Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

RESCATAR LOS VÍNCULOS: EL DINAMISMO DE LA COMPASIÓN

Sebastián Mora Rosado
Universidad Pontificia de Comillas

Julio-Septiembre 2020 / n.º 175 (Separata)

3. Rescatar los vínculos: el dinamismo de la compasión

Sebastián Mora Rosado

Universidad Pontificia de Comillas

Resumen

El individualismo posesivo fundamenta y promueve un marco ético que impide el compromiso profundo para transformar la realidad. No es que la solidaridad haya desaparecido; al contrario, es percibida como un valor positivo, pero suele faltar la motivación para defenderla con un compromiso firme. La sociedad española experimenta una cierta fatiga de la compasión; al menos, de la compasión o la solidaridad practicada puesto que la proclamada parece haberse fortalecido. En estos tiempos de pandemia, la condición vulnerable del ser humano se ha convertido en una profunda experiencia compartida. La sociedad desligada nos interroga sobre cuáles son nuestros vínculos en un mundo interdependiente. Desde el evangelio surge una invitación clara y precisa a *ob-ligarnos* entre todas las personas, especialmente con las más excluidas. La Iglesia está convocada a una *ob-ligación* que se tiene que traducir en palabras y obras de todos los cristianos y de la Iglesia en su conjunto. La misericordia, y su correlato la compasión, ha sido comprendida en la modernidad occidental como un sentimiento blando, irracional, innecesario e ineficaz. Frente a la cultura de lo mío urge la cultura de lo común.

Palabras clave: Compasión, desvinculación, individualismo, comunitario, compromiso, vinculación.

Abstract

Possessive individualism supports and promotes an ethical framework that prevents deep commitment to transform reality. Solidarity has not disappeared; On the contrary, it is perceived as a positive value, but the motivation to defend it with a firm commitment is often lacking. Spanish society experiences a certain compassion fatigue; at least, of the practical compassion or solidarity, since the discourse on compassion has been strengthened. In these times of pandemic, the vulnerable condition of the human being has become a deep shared experience. There is a clear and precise invitation from de gospel: to strengthen the links with everybody, especially with those most excluded. The Church is called to an *ob-ligation* among people, in words and facts of every Christian and of the Church as a whole body. Mercy, and compassion, have been understood in Western modernity as soft, irrational, unnecessary and ineffective feelings. Against the culture of what is mine, the culture of the common good.

Keywords: Compassion, detachment, individualism, community, commitment, link building.

1. Introducción

En junio de 2019 la fundación FOESSA presentó su VIII Informe[1]. Este construyó un relato encuadrado entre el impacto sufrido en la Gran Recesión —analizado en el VII Informe FOESSA[2]— y las estrategias sociales, políticas y económicas que se desplegaban en una situación denominada de postcrisis. Una de las constataciones más elocuentes, de este informe, se condensaba en la expresión: una sociedad desligada. De hecho, el primer capítulo del informe lleva por título *La gran desvinculación* y ya en el avance del informe se advertía:

> en la evolución de nuestro marco social estamos construyendo una sociedad desligada, que destruye con cada vez mayor intensidad los vínculos o ligamentos por los que nos sentimos miembros, con derechos y deberes, de nuestra sociedad. Donde el individualismo exacerbado deja a la persona cada vez más sola en su proceso de incorporación social, y ante los grandes cambios civilizatorios ha decidido ignorar su victimario[3].

El individualismo posesivo, como nota predominante de las sociedades occidentales, fundamenta y promueve un marco ético que impide el compromiso profundo para transformar la realidad. Ahora bien, este individualismo no expulsa la solicitud por los otros de manera absoluta, sino que construye una ética de carácter emocional[4], sin perseverancia temporal y buscando la gratificación sin sacrificios:

> No es que la solidaridad haya desaparecido; al contrario, es percibida como un valor positivo, pero suele faltar la motivación para defenderla con un compromiso firme o la necesidad de asumir el inevitable coste que conlleva la participación en toda organización colectiva. La ética emocional mantiene la capacidad de compasión ante el sufrimiento ajeno, pero suele carecer de la intensidad y perseverancia necesarias para superar las dificultades de la lucha, así como su perspectiva de largo plazo[5].

Pero incluso, esta compasión emocional parecía haberse fatigado tras años de permanente agitación en los años de la Gran Recesión. La persistencia de la

1. FOESSA (2019): *VIII Informe. Sobre la exclusión y el desarrollo social en España*. Madrid: FOESSA-Cáritas.
2. FOESSA (2014): *VII Informe sobre exclusión y desarrollo social en España*. Madrid: FOESSA-Cáritas.
3. FOESSA (2018): *Análisis y perspectivas 2018: Exclusión Estructural e Integración Social*. Madrid: Cáritas-FOESSA. 30.
4. Lipovetsky, G. (1994): *El crepúsculo del deber. La ética indolora en los nuevos tiempos democráticos* (primera edición). Barcelona: Anagrama.
5. FOESSA (2019): *VIII Informe. Sobre la exclusión y el desarrollo social en España*. Madrid: FOESSA-Cáritas. 74.

pobreza y la exclusión social, la desaparición en los medios de comunicación de la situación de «emergencia social», la polarización del contexto político-social y la mejora de algunos indicadores económicos aparcaban la compasión en los subterráneos de lo social. La compasión había agotado sus resortes sociales y sus fundamentos éticos, tras la profunda prueba de estrés soportada durante los años de la crisis del 2008:

> La sociedad española sale de esta crisis experimentando una cierta fatiga de la compasión; al menos, de la compasión o la solidaridad practicada puesto que la proclamada parece haberse fortalecido, según algunas fuentes. Las organizaciones barriales y las del Tercer Sector Social se han visto sometidas a una intensa prueba de estrés durante estos años: necesitarán tiempo, recursos y, sobre todo, un contexto político-institucional favorable para recuperarse. Un contexto positivo que, nos tememos, no parece muy probable, al menos en el medio plazo[6].

El diagnóstico del VIII Informe FOESSA era el de una sociedad fragilizada en sus vínculos sociales, con poca capacidad para participar y comprometerse en lo común; y, por otro lado, una sociedad cansada y agotada en sus fuentes éticas para la ayuda a las personas vulnerables. Una sociedad desligada y con los resortes compasivos fatigados.

En este marco social surge la pandemia de la COVID-19. Esta se ha convertido en un hecho singular de nuestra historia. Hay referencias de otras pandemias con un impacto extremo para las poblaciones que las padecieron, pero las condiciones de globalización económica, social y comunicativa la convierten en un fenómeno excepcional y singular. Los efectos de la pandemia distan de ser parciales y representan un hecho social total. La crisis del coronavirus está modificando la estructura básica de nuestros mecanismos sociales y los imaginarios simbólicos colectivos. Nada queda inmune al impacto de la pandemia. Los procesos económicos, las expresiones de cariño, las formas de comunicación, la formas de experimentar lo religioso, entre otras manifestaciones, están siendo removidas con intensidad.

En estos tiempos de pandemia, la condición vulnerable del ser humano se ha convertido en una profunda experiencia compartida. Una sociedad que predicaba un futuro *posthumano* se ha visto lanzada, sin previo aviso, a la incierta tierra de la fragilidad. Somos hasta la médula de nuestros huesos vulnerabilidad extrema[7] y esta condición antropológica nos hace interdependientes. La pandemia nos ha hecho conscientes de que:

6. FOESSA (2019): *VIII Informe. Sobre la exclusión y el desarrollo social en España*. Madrid: FOESSA-Cáritas. 444-445.
7. Levinas, E. (1993): *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparros.

> La autonomía individual no puede pensarse sin la autonomía de los otros, o si se prefiere, de la dependencia de los otros. La autonomía del entorno relacional y la autonomía en el entorno relacional son inseparables. La noción de sujeto en-proceso no toma sentido más que en sus relaciones desarrolladas en el interior de un ecosistema (natural, espacial, social)[8].

Parece que esta experiencia de vulnerabilidad compartida, de mayor conciencia de la relacionalidad sistémica (natural, espacial, social) y de interdependencia profunda es un humus básico para ser comunidad, para cuidarnos los unos a los otros como experiencia fundante. Así lo resaltan algunos autores, como Paolo Giordano: «en tiempos de contagio somos parte de un único organismo; en tiempos de contagio volvemos a ser una comunidad»[9]. La pasada primavera, en la época más dura de confinamiento, hemos visto florecer muchísimas experiencias y propuestas que desplegaban con creatividad la inmensa capacidad del ser humano de hacer el bien. Nos hemos sentido comunidad entre balcones repletos de aplausos, nos hemos visto cuidados por personas excepcionales desde su responsabilidad profesional, hemos sentido la calidez y calidad de la vida familiar y hemos rezado apasionadamente a un Dios que nos sustentaba en la fragilidad.

Para otros autores, sin embargo, la pandemia no genera un sentimiento colectivo fuerte y no alimenta las motivaciones solidarias, más bien el virus nos aísla y distancia. Así, Chul Han afirma:

> El virus nos aísla e individualiza. No genera ningún sentimiento colectivo fuerte. De algún modo, cada uno se preocupa solo de su propia supervivencia. La solidaridad consistente en guardar distancias mutuas no es una solidaridad que permita soñar con una sociedad distinta, más pacífica, más justa[10].

En este sentido, también hemos experimentado una sociedad fría y distante con el sufrimiento vivido por las personas mayores, muchas de ellas en residencias, que formará la parte más vergonzosa de nuestra memoria de la pandemia. La experiencia de familias, personas y colectivos que han visto como empeoraba su situación social muestra la necesidad imperiosa del derecho a cuidado[11]. También, hemos visto florecer ciertas conductas defensivas y discriminatorias hacia colectivos cuyo único peligro sanitario era su pobreza.

---

8. Aguiau, J. (2010): «Ética, nueva ciudadanía y democracia». *Documentación Social,* (159), 27-44. 39
9. https://elpais.com/cultura/2020/03/23/babelia/1584986441_659231.html
10. https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html
11. FOESSA (2020): *Análisis y perspectivas 2020. Distancia social y derecho al cuidado*. Madrid: FOESSA.

La sociedad desligada nos interroga sobre cuáles son nuestros vínculos en un mundo interdependiente. Los vínculos, en una primera aproximación, son una cuestión de hechos, procesos y fenómenos sociales. Ahora bien, esta interdependencia pierde su dirección y produce efectos adversos en la sociedad cuando se aísla de los marcos éticos sociales. Como nos recordaba san Juan Pablo II en *Solicitudo rei socialis*: «la interdependencia, cuando se separa de las exigencias éticas, tiene unas consecuencias funestas para los más débiles» (SRS 17). La vinculación social hay que pensarla a la luz de la compasión. Y la compasión debe desplegarse, para no convertirse en mero sentimentalismo emotivo, en su dimensión de vinculación social.

2. La solidaridad, principio social y virtud moral

El *Compedium de DSI*, desarrollando el pensamiento de la *Solicitudo rei socialis*, define con mucha claridad esta doble mirada sobre la realidad social. La solidaridad es al mismo tiempo principio social y virtud moral. La construcción de una sociedad ajustada al plan de Dios pasa por comprender los procesos de hecho —ciencias sociales— y las propuestas éticas —moral social—:

> Las nuevas relaciones de interdependencia entre hombres y pueblos, que son, de hecho, formas de solidaridad, deben transformarse en relaciones que tiendan hacia una verdadera y propia solidaridad ético-social, que es la exigencia moral ínsita en todas las relaciones humanas. La solidaridad se presenta, por tanto, bajo dos aspectos complementarios: como principio social y como virtud moral (CDSI 193).

La interdependencia de hecho, experimentada exponencialmente en tiempos de pandemia, muestra una dimensión de la solidaridad humana que debe abrirse a una solidaridad ético-social[12]. Bien es cierto, como advertía el papa emérito Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, que el mundo globalizado nos hace cada vez estar más cercanos los unos de los otros, con muchas más conexiones e interdependencias, aunque de esta cercanía no se desprenda mayor fraternidad (cfr: CV 19). La interdependencia humana, la experiencia de radical vulnerabilidad es condición de posibilidad de una sociedad cohesionada: todos nos necesitamos para verdaderamente ser humanos en plenitud. Ahora bien, esta interdependencia sin claves ético-sociales se desvirtúa y no provoca mayor fraternidad.

12. Un desarrollo de esta idea en: Mora, S. (2020): La solidaridad como criterio de inclusión y equidad. In Larrú, J. M. (Ed.): *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible* (pp. 267-296). Madrid: BAC.

La DSI ha pensado la vinculación social mostrando la esencial interdependencia entre las personas y los pueblos. Desde *Mater et magistra* (MM), con el entonces denominado «fenómeno de la socialización» (MM 59-67), hasta *Laudato si'*, que enfatiza la conexión profunda de todo lo creado (LS 16, 91, 240). El pensamiento social de la Iglesia está atravesado por una comprensión social del ser humano y por una visión relacional de lo social:

> La persona es constitutivamente un ser social, porque así la ha querido Dios que la ha creado. La naturaleza del hombre se manifiesta, en efecto, como naturaleza de un ser que responde a sus propias necesidades sobre la base de una subjetividad relacional, es decir, como un ser libre y responsable, que reconoce la necesidad de integrarse y de colaborar con sus semejantes y que es capaz de comunión con ellos en el orden del conocimiento y del amor (CDSI, 149).

Desde el evangelio surge una invitación clara y precisa a *ob-ligarnos* entre todas las personas, especialmente con las más excluidas. La Iglesia está convocada a una *ob-ligación que se tiene que traducir en palabras y obras de todos los cristianos y de la Iglesia en su conjunto*. El cristianismo es una propuesta comunitaria de vida. El cristianismo no se dirige a un ser aislado, sino que «se es cristiano para participar en la *diakonia* de la totalidad»[13]. Francisco, en LS, asume esta *diakonía* de la totalidad desde la interconexión total con nosotros mismos, las personas, la naturaleza y Dios: «todo está conectado» (LS 16).

Desde esta clave esencial del pensamiento social cristiano: ¿cómo pensar y practicar la *ob-ligaci*ón para generar comunión en tiempos de coronavirus?, ¿cómo desplegar una compasión enraizada en lo social?, ¿cómo activar las dinámicas compasivas en época de cansancio vital e incertidumbre antropológica?

3. Reconstruir bíblicamente la compasión

La compasión[14] es una virtud compleja. Recibe los más acalorados aplausos y, al mismo tiempo, las críticas más descarnadas. La historia de la filosofía ha efectuado una profunda crítica de la compasión desde tres perspectivas básicas[15]: la com-

13. Ratzinger, J. (2001): *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico.* Salamanca: Sígueme, 209

14. Aunque no son conceptos totalmente idénticos en este escrito voy a identificar compasión y misericordia. El campo semántico que ocupa en la actualidad el término compasión es el más próximo en el vocabulario usual a la misericordia cristiana.

15. Para lo que sigue: Arteta, A. (1996): *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós. Villar, A. (2008): La ambivalencia de la compasión. En García-Baró, M., y Villar, A. (Eds.): *Pensar la compasión* (pp. 19-45). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

pasión nos hace débiles (Nietzsche), es ciega a los dictados de la razón (Kant) y mantiene la injusticia (Brecht).

Nietzsche ha sido el crítico, junto con Spinoza, más agudo e hiriente de la compasión como virtud moral. Para Schopenhauer, especialmente querido por Nietzsche en una primera *época de su pensamiento, la compasión era el misterio* y fundamento de la ética. Sin embargo, el filósofo intempestivo considera la compasión como un contravalor y síntoma de la moral de los débiles. El horizonte compasivo judeocristiano es sometido a una feroz crítica llegando a ser señalado como el origen de la decadencia de occidente. La compasión, para Nietzsche, no es una inclinación natural que defina a los humanos y desde el punto de vista utilitario es ineficaz en su desarrollo. Que la compasión se fatigue es un buen síntoma para expulsar la moral de los débiles.

Para Kant, y con él gran parte de la modernidad filosófica, la compasión es un sentimiento ciego. Un sentimiento bello y amable, pero que en el fondo nos separa del estricto deber de justicia. La racionalidad y el universalismo ético kantiano comprende la compasión como un sentimiento ciego y particular. Se aleja del imperativo categórico del deber universal, para mostrarnos la cara amable de un sentimiento particular. Sin duda, Kant prefiere la compasión a su opuesto la crueldad e incluso le otorga una cierta presencia positiva en su metafísica de las costumbres. Ahora bien, no podemos pretender fundar un pensamiento ético universal y necesario arraigados en un sentimiento ciego e ineficaz. Como mucho, la compasión es una obligación imperfecta que no despliega un horizonte ético universal, necesario y sujeto a la razón.

Brecht defenderá que la compasión, más allá de su estatuto filosófico, es una práctica que se hermana con el poder de la injusticia. Las prácticas compasivas son las formas más comunes de justificar, legitimar y mantener las situaciones estructurales de injusticia. La compasión es sospechosa por cuanto parece dar por perdida la lucha contra la injusticia. S*olo cabe poner algún remedio* para disminuir el daño particular y no acceder a las causas estructurales de la injusticia. En términos generales, la compasión es inútil, innecesaria y contraproducente. Inútil porque lo verdaderamente importante es lo estructural; innecesaria porque con la justicia bastaría y contraproducente porque genera efectos indeseados en la dimensión social.

Estas críticas, con formas e intensidades variables, han calado en la cultura política y ética del mundo occidental. La compasión en el mundo social se ha asimilado a puro asistencialismo emotivo; en el mundo político con las prácticas conservadoras que enmascaran la injusticia y en el mundo ético se ha considerado, desde muchas perspectivas, como una virtud secundaria. La compasión se presenta

como una virtud ambivalente[16] y está bajo sospecha permanente[17]. Para algunos autores la compasión es una virtud privada que desplegada en el ámbito público se adultera[18]. Sin embargo, es defendida por otros como virtud política necesaria: «la compasión obliga al que se compadece a remover los obstáculos que impiden al otro tener la dignidad. Esa actitud activa es la política»[19]. Hay autores que ven en las prácticas compasivas la *única* respuesta netamente ética. La ética surge como reacción excepcional ante el sufrimiento de otra persona desde la proximidad compasiva. Otro tipo de respuestas y prácticas pertenecen al campo normativo de la moral y no al responsivo de la ética[20]. Mientras que para otros autores, como hemos visto, es el fracaso de la ética.

Sin embargo, tal como se analizaba en el VIII Informe FOESSA, el extravío mayor de la compasión es su reducción a mero sentimentalismo emotivo. La compasión es enaltecida como respuesta sentimental a situaciones sociales de una envergadura enorme y una complejidad intensa. Su desarrollo como pura respuesta afectiva, frente a problemas gigantescos, da la razón a muchas de las críticas realizadas. Porque en realidad, frialdad moral y sentimentalismo efusivo forman parte del mismo sistema cultural[21]. Es más, este sentimentalismo efusivo y esporádico puede ser una forma de profundizar en la producción social de la frialdad hacia los colectivos más excluidos y olvidados. La globalización de la indiferencia (EG, 54), que tantas veces repite el papa Francisco, va envuelta en muchas ocasiones de una carga sentimental perturbadora de la realidad. Las personas vivimos en «un estado del alma en el que la indiferencia es crónica, mientras que la sensiblería emerge tan solo de manera intermitente evidenciando una función compensatoria»[22]. Hay un cierto «sentimentalismo sin piedad» (Alba Rico) que concilia vivir con naturalidad la muerte de miles de personas migrantes en sus tránsitos migratorios, y al mismo tiempo, vivir una conmoción sentimental intensa colaborando en un telemaratón solidario para las escuelas infantiles. Reproducimos socialmente una «empatía selectiva» (Maiso) que define en el campo de lo social diferentes respuestas al sufrimiento. Una forma de construir frialdad es intensificando un sentimentalismo superficial con algunas situaciones y abandonando a su suerte otras situaciones más hirientes:

16. Villar, A. (2008): «La ambivalencia de la compasión». En García-Baró, M., y Villar, A. (Eds.): *Pensar la compasión* (pp. 19-45). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
17. Arteta, A. (1996): *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós.
18. Arendt, H. (1988): *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza Universidad. 83.
19. Mate, R. (1991): *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos. 153.
20. Mélich, J. (2010): *Ética de la compasión.* Barcelona: Herder. La diferencia entre moral y ética en esta frase es del autor citado.
21. Maiso, J. (2016): «Sobre la producción y reproducción social de la frialdad». En Zamora, J. A.; Reyes Mate, M., y Maiso, J. (Eds.): *Las víctimas como precio necesario* (pp. 51-71). Madrid: Trotta.
22. O.c, 64.

> Cuando se analizan las respuestas dadas al sufrimiento se aprecia que las personas no son tratadas de igual forma en sus padecimientos. Lo que marca la diferencia es en buena medida la posición social que ocupa cada persona en un contexto histórico dado y el grupo al que pertenece. Hay sufrimientos que cuentan y hay sufrimientos que no cuentan. El sufrimiento de los grupos sociales hegemónicos tiende a ocupar el centro de la política mientras que el sufrimiento de los grupos subalternos queda situado en los arrabales[23].

La compasión, entendida como sentimentalismo efusivo, se convierte en un potente mecanismo cultural para ofrecer una sensiblería focalizada para, en realidad, levantar muros de indiferencia frente a la exclusión y la pobreza desde una «compasión inocua» (Sontang). En este sentido, Kant y Brecht parecen acertar de lleno en sus críticas. Esta compasión, más que vincularnos como sociedad nos separa y promueve la ayuda esporádica como única forma posible de compromiso.

En este marco crítico, el pensamiento social cristiano debe volver su mirada a las fuentes bíblicas de la misericordia cristiana. La misericordia es la clave del evangelio y de la vida cristiana[24] y todo proyecto ético cristiano se asienta sobre el fundamento de un Dios misericordia. La misericordia desborda a la moral social, pero toda moral social se asienta sobre la misericordia infinita de un Dios Amor. La misericordia, comprendida hoy como compasión en un sentido general, es la clave para entender un proyecto que aborde el principio social de la interdependencia y su dimensión *ética* como virtud social.

La misericordia, y su correlato la compasión, ha sido comprendida en la modernidad occidental como un sentimiento blando, irracional, innecesario e ineficaz tal como hemos analizado. Sin embargo, el vocabulario bíblico de la misericordia apunta a un campo de significados mucho más amplio. Claro que la misericordia es ternura y sentimiento, pero también es firmeza por la justicia y experiencia religiosa profunda. La misericordia es el espejo de la esencia divina y despliega su semántica como sentimiento, virtud moral y profunda experiencia religiosa[25].

En primer lugar, la misericordia es una emoción y en hebreo se dice *rehem/rahamin*. Estos conceptos están vinculados al útero materno, a las entrañas amorosas de los humanos que nos *ob-liga*, por lazos de sangre y afectos, a los otros. En este sentido la misericordia es la matriz afectiva primaria de la praxis humana. La misericordia es una conmoción apasionada, entrañable y tierna de solicitud por

23. Madrid, A. (2010): *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid: Trotta. 13.
24. Kaspe r, W. (2015): *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana* (2nd ed.). Santander: Sal Terrae.
25. Pikaza, X., y Pagola, J. A. (2016): *Entrañable Dios. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión*. Estella (Navarra): Verbo divino.

el otro. En los evangelios se expresa con el término griego *spalnjna*, que viene a significar una conmoción de las entrañas por el padecimiento del otro.

Un segundo campo semántico sitúa la misericordia como virtud social. La misericordia es justicia (*mishpat*), protección a los pobres. La palabra hebrea es *hesed* que alude a la fidelidad de la Alianza de Dios con las personas y de las personas entre sí. Aunque mantiene el rasgo afectivo tiene un matiz de apertura a lo social, a la solidaridad, a la piedad (*eleos*, en griego) como justicia. La misericordia, en este sentido, se despliega como hospitalidad y reconocimiento. La misericordia nos *ob-liga* desde la fraternidad y reciprocidad comunitaria que brota de la Alianza de Dios con su pueblo.

Por último, la misericordia en el ámbito bíblico es la expresión más nítida del rostro de Dios, su Revelación más profunda. Misericordia es el nombre de Dios y la palabra hebrea utilizada es *hen/hanán (apiadarse, amar gratuitamente*). Experimentamos a un Dios Amor que es entrega gratuita, perdón desbordante y salvación integral. En este sentido, la misericordia es el cimiento de la experiencia religiosa de los cristianos que se edifica como espiritualidad y mística de ojos abiertos. «La espiritualidad y la mística de ojos abiertos devienen espiritualidad y mística de corazones abiertos y de manos abiertas»[26]. Jesucristo, rostro histórico de Dios, es la expresión plenificada de esta mística que abraza, vincula y transciende la realidad. La compasión llevada al extremo en la cruz no es un mero sentimiento efusivo sino «camino, verdad y vida» (cfr. Jn 14, 6).

La compasión cristiana se articula, desde la entrañable misericordia de Dios, como conmoción afectiva por el sufrimiento de los otros; virtud social que vincula comunitariamente y edifica la justicia; y, por último, como mística de ojos abiertos que se despliega como respuesta de manos abiertas y corazón atento. La misericordia cristiana no es mera respuesta emotiva, sino conmoción profunda que construye «alianza» con los otros y con Dios.

4. Una compasión enraizada en lo social[27]

La relación entre el principio social de la interdependencia y el desborde ético de la compasión queda acogida en el despliegue integral de la misericordia. Vincularnos como sociedad, desde el pensamiento social cristiano, exige el desa-

26. Kaspe r, W. (2015): *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana* (2nd ed.). Santander: Sal Terrae. 7.
27. Mora, S. (2016): Claves de una misericordia enraizada en lo social. *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad,* (160), 57-68.

rrollo de un triple escenario[28]: potenciar la dimensión antropológica del abrazo humano; desarrollar la plusvalía de lo común y comprometerse en la transformación de los procesos estructurales de la injustica. La compasión cristiana nos enraíza en lo social desde la hospitalidad con los otros, la construcción de un tejido comunitario denso y el compromiso con la *polis* —caridad política—.

No hay vinculación humana sin encuentro profundo con los otros. La vinculación no es mera conexión estructural o conectividad digital. La esencia de una ética compasiva es la respuesta al sufrimiento del otro, incluso antes de la apelación a un valor, a un bien o a un principio metafísico. La compasión es una ruptura de los marcos existentes por la conmoción que nos produce el sufrimiento de los otros. El relato del buen Samaritano (Lc 10, 30-38) es la narración de una ruptura de la normalidad social desde una mirada compasiva. Rompe con la norma social para abrazar al apaleado y acoger al expulsado. Podemos decir, incluso, que el samaritano actúa en «contra de su moral»[29], rompe con los cánones establecidos para atender con solicitud al herido. Abraza, se encuentra y acoge hospitalariamente el dolor del otro. En este contexto, la pregunta *por quién es mi prójimo* se trastoca por el interrogante *de quién soy prójimo*. En un sentido primordial la compasión que nos vincula es aproximación a los otros, *projimidad*[30]: encuentro y hospitalidad.

La competencia ética fundamental, para una *sociedad vinculada*, consiste en la apertura hacia los otros, en estar accesible a los requerimientos del mundo, atentos al dolor de los otros. El papa Francisco lo expresa, en *Evangelii gaudium*, con claridad: «nuestro compromiso no consiste exclusivamente en acciones o en programas de promoción y asistencia; lo que el Espíritu moviliza no es un desborde activista, sino ante todo una atención puesta en el otro considerándolo como uno consigo» (EG, 199).

Esta atención, este encuentro con el otro y por el otro es la clave esencial de todo el itinerario de la DSI desde el evangelio de la misericordia. «Soy responsable del Otro sin esperar la recíproca» (Levinas) puede ser la expresión condensada de esta primariedad del abrazo antropológico. En este sentido, se entiende la afirmación del papa emérito Benedicto XVI en *Deus caritas est*: «según el modelo expuesto en la parábola del buen Samaritano, la caridad cristiana es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación» (DCE, 31, a). La universalidad del amor cristiano se despliega en con-

28. Algunas de estas ideas provienen de un documento elaborado para un itinerario formativo, desarrollado durante el confinamiento, de Cáritas Salamanca: «Itinerario para una sociedad vinculada desde la DSI». Disponible en https://www.caritasalamanca.org/wp-content/uploads/2020/05/Itinerario-para-una-sociedad-vinculada-desde-la-DSI-Salamanca.pdf
29. Mélich, J. (2010): *Ética de la compasión.* Barcelona: Herder. 230.
30. Mate, R. (1991): *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos. 146.

creciones históricas y antropológicas[31]. La vinculación se construye, en perspectiva cristiana, desde el encuentro afectante con el rostro concreto del otro.

Este encuentro está más allá de la norma y la obligación. En el encuentro con el otro estoy frente a un prójimo, en la norma y la ley me sitúo frente a un tercero (un «cualquiera»). Esta diferencia de nivel provoca esferas de experiencia distintas e irreductibles. La lógica del don, de la procura, de la solicitud desborda por todos lados la ley, la norma y los instituido. Esta primaria apertura al otro «como un consigo» es la base de toda edificación de la comunión humana.

En segundo lugar, la vinculación se declina como construcción de comunidad. Los vínculos que tenemos como sociedad se han fragilizado de manera rápida e intensa. Las relaciones primarias que los seres humanos manteníamos entre nosotros han sido sustituidas, o al menos erosionadas, por meras transacciones, por sensaciones de conexión infinita o por sueños virtuales de comunicación. Los llamados bienes relacionales se han desgastado en el mundo *tecnolíquido* en el que vivimos.

El fenómeno enraizado del individualismo, como resorte ético y moral de nuestras sociedades occidentales, se ha visto intensificado por la «digitalización del mundo» que puede generar una coexistencia sin convivencia. El papa Francisco, en *Evangelii gaudium*, señala el individualismo como clave en su diagnóstico sobre el mundo. El capítulo segundo dedicado al diagnóstico social se titula *En la crisis del compromiso comunitario*. La pérdida de lazos comunitarios es uno de los factores claves de la perdida de horizonte solidario.

Frente a esta cultura individualista se va abriendo paso una «cultura y práctica de lo común»[32] que desde la crisis del 2009 ha emergido con fuerza. Se trata de generar y gestionar lo social desde otro modo de ser y hacer. Frente a la cultura de lo mío ruge la cultura de lo común. Frente a la práctica del egoísmo, la práctica de la cooperación. Es lo que se está denominando la revolución «comonalista»[33] que redescubre el valor de lo común en la vida ética, económica y política.

Es obligado rescatar la plusvalía social del tejido relacional comunitario, el potencial de la comunidad. En estos momentos de incertidumbre nos damos cuenta de que:

---

31. «Aunque se extienda a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora» (DCE, 15).
32. FOESSA (2019): *VIII Informe. Sobre la exclusión y el desarrollo social en España*. Madrid: FOESSA-Cáritas. 533 y ss, Zubero, I. (2012): De los «comunales» a los «commons»: la peripecia teórica de una práctica ancestral cargada de futuro. *Documentación Social* (165), 15-48.
33. En inglés, «los comunes» se escribe «commons», de ahí el comonalismo.

> Nuestra visión del mundo está teñida por la ideología de la escasez. Como algunos recursos —los económicos— son escasos y limitados, hemos tendido a ver todos los recursos como limitados y hemos hecho invisibles todos los que son abundantes. Nuestra cosmovisión anclada en la escasez los hace invisibles[34].

La comunidad es un recurso abundante y que puede generar excedentes de proximidad y recursos ilimitados. En este contexto se hace imprescindible tejer redes cálidas de *projimidad* y potenciar los espacios comunitarios como expresión de nuestra fe[35]. La tarea es crear vinculación, crear fraternidad, generar lazos. El reconocimiento, la reciprocidad se abren a la «cultura del encuentro»[36], que tantas veces reclama el papa Francisco, como pasión desbordante por el otro. El evangelio nos exige la experiencia de *projimidad*. No hay vida sin el otro. No hay sentido sin comunidad. No hay sociedad sin personas.

En último lugar, el dinamismo compasivo nos involucra en lo político. Entendido en su sentido extenso y no meramente partidista. El papa Francisco, en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* y en su encíclica *Laudatio si'*, hace un continuo llamado a un profundo cambio estructural:

> Tenemos que convencernos de que la caridad no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas (EG, 205).

No podemos caer en una vinculación despolitizada que no asume el peso de lo estructural como exigencia de justicia y caridad:

> Desear el bien común y esforzarse por él es exigencia de justicia y caridad. Trabajar por el bien común es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de instituciones que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura, así como pólis, como ciudad. Se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales. Todo cristiano está llamado a esta caridad, según su vocación y sus posibilidades de incidir en la pólis. Esta es la vía institucional —también política, podríamos decir— de la caridad, no menos cualificada e incisiva de lo que pueda ser la caridad que encuentra directamente al prójimo fuera de las mediaciones institucionales de la pólis (CV, 7).

34. Elizalde, A. (2005): *Desarrollo humano y ética de la sostenibilidad*. Madrid: PPC. 73.
35. Mora, S. (2019): «El laicado: misión en el mundo y para el mundo». En Mora, S., y Valdivieso, M. (Eds.): *Un laicado en una Iglesia en salida. Corresponsabilidad, sinodalidad y participación para responder al clamor por la justicia*. Madrid: HOAC. 11-29.
36. Martínez, J. L. (2017): *La cultura del encuentro. Desafíos e interpelación para Europa*. Santander: Sal Terrae.

La dimensión pública de nuestra fe es básica y esencial. Como dice Benedicto XVI, «no es menos cualificada e incisiva» que la caridad que encuentra directamente al prójimo. Una sociedad *ligada* no solo se modula desde la necesaria hospitalidad antropológica y la plusvalía comunitaria. Una sociedad vinculada se articula también, y con especial cualificación, en la esfera pública desde la incidencia, la movilización y la deliberación. La esfera pública ha sufrido en los últimos tiempos transformaciones profundas que hacen más compleja la vida social. Pero, al mismo tiempo emergen oportunidades novedosas para la deliberación pública en la construcción del bien común, objeto de la política.

En nuestros contextos la esfera pública es plural y diversa. No podemos pretender, para construir vinculación, entendernos solo con los que hablan nuestro mismo lenguaje, sino que deberemos buscar la «armonía de las diferencias» (EG, 228). Por ello, la esfera pública es un espacio de diálogo para el diálogo. La encíclica de Pablo VI, *Eclesiam suam*, cobra un especial protagonismo en nuestros días: «la Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio» (ES 34). Desde el diálogo, el despliegue de una compasión que nos vincula debe alejarse de las tentaciones de poder. En palabras de Francisco: «uno de los pecados que a veces se advierten en la actividad sociopolítica consiste en privilegiar los espacios de poder en lugar de los tiempos de los procesos» (EG 223). Y debemos ser conscientes que la esfera pública no puede reducirse a la acción de las Administraciones Públicas, sino que la sociedad civil, en su acepción amplia (iglesias, instituciones sociales y económicas, movimientos sociales, etc.), adquiere especial protagonismo.

La presencia pública que brota de la entrañable compasión se despliega como incidencia política, energía de movilización social y capacidad cívica. Las articulaciones de estos tres escenarios abren la posibilidad de una participación en la vida pública orientada al bien común.

Por incidencia política entendemos:

> El proceso para cambiar la realidad de las personas desde su acceso y garantía de los Derechos Humanos y desde la transformación de las causas que generan desigualdad e injusticia, a través de cambios en la legislación y en las políticas a nivel local, estatal, regional e internacional[37].

La incidencia política nos compromete con la política en su sentido más institucional y formal. El bien común, no solo se construye desde los escenarios formales de la política, pero son absolutamente necesarios, importantes y claves para la vida de los más excluidos. Comprometerse en los procesos legislativos, incidir en ellos y plantear

37. Cáritas Española (2017): *La incidencia política en Cáritas*. Madrid: Cáritas.

propuestas diferentes son formas «incisivas y cualificadas» de la caridad. Los bienes de justicia estructuran la vida social y política de manera fundamental. En la estructura social básica se sustenta el orden de derechos y deberes de nuestras sociedades.

En segundo lugar, la presencia pública reclama prácticas de movilización social que como ejercicio de reflexividad social «politicen» la vida social[38], haciendo emerger nuevas ideas, marcos de comprensión, prácticas alternativas y mensajes simbólicos que ofrezcan nuevas pautas a la sociedad[39]. Movilizaciones que no son sostenidas solo por élites ciudadanas comprometidas en lo social, sino que fundamentalmente deberán articularse como «grito, respuesta y liberación de los empobrecidos»[40]. La movilización de los excluidos, de los «poetas sociales y personas de la periferia riegan con humildad y convicción los procesos de cambio»[41]. La inclusión política de los excluidos es un imperativo que brota de la construcción compasiva de una sociedad vinculada[42].

Por último, la presencia pública se desarrolla como capacidad cívica, es decir como participación social y política básica para el desarrollo de las personas y la sociedad. El Concilio Vaticano II, en *Gaudium et spes*, señalaba esta imbricación entre el desarrollo personal y social:

> La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación (GS, 25).

Esta «natural necesidad de la vida social» para las personas requiere una especial atención a la educación cívica y política para cumplir nuestra misión en la comunidad política. Así, el compromiso político se torna *paideia* cívica, como condición de posibilidad de una sociedad vinculada, articulada y orientada al bien común:

38. Beck, U. (1998): *La sociedad de riesgo*. Barcelona: Paidós.
39. Díez, R., y Laraña, E. (2017): *Democracia, dignidad y movimientos sociales. El surgimiento de la cultura cívica y la irrupción de los «indignados» en la vida pública*. Madrid: CIS. 73-74.
40. Francisco: *Jornada Mundial de los pobres 2018*.
41. Presentación del papa Francisco al libro: Carriquiry, G., y La Bella, G. (2019): *La irrupción de los movimientos populares. «Rerum novarum» de nuestro tiempo*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. 3.
42. Mora, S. (2020): ¿De una democracia precaria a un estado de excepción democrática? *Documentación Social,* Retrieved from https://www.documentacionsocial.es/contenidos/a-fondo/de-una-democracia-precaria-a-un-estado-de-excepcion-democratica.

> Hay que prestar gran atención a la educación cívica y política, que hoy día es particularmente necesaria para el pueblo, y, sobre todo para la juventud, a fin de que todos los ciudadanos puedan cumplir su misión en la vida de la comunidad política (GS, 75).

La profundización en las fuentes bíblicas nos permite articular una concepción integral y no restringida a lo emocional del dinamismo compasivo. La compasión se despliega como abrazo antropológico, dinamismo comunitario y presencia pública. Una sociedad desligada se edifica desde el encuentro antropológico, los vínculos comunitarios y la presencia pública. El pensamiento social cristiano, desde su perspectiva relacional, convierte la hospitalidad en componente político y, al mismo tiempo, orienta las políticas hacia la hospitalidad. Estos procesos son complejos y no exentos de malinterpretaciones. Este marco dinámico que transita de lo personal a lo político, y de lo político a lo personal, desde la mediación comunitaria, requiere una fina capacidad de discernimiento espiritual para vivir con fundamento estas tensiones. De ahí, que podamos afirmar con rotundidad que, en contextos de complejidad intensa, espiritualidad y política se hermanan como «mística de ojos abiertos» (Metz) y «corazón comprensivo» (Stein).

5. Espiritualidad encarnada

Decía Thomas Merton que «lo único capaz de salvar al mundo de un completo colapso moral es una revolución espiritual». Pensar la vinculación social desde el despliegue compasivo nos sumerge de bruces en la experiencia espiritual. La misericordia cristiana es, como dijimos, profunda experiencia espiritual que llega a plenitud en Cristo, rostro histórico del Padre. La complejidad, relacionalidad y la tensión social actual demanda profundidad espiritual para situarnos, en perspectiva cristiana, en el mundo de hoy.

Sin embargo, la situación espiritual de nuestra época transparenta una crisis de serenidad, sosiego y profundidad. Como decía Michel Henry hemos perdido la capacidad de experimentarnos a nosotros mismos y por lo tanto la capacidad de experimentar al otro. Y sin experiencia del otro no hay vinculación posible, tal como hemos analizado. En esta «sociedad sin adentros», que se desliza imparable por lo superficial necesitamos perforar la realidad e ir «más adentro a la espesura» (S. Juan de la Cruz). Para vincularnos necesitamos aprender a perforar la vida. Perforar es «vivir el presente, aprender a silenciar nuestros ruidos interiores y cultivar una actitud de atención y asombro porque estemos dónde estemos allí está Dios también»[43].

43. López Villanueva, M. (2016): «Madeleine Delbrêl: mistagoga de lo cotidiano». En Bara, S. (Ed.): *Mujeres, mística y política: la experiencia de Dios que implica y complica* (…). Estella: Verbo Divino. 190.

La experiencia espiritual requiere y presupone una distancia contemplativa. Dicha distancia, que no podemos confundir con ser distantes, se desarrolla como recuperación del aroma del tiempo, la quietud del alma y la mirada profunda. Necesitamos rescatar el aliento de la profundidad y la capacidad de asombro del misterio para poder sufrir la conmoción contemplativa que nos estira hacia el otro. No hay condiciones de posibilidad para la espiritualidad sin profundidad y capacidad de asombro.

La espiritualidad cristiana no es un ensimismamiento en la profundidad de la intimidad. La espiritualidad nos abre al «otro y a lo otro». Weil define la espiritualidad como un ejercicio de extrema atención hacia el otro, como un amor desbordante que nos conduce a Dios, a experimentar lo divino, en cada ser humano. Pero para llegar al otro necesitamos crear un vacío previo, por lo que el yo debe despojarse de todo aquello que le lastra. Creer es una «expropiación de sí mismo» (Balthasar). La *conversio cordis*, raíz substancial de la experiencia mística, exige y, a su vez, posibilita la *conversio morum* (ética). Sin exterioridad de compromiso no hay interioridad verdadera. Indagar por los adentros nos lanza a extravagar por los otros y desde los otros.

Como acertadamente advertía Tillich:

> Nuestros oídos están tan sordos a los gritos del estrato profundo de la sociedad como al clamor de la profundidad de nuestra alma. Abandonamos en la soledad a las víctimas sangrientas de nuestro sistema social, desatendiendo el grito de auxilio en el barullo de la vida diaria; igual que hacemos con nuestra alma atormentada[44].

La sordera espiritual es sordera social y viceversa. Una «mística de ojos abiertos» (Metz), para una sociedad vinculada, reclama hondura espiritual y compromiso social vinculante.

6. Conclusiones

Todos los análisis sociales que se están realizando muestran la especial incidencia social de la pandemia en los colectivos más excluidos[45]. Aunque la pandemia

44. Tillich, P. (1970): *La dimensión perdida. Indigencia y Esperanza para nuestro tiempo*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 114.
45. Cáritas (2020): *La crisis de la COVID-19. El primer impacto en las familias acompañadas por Cáritas*. Madrid: Cáritas., FOESSA. (2020). *Análisis y perspectivas 2020. Distancia social y derecho al cuidado*. Madrid: FOESSA.

nos afecta a todas las personas lo hace de manera desigual[46]. Hay zonas geográficas, colectivos y personas especialmente afectados por las consecuencias sanitarias, sociales y económicas de la pandemia. Esta incidencia desigual puede hacernos perder el horizonte de interdependencia social, política, económica y ecológica que vivimos en la actualidad. Una perenne tentación es inmunizarnos frente al dolor y al sufrimiento de los otros conformando una sociedad desligada radicalmente.

En este contexto el despliegue integral del dinamismo compasivo nos aporta un mapa básico para asentar nuestras sociedades en el horizonte del bien común. Desde el anclaje antropológico al compromiso político, y desde el compromiso político al encuentro antropológico, desde la mediación comunitaria. No podemos, ni debemos olvidar, aquellas proféticas palabras de Paulo Freire, en su *Pedagogía del oprimido*: «Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres y mujeres se liberan en comunión»[47].

46. Mora, S. (2020): «Pandemia social». *Iglesia Viva,* (281), 139-143.
47. Freire, P. (2012): *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI. Cap 1.º.

Cáritas Española
Editores
Embajadores, 162 - 28045 MADRID
Teléfono 914 441 000 - Fax 915 934 882
publicaciones@caritas.es
www.caritas.es