

El compromiso liberador que brota de la fe

SEBASTIÁN MORA ROSADO
Universidad Pontificia Comillas

smora@comillas.edu

Recibido: 13 de septiembre de 2020
Aceptado: 23 de septiembre de 2020

RESUMEN: El mundo está en un proceso de profunda mutación, proceso que la pandemia Covid'19 ha acelerado e intensificado. Este contexto dinámico de transformación también es vivido por el mundo religioso, especialmente en las instituciones religiosas tradicionales. Lo religioso es percibido como un ámbito paradójico y ambivalente. Un cristianismo comprometido con el mundo y para el mundo debe saber desvelar los procesos sociales que generan injusticias, vincular a las personas promoviendo la cultura del encuentro y recrear la realidad como ejercicio de anticipación escatológica.

Palabras clave: transformaciones, desvelar, vincular, recrear, mistagogía.

ABSTRACT: The world is in a process of profound mutation, a process that the Covid'19 pandemic has accelerated and intensified. This dynamic context of transformation is also experienced in the religious world, especially in traditional religious institutions. The religious is perceived as a paradoxical and ambivalent environment.

A Christianity committed to the world and for the world must know how to unveil the social processes that generate injustices, to link people by promoting the culture of encounter and to recreate reality as an exercise of eschatological anticipation.

Keywords: transformations, unveiling, linking, recreating, mistagogy.

1. *Las mutaciones del mundo*

Antes del impacto global de la pandemia producida por la Covid'19 el mundo estaba sufriendo un profundo proceso de cambio. Se percibían transformaciones intensas, profundas y rápidas en nuestras sociedades. Tan hondas eran las mutaciones que hablábamos, incluso coloquialmente, de un cambio de época más que de una época de muchos cambios. Beck afirmaba que, más allá de los cambios que estaban acaeciendo en el mundo, lo que se estaba produciendo era un cambio del mundo tal como lo conocíamos y experimentábamos¹. Bauman definía esta singularidad histórica como un “tiempo de interregno”². Un período intermedio (*in-between*), ambiguo y paradójico en el que éramos conscientes de la inadecuación de nuestro instrumental comprensivo de la realidad, pero no teníamos nuevos conceptos y categorías para acceder a la realidad. La intensa globalización económica; la expansión del mundo digital, con sus fenómenos de hipercomunicación e hiperinformación³; el problema ecológico como claro signo de los tiempos (*Laudato si*); los grandes desplazamientos forzados de personas migrantes y refugiados; la expansión de la brecha de la desigualdad; el ascenso de los llamados populismos y radicalismos en política delineaban un marco de complejidad profundísima.

En este contexto aparece el coronavirus con todo su potencial desestabilizador. La pandemia no es solo una crisis sanitaria sino un hecho social total. La pandemia está transformando de manera acelerada los procesos sociales

¹ Cf. U. BECK, *La metamorfosis del mundo*, Barcelona 2017.

² Cf. Z. BAUMAN, “Times of interregnum”, en *Ethics & Global Politics* 5/1 (2012) 49-56.

³ Cf. B. HAN, *En el enjambre*, Barcelona 2014.

estructurales, pero también está modificando nuestro hábitos e imaginarios más personales e íntimos. La pandemia nos está poniendo bocabajo. Además, lo está haciendo con una aceleración inusitada. Los procesos de *rapidación*, que planteaba el papa Francisco en *Laudato si* (LS 18), se han acelerado aún más. Estamos conviviendo con una “aceleración de la aceleración” que no nos permite vivir la vida con un mínimo de distancia y serenidad crítica. La vida se ha convertido en una sucesión de acontecimientos que se amontonan sin tener capacidad de valorarlos.

Este marco de confusión, incertidumbre y tensión social ha incrementado, desde la reflexión y la experiencia, nuestra conciencia de vulnerabilidad generalizada. De una forma vertiginosa se han roto los sueños posthumanos que consciente o inconscientemente teníamos como sociedad. Una gran parte de la sociedad se consideraba invulnerable debido a los avances de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, un virus ha mutado este imaginario. “La pandemia nos afecta a todos”, ha sido una frase repetida incansablemente. Todas las personas tenemos riesgo de contagio, todas las familias hemos sobrellevado el confinamiento como hemos podido y la crisis es generalizada en España. Ahora bien, todos estos riesgos se reparten de manera desigual. La vulnerabilidad generalizada, estructural y antropológica, se desarrolla socialmente de manera desigual.

La vulnerabilidad es un concepto con diversos significados. Para nuestro enfoque, desde la pastoral social, son sugerentes las reflexiones de la filosofía política de Butler para determinar la vulnerabilidad humana. Ella distingue entre *precariedad* (precariousness) y *precaridad* (precarity)⁴. El primer concepto alude a la esencia de lo humano que está caracterizada por la fragilidad y debilidad. Somos, como diría Lèvinas, hasta la medula de nuestros huesos vulnerabilidad. La condición humana es vulnerable, frágil e interdependiente. Las personas somos interdependientes⁵ en el plano biológico y social. La *precariedad* expresa la condición antropológica de los seres humanos. Las personas somos estructuralmente frágiles y vulnerables:

⁴ Cf. J. BUTLER, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Barcelona 2010, 50.

⁵ Cf. A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona 2001.

“La vulnerabilidad (de *vulnus*, «herida») implica dependencia, relación. Un ser vulnerable es el que puede ser herido y que, por eso, no es capaz de sobrevivir al margen de la atención y de la hospitalidad de otro, al margen de la compasión. Pero lo que resulta decisivo es que, según una antropología de la vulnerabilidad, no existe posibilidad de superar este estadio de dependencia. Somos, desde el inicio, seres necesitados de acogimiento porque somos finitos, contingentes y frágiles, porque en cualquier momento podemos rompernos, porque estamos expuestos a las heridas del mundo”⁶.

El segundo concepto, centro de nuestra reflexión, expresa la condición vulnerable que sufren personas y colectivos que son excluidos y expulsados. En palabras de la autora americana:

“Necesitamos comprender la precariedad como una condición compartida y la precaridad como la condición políticamente inducida que negaría una igual exposición mediante una distribución radicalmente desigual de la riqueza y unas maneras diferenciales de exponer a ciertas poblaciones, conceptualizadas desde el punto de vista racial y nacional, a una mayor violencia”⁷.

La *precariedad* es una condición construida social y políticamente. La *precariedad* es la vulnerabilidad intrínseca a la condición humana. La *precariedad* es una situación política, social y económica que desarrollamos los humanos en nuestra vida social. *Precariedad* y *precaridad* se desarrollan unidas en la vida concreta histórica, pero es importante distinguirlas para no confundirnos en nuestros análisis. Todos estamos expuestos al coronavirus, pero nos ha afectado de manera desigual⁸. Como nunca en los últimos tiempos hemos alzado nuestra voz en defensa de la vida vulnerable —precariedad—, porque la veíamos amenazada, pero no hemos tenido la misma fuerza en luchar contra las formas inhumanas de convivencia —*precaridad*—. Como cristianos estamos

⁶ J.-C. MÈLICH, *La condición vulnerable: una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero*, en *Ars Brevis* 20 (2014) 314. Cf. <https://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/issue/view/22513>.

⁷ J. BUTLER, *o.c.*, 50.

⁸ Cf. CARITAS, *La crisis de la COVID 19. El primer impacto en las familias acompañadas por Cáritas*, Madrid 2020; FOESSA, *Análisis y perspectivas 2020. Distancia social y derecho al cuidado*, Madrid 2020; S. MORA, “Pandemia social”, en *Iglesia Viva* 281 (2020) 139-143.

llamados a comprometernos, desde nuestra *precariedad* intrínseca, contra las injusticias que la *precariedad* produce.

2. *Las transiciones de lo religioso*

Estas mutaciones del mundo tienen también su correlato en las transiciones que está experimentando el mundo religioso. Si pretendemos analizar el compromiso liberador que brota de la fe cristiana es obligado considerar, de manera somera, las transformaciones que están experimentando las religiones y la experiencia religiosa en el mundo. Estas transformaciones las podemos denominar paradójicas. La época axial que estamos viviendo, desde el punto de vista de lo religioso, muestran tendencias, concepciones y prácticas contradictorias y ambivalentes.

En primer lugar, hemos pasado de una concepción del mundo en proceso de secularización a un mundo postsecular⁹. Como diría Berger, el mundo —exceptuando algunas regiones europeas— es “rabiosamente” religioso. Ahora bien, la forma de experimentar lo religioso está transformándose radicalmente. Las experiencias religiosas se expresan de manera más individualizada huyendo de las pertenencias institucionalizadas¹⁰. Podríamos afirmar, con cautela, que lo religioso mantiene cierto vigor social, pero las formas de creencias, las prácticas de expresión religiosa y la concepción de lo religioso están cambiando en profundidad. Especialmente cautos debemos ser en nuestro país, y en general en los países de la Europa occidental, con esta afirmación del “vigor social” porque la realidad es de una intensa pérdida de creyentes.

Una de las manifestaciones más ambivalentes de lo religioso es su potencial para asentar la paz y la solidaridad, pero al mismo mantener un intenso poder de intolerancia. Appley habla de las ambivalencias de lo sagrado que tiene capacidad de generar violencia y, al mismo tiempo, ser vehículo de

⁹ Cf. P. BERGER (Ed.), *The desecularization of the World: Resurgent religion and World Politics*, Washington 1999.

¹⁰ La expresión “creencia sin pertenencia” (believing without belonging) condensa muy bien esta realidad. Cf. D. GRACE, “Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?”, en *Social Compass* 37/4 (1990) 45-69.

reconciliación¹¹. Llega a relatar como los pacificadores y los terroristas se han podido educar en las mismas comunidades y adherirse a la misma tradición religiosa. El daño producido por algunas personas de una tradición religiosa es al mismo tiempo atemperado por la capacidad de solidaridad de otras personas de esa misma tradición. Los actores religiosos, concluye Appley, están sometidos a decisiones dramáticas y contradictorias en muchos de los conflictos del mundo. Como bien dice Martín Velasco:

“La historia de las religiones atestigua dos hechos igualmente innegables: las religiones tienen uno de los puntos centrales de su mensaje en el anuncio, la propuesta y la promesa de la reconciliación y la paz. Todas las religiones, en especial las religiones postaxiales con pretensión universal, han padecido en su historia episodios de desencadenamiento de violencia por motivos religiosos, ligados sobre todo a su afán de expansión, o episodios de sanción de la violencia desencadenada por otros motivos. También es un hecho que estos episodios violentos han sido más frecuentes en las religiones monoteístas de orientación profética. Por último, es un hecho que, en la historia de los países occidentales influidos por el cristianismo, las religiones, aunque nunca hayan faltado en ellas promotores del diálogo, el respeto mutuo y la paz, han sido reacias a la aceptación de la libertad de creencias y de la tolerancia en las sociedades que ellas dominaban”¹².

En nuestro contexto no podemos ocultar que la Iglesia católica, como atestigua su presencia histórica¹³, ha permanecido, con todas sus contradicciones, cerca de las personas empobrecidas y excluidas. El pensamiento social cristiano es un aporte teórico esencial en las políticas de desarrollo¹⁴ y la Iglesia católica es un actor de desarrollo clave en la actualidad, junto con otras iglesias. En la actualidad seguimos siendo reconocidos por la labor social realizada. Ahora bien, esta realidad no debe ocultar nuestras deficiencias y errores. Debemos encarar con espíritu crítico nuestros déficits.

¹¹ Cf. S. APPLEY, *The ambivalence of the sacred. Religion, violence and Reconciliation*, Maryland 2000.

¹² J. MARTÍN VELASCO, “La religión en la construcción de la tolerancia y el nuevo humanismo”, en *Iglesia Viva* 187 (1997) 35.

¹³ Cf. J.M. LABOA, *Por sus frutos le conoceréis. Historia de la caridad en la Iglesia*, Madrid 2011.

¹⁴ Cf. J.M. LARRÚ, J. M., *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, Madrid 2020.

Esta doble condición de las religiones¹⁵ se manifiesta en la percepción que tienen los ciudadanos de las aportaciones del mundo religioso a la sociedad. Los europeos otorgan una valoración positiva a la función social de las iglesias¹⁶. El 62% de la “Población General” europea muestra un elevado porcentaje de acuerdo con el rol social de las iglesias. Incluso en el sector más alejado existencialmente del mundo religioso, el de los “Ateos, Agnósticos y Otros”, valoran como importante (en torno a un 50% de media) la aportación de las confesiones religiosas a la acción social. En España es mayor esta apreciación, donde el grupo “Ateos, Agnósticos y Otros” otorga un 70% de aprobación y la “Población General” un 81%. En España las confesiones religiosas y, en especial la católica, están aportando un valor clave a la acción social y así es valorado por creyentes y no creyentes.

Sin embargo, los españoles tienen poca confianza en la Iglesia católica como institución. La confianza en la Iglesia católica se sitúa entre el 30% (valor mínimo) y el 38% (valor máximo) de confianza ciudadana en la serie temporal 2012-2016¹⁷. Es la segunda institución peor valorada por detrás del Sistema Político y muy cerca del Sistema Económico y Laboral. Esta desconfianza se vuelve trágica cuando se trata de la confianza otorgada por los jóvenes, en los que la valoración se sitúa en el 21%¹⁸. Hay una valoración positiva de la Acción social de la Iglesia, pero no se confía en la Iglesia institución.

Desde el punto de vista del compromiso es muy relevante mencionar la privatización a la que se quiere someter a las tradiciones religiosas. El hecho religioso, por parte de muchas esferas de la sociedad, es considerado una creencia privada de las personas que no debe tener espacio en la esfera pública¹⁹. Sin embargo, las religiones, como parte de la sociedad civil, demandan

¹⁵ Para un desarrollo más amplio de estas ideas, cf. S. MORA, “El compromiso de la Iglesia en favor de la tolerancia y la inclusión. Balance y perspectivas”, en J.P. GARCÍA MAESTRO (Ed.), *Trinidad, Tolerancia e Inclusión*, Madrid 2020, 159-174.

¹⁶ Para estos datos <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/> (10.09.2020).

¹⁷ Cf. <http://metroscopia.org/sistema-educativo-sindicatos-bancos-y-grandes-empresas-pierden-la-batalla-de-la-confianza-de-los-espanoles/> (10.09.2020).

¹⁸ Cf. <http://metroscopia.org/confianza-institucional-brecha-generacional/> (10.09.2020).

¹⁹ Para ampliar estas ideas, cf. A. BLANCO - J.A. LÓPEZ-RUIZ - S. MORA, *Religión: condición social, acción social y esfera pública*, Madrid 2019.

un espacio en la esfera pública con toda legitimidad democrática²⁰. Como dice Díaz-Salazar:

“Es necesario plantear un debate público sobre cuáles son las condiciones para la intervención de las religiones y las comunidades religiosas en la esfera pública con el fin de preservar la laicidad del estado, mantener el pluralismo y hacer posible el desarrollo de la libertad religiosa positiva —despliegue de la religión en la esfera pública— y de la libertad religiosa negativa —derecho de los no-creyentes a ser invadidos y dominados por las religiones y sus instituciones—”²¹.

Sin esta doble tolerancia, de las Iglesias hacia los no-creyentes y de los no-creyentes hacia las Iglesias, es imposible hablar de un compromiso liberador integral. Las tradiciones religiosas están llamadas a producir diálogos productivos y narraciones significativas en sociedades carentes de dirección y sentido. Son necesarias “minorías creativas” con capacidad de responder anticipadamente a los desafíos del futuro. Como afirmaba el papa emérito Benedicto XVI, “normalmente son las minorías creativas las que determinan el futuro y, en este sentido, la Iglesia Católica debe comprenderse como minoría creativa que tiene una herencia de valores que no son algo del pasado, sino una realidad muy viva y actual”. El compromiso de estas “minorías creativas” en el seno de la Iglesia católica es clave para una presencia pública y transformadora de los cristianos en el mundo.

3. *Cristianos en el mundo: el compromiso que brota de la fe*

La singularidad cristiana aporta una forma especial y esencial de compromiso *en el mundo y para el mundo*. Un compromiso que debemos articular desde la altura, la hondura y la anchura de la verdad cristiana²². La altura en tanto que el compromiso cristiano no es simplemente una responsabilidad ética.

²⁰ Cf. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; *Genealogías de la secularización*, Barcelona 2012.

²¹ R. DÍAZ-SALAZAR, “La cohesión social y las formas públicas de la religión en las sociedades contemporáneas”, en R. DÍAZ-SALAZAR - E. BERICAT ALASTUEY (Ed.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla 2008, 34.

²² Esta idea proviene de A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, Salamanca 2019, 40.

Un cristianismo sin mística y transcendencia acaba cayendo en “mundanidad espiritual”. Además, el compromiso requiere hondura histórica. El compromiso cristiano es liberador en la historia y no puede ser mero “espiritualismo evasivo”. Por último, necesita anchura para dialogar, cooperar y actuar comunitariamente con otras personas y grupos. El cristianismo no puede convertirse en una propuesta cerrada, sino que es aventura de una Iglesia en salida.

Desde este triple dinamismo (altura, hondura y anchura), el compromiso cristiano se despliega como un ejercicio de visión (desvelar), relación (vincular) y esperanza (recrear)²³. El compromiso cristiano que libera en la historia desvela los procesos de injusticia; vincula los espacios y procesos rotos por la violencia, el dolor y la injusticia; y construye Esperanza como ejercicio de anticipación (tabla 1).

Características sociales	Ceguera-amnesia	Aislamiento-individualismo	Pragmatismo-desesperanza
Dimensiones	Visión	Relación	Esperanza
Categorías	Mística de ojos abiertos	Encuentro	Tensión escatológica
Tareas	Desvelar	Vincular	Recrear

Tabla 1. Despliegue del compromiso cristiano

La primera revelación de Dios en el AT está relacionada con la mirada y la escucha, con la atención e intención liberadora de los sufrimientos del pueblo. Dios se nos revela como un Dios que mira y escucha, y desde esa mirada misericordiosa libera: “he visto la aflicción de mi pueblo en Egipto; he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa, a

²³ He desarrollado estas ideas en S. MORA, “El laicado: misión en el mundo y para el mundo”, en S. MORA - M. VALDIVIESO (Eds.), *Un laicado en una Iglesia en salida. Corresponsabilidad, sinodalidad y participación para responder al clamor por la justicia*, Madrid 2019, 11-29.

una tierra que mana leche y miel” (Ex 3,7-8). Dios, que es misericordia, es un Dios que presta atención con ternura y premura a la situación de sus criaturas más frágiles. Por eso el compromiso cristiano es un ejercicio de atención a la realidad de los empobrecidos, de los que sufren, de los apaleados y expulsados a las cunetas del olvido; en palabras del papa Francisco, por los descartados. En una sociedad que solo presta atención a determinadas áreas de la realidad y olvida a los más frágiles y descartados es necesario forzar la mirada a los márgenes.

El compromiso cristiano es un “corazón que ve”²⁴, siente y asume la realidad. La mirada del cristiano es una visión excéntrica (Mora, 2015). El significado de la palabra excéntrica (en la RAE) vemos como en su primera acepción se define como “raro, extraño”. En su segunda acepción, del mundo de la geometría, nos habla una situación que está fuera del centro. La visión sobre el mundo es extraña y además posee un centro diferente. El compromiso cristiano busca otro centro, otro lugar en el mundo. Ese centro es la “opción preferencial por los pobres”, que es una opción cristológica (cf. 2Cor 8,9-10) no ideológica, como ha recordado el Papa Francisco citando a Benedicto XVI²⁵. Esta opción es parte constitutiva y esencial en la historia de la Iglesia, tal como nos recuerda S. Juan Pablo II en su magisterio: “quiero señalar aquí la opción o amor preferencial por los pobres. Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia”²⁶.

La visión desde el compromiso cristiano necesita, como ejercicio de caridad, una investigación profunda de la realidad desde las ciencias sociales. El análisis de la realidad no es un preámbulo ni una retórica de adorno al ejercicio de la caridad cristiana. Ponderar, analizar e investigar la realidad es parte constitutiva del compromiso cristiano. Sabiendo y reconociendo que el saber de las ciencias sociales es insuficiente pero necesario. Benedicto XVI lo expresó con rigor y contundencia:

²⁴ BENEDICTO XVI, *Encíclica Deus caritas est* 31.

²⁵ Cf. FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium* 198.

²⁶ JUAN PABLO II, *Encíclica Sollicitudo rei socialis* 42.

“El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre. Siempre hay que lanzarse más allá: lo exige la caridad en la verdad. Pero ir más allá nunca significa prescindir de las conclusiones de la razón, ni contradecir sus resultados. No existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor”²⁷.

Esta visión del mundo nos lanza a desvelar los procesos de injusticia, a ejercitar la vocación profética del compromiso cristiano. Vocación que no puede pactar con la ceguera y afasia de nuestras sociedades al lamento de la injusticia. El Evangelio abre las ventanas a la “rebelde fidelidad” (Casaldaliga) de los cristianos donde el clamor de los pobres se convierte en indignación vivida. Deconstruir esta *(i)lógica moral* que sustenta la “cultura del descarte” es un paso ineludible para un compromiso liberador.

La experiencia cristiana provoca una visión profunda del mundo. Una visión que brota de la conmoción compasiva con la fragilidad de las personas (*precariedad*) y con la injusticia de nuestras sociedades (*precaridad*). Este ejercicio de visión se sustenta en una mística de ojos abiertos que sabe penetrar la realidad, “ir más adentro en la espesura” (S. Juan de la Cruz). Sin esta atención profunda de la realidad no desarrollaremos una presencia verdaderamente liberadora. “La espiritualidad y la mística de ojos abiertos devienen espiritualidad y mística de corazones abiertos y de manos abiertas”²⁸.

En segundo lugar, el compromiso cristiano es un ejercicio de vinculación relacional y comunitaria²⁹. En junio de 2019 la fundación Foessa presentó su *VIII Informe*³⁰ y una de las imágenes más nítidas que brotaba de sus conclusiones era la de una sociedad desligada. El primer capítulo del informe llevaba por título *La gran desvinculación*. Nuestras sociedades se asientan, moral y prácticamente, sobre un individualismo exacerbado. Algunos analistas

²⁷ BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in veritate* 30.

²⁸ W. KASPER, *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*, Santander 2015², 7.

²⁹ Para este desarrollo, “Rescatar los vínculos: el dinamismo de la compasión”, en Corintios XIII (en prensa).

³⁰ FOESSA, *VIII Informe. Sobre la exclusión y el desarrollo social en España*, Madrid 2019.

entienden que la pandemia viene a atemperar este individualismo y otros, sin embargo, argumentan en la dirección contraria, profetizando un mayor aislamiento y falta de comunión social³¹. De hecho, 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 pérdida de horizonte solidario.

El avance del VIII Informe Foessa (2019) lo definía como sociedad desligada:

“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”³².

Esta sociedad fragilizada en sus vínculos comunitarios reclama del compromiso cristiano relacionalidad comunitaria. La cultura del encuentro³³ es una expresión necesaria de la época histórica que vivimos. “El evangelio nos exige la experiencia de proximidad, cercanía, ternura y contaminación desde el otro y por el otro. No hay vida sin el otro. No hay sentido sin comunidad. No hay sociedad sin personas. Por ello, vincular las relaciones frente a las meras transacciones es una tarea clave en el despliegue evangélico de nuestros días”³⁴. La clave pastoral es la relación, la capacidad de crear puentes y construir vinculaciones. No hay cristianismo que no sea relacional. No hay verdadera fe que no se abra a la relación con las alteridades y con la Alteridad.

³¹ Cf. S. MORA, “¿De una democracia precaria a un estado de excepción democrática?”, en Documentación Social [en <https://www.documentacionsocial.es/contenidos/a-fondo/de-una-democracia-precaria-a-un-estado-de-excepcion-democratica>].

³² FOESSA, *Análisis y perspectivas 2018: Exclusión Estructural e Integración Social*, Madrid 2018, 30.

³³ Cf. J.L. MARTÍNEZ, *La cultura del encuentro. Desafíos e interpelación para Europa*, Santander 2017.

³⁴ S. MORA, “El laicado: misión en el mundo y para el mundo”, 22.

El cristianismo no es una propuesta de liberación individual, sino una promesa de salvación integral “para todas las personas y para toda la persona” (cf. PP,14). Muchas veces presentamos el compromiso cristiano como un itinerario de salvación individual del alma, en la que los otros caben como preámbulo y excusa. Con razón se preguntaba Benedicto XVI en *Spe salvi*:

“¿Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo? ¿Cómo se ha llegado a interpretar la «salvación del alma» como huida de la responsabilidad respecto a las cosas en su conjunto y, por consiguiente, a considerar el programa del cristianismo como búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás?”³⁵.

La historia de la teología, cercana al pensamiento occidental, ha acentuado las dimensión racional e individual. Esta evolución acentúa las dimensiones personales y cosmológicas de la salvación, olvidando las políticas y sociales. Como señaló Metz incansablemente:

“La salvación a la que se refiere la Esperanza de la fe cristiana no es una salvación privada; la proclamación de la misma la lleva a cabo Jesús en una lucha a muerte con los poderes públicos de su época. El sitio de su cruz no es el *privatissimum* del ámbito individual-personal ni tampoco el *santissimum* de lo puramente religioso; se encuentra más allá del umbral de lo privado metido en su refugio o de lo puramente religioso amparado en lo seguro: su sitio está fuera”³⁶.

Dios convoca al compromiso comunitario: “Y constituiréis mi pueblo y Yo seré vuestro Dios” (Ez 36,26). Por ello, una de las conclusiones más claras del compromiso cristiano es la necesidad de construir “comunidades de contraste”³⁷. Comunidades liberadas de la dominación y la opresión que actúen como *signa pronostica* (Santo Tomás) del Reino. El compromiso cristiano, partiendo de la voz profética que desvela las injusticias, se constituye como alternativa de vida real, concreta y testimonial.

³⁵ BENEDICTO XVI, *Encíclica Spe salvi* 16.

³⁶ J.B. METZ, *Dios y el Tiempo. Nueva teología política*. Madrid 2002, 17.

³⁷ Cf. G. LOHFINK, *La iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao 1986.

Por último, una “Iglesia en salida misionera”, comprometida con el mundo y para el mundo, es una Iglesia creativa y abierta a la Esperanza³⁸. En un mundo atravesado por la desesperanza y el pragmatismo, la palabra que alienta el futuro es liberadora. Estamos viviendo un momento histórico, acelerado y profundizado por la pandemia, de una “dualidad irritante”³⁹. Por un lado, crece la indignación, el descontento social y la desafección política; y, por otro lado, carecemos de una orientación normativa del futuro. No tenemos cartografías del futuro. Esto, para Honneth, es una cualidad novedosa en la historia de la humanidad. O bien las escatologías religiosas, o las utopías políticas o los entramados ideológicos han definido la orientación del futuro. Sin embargo, en estos momentos hemos clausurado cualquier mapa de futuro y nos hemos “replegado sobre nosotros mismos”⁴⁰.

En este contexto, el compromiso liberador que brota de la fe tiene que enredarse, desde la encarnación en el presente, en la anticipación histórica del reinado de Dios. Como el apóstol Pedro, que alentaba a las primeras comunidades cristianas, tenemos que acelerar la venida del Reino de Dios: “Esperando y acelerando la venida del Reino” (2Pe 3,12). La Esperanza cristiana no es una espera pasiva de lo que vendrá. La Esperanza es performativa y está anclada en la condición humana. Volviendo a Benedicto XVI en su *Spe salvi*:

“El mensaje cristiano no es sólo «informativo», sino «performativo». Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida. La puerta oscura del tiempo, del futuro, ha sido abierta de par en par. Quien tiene esperanza vive de otra manera; se le ha dado una vida nueva”⁴¹.

En términos sociales y políticos Eagleton, lo define muy bien:

“La auténtica Esperanza no es simplemente «esperar» a que algo bueno ocurra en el futuro —esto es más bien ingenuo optimismo— sino

³⁸ Cf. S. MORA, “La construcción histórica de la Esperanza en medio de la crisis”, en *Iglesia Viva* 257 (2014) 59-74.

³⁹ Cf. A. HONNETH, *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Buenos Aires 2017.

⁴⁰ *Ibid.*, 17.

⁴¹ BENEDICTO XVI, *Encíclica Spe salvi* 2.

«anticipar» el cumplimiento de ese futuro operando sobre las potencialidades del presente. La Esperanza es un movimiento hacia el bien, no simplemente un deseo de él”⁴².

El compromiso cristiano es “esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente”⁴³. Los cristianos cuando confesamos nuestra fe nos comprometemos a realizar y anticipar aquello que creemos se va a realizar. La llegada del Reino apela a la capacidad de anticipación que las personas tenemos sostenidas por el Espíritu.

4. *Conclusión. Mistagogía del compromiso*

El dinamismo del compromiso cristiano, tal como lo hemos propuesto, es provocación desde los sufrimientos del mundo; vocación para la transformación de la historia; y evocación de un Dios que nos sostiene y alienta en La Esperanza.

Por eso el compromiso liberador que brota de la fe está anclado en una profunda espiritualidad. No hay compromiso liberador sin mística encarnada. El compromiso social del cristiano se asienta sobre una *mistagogía* experiencial para poder oír los latidos profundos de la realidad. La sordera con nuestro “hondón del alma” (Santa Teresa de Jesús) es coetáneo con la sordera de los lamentos de la realidad. No es posible una *conversio moris*, sin una profunda *conversio cordis* (Weil). En este sentido, podemos concluir con la afirmación de Thomas Merton: “lo único capaz de salvar al mundo de un completo colapso moral es una revolución espiritual”.

5. *Bibliografía*

APPLEY, S., *The ambivalence of the sacred. Religion, violence and Reconciliation*, Maryland 2000.

BECK, U., *La metamorfosis del mundo*, Barcelona 2017.

BERGER, P., *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca 2016.

⁴² T. EAGLETON, *Esperanza sin optimismo*, Barcelona 2016, 88

⁴³ J. MOLTMAN, *Teología de la Esperanza*, Salamanca 1969, 20.

- FOESSA, *Análisis y perspectivas 2020. Distancia social y derecho al cuidado*, Madrid 2020.
- LARRÚ, J.M., *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, Madrid 2020.
- MARTÍNEZ, J.L., *La cultura del encuentro. Desafíos e interpelación para Europa*, Santander 2017.
- MÈLICH, J-C., "La condición vulnerable: una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero", en *Ars Brevis* 20 (2014) 313-331 [<https://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/issue/view/22513>].
- MORA, S., "El laicado: misión en el mundo y para el mundo", en S. MORA y M. VALDIVIESO (Eds.), *Un laicado en una Iglesia en salida. Corresponsabilidad, sinodalidad y participación para responder al clamor por la justicia*, Madrid 2019, 11-29.
- MORA, S., "¿De una democracia precaria a un estado de excepción democrática?", en *Documentación Social* 2020 [<https://www.documentacionsocial.es/contenidos/a-fondo/de-una-democracia-precaria-a-un-estado-de-excepcion-democratica>]
- MORA, S., "Pandemia social", en *Iglesia Viva* 281 (2020) 139-143.