entre personas y colectivos que no disfrutaban por igual de los bienes existentes en el planeta.

Quien se abre a la fe en Jesucristo sabe y experimenta que el Dios transcendente eligió poner su morada entre los suyos, es decir, atravesó las fronteras de la vulnerabilidad y la debilidad y deseó para nosotros un hogar que fuera el suyo: «vino (ἦλθεν) a su casa (τὰ ἴδια)<sup>18</sup>, y los suyos (οἱοὶ) no la recibieron (παρέλαβον). Pero a los que la acogieron (ἔλαβον), a los que creen en su nombre, les dio poder de ser hijos de Dios...» (Jn

16. El texto griego del v.78 del capítulo 1 de Lucas contiene el pronombre relativo en οἷς que normalmente no se refleja en las traducciones y cuyo antecedente es πλάγχα. De ahí que como apunta Fitzmyer, la traducción sería: «Por la entrañable misericordia de nuestro Dios, en la que la aurora que viene de lo alto se fijará en nosotros e iluminará...». Cf. JOSEPH A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, II, Madrid, Cristiandad, 1987, 189.

17. «La ternura de una madre es tal que siempre es capaz de descubrir belleza y encanto en el hijo o la hija a la que dio a luz; no sólo cuando es pequeño sino incluso cuando crece y se separa de ella. Su mirada penetra hasta el fondo del ser que ha llevado durante largo tiempo en su seno, descubriendo lo mejor que hay en su interior; sus ojos son capaces de ir más allá de las apariencias, encontrar el tesoro oculto y ofrecerlo como punto de apoyo para el cambio y el crecimiento. Es lo que la comunidad israelita ha descubierto de su Dios: Él es *hanûm*, «clemente», pero sobre todo Dios de ojos claros y limpios (Ex 22, 26, Sal 116, 5). En endiádis con *rahûm*, la Biblia hebrea enfatiza la ternura de Yahveh (Sal 11, 4). Para Dios, como para una madre, no hace falta que su hijo o hija sean la expresión máxima de belleza, bondad, o inteligencia, para descubrir la riqueza impresa en su ser; la que le da el ser imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 27). Como expresión de una mirada completamente gratuita y totalmente desinteresada, el Señor ama a Israel. Israel encontró *gracia* (*hen*) a los ojos de Yahveh, y su gracia no podía ser otra que su identidad filial, la que le aseguraba para siempre favores sin término». ELISA ESTÉVEZ, «De ternuras y fidelidades», 250; Cf. I. M.ª SANS, *Autorretrato de Dios*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, 117-123.

18. τὰ ἴδια, con el significado de 'patria, hogar', se halla muy difundido en la literatura griega. Así hay que traducir también Jn 16, 32; 19, 27; e igualmente Hech 21, 6 (cf. S. 18; 14, 18 v.1). H.-W. BARTSCH, ἴδιοι: DENT 1 (1996) 1946.

1, 11-12). Al mirarnos y habitar entre nosotros, el Hijo amado, Luz de las naciones (cf. Jn 1, 9), nos reveló el rostro de Dios, más aún nos permitió el encontrarnos con su mirada de ternura y reconocernos como hijos en el Hijo unidos por lazos indisolubles de hermandad (Jn 1, 18). De ahí que el movimiento extático que se inicia en la mirada y se expresa como acogida de todos, incluso del extraño, el *diferente* y el *necesitado* socialmente, sólo es comprensible *desde el saberse mirado y visitado primero*.

Ahondando en esta experiencia fontal que *alimenta* la fe de los discípulos/as de Jesús, el cuarto evangelio avanza un paso más: quienes han abierto las puertas al que estaba llamando y lo han acogido<sup>19</sup> han pasado a formar parte de una nueva familia donde nadie es llamado «extraño» porque todos son hermanos, porque todos, mujeres y hombres, han recibido la filiación divina como don acogido y tarea compartida.

El Hijo amado, misericordia desentrañada del Padre como plenitud de gracia y fidelidad (χάριτος καὶ ἀληθείας, Jn 1, 14), se ha vuelto hacia la humanidad entera para hacer de ella una comunidad familiar que vive de su bondad (χρηστότης) y su ternura (φιλανθρωπία) derramada abundantemente sobre nosotros (ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσιῶς) según su misericordia (κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος) (Tit 3, 4). La humanidad, constituida en familia, se vive asimismo abocada una y otra vez, *desde* y *en* las entrañas misericordiosas de Dios, a ofrecerse como benevolencia y bondad a toda la creación. Siendo agraciados desde esa experiencia radical y fontal, los creyentes en Cristo responden agradecidamente acogiendo, tomando consigo y atrayendo hacia sí a todos los que peregrinan en la vida, y buscando con ellas y ellos la creación de la gran familia humana. Ellos, que han aceptado a Jesucristo, se determinan, por su gracia, a vivir *desde* y *en* ese mismo amor gratuito que ofrecen libre y desinteresadamente.

Y *puesto que de su plenitud han recibido gracia sobre gracia* (Jn 1, 16), los discípulos del Resucitado se inician en las sendas de la acogida incondicional, de la gratuidad, para ofrecerse como regalo a todas/os, pero de modo singular y privilegiado a los necesitados<sup>20</sup>, e incluso a los pecadores y enemigos. Han sido sorprendidos y agraciados por el movimiento de salida del Dios transcendente que ha venido a su encuentro y se ha alojado en su morada. Por ellos se ha encarnado en PALABRA de apertura

19. «El carácter constitutivo de la comunidad, inherente a παραλαμβάνω, adquiere una acentuación especial en el contexto *crisológico*, especialmente en Jn 1, 11 (los suyos *no aceptaron* al Logos) y en 14, 3 ('yo os llevaré conmigo'); esta perspectiva se ahonda ahora existencialmente en Col 2, 6: '¡Vosotros habéis aceptado a Jesucristo como el Señor! ¡Por tanto, vivid también en él!'. A. KRETZER, «παραλαμβάνω»: DENT 2 (1998) 758.

20. «...el extranjero es también el mendigo, ya que ambos pertenecen a la categoría de personas a quienes se les debe hospitalidad». J. PITT-RIVERS, *Tres ensayos de antropología estructural*, 61.

y de éxtasis, se ha regalado como amor que se *expone* y ha desvelado su intimidad para invitarles a compartirla dejando atrás el círculo cerrado de su subjetividad.

La experiencia configuradora de la identidad de Jesús, ese reconocerse en los ojos de Dios como Hijo amado de modo singular y único por el Dios de entrañas compasivas, ha pasado a las comunidades cristianas. A la luz de su Presencia amorosa han cultivado también su ser amados por Dios<sup>21</sup> y, como él, la han ido haciendo suya en los diálogos *cara a cara* con el Padre<sup>22</sup>. Esa vivencia atravesó la existencia entera de Jesús y la estructuró abriéndole en el mismo movimiento a un encuentro creador con la humanidad. Esa misma experiencia, que le permitió encuentros de gracia donde anunciar y transparentar a un Dios lleno de misericordia y amor, es la que ahora ilumina el caminar de sus discípulas y discípulos.

En el corazón de cada creyente ha quedado una huella indeleble: han sido agraciados en el Amado (*ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ*, Ef 1, 6). Han sido heridos por su amor, y por ese motivo, en palabras de Juan de la Cruz, sienten una y otra vez «el gemido de la herida clamando siempre en el sentimiento de la ausencia» (CB 1, 14). Seducidos y alcanzados para siempre por el regalo de su Gracia, se despertó en los primeros cristianos el deseo siempre vivo de responder como hijos en el Hijo, en la misma comunión de su amor (cf. 1Jn 1, 3; 2Cor 13, 13)<sup>23</sup>. Por ello, la *hermandad* se convirtió en la principal fuerza de cohesión, la *gratuidad* en la clave que anulaba las diferencias y las jerarquías socio-religiosas. Con una mirada nueva, nacida del amor recibido, los creyentes desarrollaron, entre luces y sombras, una receptividad activa que se traslucía en la acogida y la recepción de los forasteros, los diferentes que llamaban a sus puertas. No ha sido fruto de una conquista sino que se trata de una respuesta libre en obediencia a Aquél que se les manifestó primero como la misericordia infinita de Dios para toda la humanidad y toda la creación. En el Sí de Jesucristo al proyecto de amor divino, los creyentes, ellas y ellos, arraigaron su fidelidad y anhelaron vivir también como Él (Col 2, 6).

21. Jn 16, 27: «el Padre mismo os quiere (ὁ πατήρ φιλεῖ ὑμᾶς)»; Jn 17, 23: «los amaste a ellos como me amaste a mí (ἡγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἡγάπησας)».

22. Pablo exhorta a la comunidad de Roma a permanecer firmes (perseverantes) en la oración (τῆ προσευχῆ προσκαρτεροῦντες, Rom 12, 12). Incluso, de acuerdo con el verbo usado (προσκαρτερέω) podría interpretarse también como fielmente unidos en la oración.

23. SECRETARIADO DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE SEMINARIOS Y UNIVERSIDADES, *Entregó su vida en rescate por todos*, Madrid 1983, 20.

### 3. UNA MIRADA DESDE «LOS RINCONES DE SOMBRA ETERNA»

Frente a la extrañeza, la distancia, la exclusión... el cristianismo proclama la primacía de los últimos<sup>24</sup>. La humanidad doliente, ante quien muchos vuelven el rostro (cf. Is 53, 3); más aún, los millones de personas concretas, con nombre y apellido, que el sistema neoliberal y los procesos de globalización económica van convirtiendo en «fantasmas», en presencias anónimas y «prescindibles» invitan a revisar los procesos de cohesión social *desde y con* ellas y ellos. Las cantidades ingentes de empobrecidos y expatriados han de ser quienes orienten nuestro pensar y nuestro hacer. Ellos *nos prestan su mirada*<sup>25</sup>. A la universalidad sólo se accede desde las víctimas, desde aquellos y aquellas que tienen amenazado su puesto en «el banquete común». La periferia es fuente de creatividad y conversión, de transformación y compromiso, nos da la oportunidad de hacernos *expertos en humanidad solidaria*. La universalidad construida desde los que están satisfechos, los que tienen trabajo y recursos económicos, los que viven en paz... corre todos los riesgos de una particularidad que deja fuera el sentir y el pensar, el vivir y el sufrir de las grandes mayorías. Como Jesús de Nazaret, es preciso devolver la palabra a aquellos a quienes se la hemos negado: «¿Qué queréis que haga por vosotros?» (Mt 20, 32).

Esos rostros concretos, excluidos de las grandes decisiones políticas, de los espacios sociales legalmente constituidos, de la privatización de nuestros ámbitos seguros, reclaman el ser reconocidos, en *primer lugar*, en su dignidad en *términos absolutos*<sup>26</sup>. Ellas y ellos, «reciben el sentido de sí mismos», «en la desnudez de su rostro», y desde ahí nos están hablando y nos están provocando a responder<sup>27</sup>.

El cristianismo heredó ya de la tradición judía el convencimiento de que cada persona es sagrada por el hecho de haber sido creada a imagen y semejanza de Dios mismo (Gen 1, 28). Con esta afirmación se reivindica

24. De hecho, para el cristianismo, no es posible hablar de Dios, hablar del Reino, pasando por alto el sufrimiento del mundo, que es «el mundo de Dios». «El hablar de Dios, o es el hablar de la visión y de la promesa de una gran justicia, que afecta incluso a esos sufrimientos pasados, o es un hablar vacío y carente de promesas; incluso para los que ahora viven. La pregunta inmanente a este hablar de Dios es ante todo y primordialmente la pregunta acerca de la salvación de los que sufren injustamente». J. B. METZ (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodicea*, Verbo Divino, Estella 1996, 8.

25. XAVIER QUINZA, «Ejercitarnos en la compasión», *Crítica*, Marzo 1997, 54.

26. Es decir, una dignidad que no les viene de la posición social que tienen, o del rol que desempeñan, o del país del que provienen, mucho menos de su «utilidad»...

27. La dignidad, dice Lévinas, «no procede de tal o cual etiqueta institucional prestigiosa, sino de la desnudez de su rostro. Un rostro que recibe el sentido de sí mismo. Un rostro que me habla y me llama a responder». ENMANUEL LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris 2, Presses Universitaires de France, 1985, 83 (?)



el carácter único e insustituible de cada ser humano, «su singularidad entitativa, su condición de valor absoluto e intangible, de fin no mediable», pero aún más, para la fe bíblica, el hecho de ser «imagen de Dios» significa la afirmación radical de la corporalidad, de la historicidad del ser humano, de su enraizamiento en la tierra; pero, al mismo tiempo, expresa la entrañabilidad del ser humano con Dios mismo, su ser *personal* dialógico, su religación constitutiva, esencial e irrenunciable con la Trascendencia<sup>28</sup>. El ser humano no se agota, por lo tanto, en sí mismo sino que ha sido creado como un sujeto abierto, con capacidad para comunicarse con lo diverso y trascendente, es decir, para acoger y recibir al Dios que le ha dado la vida, pero también y, por ello mismo, el carácter dialógico y referencial de su ser se muestra en las relaciones humanizadoras con el «tú» hermano con el que le ha sido regalado hacer el camino de la vida<sup>29</sup>.

Y esto tiene consecuencias ético-políticas que no pueden ocultarse. Todo atentado contra la vida, toda cerrazón del corazón, toda instrumentalización egoísta, toda expulsión del sistema social, todo olvido programado y consentido de millones de hombres y mujeres, catalogados de «población sobrante»... supone no sólo la negación del ser humano, sino la negación misma de Dios. Cada ser humano es un fin en sí mismo, nunca un medio, nunca un objeto. Y ésta es una afirmación axiológica que define la primacía de toda mujer y todo hombre por el hecho de serlo, una aserción que nunca ha de olvidarse cuando hablamos de cohesión social. El reconocimiento de la centralidad y el carácter insustituible y sagrado de cualquier sujeto, sea quien sea, es el primer principio sobre el que construir una sociedad que quiera articular la diversidad sin generar «mundos desconectados» para los débiles y amplias «redes de conexión» para los fuertes<sup>30</sup>, que reconozca las diferencias culturales y religiosas como un

28. Cf. JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, Sal Terrae, 1983, 219-220. Por su parte, JOAQUÍN GARCÍA ROCA, *El Dios de la fraternidad*, Santander, Sal Terrae, 1990, 12, comenta: «Es lo entrañablemente familiar a Dios, su doble, su imagen; como escribió bellamente Zubiri: 'una manera finita de ser Dios'».

29. «Porque el hombre es imagen de Dios, el tú hermano de cada hombre es imagen de Dios. La verticalidad del carácter dialógico de su ser ha de realizarse horizontalmente. El hombre ha de ser para el hombre fin y no medio, valor absoluto, ser supremo». JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, Sal Terrae, 1983, 230.

30. «El fuerte es el que ante todo logra no ser desconectado, y por eso añade conexiones», pero hoy también «se valora junto con la flexibilidad y la movilidad, 'ser alguien seguro, alguien en quien se puede confiar' (Boltanski y Chiapello, 2002:579). El éxito de la persona conexionista no depende solo de su plasticidad... Para sacar partido de los contactos que establece, tiene que 'interesar', o sea aportar algo que a su vez conecte con 'otros mundos'. En la medida en que su persona, su personalidad, contenga 'ese algo' susceptible de interesarlos y seducirlos, será capaz de atraer su atención y obtener apoyo o informaciones.

medio de lograr vínculos más sólidos y fuertes, que busque acabar con las desigualdades económicas fortaleciendo la relaciones inclusivas y los sistemas normativos de reciprocidad comunitaria.

Ahora bien, en los textos neotestamentarios no hay duda que el acceso al Dios mayor y trascendente se produce en el Dios menor, revelado en los crucificados de la historia<sup>31</sup>, cuyo grito y dolor, cuya esperanza como anticipación del futuro de Dios, es recogida por Jesús en la oración que dirige a Dios desde el madero de la Cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34; Mt 27, 46). El grito es una llamada que proclama la presencia de quien parece ausente, pidiéndole una confirmación de la fidelidad del justo que sufre y una palabra significativa que muestre su rechazo del mal y su compromiso con la liberación y la justicia<sup>32</sup>. Su palabra es, por tanto, una afirmación creyente de la resistencia frente a los poderes que matan y una declaración del cumplimiento de las esperanzas humanas en el primado absoluto de Dios que acoge y transforma todas las realidades transformándolas en vida plena<sup>33</sup>, pero no de cualquier manera. El único modo es el experimentado ya por el mismo Jesús: a la vida se llega «en y por la muerte», a «la sabiduría en y por la locura», a «la fuerza en y por la debilidad»<sup>34</sup>.

Los evangelios nos presentan a Jesús, Sabiduría/*Sophia* de Dios, como quien ha mirado y se ha dejado mirar por los perdedores de la historia, por los desviados y fracasados sociales, como quien ha conulgado con las esperanzas y dolores de las víctimas y los desheredados de la sociedad. Su anuncio de «una nueva creación», del Reino, del Dios todo Ternura, no ha pasado por alto el sufrimiento del mundo porque ese es «el mundo de Dios»<sup>35</sup>. Jesús se adentra en «la otra orilla» (Mc 6, 35), abandona los lugares seguros y correctos, los ámbitos que otorgaban reconocimiento y estatus socio-político y socio-religioso para dirigirse a los *basureros sociales*, convencido como estaba de que para eso había venido (Mc 1, 38)<sup>36</sup>.

Pero su praxis no va encaminada a ver sin dejarse afectar, a contemplar sin que se *transforme la sensibilidad*<sup>37</sup>, a mirar desde fuera sin com-

Pero para ello tiene que ser *alguien*, es decir, llevar consigo elementos ajenos a su mundo, percibidos como característicos suyos' (ibid.: 584)». NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004, 76.

31. JON SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999.

32. Cf. J. H. NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Salamanca, Sígueme, 2005, 215-248.

33. Cf. BRUNO FORTE, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2002, 104-107.

34. GARCÍA ROCA, «Qué talentos, qué cultura y qué fe», 550.

35. Cf. J. B. METZ (dir.), *El clamor de la tierra*, 8.

36. *Vamos a otra parte, a los pueblos vecinos para predicar allí, pues para esto he venido* (Mc 1, 38). *Fueron, vieron y se quedaron* (Jn 1, 39).

37. De hecho, «el cristianismo, desde su peculiar cultura del corazón, introduce una revolución de la sensibilidad humana, configura dispositivos anímicos internos para inte-

prometerse con la transformación de esas realidades malditas. Enfrentándose con los poderes de su mundo critica el acceso desigual a los bienes religiosos, sociales y económicos, pero también a los bienes de la información. Sus credenciales no son otras que sus *curaciones* y su *exorcismos* (cf. Mt 11, 4-6; Mt 4, 23-25), su práctica usual de *compartir la mesa con los excluidos y marginados* (cf. Lc 5, 27-39; Lc 15; 19, 1-10), el *dejarse ungir con perfume por mujeres que su mundo critica y etiqueta negativamente* (Mc 14, 3-9 y par.) su *acogida de los extranjeros/as*, (Mc 5, 1-20; 7, 24-30), sus *críticas a las instituciones mentirosas, secuestradoras del saber* (cf. Mt 9, 35-38), *opresoras y excluyentes de los débiles*, acciones muchas de ellas molestas, incómodas y críticas que irritaron a los intérpretes de la ley, a la aristocracia sacerdotal y laical, y como no, a la autoridad del imperio, el prefecto romano, que primero lo acusaron de «desviado social» (cf. Mc 3, 22) y, finalmente determinaron procesarlo y crucificarlo<sup>38</sup>.

La misma petición del padrenuestro: «*perdona nuestras deudas*» (ἄφεσις ἡμῶν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, Mt 6, 12)<sup>39</sup> podría comprenderse como la explicitación de la preocupación de Jesús por la situación de empobrecimiento radical de la población, causada y provocada por las elites sociales, jurídicas, políticas y también religiosas. Pero al mismo tiempo, muestra su apuesta por un tipo de relaciones interhumanas marcadas por el don y la reciprocidad inclusiva y, en *último término*, está anunciando un Dios cercano y accesible que se ofrece como GRACIA para todas y todos, anulando de raíz todas las fronteras excluyentes<sup>40</sup>.

#### 4. LA MIRADA COMPASIVA, UNA DESACTIVACIÓN DE LA INDIFERENCIA Y LA INSENSIBILIZACIÓN

Son muchos los pensadores actuales que han analizado las consecuencias que ha tenido para la convivencia social y la ética una nueva manera de vivenciar la temporalidad. No dudan en afirmar que la ins-

rriorizar el sufrimiento ajeno y luchar por erradicarlo. Esta actitud de ternura social, de misericordia activa y de com-pasión socio-política se presenta como camino de felicidad y realización humana a través de la donación amorosa». RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, «El diálogo fe-cultura desde la promoción de la justicia», en: Xavier Quinzá - José Joaquín Alemany (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1999, 587.

38. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva imagen del Jesús histórico*, vol. I, Estella, EVD, 1998, 193.

39. ὀφείλημα, -ατος; deuda, obligación; ὀφειλέτης, -ου; deudor.

40. Cf. D. OAKMAN, «Jesus and Agrarian Palestine: The Factor of Debt.» En: *SBL 1985 Seminar Papers*, Chico, CA, Scholars, 1985, 57-73; Id., «The Countryside in Luke-Acts», en: J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, MA, Hendrickson, 1991, 151-79.

tantaneidad apurada hasta sus últimas consecuencias es la nueva forma de hablar y experimentar de la inmortalidad. Las sociedades modernas han dotado al momento presente y, sobre todo, instantáneo, de un significado que lo sitúa en la esfera de lo infinito. En palabras de Zygmunt Bauman, «la indiferencia a la duración transforma la inmortalidad de idea en experiencia, y la convierte en objeto de inmediato consumo»; de hecho, «la manera en que uno vive el momento convierte ese momento en una 'experiencia inmortal'»<sup>41</sup>. Ese desplazamiento ha logrado que el hombre y la mujer moderna crean que las experiencias a largo plazo carecen de sentido, que la creencia en la durabilidad y la permanencia como claves orientadoras de la vida se hayan resquebrajado y hayan perdido credibilidad.

Esto se ha dejado sentir radicalmente en las formas de cohabitación humana y especialmente los modos de abordar o no los asuntos de la colectividad o más bien de hacer que ciertas cuestiones se conviertan en temas colectivos<sup>42</sup>. Las consecuencias de cara al tema que estamos tratando son innegables. Todo esfuerzo por construir un universo social no excluyente en esta «época de la instantaneidad» se topa con barreras innegables: 1) la búsqueda de la gratificación del tiempo presente evadiendo de este modo las responsabilidades cuya asunción es condición necesaria para construir el futuro con confianza y en solidaridad<sup>43</sup>; 2) por otra parte, las sociedades modernas actuales inducen a vivir en una dispersión constante constatable en las prisas por los pasillos del metro, en la velocidad de los encuentros interpersonales, en las agendas llenas donde se solapan múltiples compromisos una y otra vez; 3) pero, además, la preeminencia de la instantaneidad impide de hecho el conocimiento sensible, el dejarse afectar por la realidad viva.

El ejercicio de la mirada compasiva desafía esta manera de situarse ante la existencia ya que supone, en *primer lugar*, estar en disposición permanente de aprender a contemplar la realidad como ella misma se revela. La mirada supone ver el rostro ajeno, detenerse para situarse y

41. «Anthony Flew cita a uno de los personajes interpretados por Woody Allen: 'no quiero alcanzar la inmortalidad gracias a mi obra, quiero alcanzarla no muriéndome'. Pero el significado de la inmortalidad deriva del sentido de la admisión de la mortalidad; la preferencia de 'no morir' no es tanto una elección de otra forma de inmortalidad (una alternativa a la 'inmortalidad gracias a la propia obra') como una declaración de despreocupación por la duración eterna, y de favoritismo por el *carpe diem*». ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad líquida*, 133.

42. ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad líquida*, 135.

43. «Cuerpos delgados y con capacidad de movimiento, ropas livianas y zapatillas, teléfonos celulares (inventados para el uso del nómada que necesita estar 'permanentemente en contacto'), pertenencias portátiles y desechables, son los símbolos principales de la época de la instantaneidad». ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad líquida*, 137.

«recorrer» la distancia que nos separa del otro para aproximarnos a él y atrevernos a tocarle, es decir, para reconocerle como hermana y hermano. La mirada compasiva cultiva la capacidad de atención, agudiza la vista, espabila todos los sentidos, moviliza todas nuestras energías; en definitiva, nos hace *receptivamente activos*, es decir, nos provoca a desarrollar la capacidad de acoger y recibir; despierta la conciencia de los que «duermen sueños dorados».

Aprender a mirar con ternura entrañable supone cambiar de raíz la vivencia del tiempo como «aquel *instante que hay que apurar hasta el extremo*» y provoca a detenerse delante de cada persona como alguien con una biografía concreta, con una historia singular y concreta. La mirada compasiva rompe el anonimato de los discursos sociales que se refieren genérica y abstractamente a los distintos colectivos: emigrantes, mujeres maltratadas, trabajadores explotados... porque quien es capaz de dirigir sus ojos hacia el otro que tiene enfrente, que camina a su lado, rompe el anonimato que destruye el tejido social, reconoce la identidad propia que ha ido configurando con sus múltiples pertenencias, intersecciones, transacciones e interrelaciones a cada sujeto y colectivo humano<sup>44</sup>. Pero, para ello, es necesario aprender a saborear la cotidianidad con su pequeñez y su grandeza, sonreír al niño que juega, ceder el asiento al anciano que sube al autobús o atreverse a escuchar la historia de una mujer maltratada... Porque, cuando falta *dilatación*, reposo, calma, las cosas resbalan, el ser humano se pierde a sí mismo, olvida los lazos de solidaridad que se recrean en la cercanía y agranda la brecha de soledad que le descoyunta.

##### 5. CONSTRUIR TOTALIDADES DE SENTIDO EN EL ENCUENTRO CON JESÚS

Construir *totalidades llenas de sentido*<sup>45</sup> en las situaciones concretas de la vida sólo es posible cuando se dejan atrás las miradas narcisistas, y el

44. «...algunos proponemos desplazar el objeto de estudio de la *identidad a la heterogeneidad y la hibridación interculturales* (Goldberg). Ya no basta con decir que no hay identidades caracterizables por esencias autocontenidas y ahistóricas, y entenderlas como las maneras en que las comunidades se imaginan y construyen relatos sobre su origen y desarrollo. En un mundo tan profundamente interconectado, las sedimentaciones identitarias organizadas en conjuntos históricos más o menos estables (etnias, naciones, clases) se reestructuran en medio de conjuntos interétnicos, transclasistas y transnacionales. Las maneras diversas en que los miembros de cada grupo se apropian de los repertorios heterogéneos de bienes y mensajes disponibles en los circuitos transnacionales genera nuevas formas de segmentación...». NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2001 (edición actualizada de la de 1990), 17-18. Ver también: NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004, 138-141.

45. Expresión tomada de V. E. FRANKL, *La voluntad de sentido*, Barcelona, Herder, 1988, 22.

corazón y las entrañas se orientan hacia lo que les pasa a otros hermanos y hermanas, cuando brota el compromiso con sus luchas por la dignidad, la paz y la justicia.

La experiencia de Jesús está llena de relaciones significativas, de encuentros donde nos muestra la fuerza transformadora de la inteligencia y el corazón solidarios. Frente a la insensibilidad fruto del encuentro puntual y de la mirada no sostenida, el Jesús de los caminos se deja afectar en sus entrañas por los gritos, las peticiones, las miradas y los contactos de las personas con quienes se topa en los caminos y aldeas. En la praxis compasiva y liberadora de Jesús podemos encontrar y ofrecer referentes de humanidad; sus encuentros son historias de «solidaridad intempestiva» como convocatoria del Dios que apuesta por la justicia y es capaz de seducir y contagiar. Siguiendo a Jesús en los caminos encontramos que hay algo más que la búsqueda de los sentidos inmediatos propios de cada actividad, que las víctimas de la historia pueden esperar una justicia y una salvación que la historia intramundana les niega<sup>46</sup>, que la humanidad plena la gozamos en la gratuidad y la hondura del encuentro, en la proximidad regalada y en el compromiso liberador.

Nos detenemos en algunos de estos encuentros:

Ante la *samaritana* (Jn 4, 1-44)<sup>47</sup>, Jesús aparece como un gran maestro, como quien tiene el arte de preguntar, de guiar a esta mujer hacia el centro de sí misma, de ayudarla a conectar con su ser más profundo, con su realidad más real, asumiendo su historia personal de dolor y de gozo. No huye de sus preguntas que buscan respuestas convincentes. En realidad es Jesús mismo quien las suscita, quien las hace alumbrar en su interior, quien las pone en su corazón, para que aprenda a vivir la existencia no como algo ya dado, sino como algo que se va dando, algo que tiene un cómo y un porqué, no sólo un qué. A la luz del diálogo con Jesús, la mujer pasa de las preguntas a la PREGUNTA con mayúscula, la pregunta por el sentido de la vida. Y no hay cohesión social, no hay crecimiento en la reciprocidad y en la diversidad, no hay conexiones profundas entre personas y colectivos, si no se anulan las dinámicas epidérmicas y unos y otros, unas y otras, nos adentramos en la profundidad del ser.

Jesús también despierta en ella su anhelo profundo de vida (Jn 4, 15). La seduce desde la hondura de su ser. Le hace desear el agua que ha de calmar definitivamente su sed, la acoge y reorienta los deseos de su corazón integrándolos en una dinámica de salvación y liberación. De la mano

46. Cf. J. MARTÍN VELASCO, «La religión en la construcción de la tolerancia y del nuevo humanismo», *Iglesia Viva* 187 (1997) 41.

47. Cf. E. ESTÉVEZ, «Prácticas compasivas y visibilidad femenina», *Reseña Bíblica* 14 (1997), 23-34; J. M. MARTÍN MORENO, *Personajes del cuarto evangelio*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2002, 115-132.

de Jesús, la samaritana inicia un primer éxodo que implica dar el salto de las necesidades sentidas (materiales, psicológicas...) a una reestructuración personal que tiene su punto de partida en la acogida del Dios de la Vida. Sus viejos deseos insatisfechos han quedado polarizados por el Dios, que en Jesús la acoge con una inmensa ternura, que establece con ella una palabra no de condena, sino de salvación, que la reconoce en la legitimidad de sus aspiraciones como ser humano. Por eso, la mujer se alza al final del relato como alguien con una palabra significativa para sus conciudadanos.

La mujer que padecía flujos de sangre (Mc 5, 24b-34)<sup>48</sup> se había mantenido atenta a descubrir a alguien que pudiera devolverle la vida. Por eso, al oír hablar de un tal Jesús<sup>49</sup>, que sanaba toda dolencia, le buscó entre el gentío y le tocó. Jesús se volvió hacia ella reconociéndola como una mujer fuerte, luchadora, y digna de confianza; una mujer que toma lo que sabe que se le ha de dar porque está también segura de lo que ofrece, su lealtad. Y Jesús no duda en reconocerla sus potencialidades: la fe/lealtad que ha demostrado y de la que ha quedado constancia en su palabra pública delante de Jesús y de los presentes («dijo toda la verdad», Mc 5, 33) es la expresión de su vinculación con Jesús pero también de su solidaridad con el grupo, de su valentía y su autenticidad. Jesús no la mira como objeto de ayuda, porque entonces habría proyectado sobre ella su voluntad de dominio, sino que posibilita que todos sean testigos de la capacidad de la mujer para asumir activamente su liberación en compañía y con la confianza de saber de quien se ha fiado.

En la curación de los ciegos de Jericó (Mt 20, 29-34)<sup>50</sup>, ellos se dirigen a Jesús de tal modo que le recuerdan su carácter de benefactor para la comunidad y le recuerdan que es «deudor» del acto de bien que le piden, la devolución de la vista. Jesús se detuvo ante ellos dispuesto cumplir con las obligaciones que ha contraído como Hijo de David con los beneficiarios de la actuación compasiva de Dios<sup>51</sup>, pero, sobre todo, ese pararse es la condición de que su corazón quede impactado por la desgracia de los ciegos. Les llama y les pregunta a ellos qué quieren, ellos que son catalogados como «gente de mala vida» e «indeseables» por el mero hecho de ser mendigos (o emigrantes sin papeles, o afectados por el

48. Véase: E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 2003.

49. «...habiendo oído lo que se decía de Jesús, se acercó por detrás entre la gente y tocó su manto» (Mc 5, 27).

50. Cf. E. ESTÉVEZ, «Jesucristo, Hijo de David y Benefactor que otorga la salud: la curación de los ciegos de Jericó (Mt 20, 29-34)», en: S. Castro, F. Millán, P. Rodríguez Panizo, P. (eds.), *Umbral-Imago-Veritas. Homenaje a M. Gesteira, E. Gil y A. Vargas Machuca*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004, 183-222.

51. Cf. B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos*, 104.

SIDA, o menores abandonados...), y les ofrece gratuitamente la curación. Su gesto es la expresión del don gratuito, asimétrico y, por consiguiente, universalizable. Pero esta curación es también la expresión de quien ha dejado que se movilizaran sus energías para ser solidario con aquellos que sufren y recibir de ellos la palabra que le recuerda su compromiso con la liberación.

Estas y otras muchas *historias de vida* nos muestran, por consiguiente, que el Jesús de los caminos es el Jesús que se sienta a la mesa como «Señor» y «Siervo». Nunca pide nada, ni riquezas, ni honores y así lo enseñó a sus discípulos/as: Mt 6, 2-4 y Mt 10, 8: «*Curad enfermos, resuscitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios. Recibistéis de balde (δωρεῶν)<sup>52</sup>, dad de balde (δωρεῶν)*. Si algo reciben no será sino una muestra de la generosidad del que regala, de su capacidad también para donar, porque «no hace falta ser rico para dar» (Pedro Poveda). Será el reconocimiento del don y la riqueza de cada ser humano, condición indispensable para revisar y discernir las políticas de cohesión social.

Estos relatos de «solidaridad intempestiva» nos provocan a adentrarnos en el espesor de la historia, como Jesús; pero, al mismo tiempo, nos invitan a ejercitarnos en comprender la profundidad y complejidad de las situaciones de fracaso, muerte y destrucción de nuestro mundo, para suscitar en comunión, energías de compromiso en los pueblos, para avivar el fuego casi apagado de fraternidad y justicia que está en el corazón de toda historia humana. Como Ezequiel, atreverse a proclamar una palabra gratuita de vida sobre los huesos secos (cf. Ez 37, 1-14), que se vehicule en transformaciones históricas concretas. Estamos, en definitiva, llamados a crear y comunicar esperanza desde la experiencia creída y vivida de un Dios que se compadece de todos porque todo lo puede (cf. Sab 11, 23)<sup>53</sup>.

## 6. LA MIRADA COMPASIVA, UN OFRECIMIENTO GRATUITO DE PERDÓN

Una mirada a las sociedades actuales nos desvela que la *violencia*, las *conductas agresivas*, las *palabras hirientes*, las *interpretaciones culpabili-*

52. Acusativo de δωρεῶν, usado como adverbio: «gratis». El término δωρεῶν aparece sólo en los Sinópticos en este texto, y una sola vez en el evangelio de Juan (15, 25). El verbo δωρέομαι, «regalar», «hacer un regalo», «ofrecer» (en la voz media), aparece en los Sinópticos exclusivamente en Mc 15, 45 (ἐδωρήσατο). Puede estar haciendo referencia a un acto generoso de Pilatos que da así muestra de su liberalidad en relación a José de Arimatea, miembro ilustre del Sanedrín.

53. Cf. R. ALVARADO, «Dad razón de vuestra esperanza», *Sal Terrae* 1016 (1998) 721-732; X. PIKAZA, «El Dios de la esperanza: catequesis bíblica», *Teología y Catequesis* 49 (1994) 39-63; M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad*, Estella, Verbo Divino, 1996, 139-140.

zadoras y las guerras impiden el crecimiento de los lazos de solidaridad y justicia sobre los que se va fortaleciendo el tejido social. Hay una vulnerabilidad social que produce el fanatismo, la intolerancia, la imposición a costa de lo que sea, la coacción y la violación, y es importante tomar conciencia de que todo ello se produce no sólo en los *macro-escenarios sociales* (ámbitos políticos, económicos, empresariales, etc.), sino que se va filtrando en los distintos *micro-escenarios* (hogares, círculos de amistades, grupos que teóricamente defienden la emancipación, la justicia social...).

Las sociedades actuales necesitan de *vigías* capaces de desenmascarar la violencia encubierta que segrega necesariamente una cultura de la mentira para legitimarse y neutralizar todo intento hacia una sociedad que vaya generando vínculos cada vez más fuertes sin negar las diferencias, sin desconexiones ni desigualdades.

La situación actual del escenario internacional (en las esferas privadas y públicas) nos obliga, por consiguiente, a reflexionar sobre la violencia que engendra exclusión de personas y pueblos, sobre los conflictos étnicos, confesionales, de género y sociales, a los que se añaden guerras, genocidios y matanzas en muchos países de nuestro planeta<sup>54</sup>, y a preguntarnos cuál es el aporte que el cristianismo, como una ética de felicidad, puede aportar a esta situación para romper los mecanismos excluyentes, más aún, *cainíticos* o causantes de muerte que impiden hablar realmente de cohesión social.

Urge, por consiguiente, apoyar la consolidación de una cultura de la no violencia, lo cual reclama la contribución de todos los agentes sociales para crear un consenso universal sobre los valores fundamentales del humanismo moderno en diálogo con las distintas tradiciones culturales y religiosas: solidaridad, fraternidad, justicia, libertad, comprensión... que han de transparentarse en los ámbitos privados y públicos, locales e internacionales.

Reemplazar la cultura de la violencia y de la fuerza implica: a) fomentar estructuras y comportamientos democráticos, participativos y cooperativos, apostar por una identidad personal y colectiva que crece en el respeto y el aprecio de la diversidad; b) supone favorecer la existencia de foros de diálogo entre realidades diversas y a veces, en conflicto: medios de comunicación, espacios de encuentro y difusión intercultural en centros educativos y residenciales, en ONG's y programas de educación no formal y de desarrollo...; c) apoyar los debates e intercambios entre los distintos actores sociales: intelectuales, comunidades vecinales, universitarios y profesionales del derecho, la economía..., organizaciones campesinas y obreras, políticos y diversos actores de la sociedad civil.

54. Cf. V. FISAS, *Cultura de la paz y gestión de conflictos*, Icaria, Barcelona 1998, 39-40.

Pero, la tradición cristiana tiene otro aporte que hacer: el perdón como una forma de construir la ciudadanía universal y de generar lazos de igualdad, de inclusión y de proximidad sin exaltar las diferencias pero tampoco sin omitirlas. Es básico no identificar el perdón como una praxis simplemente religiosa con la connotación incluida de que se trata de una actitud válida sólo para las relaciones privadas. Su relevancia en la vida social y pública de las sociedades pluralistas viene marcada por la recuperación importantísima para la vida social del sentido de lo gratuito, un valor que la modernidad dejó en la penumbra a favor del de la justicia<sup>55</sup>, y que la tradición cristiana defiende que no pueden darse por separado sino que han de articularse entre sí, y expresarse socialmente en términos jurídicos, en ámbitos de conciliación, etc.

Desde luego, nadie se queda indiferente ante esta convicción que el mismo Jesús vivió hasta el extremo. Estando en la cruz, una de sus palabras es: «Padre perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34).

Sin embargo, la experiencia cristiana del perdón tiene una justificación teológica. Brota de la experiencia de un Dios que está siempre dispuesto a perdonar y amar gratuitamente «por encima de» y «a pesar de» todas las debilidades e incluso errores<sup>56</sup>, y se justifica en el deseo de caminar tras las huellas de este Dios descubierto como ternura infinita y sin límites en Jesús: «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36); «vestíos... de entrañas de misericordia, de bondad, de humildad, mansedumbre, paciencia... Como el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros...» (Col 3, 12-14).

Pero, por si no había quedado claro, el evangelio de Mateo afirma con rotundidad: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen. De este modo seréis dignos hijos de vuestro Padre celestial que hace salir el sol sobre buenos y malos, y manda la lluvia sobre justos e injustos...» (Mt 5, 43-45). Ser hijo/a de Dios no es posible sin asumir «las obras buenas» que Jesús vive y enseña a sus discípulos/as (Mt 5, 16)<sup>57</sup>.

Y estos textos no sólo refieren la práctica de Jesús o de sus primeros seguidores/as, sino que hoy otras personas más las viven y las expresan en gestos concretos. Estando yo en Guatemala hace años empezó el dolorosísimo proceso de reconciliación nacional después de la década del terror militar de los años ochenta. En el momento en que los familiares desenterraban los restos de los familiares asesinados y que habían

55. Cf. RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO, «Perspectiva teológica del perdón», en: AA.VV., *El perdón en la vida pública*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, 200.

56. «Pero Dios hace resaltar su amor a nosotros por el hecho de que, cuando nosotros éramos todavía pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5, 8).

57. Cf. J. NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Salamanca, Sígueme, 2005, 178.

permanecido allí durante años sin atreverse a tocar aquellas tumbas por miedo, podemos escuchar el testimonio de los familiares de los asesinados en Rabinal, el día que fueron a reconocer sus restos: ...Y también te pedimos, Padre, por los asesinos, los que hicieron la gran maldad... Ojalá que se arrepientan, que ellos lloren. Nosotros no queremos devolverles lo que hicieron a estos niños. Queremos que un día también a ellos los tengas en el cielo<sup>58</sup>. Ellos encarnan a Jesús mismo cuando perdona a los responsables de su muerte (Lc 23, 34).

La oferta del perdón supone adentrarse en una lógica desafiante sin duda: la de la gratuidad, que ciertamente supone la justicia pero que va más allá<sup>59</sup>. Ahora bien, ¿qué supone todo esto?, ¿cómo entender esta afirmación nuclear del cristianismo y, sobre todo, cómo atreverse a considerar este discurso como pertinente a la hora de hablar de cohesión social?

El perdón en la perspectiva cristiana no es ocultamiento del mal realizado. Siempre afirmará la primacía de las víctimas en el proceso de reconciliación, denunciará las injusticias y los atropellos realizados y pedirá que los ofensores, opresores y maltratadores asuman su responsabilidad en el mal cometido, pidan perdón, reconozcan su culpa y asuman las consecuencias que las leyes establezcan. Es decir, el cristianismo luchará porque se reconozcan los derechos de las víctimas, porque se les resarza y se reivindique su nombre, etc., y, al mismo tiempo, el hecho de poner al ofensor ante sus responsabilidades lo hará desde el convencimiento de que es posible también para él una liberación y una transformación. El cristianismo cree que el perdón es capaz de generar un espacio creador para la víctima y para el victimario, es decir, afirma su esperanza en que es posible recrear la sociedad articulando gratuidad, perdón y justicia.

La primacía de las víctimas es crítica al orden social injusto, excluyente e incluso asesino, pero al mismo tiempo es «señal que marca el horizonte al que debe llegar el cambio social». Y esto supone la creencia en que el mal no tiene la última palabra, que los ofensores pueden cambiar, y que el Reino, en definitiva, es posible y la oferta es universal, lo que no quiere decir que todo valga.

El perdón, por consiguiente, en la perspectiva cristiana, abre al encuentro liberador entre las personas y los pueblos; sienta las bases para pensar y articular procesos de cohesión social sobre la gratuidad, la justicia, y la fraternidad que busca la reconciliación por encima del odio y

58. CENTRO AK' KUTAN, *Evangelio y culturas en Verapaz*, Cobán, 1994, 192.

59. Véanse las relaciones entre justicia, gratuidad y misericordia en la encíclica de Juan Pablo II, *Dives in misericordia* n° 5, donde interpreta la parábola del padre bueno con estas claves.

del distanciamiento. El perdón abre el espacio al cultivo de la no-violencia, o en términos de virtudes, a la mansedumbre, como vía de la resolución de conflictos y de implantación de la justicia. La provocación a la que invita es a devolver bien por mal (Mt 5, 38-42), pero sin silenciar las exigencias de la justicia<sup>60</sup>.

#### CONCLUSIÓN

Frente a la ilusión de estar conectados globalmente propiciada por la facilidad, eso sí, asimétrica, de acceder a las redes de comunicación, el cristianismo se reconoce en unos orígenes compasivos y liberadores que quiere ofertar para favorecer los vínculos que recreen la hermandad, para colaborar con otras personas y colectivos en el establecimiento de relaciones sinérgicas que movilicen estrategias, alianzas y acciones que recreen el tejido humano desde los márgenes.

Somos muchos los que estamos convencidos de que hay una enfermedad que está debilitando y desangrando las redes del tejido humano<sup>61</sup>: la defensa de las cotas de calidad de vida y libertad individual incluso a costa de abandonar en la miseria a miles de seres humanos, poniendo incluso en peligro la existencia de todo el planeta.

La tradición cristiana, sin embargo, proclama que la infrahistoria es el lugar de la «visitación», dándonos la ocasión de reconocer el verdadero rostro de Dios y servir al Dios de la misericordia «en santidad y justicia» (Lc 1, 75). Desde los que permanecen en los márgenes siente la invitación a reconocer al otro en su diferencia, a fortalecer los lazos de reciprocidad y solidaridad, a tejer una nueva ciudadanía que hunda sus raíces en la experiencia de la acogida gratuita fortalecida en la sabiduría

60. «La mansedumbre puede ser definida como la delicadeza del amor, la que inclina a hacer el bien en el respeto exquisito al otro, sin producir sufrimiento; la fuerza de la suavidad tranquila. En el evangelio se la relaciona con la humildad: 'aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón' (Mt 11, 29), para lo que hay una razón profunda. La humildad, se ha dicho, es la verdad, la conciencia de lo que somos -que desde la experiencia cristiana es gracia- y de nuestras limitaciones y flaquezas, lo que es muy fecundo: 'sin la humildad, el yo ocupa todo el espacio disponible, y sólo ve al otro como objeto de concupiscencia o como enemigo'. Con la humildad hay espacio disponible y por eso dice Agustín que 'donde está la humildad allí está la caridad', pero evidentemente, la caridad de la mansedumbre. Proyectada esta virtud al plano público, empuja hacia la no-violencia como vía de resolución de los conflictos y de implantación de la justicia. ¿Debe llegar hasta la no-violencia radical, la que presenta la otra mejilla y devuelve bien por mal (ver Mt 5, 38-42)? Es el debate al que incita, es la apuesta a la que invita, en la conciencia de que, de todos modos, no puede torpedear a la justicia, esto es, debe mostrarse eficaz para cumplir sus exigencias básicas y desde ahí avanzar en la humanización de las relaciones». Cf. X. ETXEBERRÍA, «Religión cristiana y virtudes públicas de la ciudadanía democrática», *Iglesia Viva* 202 (2001) 83.

61. Cf. JAVIER VITORIA, *Religión, Sociedad, Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1997, 20.

que se desvela cuando se consiente en ser visitado y se movilizan todas las energías para recibir, reconocer, acoger y perdonar.

Rehacer el tejido social pide de quienes confiesan su fe en el Dios de Jesús que, alimentados por la fe en Él, el Señor<sup>62</sup>, comulgar con las esperanzas y dolores de nuestros hermanos, y desplegar nuestras virtualidades, estableciendo relaciones sinérgicas con otros colectivos, para alumbrar una nueva creación.

ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ  
*Universidad Pontificia de Comillas*  
Madrid

62. «Ante estos dramas de total indigencia y necesidad en que viven nuestros hermanos y hermanas, es el mismo Señor quien viene a interpelarnos». Cf. JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n° 13.

