SUMARIO

ESTUDIOS

- **La ambigüedad de la compasión**
  Alicia VILLAR EZCURRA 917
- **La era de la simpasión**
  José María RODRÍGUEZ OLAIZOLA, SJ 931
- **La Playa de los Cristianos. Más allá del individualismo compasivo**
  Daniel IZUZQUIZA, SJ 943
- **Navidad: la humilde compasión de Dios**
  Mariola LÓPEZ VILLANUEVA, RSCJ 955

COLABORACIÓN

- **Nuevas situaciones, nuevos desafíos y nuevos tiempos**
  Delegación de Apostolado Social Provincia de Castilla SJ 969

«APRENDER A REZAR CON...»

- **El Padre Nuestro**
  Francisco RAMÍREZ FUEYO, SJ 973
- **Orar con la parábola del hijo pródigo**
  Giuseppe DI LUCCIO, SJ 987

- **ÍNDICE GENERAL. TOMO 95 / 2007** 999

PRESENTACIÓN

COMPARTIR LA MISMA HUMANIDAD

Unos se refieren a la compasión como una pasión, otros como una emoción, otros como un sentimiento...; pero todos coinciden en que tiene que ver con nuestra común humanidad. Moviendo registros de profundidad variable, la compasión nos sitúa en una especie de hermandad entre seres radicalmente iguales en su humanidad. En nuestro planeta existen millones de personas que no alcanzan los mínimos de humanidad; a veces, ni siquiera la capacidad de sostener la vida física, debido al hambre, o a la falta de techo, o a la ausencia de la más elemental seguridad por causa de las guerras y las situaciones de violencia. Un síntoma de deshumanización es dejar de vibrar con lo que viven otros, vivir como ajenos unos de otros, blindarnos unos frente a otros...; es decir, incapacitarnos para la compasión.

La compasión tiene que ver con vibrar con lo que vive el otro, padecer con el otro, pasar por lo que pasa el otro. Decía Aristóteles (*Retórica,* 1.385b, 13ss) que la compasión es una emoción dolorosa dirigida hacia la mala fortuna o el sufrimiento de otra persona. Para que se suscite esta emoción se requieren tres condiciones: a) creer que el sufrimiento es serio, profundo, no trivial; b) creer que el sufrimiento no es causado primariamente por las acciones culpables de la persona; y c) creer que las propias posibilidades del compasivo son parecidas a las del compadecido. Parece que, cuando se dan juntas estas tres características, se suscita en la persona la compasión.

Se ha dicho, además, que la compasión es «una virtud bajo sospecha» (Aurelio Arteta). La compasión puede mostrar algo profundamente humano y humanizante, pero también la miseria y pequeñez del corazón humano. ¿No hemos asistido a usos bastardos, exhibicionistas y fingidos de la compasión, como las competiciones de compasión que se producen entre los partidos políticos con las víctimas del terrorismo, a ver quién muestra que le afecta más, a ver quién se compadece más?

Es cierto que las ideologías, las diferencias sociales excesivas, la sobre-estimulación de imágenes dramáticas o dolorosas de distintas partes del planeta que nos llegan por cualquier medio de comunicación y en cualquier momento, o cualquier modo de auto-blindaje que nos hace perder contacto con nuestra propia vulnerabilidad, pueden conducirnos a la insensibilidad hacia el otro y a la indiferencia social. Nos es más fácil ser jueces que hermanos: aplicar nuestros patrones que acoger la realidad y al otro tal como se nos presentan. ¿No será la compasión hija de la humildad, y ésta del hecho de asumir nuestra condición creatural, nuestra verdadera condición humana?

La primera colaboración de este último número de 2007 de *Sal Terrae,* de clara orientación filosófica, recuerda los grandes elogios y censuras de –así define Aristóteles la compasión– «ese sentimiento de tristeza causado por la vista de algún mal destructivo o penoso». Su punto de partida es precisamente la citada definición, y en sus apartados principales *Alicia Villar* desarrolla los elementos más subrayados por los críticos y apologetas de la compasión. Los primeros, especialmente los estoicos y racionalistas, se refieren a ella como a «la tristeza gratuita, un sentimiento ciego y confuso, una expresión de debilidad, temor o egoísmo encubierto...». En cambio, los moralistas británicos, así como Rousseau y Schopenhauer, sus principales apologetas, señalan que «es un sentimiento natural que expresa la bondad del ser humano, es un contrapeso al egoísmo, es el origen de los sentimientos altruistas».

Lo contrario a la compasión es lo que *José María Rodríguez Olaizola* denomina *simpasión:* esa incapacidad para ponerse en el lugar del otro distinto y del otro lejano que sufre de un modo tal que eso afecte, implique y movilice. En su colaboración, el autor asturiano desvela las principales causas de la simpasión, responde a la pregunta *¿por qué luchar contra ella?* y presenta los caminos principales para abandonarla. En el fondo, un adecuado conocimiento de todos esos elementos po-

dría conducirnos a muchos de nosotros a «vivir con pasión, apasionados por los otros, sin los cuales sólo somos islas solitarias».

La imagen de la tinerfeña Playa de los Cristianos es utilizada por *Daniel Izuzquiza* para estructurar la tercera colaboración de este número, cuyo binomio central es *individualismo compasivo versus ciudadanía solidaria* y cuya convicción de fondo es que «la playa de los cristianos es la comunidad en la que son vividas las principales virtudes (especialmente la compasión), superando así el individualismo compasivo que nos rodea; es el espacio socialmente compartido que encarna el relato de Dios y el ámbito que permite vivir en tierra firme, creando así un mundo común de iguales y distintos».

«La Navidad es la humilde compasión de Dios»: así titula *Mariola López* el último artículo de este número de diciembre de *Sal Terrae.* Cercana ya la Navidad, cercano ya ese tiempo en el que recordamos y actualizamos que «cuando Dios se manifiesta, aparece la *humanitas,* la ternura, la compasión», invitamos a los lectores y a las lectoras a leer esta meditación sobre la Navidad y, guiados por ella, «celebrar este tiempo tan decisivo, honrando y reverenciando el nacimiento de Jesús y honrando igualmente nuestras raíces y nuestro modo concreto de acontecer».

* * *

La cercanía de las próximas fiestas de Navidad nos hace recordar de un modo más explícito a todos/as los/as lectores/as de *Sal Terrae,* a quienes enviamos nuestros mejores deseos para los próximos días y para el año 2008. ¡Que la paz y la felicidad que nos ofrece nuestro Dios encarnado os acompañen siempre!

ST 95 (2007) 917-930

ESTUDIOS

La ambigüedad de la compasión

Alicia VILLAR EZCURRA*

Simone Weil decía que es difícil explicar qué es la compasión a quien no la haya experimentado. Sería como hablar de los sonidos a un sordo de nacimiento. Sin embargo, resulta extraño pensar en alguien que sea incapaz de experimentar la compasión, pues ese alguien, el despiadado, nos resulta incomprensible en su indiferencia o en su crueldad. Pero ¿implica ello que haya que abandonarse siempre a la compasión? ¿No es cierto que dejarse embriagar por la compasión, en todo momento y por cualquier circunstancia, atender compasivamente a los múltiples infortunios que estallan a diario por el mundo, nos convierte en seres melancólicos y enfermos, como advertía Nietzsche? ¿En qué consiste, por tanto, la compasión? ¿Cuáles son sus límites y sus grados?

Para responder a estos interrogantes iniciales trataré de presentar una anatomía de la compasión y expondré en qué consiste y qué registros humanos mueve. Para ello me ayudaré de los filósofos que reflexionaron sobre el tema, pues a lo largo de los siglos la filosofía quiso comprender las pasiones y los sentimientos, con el fin de iluminar su lógica y orientar la conducta humana. En el caso de la compasión, como veremos, la tradición filosófica ha preferido destacar las sombras

1. Profesora de filosofía. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <avillar@chs.upcomillas.es>.

de la compasión, llevada de la mano de un cierto estoicismo que quiere mantener a raya los sentimientos y un racionalismo que sospecha de las emociones que perturban nuestro juicio. Precisamente como reacción a una ética inspirada tan sólo en principios racionales y que aspira a una geometría de las pasiones, también ha habido auténticos apologistas de la compasión que han convertido este sentimiento en el fundamento de la moral y en el resorte de las acciones altruistas. Mucho más eficaz que las «pompas de jabón apriorísticas», como llamaba Schopenhauer a las propuestas kantianas. Comprobaremos, finalmente, que la compasión resulta un sentimiento mucho menos simple y mucho más ambiguo de lo que inicialmente pudiera pensarse.

1. ¿Qué significa compadecer?

Compadecer significa compartir la desgracia ajena, sentirla y dolerse de ella. Se consideran sinónimos del término «compasión» los términos, «piedad», «lástima» y «misericordia». Una de las definiciones más antiguas de la piedad o la compasión es la de Aristóteles (*eléos*), que puede considerarse canónica, pues es retomada a lo largo de la Historia por los más diversos autores.

A juicio de Aristóteles, la piedad es: *«un sentimiento de tristeza, causado por la vista de algún mal destructivo o penoso, que cae sobre quien no lo merece y que podríamos esperar que cayese sobre nosotros o alguien que nos pareciese próximo»* (*Retórica,* 1385 b, 13-16). Aristóteles precisa, además, quiénes son más propensos a la compasión, cuáles son las situaciones que compadecemos y a quiénes se compadece especialmente. Sin poder detenernos en todos estos aspectos, inicialmente conviene atender a los rasgos esenciales de la compasión que recoge esta definición.

En primer lugar, la compasión se percibe como un sentimiento complejo, pues alberga, al menos, dos sentimientos distintos que coexisten en nuestro ánimo: la tristeza y el temor. Además, puede considerarse como un cierto «contagio afectivo»: el otro me contagia parcialmente su sufrimiento, que me produce tristeza. Y, sobre todo, la compasión exige un proceso de identificación con el otro; de ahí que se produzca el temor al descubrir la constitutiva fragilidad humana, que hace que nadie esté a salvo de la desgracia sobrevenida. Por últi-

mo, hay que señalar que el sufrimiento inmerecido suscita la más intensa compasión, pues se estima injusto que el inocente o el honesto padezcan un destino adverso. Quedémonos también con la precisión de que la compasión se suscita ante desgracias que pueden calificarse como «graves», pues en otro caso cualquier contrariedad de las muchas que se producen a diario suscitaría una compasión que podría calificarse de «desmedida». Sigamos con la crítica y la apología de la compasión que se desarrolla a partir de la modernidad, y reservemos para el final los posibles comentarios.

En la Modernidad se confrontan dos tradiciones muy distintas a la hora de medir el valor moral de la compasión o piedad. Por una parte, los críticos de la compasión: los racionalistas, Descartes y Spinoza, y también Kant. Todos ellos advirtieron la ambigüedad de este sentimiento y destacaron su lado oscuro. Por otro lado, los apologistas de la compasión: los moralistas británicos y Rousseau, que subrayaron el carácter natural de la compasión y su valor moral.

A lo largo del siglo XIX, Schopenhauer realizará una apología de la compasión y describirá su esencia, que identifica con la caridad y el amor puro, mientras que Nietzsche, el crítico más feroz de este sentimiento, desvelará sus aspectos más perversos y concluirá que la compasión no es nada puro, desinteresado ni natural. Aludiremos a la postura de estos autores, que se adentran en las implicaciones, negativas y positivas, de la actitud compasiva y nos ayudan a discernir la fuerza moral de la compasión de sus posibles trampas.

2. Los críticos de la compasión: el pliego de cargos

Los racionalistas, siguiendo a los estoicos, vieron las sombras de la compasión. Consideraron que, como sentimiento que se alimenta de tristeza y temor, extiende gratuitamente el sufrimiento por el mundo.

Descartes (Art, CLXXXV, p. 255) define la piedad o compasión como «...una especie de tristeza, mezclada de amor o de buena voluntad, por aquellos a quienes vemos sufrir algún mal que no creemos que merezcan. Así, es contraria a la envidia, por razón de su objeto, y a la burla, porque lo considera de otra manera».

Obsérvese que en la definición cartesiana, que parece seguir a Aristóteles al incluir expresamente la referencia a la tristeza y a la per-

cepción del sufrimiento inmerecido, también aparecen elementos nuevos: la mención del amor y la buena voluntad como ingredientes de la compasión, y la comparación de la piedad con sus contrarias, la envidia y la burla, a las que nos referiremos más adelante. Centrémonos ahora en las críticas a la compasión a propósito de esta definición cartesiana, pues Descartes, Spinoza, Kant y Nietzsche desdeñaron este sentimiento por muy distintos motivos.

2.1. Una tristeza gratuita

La primera razón del rechazo de la compasión es su necesaria vinculación con la tristeza, que se desprende del origen del propio término (com-pasión, con-miseración). Para Descartes, como después para Spinoza, la tristeza es un sentimiento negativo al que no debemos abandonarnos, pues nos sume en la pasividad y disminuye nuestra capacidad de ser y de actuar. Esto es, bloquea o agota nuestras fuerzas vitales. Por eso hablamos de sentir «un nudo en la garganta o en el estómago», o de notar «el corazón encogido». Al compadecer, no hacemos más que extender gratuitamente el sentimiento de tristeza por el mundo. ¿Qué ventaja puede haber en que «sufran dos por el precio de uno»?, apostillará Kant. Por su parte, Nietzsche insistirá en el peligro de abandonarse a este sentimiento de tristeza, pues quien se entrega a la compasión en todas las ocasiones que la vida ofrece, por fuerza se vuelve enfermo y melancólico. Sentirse abrumado por todo el dolor y las desgracias que acontecen en el mundo es una enfermedad del alma que conduce a lo que antiguamente se llamaba «melancolía» y que hoy denominamos «depresión».

2.2. Un sentimiento ciego y confuso

Otro motivo que lleva a los racionalistas a desdeñar la compasión desde el punto de vista moral es la confusión que comporta. Para los racionalistas en general, el que fácilmente se conmueve ante la desgracia ajena, con frecuencia hace algo de lo que luego se arrepentirá. Es una piedad que se adueña de uno mismo, que arrolla y ablanda y enreda en su confusión.

Kant también observa que las almas compasivas son ciegas y son con frecuencia engañadas, lo que hace que en el futuro desconfíen siempre de los demás. Pues algunos recurren a la astucia, apelan a la

compasión y la buena fe de los demás y engañan para lograr beneficios sin esfuerzo, obtener condescendencia o eludir sus propias obligaciones. De ahí que estar sometido ciegamente a las pasiones y emociones y excluir el análisis racional sea para muchos –Kant, entre otros– la «enfermedad del alma». La emoción debe ser cuidadosamente analizada en el plano moral, y sólo será honesta cuando la razón reflexiva la haya elevado a deber. Un ejemplo práctico ilustra este severo juicio. En el caso de ayudar a los necesitados, Kant piensa que, si sólo actuamos movidos por la compasión, podemos desatender a otros muchos necesitados y nos incapacitamos para cumplir el estricto deber de justicia; de ahí que hable de la «ceguera de la compasión». En cambio, cuando la benevolencia hacia el género humano se ha convertido en un principio interno al que se subordinan los actos, entonces, dice Kant, el amor al necesitado perdura, vinculado a la totalidad de los deberes, lo que hace alcanzar un valor superior.

2.3. La compasión como expresión de debilidad

Kant distinguía sensibilidad de sensiblería. Esta última, calificada de «tonta y pueril», es la capacidad de dejarse afectar incluso contra la propia voluntad, llegando a participar en el estado de los demás de un modo tal que propicia que puedan jugar con uno según el propio capricho y beneficio. Entonces, cuando no se sabe dosificar adecuadamente, se convierte en un veneno mortífero que puede ser más dañino que la indiferencia

También para Descartes, como para Nietzsche, la compasión es un sentimiento propio de almas débiles y cobardes que no soportan el más mínimo sufrimiento en la vida, ni en sí mismos ni en los demás. Ambos prefieren evocar el ideal del hombre noble y fuerte, el excelente, el héroe de las Tragedias clásicas que, en plena desgracia, se mantiene de pie con valentía y afronta el dolor como parte integrante de la vida que no anula su valor. Descartes llega a decir que el auténticamente virtuoso, el generoso, se apiada de aquellos que no tienen la suficiente fortaleza para resistir los embates de la fortuna y para lograr el gobierno de su propia alma. El espíritu noble evocado por Nietzsche y el generoso descrito por Descartes aprecian tanto su libertad, entendida como el pleno dominio de uno mismo, que ven en el propio sufrimiento una ocasión de superación.

Se comprueba así que esta crítica a la compasión guarda relación con una sociedad jerarquizada y aristocrática, en la que el noble, aun entendiendo por tal el fuerte de espíritu, como el generoso de Descartes, se constituye en el modelo humano de referencia. Su valor, rayano en el heroísmo, le hace capaz de afrontar las pruebas más dolorosas sin abatirse, y en ellas encuentra un modo de fortalecimiento y superación. Si ayuda a otros, es más por la superabundancia de sus fuerzas que por su compasión. En mi opinión, en esta concepción hay una excesiva atención al propio yo, cercana al egocentrismo, pues el otro sólo es ocasión para canalizar una sobreabundancia de fuerzas que se llama «generosidad».

2.4. La compasión como expresión de temor y de egoísmo encubierto

La compasión se vincula con la tristeza, de la que ya hemos hablado, pero también con el temor, como se recoge en la definición aristotélica y cartesiana de la piedad. Nos compadecemos del infortunio del otro, porque tememos que la desgracia también nos pueda alcanzar, lo cual expresa un egoísmo encubierto. De hecho, al contemplar el sufrimiento ajeno, al tiempo se produce un alivio, en ocasiones inconfesado e inconsciente, ante nuestra buena suerte momentánea.

Por este y otros motivos La Rochefoucauld sospechaba del aparente desinterés de los actos abnegados y se preguntaba si realmente podemos encontrar una acción que sea puramente altruista. Nietzsche sigue sus reflexiones y quiere desenmascarar los resortes ocultos de las morales altruistas. Recela del aparente «desinterés» de la compasión y presenta ejemplos concretos que ilustran las múltiples interpretaciones de la conducta humana. Y es que está convencido de que los resortes de la conducta humana se ocultan a nuestro conocimiento y se adentran bajo la piel, en lo más oscuro, como la raíz de la planta que crece bajo la tierra invisible a nuestra mirada. Entre otros, recuerda el caso de aquel que ayuda a otro como forma de evitar esa tristeza que conlleva el compadecer, obviando un malestar que le incomoda y obteniendo la pequeña alegría de sentirse útil o valeroso. También hay egoísmo en aquel que ayuda pensando que el otro podría ser él mismo, y calcula, quizá inconscientemente, que más vale ayudar para ser ayudado después en caso de necesidad. Late la sospecha de que el compasivo, en el

fondo, lo que quiere es que nadie le haga daño; por eso es deferente y amable con todo el mundo y hace el bien como recurso para que nadie le ataque. Pero, en opinión de Nietzsche, eso no es virtud, sino profunda cobardía, temor mezclado con cálculo inconsciente y egoísta.

2.5. Compasión versus crueldad

A pesar de la amplitud de las censuras mencionadas, los críticos de la compasión le conceden un cierto valor. Es claramente preferible a sus contrarias; según Descartes, es preferible concretamente a la envidia, que se opone a la compasión en razón del objeto, y a la burla, que considera en poco el mal acaecido. Es lo que explica que el infortunio suscite risa. Pero, sobre todo, los despiadados, esto es, los brutales, los crueles o los insensibles, son claramente condenables. En este sentido, la compasión es un factor de humanización claramente preferible a su ausencia. Lo que rechazan tanto los racionalistas como Kant es que la compasión pueda fundamentar la moral, porque, a su juicio, es la razón la que determina las virtudes y los deberes. Spinoza, por ejemplo, considera que la compasión es inútil en aquel que vive bajo el gobierno de la razón, pues no podemos ser determinados por esta afección a acción alguna que no podríamos realizar si no fuéramos guiados por la razón. El Kant tardío también precisará que la compasión tiene una validez provisional en tanto los resortes morales del deber no sean suficientes. Incluso Nietzsche hablará de una compasión que se dirige a lo más sublime del hombre, a lo que hay de creador en él, a lo que debe vivir y crecer, en cada uno.

3. La apología de la compasión

Frente a la tradición del estoicismo y del racionalismo, sensibles a los aspectos más negativos de la compasión, la tradición de los moralistas británicos (Hutcheson, Shaftesbury y A. Smith) impulsó una valoración positiva de la compasión, por estimar que es un sentimiento natural que atiende a los intereses de la especie y que equilibra las tendencias egoístas.

Entre los apologistas de la compasión destacan los nombres de Rousseau y Schopenhauer, que resaltaron sus aspectos más positivos

desde un contexto de secularización. Si, en el caso de Rousseau, el trasfondo de su pensamiento es la secularización ilustrada, aún impregnada de un fuerte teísmo que le hace ver en todo lo natural una fuente de orden y perfección, en el caso de Schopenhauer la recuperación de la compasión se realiza desde el supuesto de un ateísmo que dicta que, aunque Dios no exista y el mundo no sea más que un inhabitable cúmulo de sufrimientos, no todo está permitido. La apología de la compasión incide en los siguientes aspectos.

3.1. La compasión, un sentimiento natural que expresa la bondad originaria del ser humano

A juicio de Rousseau, disponemos de dos principios o tendencias naturales anteriores al desarrollo de la razón: el amor de sí, que se orienta a buscar el propio bienestar y la conservación del individuo, y el sentimiento de piedad o compasión. La piedad es definida como el principio natural que nos inspira una repugnancia instintiva a ver sufrir a cualquier ser sensible, y en especial a nuestros semejantes. No es sólo algo emocional, sino que se experimenta de un modo sensible o corporal. Nos hace sentirnos concernidos ante la desgracia de los demás y contrarresta el egoísmo, lo que él llama el «amor propio».

A diferencia de Aristóteles, Rousseau prescinde de la referencia al sufrimiento merecido o inmerecido. Sin entrar a calificar si el sufrimiento resulta justo o injusto, su percepción nos causa pesar, pues nos hace descubrir una condición compartida: la fragilidad. La compasión permite equilibrar el amor de sí («atemperar» es el término empleado por Rousseau), de modo que pueda buscar mi bien, pero sin causar voluntariamente un daño a otro. Dicta la máxima de bondad natural; «haz tu bien con el menor mal posible para otro».

Para Rousseau, como para los moralistas británicos, un individuo no está absolutamente depravado o desnaturalizado en la medida en la que conserva un ápice de compasión. Bien es verdad que determinadas costumbres, prácticas o educación pueden provocar la corrupción moral o la pérdida de las originarias disposiciones naturales, lo cual equivale a la pérdida del sentido moral. Entonces, cuando se han perdido, cuando un hombre es capaz de infligir dolor a otro sin sentir compasión alguna, lo calificamos de despiadado o de inhumano.

3.2. La compasión es un contrapeso del egoísmo

A juicio de Rousseau y de Schopenhauer, el egoísmo es el origen de todos los males que se originan los hombres, pues implica preferirse a los demás, constituirse en el exclusivo centro de atención, exigiendo que los demás nos prefieran a sí mismos, lo cual resulta un contrasentido manifiesto.

Para Schopenhauer la explicación del egoísmo está en que cada uno se percibe a sí mismo inmediatamente, mientras que los demás le son dados a través de la representación que de ellos tiene en su mente. Esto hace que cada cual se considere a sí mismo el centro. El egoísmo se constata en todos los seres, desde la planta hasta el animal, y alcanza el grado máximo en la conciencia humana. Es una fuerza tan poderosa que lleva a desembarazarse instintivamente de todo aquello que perjudica. Para refrenarlo, los hombres acuden a la represión de las instituciones y al temor a la sanción, que lleva al propio egoísmo a contenerse.

Schopenhauer, como Rousseau, considera que, más allá de estos mecanismos coercitivos, el único modo eficaz de frenar el egoísmo voraz es la compasión. Experimentada sensiblemente, el rostro sufriente del otro permite experimentar que en realidad no somos tanto centro cuanto parte de un todo: una comunidad de seres constitutivamente frágiles y dolientes que precisan la ayuda mutua. La compasión, al descentrar, se convierte en el fundamento de la moral, que dicta no hacer ningún mal a los semejantes. De este modo, por identificarme con el ser que sufre, por imaginarme su dolor, por viajar imaginariamente a su situación, se suprime, al menos en un cierto grado, la diferencia, el muro infranqueable que se establece entre uno mismo y los demás. La compasión significa la participación inmediata en el sufrimiento del otro, pues aunque ese sufrimiento se dé como algo exterior, sin embargo se siente como propio, y el otro deja de ser un extraño y se convierte en próximo. En cierto modo, la compasión supone asumir la carga existencial del otro, cargar con su sufrimiento, como advertía Schopenhauer, y descubrir intuitivamente que no soy impasible e indiferente, sino frágil y vulnerable también, porque los otros sufren.

Así, a juicio de los apologistas de la compasión, optimistas en este punto, mientras el ser humano no oponga resistencia o acalle el sentimiento de piedad, jamás hará daño a otro hombre, salvo en el caso de que la conservación de la propia vida esté en peligro.

3.3. Los dos niveles de la compasión: frenar el mal y realizar el bien

La compasión orienta la conducta moral en un doble nivel: frenando el mal que se puede realizar a otro y que podría causar sufrimiento (función negativa) e impulsando la ayuda o la realización del bien del otro (función positiva). Schopenhauer llamará al primer nivel «justicia», cuya máxima es: «no hagas daño a nadie»; al segundo, «caridad», cuya máxima es: «ayuda a todos todo cuanto puedas». Si en un principio, ante todo, se lamenta el mal del otro, se sufre con el otro (se com-padece), finalmente se trata de potenciar, sobre todo, el querer y actuar en su bien, aspecto en el que inciden incluso los racionalistas, críticos de la compasión, cuando hablan de la necesidad de promover el amor y la «buena voluntad». Por tanto, una vez que me sitúo al lado de las víctimas, salvada la distancia que me hace ver en el otro a un extraño o un adversario, y no a alguien próximo, la compasión llama a mi responsabilidad y exige el compromiso. Me hace sentirme concernido ante el desamparo del otro, ante una experiencia de sinsentido que pide una respuesta; de ahí que sea el origen de los sentimientos altruistas y humanitarios, la cara alegre de la compasión, que busca la recuperación del estado de aquel que está abandonado en su desgracia.

3.4. La compasión como origen de los sentimientos altruistas.

La generosidad, la clemencia o la humanidad no es más que una compasión que se experimenta hacia los débiles o hacia la especie humana en general. Incluso la benevolencia y la amistad son producto de una piedad constante que se fija en un objetivo particular.

Bien es verdad que es característica de la compasión la evocación de una situación concreta y de una relación personal. Sólo el corazón compasivo que se lamenta de una desgracia en particular puede alcanzar, por extensión, los sentimientos humanitarios, pues quizá quien ama a todo el mundo, sin predilección favorecedora, es indiferente e incapaz de amar a nadie en particular (V. Jankelevich).

3.5. La identificación con el otro

La compasión nos hace imaginarnos el sentir del otro, experimentar la alteridad, pues aunque nunca pueda sentir con el otro, puedo imaginarlo, y es en su realidad en «quien sufrimos». Nos identificamos con nuestros semejantes menos por el sentimiento de felicidad que por el

de las desdichas, pues en el sufrimiento captamos mejor la identidad de nuestra naturaleza. Para Rousseau son nuestras miserias comunes las que llevan nuestros corazones hacia la humanidad. Consecuentemente, Rousseau recomendará una educación que desarrolle nuestro lado compasivo, origen de acciones altruistas, para que la tendencia natural a la bondad no se pervierta ni se acalle.

Hay que señalar que esta identificación con el otro, de la que nos hablaba Aristóteles, con los siglos va a ampliar su campo de aplicación. Al principio, el otro es aquel con el que me puedo identificar por algún u otro motivo, por razón de edad o de situación, concreta Aristóteles. Más tarde, el otro es cualquier humano (Rousseau), pues la desgracia nos iguala y no entiende de rangos o jerarquías. Pero incluso puedo compadecerme no sólo del igual, no sólo de otro ser humano, sino también de todo ser viviente que sufre desmesuradamente. Schopenhauer decía que ésta era la gran aportación de la compasión budista: el descubrimiento del respeto que merece la vida en cualquiera de sus formas.

Unamuno, buen lector de Schopenhuaer y Nietzsche y defensor también de una moral de la compasión, recordaba que «son el dolor y la compasión, esencia del amor espiritual humano, los que nos revelan la hermandad de lo vivo». Insiste en que el amor no es lazo interesado y, por tanto, egoísta, sino «puro deleite de sentirse juntos, de sentirse hermanos». Cuando este amor crece, cuando es intenso por dentro, entonces se expande y se extiende a todo. Y cuanto más se compadece, cuanto más se siente la fragilidad de todo cuanto existe, entonces tanto más se ama y se cuida de que siga siendo lo que existe y vive, y de no añadir dolor por el mundo. Dicho por él de un modo poético: cuando oigo que alguien grita de dolor, el fondo de mi conciencia se despierta. Y entonces, si mi imaginación está viva, soy capaz de sentir hasta la rama que arrancan de un árbol. Éstos son los principios de una ética que se rige por el cuidado de la vida natural y humana. La voluntad de vivir, el amor a la vida y a todo cuanto vive, y el descubrimiento de su carácter finito y pasajero, hace nacer el llamado amor universal, fruto de una experiencia de compasión que lleva a humanizar todo lo viviente e incluso lo existente.

4. Consideraciones finales

¿Qué nos dicen hoy estas reflexiones? Entre otras cosas, podemos apuntar algunas consideraciones.

Tanto los críticos como los más ardientes defensores de la compasión coinciden en pensar que quien ocasiona gratuitamente el sufrimiento humano, el despiadado, el impasible..., no merece el calificativo de «humano». Schopenhauer llegará a decir que somos superiores a los animales, no porque los dominemos, sino porque somos capaces de apiadarnos de ellos. La crueldad, el gozo con el mal del otro, incluso la impasibilidad o la indiferencia ante la adversidad que experimenta el otro es considerada como un nuevo agravio que se añade al sufrimiento de las víctimas y le despoja de su dignidad.

Ciertamente, las críticas de la compasión nos alertan de la cautela que es necesaria cuando se invoca su nombre, y que lo que llamamos virtudes pueden ser vicios disfrazados. Desde la óptica del compasivo, puede haber deseo de manipulación en quien la invoca, que quiere recubrir sus intereses de «oro» y disfrazarlos con grandes palabras. Quiere hacer pasar por altruista lo que no es más que un cálculo medido, convirtiendo el sufrimiento ajeno en objeto, en medio. Eso es puro interés particular o egoísmo. Puede haber un mal uso de la compasión en quien hace ostentación de la misma, en quien exhibe su altruismo para suscitar la admiración o lograr el agradecimiento, o incluso en quien busca con ello un fortalecimiento del propio yo. Es también interés en obtener una recompensa. Puede haber en el compasivo un deseo de ejercer su dominio sobre el compadecido, una manifestación de su voluntad de poder. Entonces es un modo de sentirse superior. Puede haber una compasión enfermiza, tornada en sensiblería, que sufre ante cualquier contrariedad de las múltiples que pueblan la existencia, y se lamenta de las contrariedades que considera como grandes injusticias. En ese caso es expresión de pura debilidad. Ésa es la compasión que para Nietzsche olía demasiado a «merengue» y que nos hace enfermos y depresivos y nos impide ver la complejidad de la vida en su totalidad, sus luces y sus sombras. Con ello nos cegamos para gozar de lo bueno de la vida.

Desde la óptica del compadecido, puede haber también una perversión de la compasión cuando se quiere manipular al otro, al compasivo, y lograr su condescendencia, burlando su buena fe. Todas ellas

son posibilidades reales e innegables que nos alertan de los excesos y del riesgo de perversión de la auténtica compasión, riesgo que anida en todo lo humano. Y en este sentido se ilumina también la complementariedad del sentimiento y la razón.

Hay que contrarrestar una práctica habitual en la historia del pensamiento y que consiste en que, al desplegar un sistema de dualidades, privilegia constantemente un término en detrimento de otro. Sentimiento, sensibilidad y razón no tienen siempre que enfrentarse: el discernimiento racional puede acompañar a la compasión para advertir, en un primer momento, sus ambivalencias.

Además, hay que resaltar que para auxiliar necesito actuar sobre las condiciones materiales que han podido incidir en la desgracia, y ello requiere, en aras de la eficacia, el diseño de una estrategia, esto es, calcular y deliberar racionalmente, para evaluar los daños y adecuar los medios a los fines propuestos.

Es más, la razón nos permite también discernir los males, que tan sólo podemos acompañar y respetar en el dolor, de aquellos que requieren una intervención por nuestra parte, pues hay desgracias que no podemos combatir por mucho que queramos, sino tan sólo acompañar. Ni siquiera se puede pretender igualar el sufrimiento del otro, pues la vivencia del dolor es una experiencia subjetiva, inigualable, inconmensurable y, por tanto, no del todo imaginable. Precisamente, el respeto al sufrimiento de las víctimas obliga a reconocer su protagonismo y su experiencia como intransferible. En muchas circunstancias resulta insultante decir que se comprende plenamente o se imagina el dolor ajeno. La experiencia del sufrimiento es individual y, como toda vivencia de interioridad, nunca se puede pesar o medir exactamente, ni desvelar del todo. No es asunto de «espíritu de geometría», sino de «espíritu de finura». Se trata de sufrir con, de estar con o junto al otro que sufre, de lamentar que el otro sufra, no de pretender sufrir como, pues la muerte de lo insustituible siempre deja inconsolable. La compasión acompañada de discernimiento racional nos alerta sobre las palabras o las acciones que pueden estar de más en quien ha sufrido la desgracia. Nos previene sobre el peligro de una compasión ciega, que puede ser experimentada por el compadecido como una intromisión en su interioridad. Nos advierte sobre el riesgo de humillar y avergonzar con nuestra bienintencionada compasión.

A su vez, el sentimiento compasivo arraiga nuestras decisiones morales en la realidad concreta del otro, frena un activismo que puede degenerar en puro procedimiento y que se convierte en un medio de obtener satisfacción. Se trata entonces de un nuevo ensimismamiento disfrazado de altruismo. Pues la compasión, como sentimiento, es algo más que un medio para combatir el sufrimiento ajeno. Impulsa la apertura y permite ponerse en el lugar o perspectiva del otro, hábito saludable en el campo de las relaciones humanas. De ahí que, al descentrar, tenga un valor en sí misma considerada, en tanto es una emoción empática que permite descubrir que, si el bien común es cosa de todos, la desgracia radical también lo es.

En definitiva, la compasión se vincula con una filosofía de la alteridad. Evita que se entumezca la sensibilidad y que la indiferencia se convierta en plácida distensión. Tiñe la acción solidaria de «carne y hueso» y permite transitar de lo que se siente a lo que se puede y se debe hacer. Actúa como un excitante que no disuelve el problema que origina el sufrimiento, ni se instala en él morbosamente, sino que incita a desplegar la imaginación, en busca de otras respuestas posibles.

Frente a una compasión sensiblera que no es más que la impaciencia del corazón para librarse cuanto antes de la penosa emoción que nos embarga al contemplar el sufrimiento del prójimo, la compasión, acompañada de discernimiento, que sabe lo que quiere y contribuye a la creación de sentido, se vincula con una solidaridad que, desarrollando la capacidad imaginativa, ve a los extraños como compañeros de sufrimiento. Como emoción, no da solución mágica y simple a los problemas, pero sí amplía nuestra visión de la realidad y arraiga nuestras decisiones morales y nuestro compromiso con la justicia. No hay que olvidar que la persona sin corazón, el impasible que no sufre porque no ama, no es más «bronce que suena o címbalo que retiñe».

ST 95 (2007) 931-942

La era de la simpasión

José María Rodríguez Olaizola sj*

I) Conoce tu época

«Conócete a ti mismo». Éste es un aforismo universal. Sospecho que todos queremos saber quiénes somos. Desde el adolescente en fase existencial hasta el adulto con ansias de saber; desde la persona en crisis hasta el buscador de sabiduría. Una y otra vez nos preguntamos: «¿Quién soy?».

Nuestra sociedad se está especializando en dar respuestas con un toque intimista. La búsqueda es interior, el camino es autónomo, las respuestas tienen destellos de misticismo, un aura de espiritualidad y un toque de elección personal. La pregunta se la hace uno a sí mismo, y trata de desentrañar sus motivaciones, sus formas de actuar, de amar y de sentir...

Pues bien, quizá tanto itinerario interior y tanta pregunta al ego sean excesivos, y tal vez falte un poco más de interrogación hacia fuera. ¿Quieres saber quién eres? Pues dedica algo de tu tiempo a preguntarte en qué mundo vives. Somos hijos de nuestro tiempo. Cada época, cada pueblo, cada momento de la historia se escribe con acentos y sensibilidades propias. Esa dimensión colectiva configura muchas de nuestras percepciones y formas de actuar. Respiramos al ritmo de nuestros pueblos, miramos con los ojos de nuestra civilización, y el latido de nuestro corazón no responde únicamente a lo individual, sino también a lo común.

---

* Sociólogo. Trabaja en pastoral universitaria. Valladolid. <jmolaizola@yahoo.com>

De algún modo, reflejamos las grandezas y las miserias de nuestra época. Todos participamos –querámoslo o no– de los discursos comunes, de las inquietudes generales, de las búsquedas propias de nuestra sociedad, y de alguna manera somos el eco de las palabras y los silencios, que definen qué interesa y de qué se prescinde. De ahí la importancia de reflexionar sobre la sociedad en la que nos ha tocado vivir. Porque ese análisis habla también de quién es cada uno de nosotros.

Vivimos en una época de bienestar y contrastes, de miedos y de amenazas, en la que las seguridades se diluyen. Es ésta una época de indefinición, en la que la transformación constante y la organización flexible determinan una permanente variación de instituciones y normas. Una época de globalización y de lucha por las identidades. La información es intensiva, y las distancias difusas, ya que hoy en día lo lejano y lo cercano se confunden gracias a los medios de comunicación. Una época de valores cambiantes y terceras o cuartas vías políticas; un tiempo post-ideológico, estético y pragmático, de grandes posibilidades y enormes desigualdades, de imaginación e imagen; un tiempo en que lo virtual y lo real tienen fronteras porosas y en el que se vive rápido, experimentando mucho y conjugando los verbos en tiempo presente, donde el olvido es veloz y el porvenir inmediato.

La soledad informada

Quisiera en estas páginas plantear en voz alta un interrogante que habla de nuestra sociedad y, en consecuencia, de nosotros mismos. En esta era líquida y global, en este mundo comunicado e informado, con todo lo que sabemos, ¿cómo es posible que ocurran las cosas que ocurren?; ¿o es que acaso no podemos evitarlo?

Me explico. Hoy en día, da la sensación de que llegamos a todas partes, lo vemos todo, lo sabemos todo. Al fin y al cabo, ¿no estamos en la época en que *Google Earth* ofrece una vista panorámica del mundo entero, con la creíble perspectiva de terminar permitiendo al internauta asomarse a cualquier rincón del mundo, calle por calle, casa por casa? Los medios de comunicación social llegan a todas partes. Hemos visto en directo guerras, éxodos, masacres, tsunamis, hambrunas, epidemias, pateras y cayucos. Nos hemos asomado a los relatos de drogadictos o mujeres que se prostituyen a la fuerza en locales de las carreteras por las que circulamos con frecuencia. Nos sorprendemos ca-

da vez menos con las noticias sobre ancianos que mueren solos y no son descubiertos hasta días o semanas después, y el recuento de víctimas de la violencia de género ya parece una rutina. Nos enteramos de muchas de las cosas que suceden mientras están ocurriendo, en tiempo real y con imágenes retransmitidas en directo.

Y, con todo, no sabemos, no podemos o no queremos darles respuestas. Tal vez, en el futuro, otros seres humanos, más civilizados que nosotros, juzgarán a nuestra época y dirán: «¿cómo pudieron hacer y permitir esto o aquello?». Exactamente como hacemos nosotros cuando volvemos la vista atrás y nos preguntamos, perplejos, cómo era posible en otros siglos una esclavitud legitimada por la consideración (teórica, filosófica y teológica) de los otros como no-personas, o una Inquisición inspirada por la percepción del «pagano» como perverso y condenado. Suponiendo que el futuro sea más civilizado, más humano, o haya encontrado soluciones para algunas de las heridas sangrantes de nuestra humanidad, me pregunto cómo verán esta era nuestra de contrastes y contradicciones, de posibilidades y frenos, de sueños y pesadillas, de comunicación y soledades. Y trato de responder a su pregunta aún no formulada: cómo fuimos capaces de, viendo tanto, hacer tan poco.

Y creo que en parte es porque, pese a la apariencia de pluralidad y cercanía, pese a ese poder estar en todas partes y asomarnos a todas las vidas, es ésta, sin embargo, una época de enorme soledad. Cuando más información tenemos unos sobre otros, paradójicamente es cuando estamos más solos. Y es ésta una soledad múltiple. La de quienes sufren, sedientos de una mano amiga que rara vez llega. La de quienes eligen cerrar los ojos y el corazón, por una mezcla de rendición e indiferencia. Y la de los espectadores, enclaustrados en burbujas de semejantes, a las que quien es diferente no tiene acceso, y no por mala voluntad, sino porque muchas veces no hay vías de encuentro.

Antes de dar un paso más, quisiera puntualizar una cuestión. Hay quien, ante este tipo de análisis, se siente inquieto. Parece que, al hablar de algo que no funciona, uno estuviera diciendo: «Nada funciona». Pues bien, permítaseme un guiño a la esperanza. En nuestra sociedad funcionan muchas cosas. Hay gente sensible (mucha), y la mayoría intenta vivir su vida con honestidad. Seguimos buscando respuestas, tratando de encontrar el amor, un sentido y algo por lo que luchar. La mayoría querríamos aportar soluciones a determinados pro-

blemas, y estaríamos dispuestos a poner algo (mucho o poco, eso ya varía) de nuestra parte. No somos egoístas irredentos ni seres asociales. Pero, una vez dicho esto, hablemos de la *simpasión.*

II) La simpasión

¿Qué es la simpasión?[1]

Un motor muy poderoso para la acción es la compasión. Si la entendemos bien, no es una relación de arriba abajo; de quien, desde una situación superior y distante, hace concesiones a quien le es ajeno. La compasión es, más bien, una situación en la que prevalece la igualdad y dignidad básica y común del ser humano, que es capaz de superar otras barreras y condicionantes que impiden una vinculación fraterna entre los seres humanos, para llegar a ponerse en el lugar del otro y actuar por y para él. La compasión es esa capacidad de sentir con el otro, particularmente el otro golpeado por las circunstancias de la vida. Es la valentía para compartir su pasión, sufrir –un verbo que no debe tomarse a la ligera– con sus penas y buscar con él la esperanza, el alivio o la alegría. Es anteponer el otro a muchas urgencias de la vida. Algo que se comprende inmediatamente cuando lo referimos a nuestra relación con aquellos a quienes queremos bien. Hay compasión en nuestro mundo. Las personas, por más individualistas que seamos, seguimos teniendo amores y amigos, gentes cercanas que nos son familiares, con quienes vibramos y por quienes daríamos mucho o todo.

Sin embargo, lo que me aventuraría a decir es que la compasión está cada vez más ausente de la esfera pública y de nuestra consideración de los otros distintos y de los otros lejanos. Y eso es clave en la incapacidad de nuestra sociedad para responder a los retos de los que hablaba antes. Uno de los rasgos que definen a nuestra época es el ser –al menos en contextos de bienestar y en lo que se refiere a las relaciones sociales (salvo las más cercanas y familiares)– una era de simpasión, un tiempo en el que se hace muy difícil ese vibrar de verdad con los otros, y especialmente con los otros peor tratados por la vida.

1. Utilizaré de aquí en adelante el término «simpasión», sabiendo que es un concepto inexistente, pero creo que muy sugerente al contraponerlo a la compasión.

¿Qué es la simpasión? La incapacidad para ponerte en el lugar del otro distinto y del otro lejano que sufre, de un modo tal que eso te afecte, te implique y te movilice (es decir, te apasione). La dificultad real para sentir e intuir lo que el otro golpeado vive, cuando ese otro es diferente, y para sentirte vinculado a esas vivencias ajenas. Una mezcla de distancia e impotencia, costumbre y desconocimiento, ignorancia y renuncia a asomarte de un modo personal a otras vidas.

¡Ojo!, no estoy diciendo que nuestra sociedad sea fría o insensible, ni que los otros resulten indiferentes. De hecho, tenemos tres ventajas con las que no contaban los hombres y mujeres de otras épocas: 1) Conocemos, gracias a los medios de comunicación, muchas de las situaciones vitales que podrían sernos ajenas y que, sin embargo, nos interpelan a veces en directo. 2) Quizá, como consecuencia de lo visto y padecido en el siglo XX, existe hoy sensibilidad, criterio y argumentos para estremecerse ante aquello que afecta a otros seres humanos. Y 3) tenemos recursos científicos y económicos que podrían permitir solucionar algunas de las lacras de nuestra humanidad.

El matiz es que se ha generado un mundo de respuestas demasiado vagas. Donde podría haber compasión, hay a veces una solidaridad mediática de impulsos instantáneos y memoria frágil. Donde podría haber apasionamiento, hay un leve sentimiento de pena, sazonado por expresiones como «¡qué se le va a hacer...!» y «¡cómo está el mundo...!». Lo que podría ser interpelación para la propia vida termina siendo únicamente noticia, sepultada por la avalancha de información que nos llega continuamente.

Y así convive en nuestra época la mejor de las voluntades con un cierto hermetismo del que no sabemos bien cómo salir. Me atrevería a decir que esta simpasión es una enfermedad social, un problema colectivo, algo que va absorbiendo más y más esferas, de tal modo que las personas cada vez vibramos con menos gente, en círculos más íntimos, y únicamente con quienes nos son particularmente cercanos.

¿Por qué este letargo?

Las causas pueden ser muchas. Trataré de entresacar algunas con pinceladas rápidas. Entre ellas, unas nos impiden sintonizar con los otros lejanos. Otras nos hacen sordos y ciegos a quienes, siendo cercanos, son diferentes.

– *La privatización de la vida*[2]. A medida que se han ido cayendo ideales colectivos e ideologías políticas, al final lo que queda como garante de sentido es lo privado, y las estructuras comunes son un puro escenario, un marco o una excusa. Los objetivos vitales que uno tiene son personales. Un lema de nuestra época podría ser «yo a lo mío», y en el mejor de los casos «nosotros a lo nuestro»; pero ¿quién quiere comprometer hoy su vida por algo como «el bien común»? ¿Qué altruismo se sostiene hoy?[3]
– *La sensación de impotencia ante las tragedias.* Casi diría que muchas veces es un cierto mecanismo de defensa el no dejar que te afecte demasiado lo que ves. Después de todo, «¿qué podemos hacer?». Ante la dificultad de responder a esto, o ante la desproporción entre la magnitud de las heridas que vemos y la concreción real de soluciones a nuestro alcance, resulta hasta sensato el renunciar a la pregunta, cerrar los ojos o, sencillamente, conformarse con responder: «no hay nada que hacer». En algún punto del camino te acostumbras a la lógica de este mundo, que deja de sorprenderte o inquietarte. Por eso es importante no impermeabilizar el corazón. Si no podemos hacer otra cosa, al menos en nuestra mano está el no olvidar.
– *La distancia mediática.* Mucho de lo que vemos nos llega a través de una pantalla plana. Cada vez con más calidad y resolución, pero igualmente a distancia. Porque, querámoslo o no, el destello que produce un televisor se apaga con pulsar un botón o con cambiar de canal. Y quien dice un televisor, lo mismo puede referirse a una revista u otros medios de comunicación. La mezcolanza de temas, el batiburrillo de historias y el cajón de sastre mediático no suele tener otro efecto que el de darle a todo una pátina de entretenimiento e irrealidad. Me permito comentar un ejemplo de los que

2. Richard SENNETT, *El Declive del Hombre Público,* Península, Barcelona 2002. El original es de 1976, y tres décadas después muchas de las tendencias descritas (distancia, silencio, la amenaza del extraño y la difuminación del sentido de comunidad) son, si cabe, más actuales.
3. Helena BÉJAR, en *El mal samaritano* (Anagrama, Barcelona 2001), señala que «en la filantropía democrática confluyen una vaga generosidad, una benevolencia difusa y una racionalidad que anticipa la propia necesidad, que se merma momentáneamente con la ayuda que del otro se espera. El fundamento del altruismo moderno es la reciprocidad, no la compasión» (p. 32).

podemos encontrar a diario. En una revista semanal vinculada a un diario nacional se suceden temas tan opuestos como un reportaje a todo color sobre el extravagante lujo de Christian Lacroix, y pocas páginas después otro reportaje en blanco y negro sobre el infierno del hambre en Darfur[4]. En el colmo de los contrastes, en las páginas de este último artículo, en el que se describe la situación de millones de desplazados y cientos de miles de muertos, se va intercalando (cómo no) publicidad a todo color de diversos productos. Hasta el punto de que en una página tenemos el relato y la foto sombría de unas mujeres víctimas de violaciones sistemáticas, mientras en la página de la derecha, a todo color, una modelo vestida de oro y cuero es la excusa para anunciar unas gafas (creo). Supongo que las cosas son así, y de nada sirve gritar contra ello. Probablemente la directora de la revista me diría que ésas son las reglas del juego editorial hoy, que ellos se limitan a responder a la dinámica del lector, y que peor sería silenciar absolutamente lo que ocurre en el mundo. Tal vez sea cierto. Pero de lo que no cabe duda es de que hay tal distancia entre la realidad narrada y el lector, que esa realidad se convierte, en el mejor de los casos, en pura información, pero no en algo que le afecte, y mucho menos que le apasione.

– *La distancia física.* No es únicamente que veamos las cosas a través de los medios. Es que realmente están lejos. O al menos más lejos que antes, aunque, paradójicamente, hoy hablemos de que ya no hay distancias. Es decir, en muchos lugares del mundo vivimos con niveles de bienestar generalizados. Esto no quiere decir que no haya miseria, pero se ve menos. Está en otros barrios o en otros países. El hambre y la miseria tienen nombre africano; la prostitución infantil está en Europa del este y en Asia; las armas financian guerras remotas, mientras la enésima dictadura reprime en esta ocasión al pueblo birmano... Quizá las pateras que asoman por nuestras costas nos recuerdan la cercanía del dolor. Pero ¿quién ha visto una de verdad?

4. *«Yo, Dona»,* n. 129 (20 de octubre de 2007). El reportaje sobre Christian Lacroix empieza en la página 40, y el de la hambruna en Darfur en la página 56. Las páginas mencionadas con el contraste del hambre y la modelo son la 60 y la 61.

– *La incomunicación.* ¿Y los males pequeños? ¿Y las otras penas? Porque parece que únicamente estuviera aludiendo a pobreza económica y grandes problemas estructurales, como si la compasión tuviese que referirse siempre a ellos. ¿Qué decir entonces de la soledad cercana?, ¿o de la tristeza?, ¿de la desmotivación? ¿Por qué no se perciben? Quizá porque la comunicación queda reservada para los más íntimos, e incluso en estos casos es una comunicación cada vez más difícil. Y no es por mala voluntad ni porque nos hayamos vuelto unos insensibles unos con otros. Es que muchas veces no hay espacios ni tiempos[5]. Parece que la comunicación personal o es cuestión de una relación afectiva o de un trato profesional/terapéutico. Hoy en día es difícil saber hablar. Da gusto encontrar a gente capaz de conversar y de escuchar, pero no es fácil. Los mp3, i-pod y demás *gadgets* electrónicos pueblan los silencios de los jóvenes, y la tele acompaña los silencios forzados de los ancianos, mientras los adultos vivimos rápido o llenamos el tiempo de actividades, sin dejar mucho tiempo de calidad para dedicarnos unos a otros. Tampoco hay espacios públicos de encuentro, mucho menos en las grandes ciudades. Al final, sabemos más de los avatares de los personajes del corazón que de la vida real de la gente con la que convivimos. Es duro, pero sucede.
– *La falta de motivación.* ¿Por qué dejar al otro invadir mi vida, mi espacio, o llenarme de inquietud? Van desapareciendo los horizontes de sentido que incluyan la alteridad. Cualquier implicación con «el otro» necesita una justificación vital profunda. No basta con la sensibilidad o el sentimiento. De eso vamos relativamente sobrados. ¿Quién no se conmueve o se estremece ante ciertas imágenes? Todos lo hacemos. Seríamos monstruos si permaneciéramos indiferentes cuando el dolor de otros entra en nuestras salas de estar. El

5. María Angeles DURÁN, *El valor del tiempo,* Espasa-Calpe, Madrid 2007. En este curioso ensayo sobre el uso del tiempo, me parece significativo el que, si bien hay espacio para medir y cuantificar los tiempos dedicados al descanso, al trabajo, a la limpieza del hogar, a la siesta, a la comida, al tráfico, a la sanidad, al placer y a la jardinería u otras aficiones, en ningún caso asoma un tiempo de formación, un tiempo de comunicación ni un tiempo para los otros –con la excepción del tiempo dedicado al cuidado de los hijos–. Es simplemente un dato, y no se puede extrapolar de aquí una tesis u otra; pero creo que el uso del tiempo condiciona enormemente la capacidad de compasión.

problema es que, tan rápido como llega, el sentimiento se va. Y en muchos casos no moviliza porque no tiene puntos de enganche en la propia concepción de la realidad o del orden de las cosas. El otro me es demasiado ajeno como para sentirlo mío. Hoy en día, ni la fraternidad religiosa ni la *fraternité* política parecen significar demasiado. ¿Por qué querer al otro hasta el punto de padecer con sus penas, acompañar sus angustias y curar sus heridas? Es más, hoy en día, cuando la dinámica de la exclusión vuelve cada vez más invisibles (y prescindibles) a los desheredados del mundo, ¿qué sensibilidad puede traerlos a primera fila?

– *La dificultad para comprender la diferencia.* No es fácil salir de ciertas burbujas. Aunque quieras. Si nos descuidamos, terminamos tratando únicamente con quienes son como nosotros. En el trabajo, en la familia, con los amigos, estamos en círculos de «iguales» o semejantes. Con ellos compartimos gustos, modas, tendencias, inquietudes, estatus... tenemos problemas comunes y metas similares, usamos productos parecidos y leemos los mismos libros o vemos las mismas películas. Supongo que siempre ha habido clases. Y quizá en otras épocas con mucho más peso del prejuicio y la diferencia. Lo curioso hoy es que, allá donde hay contacto cotidiano con quien es diferente, dicho contacto es aséptico, impersonal, anónimo o profesional. Conocer personalmente a los otros queda reservado para el ámbito íntimo. Hay poco interés, poco tiempo o falta de seguridad para asomarse a la vida del diferente[6].

6. Me permito entresacar una cita de Zygmunt BAUMAN en *Miedo Líquido,* Paidós, Barcelona 2007: «La mayor parte del tiempo, con excepción de los breves carnavales de "solidaridad selectiva" en respuesta a desastres particularmente terribles, "lutos selectivos" ocasionados por la muerte repentina de un ídolo, o estallidos igualmente breves aunque especialmente explosivos y escandalosos de "patriotismo selectivo" durante los mundiales de fútbol, los torneos de críquet y otras ocasiones parecidas de liberación emocional concentrada, los "otros" (entendidos como unos otros extraños, anónimos, sin rostro, con quienes nos cruzamos diariamente de pasada o pululando por nuestras densamente pobladas urbes) son fuentes de las que emana una amenaza vaga y difusa para nosotros, lejos de transmitirnos una sensación de seguridad y protección frente al peligro. Ni esperamos solidaridad alguna de ellos ni despiertan en nosotros solidaridad alguna cuando los vemos. Nos invade, incluso, un cierto miedo a que se desgarre de forma rutinaria la fina capa protectora de la "desatención cortés" de la que habló Erving Goffman» (pp. 92-93).

¿Por qué luchar contra la simpasión?

Más arriba definía la simpasión como una enfermedad social. Alguien podría objetar que, más allá de la descripción de la situación, la valoración no tiene por qué ser sombría. Sencillamente, hoy en día cada quién se relaciona con los similares y respeta o ignora al resto. No podemos solucionar muchas de las heridas del mundo; luego ¿quién querría sentirlas?

Entonces, ¿por qué señalar la simpasión como un mal social? Y por qué oponerse a ella o pretender tener un corazón compasivo.

Es una cuestión de *«salud» mental,* de *riqueza personal* y de *hondura.* Creo que una visión lo menos burbuja posible del mundo le da a nuestra vida una densidad que, de otro modo, se nos puede ir en mil frivolidades[7].

Es también cuestión de *perspectiva,* una capacidad de interpretar las situaciones que se pierde cuando se convierte el propio yo en la medida de las cosas, algo que en general produce una visión distorsionada –y a menudo victimista– de la realidad.

En tercer lugar, es una cuestión de *resistencia.* Para no vivir en un mundo virtual, enchufados a «matrix»... Para no tragarnos sin más una única forma de entender a las personas y las dinámicas sociales.

Es, además, una cuestión de *cercanía y encuentro.* La simpasión genera una incapacidad real para entender la diferencia y la fragilidad ajena (y con ella, querámoslo o no, hay que lidiar en la vida). Muchos problemas cotidianos están provocados por la dificultad de las personas para ponerse afectivamente en el lugar del otro: vecinos, hermanos, jefes y subordinados, miembros de una comunidad religiosa... Estamos a veces desoladoramente solos en medio de muchedumbres. Y, sin embargo, es profundamente humano el aprender a respetarnos y comprendernos.

Por último, es una cuestión de *compromiso.* Con aquellos que no tienen quien les defienda. Con los que verdaderamente siguen espe-

---

7. Timothy RADCLIFFE, *¿Qué sentido tiene ser cristiano?* (Desclée, Bilbao 2007) señala que «cualquier felicidad que pretenda basarse en la insensibilidad, en huir de la compasión, demuestra a la larga ser insostenible, porque supone descartar la felicidad de aquellos que en realidad forman parte de mi propio ser. [...] Si nos aislamos para protegernos del dolor del mundo, jamás podremos ser felices en el sentido más profundo» (p. 107)

rando que las promesas, la fraternidad, la humanidad... muestren que en su seno late un corazón lleno de amor infinito. Para no olvidar ni vivir adormecidos. Para buscar caminos de encuentro y de vida.

Caminos para abandonar la simpasión

No hay recetas. Sería pretencioso querer tener soluciones. Quizá la alternativa frente a la dinámica de simpasión colectiva ha de ser individual. De hecho, y pese a todo lo dicho, hay muchas personas capaces de vibrar y movilizarse por otras. A falta de soluciones estructurales, o mientras damos con ellas, las personas tenemos a nuestro alcance el mantener un toque de humanidad.

- *La reflexión y la formación sobre los problemas.* ¿Queremos entender a las personas y sus historias? Salgamos de los tópicos y de los reportajes demasiado mediáticos. Dediquemos algo de tiempo a enterarnos de lo que ocurre. Evidentemente, no es suficiente, pero es necesario y enriquece el sentimiento con buenas dosis de cordura.
- *Algo en lo que creer.* Es un reto encontrar discursos auténticos que den sentido y convicciones a la propia vida. ¿Es este sentido una imposición innecesaria, un corsé inútil, y hay que vivir la vida tal como venga, o es un suelo firme desde el que el propio lugar en el mundo parece mucho más definido? En encontrar la respuesta cada uno nos jugamos, de algún modo, mucha vida. En cualquier caso, la compasión tiene sus raíces en las respuestas que nos vinculan a unos con otros.
- *La actitud de apertura y la disposición a una comunicación honda.* En este mundo, en que el anonimato impera y una cortés desatención parece ser lo conveniente, quizá la compasión empiece por la capacidad de mirarnos a la cara desmontando los prejuicios. O por la posibilidad de preguntarle al otro por su vida, sus sueños, sus preocupaciones, sus anhelos y su dolor. Tratar de entender sus motivos sin pasar demasiado pronto a interpretarlos, a etiquetarlos o a juzgarlos. Aprender a escuchar sus historias y a acompañar sus inquietudes. Algo que lo mismo vale para los de cerca que para los de lejos.
- *El tiempo dedicado a los «otros» extraños y distantes.* En esta sociedad de vértigos e hiperocupación, al final se trata de buscar espacios de encuentro con esas otras personas que son diferentes de

uno mismo y que tal vez llevan mucho más sufrimiento dentro. No es fácil ni automático. Implica búsquedas activas y una disposición a salir de las fronteras de lo conocido y lo habitual, de los circuitos más familiares y de las dinámicas más rutinarias. Caminos convencionales existen, como los voluntariados, las organizaciones no gubernamentales, diversas experiencias de colaboración social. Otras rutas menos transitadas pasan por experiencias tan poco habituales y quizá mucho más asequibles, como la observación, la conversación de calidad o la escucha de las personas...

– Al final, por alguno de esos caminos comienzas a *asomarte al dolor ajeno*. Quizá suena demasiado tremendista, y debería haber otro camino paralelo, que es el de asomarse a la alegría verdadera. Pero, en todo caso, se trata de eliminar la distancia aséptica, dar ocasión a vidas ajenas reales y no mediáticas para contarte su historia. ¿Y esto, para qué? Hay quien diría (y tal vez con algo de razón) que bastante tiene con solucionar sus propios problemas: crisis, hipotecas, desamores, educar a sus hijos o cuidar de sus padres, y otras mil posibilidades, como para abrir la puerta a más dosis de desazón. Y, sin embargo, no es incompatible. Es sólo darse la oportunidad de encontrar tu lugar y perspectiva en un mundo real. Porque el corazón también late con los latidos prestados (y quizá es un latido más completo).

Conclusión: vivir con pasión

Al final, esto no es más que otro apunte. Otro trazo minúsculo en la manera de mirar a nuestra sociedad y a nuestra época. Pero quiere ser un grito y una llamada a vivir con pasión, la pasión auténtica de las causas que merecen la pena. La pasión compartida con otros. Esa pasión que es fuego y motivo, acicate y bandera, horizonte y camino. Pasión que a veces nos entierra y luego nos resucita, cuando la vida se bebe en la fe y el evangelio. Apasionados por los otros, sin los cuales sólo somos islas solitarias. Creciendo al vivir vidas ligadas a otras vidas, trenzando con mil brazos redes de alegría y ternura, de reposo y alivio en las que podemos encontrarnos quienes somos, al fin y al cabo, hermanos.

ST 95 (2007) 943-954

La Playa de los Cristianos.
Más allá del individualismo compasivo

Daniel IZUZQUIZA, SJ*

La imagen es tan llamativa e impresionante que mereció un premio del *World Press Photo* en este año 2007. Los cayucos habían llegado, un día más, a las costas de Canarias. Corría el mes de agosto, y la playa estaba llena de turistas descansando en bañador. Ese día, en lugar de medusas o tablas de wind-surf, se encontraron con varias decenas de jóvenes muchachos subsaharianos cansados, tiritando y deshidratados. Los bañistas de la playa reaccionaron compasivamente y se pusieron a ayudar en lo que podían: algo de comida, un poco de agua, toallas a modo de mantas e incluso algunos, cuando llegaron los servicios médicos, atendieron a las bolsas de suero intravenoso.

Todo esto ocurría en la Playa de los Cristianos, en Tenerife, y la escena ofrece un buen marco para considerar la fuerza y las potencialidades de la compasión, pero también sus posibles ambigüedades y límites cuando entra en el espacio público. Sin duda, los bañistas actuaron correctamente ante una urgencia tan clamorosa. Al mismo tiempo, el ejemplo puede ayudarnos a analizar esta imprescindible compasión: de dónde brota, qué efectos tiene, qué tipo de relación establece, adónde apunta, cuál es su duración... Igualmente, podemos sopesar su sentido profundo más allá de lo meramente puntual, por ejemplo cuando recordamos que en el año 2006 llegaron a las costas canarias 31.245 inmigrantes, o que en el mundo entero hay casi 33 millones de personas refugiadas, desplazadas forzosas o solicitantes de asilo. Más aún, el hecho casual de que el suceso mencionado ocurriese en un lugar llamado «Playa de los Cristianos» nos invita a una reflexión específicamente cristiana acerca de la compasión.

Dividiremos este artículo en cuatro partes. Las consideraciones iniciales servirán para aclarar ciertos términos y ofrecer algunas claves que enmarquen la reflexión posterior. En segundo lugar, indagaremos

* Coordinador del Centro «Pueblos Unidos» para el apoyo integral a la familia inmigrante (Madrid). <danielizuzquiza@pueblosunidos.org>.

las implicaciones del «ayudar en la playa» cuando se convierte en expresión del individualismo compasivo. El tercer apartado ofrecerá una visión alternativa, en términos de la ciudadanía solidaria que encarna y expresa la «tierra firme» de los cristianos. Un sencillo relato servirá, finalmente, para ejemplificar y visibilizar nuestra propuesta.

1. Consideaciones iniciales (o algunas modulaciones de la compasión)

La compasión es un impulso del corazón humano que nos mueve a actuar con otras personas y/o en favor de ellas. Se trata, pues, de una realidad humana positiva, pero no exenta de trampas, «buenismos» o egocentrismos que hay que reconocer, neutralizar y canalizar adecuadamente. En realidad, no todo vale. El mero sentimiento de ayuda acaba siendo insuficiente, e incluso puede llegar a ser contraproducente. Como señala Aurelio Arteta, «esta emoción *puede* no traspasar su umbral psicológico, quedarse en simple contagio afectivo, ser muestra de debilidad, nacer como fruto del amor propio exacerbado, incurrir en toda suerte de parcialidades, provocar la humillación del otro y engendrar una conciencia infeliz e impotente en el piadoso mismo»[1]. Por eso el propio Arteta propone concebir la compasión no como un sentimiento, sino como una virtud que es, además, el mínimo o el umbral de lo humano: por debajo de la compasión, estamos en lo inhumano.

Ahora bien, incluso entendida la compasión como virtud y purificada de sus engaños más burdos, es necesario mantener atenta la mirada y desenmascarar sus ambigüedades. Joaquín García Roca, por ejemplo, ha señalado las trampas y ficciones de la compasión cuando funciona al margen del reconocimiento del otro concreto y de la universalización a todos «los otros»[2]. Lo cual no significa olvidar, ni mucho menos, la necesaria presencia de la compasión como motor de la acción pública y como correctivo de otros enfoques. Por eso mismo, la

1. Aurelio ARTETA, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha,* Paidós, Barcelona 1996, p. 129.
2. Joaquín GARCÍA ROCA, *Exclusión social y contracultura de la solidaridad. Prácticas, discursos y narraciones,* Ed. HOAC, Madrid 1998, pp. 162-167. García Roca articula la relación entre solidaridad, fraternidad y justicia; para las conexiones entre compasión, amor y justicia, puede verse ARTETA, *La compasión,* pp. 274-289.

compasión requiere un cauce racional, un contexto comunitario y una articulación política coherentes. Por nuestra parte, apostamos por una acción pública que fortalezca la humanidad común: una política de la compasión que no se base en los problemas a resolver, sino en la humanidad común de quien sufre y quien se compadece. Así, cuando los problemas desaparecen, la relación continúa, porque no necesita del dolor para existir.

Como hemos dicho, en este artículo analizamos las implicaciones políticas de la compasión, para lo cual debemos discernir qué ocurre tras el imprescindible momento inicial de ayudar en la playa. Simplificando un poco, podríamos decir que caben dos posibilidades: o bien la compasión degenera en lástima, o bien se articula como solidaridad[3]. La diferencia entre ambas se aclara al considerar el telón de fondo, el punto de llegada, el contexto y el tipo de relaciones de igualdad o desigualdad que favorecen nuestras acciones. Una cosa es dar, y otra muy diferente compartir y convivir. La primera es una actividad unidireccional, con un sujeto activo (el que da) y otro pasivo (el que recibe). Por el contrario, compartir y convivir para favorecer la integración en lo común son bidireccionales.

En nuestro mundo, incluso los intentos de corregir la desigualdad pecan de individualismo. Por ello, más que hablar de correctivos o complementos, quizá sea más efectivo, más profundo y más transformador referirse a una visión alternativa. Si no fuese un tópico, hablaríamos de un paradigma diferente. Por un lado, el individualismo compasivo; por otro, la ciudadanía solidaria. He aquí algunas de las diferencias entre ambos enfoques, que se irán haciendo más claras a medida que avance el artículo:

	Individualismo compasivo	**Ciudadanía solidaria**
Protagonista	Yo	Nosotros
El otro en necesidad es...	Objeto de mi compasión	Un sujeto
Actores	Individuos	Ciudadanos
¿Qué es?	Una pasión	Un principio de acción
Clave humana	Sentimiento	Virtud
Vínculo que establece	Sentimental o instrumental	Constitutivo
Tipo de relación	Unidireccional	Bidireccional
Orientación	Vertical	Horizontal
Horizonte	«Mutua manipulación»: la venganza de la limosna	Construir un mundo común entre iguales

3. No decimos que la compasión sea lástima, sino que *puede degenerar* en lásti-

En las páginas siguientes intentaremos desentrañar el funcionamiento del individualismo compasivo y ofrecer cauces para el desarrollo de una verdadera ciudadanía solidaria. Y como esta problemática no afecta sólo al ayudar en la playa (nivel individual o personal), sino al modo en que ayudan muchas asociaciones, organizaciones del tercer sector y el mismo Estado, veremos con claridad las implicaciones políticas del asunto.

2. Ayudar en la playa (o el individualismo compasivo)[4]

El ejemplo de la playa (turistas ayudando puntualmente a inmigrantes africanos) se reproduce con frecuencia en las calles de las ciudades cuando nos encontramos con personas que nos piden limosna. Entonces se agolpan en nosotros sentimientos, reflexiones, dudas, inquietudes, incomodidades, decisiones... ¿Qué hacer?; ¿doy o no doy dinero a la persona que pide?... Dar limosna en la calle responde muchas veces al sentimiento de compasión que brota en nosotros; expresa nuestro «querer hacer algo», nuestra buena intención. Pero si sólo es eso, en realidad, podemos decir que nos relacionamos más con nosotros que con la persona que pide.

Si permanecemos impasibles, por ejemplo, ante una madre con su hijo que te dice que pasan hambre, ciertamente nos sentimos mal. Y, por lo mismo, dar en la calle puede servir para tranquilizar nuestras conciencias, pero es incluso posible que fomente el mal que se quiere evitar. No nos quedamos tranquilos dando dinero en la calle, pero tampoco si hemos decidido no darlo. A poco que nos descuidemos, nos olvidamos de dónde empezó todo (en el otro, en una persona concreta en situación de necesidad) y nos encontramos discutiendo con nosotros mismos y nuestros sentimientos: convirtiendo el problema de la ayuda en un asunto del *yo.*

El individualismo contemporáneo ha configurado un modo muy particular de ayuda. Como han detectado algunos sociólogos, las cosas

---

ma. Por aquí camina una de las críticas fundamentales de Nietzsche al cristianismo. Otros artículos de este número analizan cuestiones antropológicas y psicológicas de la compasión, de modo que ahora no abordamos esta cuestión. Además, puede verse ARTETA, *La compasión,* pp. 57-128, así como Juan A. GUERRERO, SJ y Daniel IZUZQUIZA, SJ, *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra,* Sal Terrae, Santander 2004, pp. 70-76.

4. GUERRERO e IZUZQUIZA, *Vidas que sobran,* pp. 64-69.

importantes de la vida (la familia, la virtud, la religión, la libertad) han llegado a defenderse sólo como cuestiones de preferencia personal. Más que ser útiles, lo que deseamos desesperadamente es obtener satisfacción: «sentirse bien» es el bien supremo que sirve hoy para legitimar nuestra ayuda a los demás[5]. Esto, evidentemente, tiene importantes consecuencias.

Así, el voluntariado y la ayuda a los demás pueden ser una compra de buenos sentimientos y mera cuestión de preferencia personal. Por ejemplo, nos resulta más fácil ir a un asilo de ancianos que quedarnos una tarde en casa cuidando a la abuela. Lo primero es más expresión del yo, y lo segundo de nuestra responsabilidad con los vínculos que tenemos. La satisfacción es otro modo de usar al pobre como medio y no como fin. Otro modo de «ayudarle» sin relacionarnos en realidad con él. La satisfacción no genera vínculo social. No hay reciprocidad, y sin ésta no favorecemos la integración, ni asumimos responsabilidades mutuas, ni creamos mundo común.

Nuestra cultura de la satisfacción es el caldo de cultivo de un individualismo compasivo que, en realidad, impide la emergencia de una ciudadanía solidaria[6]. Si nos situamos, sin más, dentro del paradigma individualista, necesitaremos de los marginados para realizarnos como individuos ayudadores y compasivos. El individualismo compasivo no integra en lo común, sino que mantiene intacta la exclusión social. Hemos de preguntarnos si con nuestras ayudas estamos colaborando a crear un mundo en el que quepamos todos o simplemente favoreciendo la compasión propia de una sociedad individualista.

Este enfoque tiene, como consecuencia reactiva, un efecto inesperado que podemos llamar «la venganza de la limosna». Con ello nos referimos a que, con frecuencia, la ayuda unidireccional de los particulares, de las ONG's o del Estado acaba produciendo efectos distintos de los que en principio pretendía. Como el donante usa al pobre (al concebir su ayuda unidireccionalmente y no considerar al otro como un sujeto, sino como un objeto), el pobre acaba usando al donante en un sentido parecido. Más tarde o más temprano, el pobre usará al Esta-

5. Robert WUTHNOW, *Actos de compasión,* Alianza, Madrid 1996, pp. 117-118.
6. Para una iluminadora visión sociológica de estas cuestiones puede verse Zygmunt BAUMAN, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos,* Fondo de Cultura Económica, Madrid 2005.

do, a la ONG o al voluntario como éstos usan al pobre. Se produce una instrumentalización mutua. La venganza de la limosna agudiza el abismo que existe entre el dentro y el fuera. El receptor de la ayuda ya no quiere pertenecer al mismo mundo que el donante, abdica de la integración en lo común, abandona su responsabilidad en la sociedad, deja de querer ser sujeto en ella. Prefiere estar fuera de la sociedad, relacionarse con ella en una relación de dependencia unidireccional, pertenecer a ella como simple objeto de ayuda. Y es que, en realidad, este tipo de ayuda puede hacer perezoso y dependiente al pobre, al tiempo que le debilita y le desincentiva para asumir las riendas de su vida. Es la venganza de la limosna, la instrumentalización mutua.

Antes de pasar al siguiente apartado, conviene explicitar aún con mayor claridad que el individualismo compasivo no se refiere sólo a la acción individual de las personas aisladas. Afecta también al ámbito social, en casos llamativos como los de ciertas acciones «solidarias» desde el mundo empresarial y en casos más sutiles (pero más sangrantes) como ciertos planteamientos de ONG's y asociaciones de voluntariado que pueden generar dependencias o cronificar situaciones. Asimismo, afecta al nivel político-estructural, cuyo ejemplo más significativo ha sido el llamado «conservadurismo compasivo» de George W. Bush: una política basada en adelgazar el Estado lo más posible que no por ello quiere abandonar a los pobres a su suerte, sino favorecer que sean los particulares y entidades civiles quienes se encarguen de ellos. El desastre de Nueva Orleans tras el huracán Katrina (por no hablar de la guerra en Irak o los presos en Guantánamo) muestra a las claras las fracturas de este enfoque. Pero también en la izquierda política encontramos algunos riesgos propios del individualismo compasivo, como se ve en ciertas formas de practicar el «Estado providencia», las ayudas sociales o las rentas de inserción, que no dejan de ser un modo de manipular a los excluidos considerándolos como meros «casos» o receptores de ayuda, agudizar situaciones de dependencia e impedir el desarrollo libre y autónomo de las personas en situación de fragilidad.

3. La «playa de los cristianos» (o la ciudadanía solidaria)[7]

Llegados a este punto, debemos preguntarnos: ¿es el individualismo compasivo la única manera en la que la compasión entra en la esfera pública?, ¿degenera necesariamente en lástima?, ¿perpetúa por tanto

las relaciones de desigualdad? Creemos que no. Hay otro modo de hacer presente la compasión en el ámbito político de modo operativo y eficaz, que es la solidaridad. La lástima genera dos mundos, fortalece el abismo entre los fuertes y los débiles, entre los de dentro y los de fuera. La solidaridad, en cambio, establece una comunidad de intereses con quienes sufren, con los oprimidos y explotados. La solidaridad participa de la razón, y por eso puede generalizarse: no se agota en el caso aislado, sino que es capaz de comprender a la multitud (no sólo la clase, nación o pueblo, sino la humanidad). La solidaridad puede surgir del sufrimiento, pero no está pegada a él ni lo necesita para vivir, como la lástima.

A diferencia de la lástima, la solidaridad no nos sitúa fuera o por encima del sufrimiento. Cuando caminamos solidariamente, hay un fondo de igualdad: no hay unos que son sujetos y otros que son objetos. Cuando nos guía la lástima, desaparece la igualdad, pues se tiene la impresión de que los pobres son «sacos de desgracias» y no personas. Por el contrario, la solidaridad es el modo de hacer la compasión operativa políticamente y de tratar a las personas que sufren pobreza, marginación, exclusión o injusticia, sin lástima, como iguales, miembros de la misma familia humana. Es la solidaridad la que crea un mundo común inclusivo[8]. En una sociedad anónima y masificadora (lo que Hannah Arendt critica como «lo social»), apostamos por el mundo común como espacio de identidad e inclusión.

El mundo común es el entramado de relaciones humanas institucionalizadas, heredado, reformado y construido en común por la palabra y la acción. Es la urdimbre de costumbres, formas de vida, instituciones y leyes en que dicho entramado se expresa, y el conjunto de narraciones en que se inspira, toma fuerza y cobra sentido. En este sentido, es más duradero que cada individuo y, por tanto, otorga estabilidad a la vida humana. Pero ello no significa que sea inmutable, pues cada generación le aporta su novedad: el mundo común es producto de la libertad.

El mundo común vincula a personas iguales respetando su diferencia, sin masificarlas. Los que participan del mundo común nunca

7. GUERRERO e IZUZQUIZA, *Vidas que sobran,* pp. 208-214.
8. El concepto de «mundo común» se encuentra disperso por las obras de Hannah Arendt. En GUERRERO e IZUZQUIZA, *Vidas que sobran,* nos hemos inspirado libremente en su teoría política para elaborar una propuesta inclusiva.

son «un colectivo», siempre están diferenciados. Cada uno tiene un lugar distinto, una perspectiva distinta, aunque el mundo que los vincula sea el mismo. El mundo común une a las personas como una conversación visible y abierta, que invita a participar a todos como iguales y a aportar en ella sus diferentes puntos de vista.

Por ello, y a diferencia de otros modos de entender la esfera pública, el mundo común se enriquece con la diversidad. Se sostiene y se renueva con la participación, con la llegada de nuevos aportes, con la asunción de compromisos mutuos, alianzas, pactos y promesas. Precisamente por nuestro déficit de participación (en nuestras democracias colonizadas por la economía y la libertad insolidaria, individualista y centrífuga) tenemos un mundo compartido sumamente reducido.

Por todas estas razones, el mundo común es esencialmente un espacio de integración, contra el que soplan muchos vientos en la vida urbana moderna. Este tipo de vida favorece más bien una creciente «alienación del mundo», que aumenta la precariedad de las personas, la vulnerabilidad de los contextos, y crea condiciones más favorables a la exclusión. Frente a estos vientos contrarios, es necesario favorecer la participación en este mundo común, que se refunda continuamente mediante el ejercicio de la ciudadanía.

El problema de la exclusión quizá sea el problema político por excelencia. Pues si hay una tarea política importante, es la de crear un espacio en el que todos los seres humanos puedan vivir juntos en pluralidad, en libertad, como iguales pero distintos y únicos, y en paz. Tenía razón Aristóteles cuando se refería al hombre como animal político. Sin política no llegamos a ser humanos, si no somos capaces de construir el mundo común que nos albergue a todos. Sin política nuestra humanidad no llega a realizarse plenamente. El mundo común sólo puede construirse entre iguales, mediante una acción cuyo principio es la solidaridad. La construcción del mundo común es la tarea de una ciudadanía solidaria[9].

Con todo esto, se comprenderá que «ayudar en la playa» es algo muy distinto de vivir en la «playa de los cristianos». Frente a un mo-

9. Un espléndido libro que ayuda a repensar la ciudadanía en el contexto globalizador de la sociedad multicultural, precisamente desde la aportación de las personas migrantes y desde la fe cristiana, es el de Julio L. MARTÍNEZ, SJ, *Ciudadanía, migraciones y religión. Un diálogo ético desde la fe cristiana,* San Pablo / Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2007.

mento puntual de ayuda emotiva y pasajera (aunque necesaria en ocasiones), la «playa de los cristianos» puede ser la expresión concreta de un modo de vivir este mundo común inclusivo, un espacio público de encuentro e interrelación entre personas iguales en su distinción. La «playa de los cristianos» puede ser la imagen de una tierra firme, acogedora, creativa y dinámica en la que se vive de otro modo. Una playa que rompe la lógica del individualismo compasivo, una tierra firme que se abre a relaciones de reciprocidad para construir un mundo común entre iguales, respetuoso con las diferencias, beligerante contra la injusticia y solidario con la persona que sufre.

4. Un relato de tierra firme (o el mundo común)

Mucho antes de la «crisis de los cayucos canarios», la Iglesia estaba ya activamente implicada en la acogida, promoción e integración social de los menores y jóvenes inmigrantes. No sólo ni principalmente desde una ayuda puntual a pie de playa, sino ofreciendo espacios de acogida y plataformas de encuentro en la tierra firme de los hombres libres (varones y mujeres), en la «playa de los cristianos».

Uno de los Centros pioneros en este campo, de los religiosos mercedarios en Madrid, lleva casi veinte años acogiendo a menores inmigrantes no acompañados. Apoyado en una imagen marítima, el anterior director de la casa evita hablar de los muchachos como simples náufragos y reconoce en ellos a verdaderos navegantes. Así describe Pablo Pérez un relato de tierra firme, posible y real:

> «Me vienen a la memoria muchos nombres de nobles navegantes que alcanzaron el puerto deseado, aun en medio de un amenazador oleaje administrativo, y, por supuesto, todos ellos con entrada irregular: cualquier otra era impensable, pues se trataba de pobres de necesidad y sin padres acomodados que pudiesen tramitar un visado de estudios. Por citar algunos, diré que Stanley, Arás y Alí, por ejemplo, terminaron sus carreras universitarias; que Manuel trabaja de enfermero desde hace años en el mismo centro geriátrico en el que comenzó su andadura laboral, y que Fatjon es intérprete del ejército español fuera de nuestras fronteras; que Abdella e Ibrahim, tras sus estudios de mediación intercultural, son educadores en nuestro programa y representantes vecinales elegidos democráticamente en la ciudad de Madrid; que Ervin es un ele-

gante y eficaz comercial del sector inmobiliario; que Lazare repara aviones Airbus en Canadá, y Naim, con su permanente sonrisa, prepara comidas al gusto de los suecos mientras echa de menos la marcha madrileña; que Paíva, además de gran campeón de capoeira y hombre de discurso fácil, se empeña en compaginar estudios y trabajo; que en el 2006 cinco antiguos residentes, con apenas 19 ó 20 años, fueron capaces de comprar su vivienda contando con todas las bendiciones hipotecarias de los bancos y otros tantos, sacar su carnet de conducir... Podría seguir citando nombres, recordando caras y certificando puertos alcanzados hasta enumerar a esos cuatrocientos menores no acompañados que llegaron a nuestras costas de forma irregular, aparentemente náufragos, y que demostraron ser auténticos navegantes, de los cuales aproximadamente un 90% o más lograron llegar al buen puerto de la regularización y el trabajo, manteniendo la nave en puerto salvo contadas excepciones. Cualquier profesional medianamente documentado sabe que el requisito previo a la renovación continuada de los papeles es el trabajo mantenido y la ausencia de delitos. ¿Cómo ha sido posible? ¡Quién lo sabe! Quizá porque confiamos en ellos, y ellos confiaron en nosotros. O, quizá, porque nos hemos tomado en serio no sólo el reto de cubrir sus necesidades, sino también el de descubrir sus posibilidades»[10].

Descubrir posibilidades en relación de reciprocidad, y no sólo cubrir necesidades unilateralmente: he aquí una buena formulación de lo que significa ejercer la ciudadanía solidaria, más allá del individualismo compasivo. Nótese (aunque ahora no podemos desarrollar este punto) que vivir en la «playa de los cristianos» o habitar en un mundo común es algo muy distinto de incorporar individuos a la sociedad del bienestar o del consumo generalizado. Las historias de tierra firme guardan estrecha relación con los relatos de sentido que recibimos en una comunidad y que articulan nuestro compromiso cotidiano.

Volvamos, pues, a nuestro ejemplo de los cayucos. Dada la situación vivida, no puede sorprender que a comienzos del año 2007 el go-

10. Pablo PÉREZ, «De náufragos y navegantes: Los menores y jóvenes no acompañados»: *Puntos de Vista,* Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid, n. 10 (junio 2007), pp. 29-49; aquí, p. 45. Véase también: DELEGACIÓN DE ACCIÓN SOCIAL, Provincia de Castilla SJ, «Respuesta a los menores subsaharianos no acompañados»: *Sal Terrae* 95 (junio 2007), pp. 507-510.

bierno español solicitara a diversas instituciones eclesiales (Comisión de Migraciones de la Conferencia Episcopal, Cáritas y CONFER) que colaborasen más activamente en la acogida a menores subsaharianos que habían llegado a las Islas Canarias. Fruto de experiencias como las de los mercedarios y otras similares, las entidades eclesiales plantearon una serie de elementos irrenunciables tanto desde el punto de vista socio-educativo como desde la perspectiva legal. Era precisamente la sabiduría acumulada en el acompañamiento cotidiano a muchos de estos chavales la que exigía apertura de corazón, claridad en los planteamientos y firmeza en la negociación. Consensuado el proyecto educativo marco, y previsto ya el Real Decreto que regularía el acuerdo, algo ocurrió en los pasillos de la Administración para que el programa finalmente no se llevase a cabo. Quizá algún responsable político consideró que eran demasiadas garantías para los jóvenes indocumentados; quizá alguna otra entidad aceptó condiciones menos rigurosas para el Estado y menos favorables para los menores; quizá pasó la época de los agobios y la presión de la opinión pública... En todo caso, las plazas ofrecidas siguen pendientes de asignación. Si estuviésemos hablando de individualismo compasivo, este asunto sonaría a fracaso. Pero no se trata de eso. La ciudadanía solidaria, que brota precisamente de la cercanía a las personas que sufren y de la conciencia de la mutua dignidad como seres humanos, exige asumir la complejidad de lo real y participar en la misma desde la coherencia de vida.

Llegamos así al final de nuestro itinerario. Los ejemplos aludidos son un simple botón de muestra de cómo avanzar en la construcción de un mundo común inclusivo y cómo hacerlo desde la perspectiva creyente. Recuperamos así la posibilidad de una compasión política, al plantearnos la acción pública desde el principio de la solidaridad vivida en lo cotidiano. No queremos ni podemos proponer un programa cerrado, pero sí sabemos qué queremos y hacia dónde vamos. El principio de solidaridad nos orienta, y por eso sabemos tanto por dónde queremos ir como por dónde no estamos dispuestos a pasar. Al mismo tiempo, hace falta una apertura a lo que la libertad pueda hacer, pues la acción tiene un fin imprevisible[11]. En este sentido, no pretendemos

11. Cf. GUERRERO e IZUZQUIZA, *Vidas que sobran,* p. 211, donde abordamos este asunto de lo imprevisible en la política desde la diferencia conceptual entre «trabajo» y «acción».

ofrecer un programa cerrado con resultados ya conocidos, sino una invitación a la acción que recoge iniciativas de solidaridad compartida ya en marcha, incluyendo el riesgo de equivocarse en el camino. Como recuerda el teólogo Metz, podemos decir que «la "compassio" es el programa del cristianismo para el mundo»[12], en la medida en que la vivamos en el marco de la cosmovisión evangélica y no dentro del paradigma del individualismo moderno. Entre otras cosas, esto supone ascesis y renuncia a los protagonismos personales; cercanía a las víctimas; resistencia ante los poderes del mundo; y lucidez para articular globalmente la práctica de la solidaridad. Virtudes todas ellas asociadas a la compasión. El jesuita alemán Christian Herwartz emplea la imagen bíblica de quitarse las sandalias como invitación a atreverse a escuchar y preguntar; sandalias que son «signo de muchas formas de mi distanciamiento de la realidad», de los pobres y excluidos, expresión muchas veces de individualismo compasivo[13]. Por su parte, Jean Vanier advierte que «siempre es más fácil hacer cosas, pero es difícil ser vulnerable y entrar en comunión»[14], mientras que Dolores López Guzmán recuerda: «Desprenderse de las cosas es una tarea ardua; desprenderse de la propia existencia lo es todavía más. Pero ni siquiera éste es el término del cristiano. Queda lo más costoso: ceñirse la vestimenta del servidor»[15]. Sin embargo, analizar estas cuestiones con la requerida hondura nos introduciría ya en el siguiente artículo de esta misma revista, una meditación navideña sobre la compasión de Dios.

Retengamos, pues, para concluir, la convicción de fondo que ha guiado nuestra reflexión: la «playa de los cristianos» es la comunidad en la que estas virtudes son vividas y celebradas, superando así el individualismo compasivo que nos rodea; es el espacio socialmente compartido que encarna el relato del Dios Compasivo que da sentido a nuestra vida; es el ámbito que permite vivir en tierra firme, creando así un mundo común de iguales y distintos.

---

12. Johann B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista,* Sal Terrae, Santander 2007, p. 167.
13. Christian HERWARTZ, SJ, *Descalzos. Ejercicios en la calle,* Sal Terrae, Santander 2007, p. 48.
14. Jean VANIER, *La fuente de las lágrimas. Un retiro de alianza,* Sal Terrae, Santander 2004, p. 177.
15. Dolores LÓPEZ GUZMÁN, *La desnudez de Dios,* Sal Terrae, Santander 2007, p. 134.

ST 95 (2007) 955-966

Navidad: la humilde compasión de Dios

Mariola López Villanueva, RSCJ*

En las casas de las Hermanitas de Jesús suele haber una talla preciosísima. Es un niño del color de la tierra que tiene los brazos extendidos, sonríe abiertamente, y dan ganas de tomarlo y estrecharlo junto al pecho. Me recordaba una historia de Galeano titulada *El viaje*, que dice así:

> «Oriol Vall, que se ocupa de los recién nacidos en un hospital de Barcelona, dice que el primer gesto humano es el abrazo. Después de salir al mundo, al principio de sus días, los bebés manotean, como buscando a alguien.
>
> Otros médicos que se ocupan de los ya vividos, dicen que los viejos, al fin de sus días, mueren queriendo alzar los brazos.
>
> Y así es la cosa, por muchas vueltas que le demos al asunto y por muchas palabras que le pongamos. A eso, así de simple, se reduce todo: entre dos aleteos, sin más explicación, transcurre el viaje»[1].

Vamos a asomarnos, reconociéndonos ciegos, a ese *viaje* sorprendente de Dios que es la Encarnación. Durante miles de años lo hemos estado contemplando, sin llegar a poder decirlo todo, vislumbrando apenas unas pocas teselas de luz. Decía Edith Stein: «No basta con arrodillarse una vez al año frente al pesebre para que la vida humana sea inundada de la vida divina; más bien es necesario que toda la vida esté en contacto con Dios»[2].

---

* Profesora de Sagrada Escritura. Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias. <lopezmariola@yahoo.es>.

1. E. Galeano, *Bocas del tiempo,* Ed. Siglo XXI, Madrid 2004, p. 2.
2. E. Stein, «El misterio de la Navidad», en *Obras selectas,* Burgos 1997.

Me invitan a hacer una meditación sobre la Navidad a la luz de la compasión. Un tiempo plagado de *lugares comunes* para nosotros, en el que experimentamos emociones conocidas y también comercializadas, y al que necesitamos acercarnos como si fuera *la primera vez;* allí acontece lo primordial y lo profundo.

Algo que llama la atención, al mirar las escenas del nacimiento en Mateo y en Lucas, es que nadie encuentra al niño solo. Se le presiente y se le busca con otros, *junto a otros.* Vamos también nosotros a hacer este camino *en compañía,* para que las aguas de la Navidad puedan empapar nuestras vidas y continúe sorprendiéndonos un niño *que no habla* y muestra todo de Dios.

1. En tiempos de desplazamientos

En círculos concéntricos va abriendo Lucas el tiempo en que acontece la salvación. En tiempos del emperador Augusto, en el nacimiento de la época imperial romana, cuando se imponen las duras exigencias del censo, «una especie de *daño colateral* visto desde el imperio» (cf. Lc 2,1-5)[3]. Es una historia de opresión y de injusticia que se va concretar para Jesús en *el tributo, el camino y el pesebre.*

Las informaciones de los medios, las cadenas de televisión, nos van poniendo *ojos para mirar lo de arriba,* lo que cuenta, lo que vale, lo que impera... mientras que Belén tira de nosotros hacia abajo, nos pone *ojos para lo que no aparece,* lo que no cuenta, lo que casi no se ve. En tiempos de desplazamientos forzosos para millones de seres humanos, en la era de la tecnología y de la comunicación virtual, somos invitados a mirar el revés de la historia para encontrar salvación, a buscarla *bajo el signo de la debilidad,* en un entorno prepotente.

En esta tremenda y hermosa historia, de la que formamos parte, necesitamos ubicarnos bien. No sólo con la cabeza, que ahí lo tenemos más o menos claro, sino con nuestra sensibilidad, con nuestros modos de hablar y de mirar, con aquello que dejamos que toque y afecte a nuestras vidas. Para el pueblo guaraní de la Amazonía la sabiduría es

3. F. RIERA, *Los últimos y los primeros días de Jesús, el Señor,* Sal Terrae, Santander 2006, p. 170.

«sentir el tiempo». Parece casi lo contrario a nuestro modo de ver: quisiéramos congelar el tiempo, que no pasara, poder dominarlo, exprimirlo al máximo, hasta llegar a abusar de él. Navidad tendría que ser un tiempo para volvernos hacia el interior en medio de la agitación, mirar adentro y dejarnos preguntar: ¿Presto atención a la historia que vivimos, a sus dolores y a su belleza? ¿Reconozco sus poderes (augustos, herodes, quirinos) y la vida vulnerable de Dios alumbrándose en ella, a pesar de todo?

En Navidad somos iniciados a *sentir el tiempo* de un modo nuevo, a hacernos amigos de él; a nombrar y acompañar el tiempo que me toca vivir; a habitar con intensidad la segunda, la tercera o la cuarta etapa de mi vida. Cada momento esconde *su perla,* y es muy hermoso si podemos llegar a descubrirla. Necesitamos recuperar la fuerza del *hoy* de Dios para con nosotros, asentir y poder reconocer el tiempo de su venida en tiempos de desplazamientos. Sus pasos los percibimos mientras llega y cuando ya ha pasado, y la historia es el rumor de esos pasos. «Todo lo que llevo caminado son los pasos de Dios que se me acerca, y todo lo que me falta por caminar es Dios que me abre camino hacia Dios»[4]. Venimos hacia Él cuanto más nos adentramos hacia el fondo de nosotros mismos y de la realidad. A mayor enraizamiento en el tiempo que nos toca vivir, tanta mayor capacidad de ser sorprendidos en los lugares de abajo de la historia y sentir que es precisamente allí donde la vida nos va madurando.

2. La vida entera se hace pesebre

La mañana en que comienzo a escribir esto desde Gran Canaria, escucho en la radio un terrible suceso que llega a través de un diario senegalés: *«Ciento cincuenta inmigrantes murieron hace trece días al partirse en dos el cayuco en el que viajaban en dirección a las islas».* Desgraciadamente, nos vamos acostumbrando a estas noticias y las historias se vuelven a repetir. En el alma de nuestras sociedades, y en sus estructuras, sigue sin haber sitio para aquellos que más lo necesitan.

4. A. OLIVER, *Teología del gozo,* Fundación Antonio Oliver, Montserrat 2007, p. 57.

Las personas que vienen buscando la vida en medio de nosotros carecen de lo necesario para sobrevivir; y, sin embargo, ellos son *la estrella* que nos conduce hasta el Niño, una luz ¡tan potente! que es increíble que nos cueste tanto seguirla. Dios nos invita a mirar la realidad, a recibirla, desde aquellos que no tienen sitio, para los que *no hay lugar en la posada.* Y sus ojos evitados se convierten en la *mirada angular* para descubrir el significado del mundo. Es allí donde Jesús nace.

Nace al borde del camino, de unos padres que estaban en camino, buscando grietas en nuestras sociedades para darse a luz a través de nosotros. Jung decía: *«tan sólo somos el establo donde nace Dios»*[5]. Un establo suele oler mal: hay estiércol mezclado con paja y heno. Es una imagen simbólica de nuestro interior... y del interior de nuestras sociedades. Todo aquello que hemos reprimido: necesidades, agresividades, las aristas que ocultamos, lo no aceptado, lo no reconciliado... está allí abajo. Necesitamos abrirnos, hacernos permeables, a veces nos abrimos a través de las heridas. El establo está sin defensas; por eso entran las lluvias y también el frío; pero es precisamente en la apertura de su pobreza donde ocurre el nacimiento de la vida. En los subterráneos, en los submundos de las ciudades y de sus gentes, en los lugares donde *huele mal,* acontece desde *aquella noche* la manifestación de la gloria de Dios, el perfume de su compasión.

Las Marías y los Josés de nuestro tiempo no se acercan al pesebre, pues ellos han estado siempre allí, y quien se acerca al Niño se acerca a ellos, que están sumergidos en su luz. Sea cual sea el tipo de pobreza que marca la vida de las personas (material, psicológica, de sentido...), esa carencia les empuja hacia el pesebre; y quien se acerca a ellos se acerca al Niño, aun sin saberlo. En la presencia de este Niño todo es aceptado, todo encuentra su sitio. Nada se rechaza. Lo sucio y lo que no cuenta, lo despreciable, lo mal mirado... pierde su aspecto desagradable y se unge de calidez y suavidad. Todo queda transformado por la irradiación de la luz que emerge desde dentro; y hay mucho más sitio del que podríamos llegar a imaginar, y mucha dignidad y mucha belleza.

5. A. GRÜN, *La Navidad, celebración de un nuevo comienzo,* Sal Terrae, Santander 2005, p. 72.

«Cuando el hijo ha nacido, toda alma es María», decía Eckhart[6]. Convertirnos en *madre* es estar profundamente abiertos, sin mostrar resistencias, en una creciente receptividad. Hacernos *puro sitio,* pura capacidad; y la vida entera es pesebre, cueva, espacio sin fondo donde acoger el desplegarse de uno mismo y de los otros, porque si no nos acogemos en lo pequeño. ¿cómo vamos a saber acogernos en lo grande? Dice con sabiduría Agnès Agboton, una mujer africana que vive en Barcelona, que cuando estamos receptivos, abiertos, *«la llegada de alguien es una alegría y un placer».* Ella cuenta cómo anhela recuperar esas experiencias de encuentro:

> «En Barcelona podías vivir en un bloque de pisos donde había doce o catorce familias y mantenerte aislado de todas ellas, sin saber si estaban contentos o tristes, si tenían algún problema o alguna alegría, sin más contacto que el ¡buenos días! Si te topabas con alguien en el ascensor. Pasé así muchos años... sin poder preparar un plato que me gustara y llamar a casa de una vecina para ofrecerle un poco diciéndole: "Pruébalo, ¡verás qué bueno está!", porque habría sido inconveniente, porque la pobre mujer no habría entendido nada, porque esas cosas en una ciudad occidental no se hacen. Echaba en falta unas relaciones más cercanas y llanas, más espontáneas... En el África que yo conozco, todo el mundo tiene las puertas abiertas, y la llegada de alguien que te ofrece un poco de guiso que ha preparado es una alegría y un placer. Es una señal de deferencia... Sigue sorprendiéndome lo poco que la gente necesita compartir»[7].

3. Las puertas de la humildad

Cuando Dios se manifiesta, aparece la *humanitas,* la humanidad (Tito 3,4-7). *Humanus* no es únicamente humano; *humanus* significa también *ternura.* Una persona *humana* es una persona tierna. Apareció un niño. Y Pablo dice: *apareció la ternura y la dulzura de Dios que salva*[8]. La verdadera compasión sabe de esta ternura y de esta reverencia

6. W. JÄGER, *Adonde nos lleva nuestro anhelo,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, p. 92.
7. Agnès AGBOTON, *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España,* Lumen, Barcelona 2005.
8. Cf. A. OLIVER, *op. cit.,* pp. 77-78.

ante el otro; no es únicamente una cualidad del modo de ser de Dios, sino el Ser mismo que Él es. *El que se da* amorosa y delicadamente, el que para darse desciende siempre más abajo, está abajo. Dios toma *el camino de la humillación,* se hace tierra fértil: posibilitador de todo lo que existe, discreto acrecentador de la vida. Crea y se retira para dejarnos ser.

El *«sí»* de María, su modo libre de consentir, abre las puertas a esta humildad compasiva de Dios. Nosotros necesitamos *tres síes más uno* para cruzar esas puertas, para recorrer el camino que va de los alrededores de Belén a las afueras de Jerusalén. Dos los recibimos, y los otros dos los damos. El *primero* que recibimos, y a veces el último que descubrimos, acontece en nuestra navidad. Es el *sí* primero de Dios a nuestra vida con todo, la afirmación honda que nos tiene en la existencia. En este *sí* de puro amor respiramos y somos.

El *segundo* es el de aquellos que nos tomaron en brazos al nacer, nuestros primeros cuidadores: nos alimentaron, nos protegieron, nos acompañaron con lo mejor de ellos y también con sus heridas. Su *sí* nos ha permitido crecer y ocupar nuestro lugar único en el mundo.

El *tercer sí* lo damos. Éste a veces nos cuesta más. Es el *sí* que nos ofrecemos a nosotros mismos, la asunción de la propia vida en su espesor, en su ambigüedad, con los avatares de su historia, y también con toda su belleza y sus posibilidades aún por estrenar.

El *cuarto sí* es el que nos hace más parecidos a Dios. Es el *sí* que entregamos a los otros para afirmar sus vidas también con todo, sin dejar nada fuera, una afirmación que sana y que potencia. Es el *sí* que Isabel dio a María cuando ésta fue a visitarla. Está hecho de reconocimiento, de respeto y de alegría por el trabajo secreto de Dios en cada uno: *«Dichosa tú, dichoso tú...».*

Para llegar hasta nosotros, para ofrecer el *sí* de Dios al mundo, Jesús cruzó las puertas de la *humildad amorosa,* y el mismo camino nos está abierto a nosotros para llegar a Él. En el libro de la Sabiduría hay una descripción muy hermosa: *«Un silencio sereno lo envolvía todo / y al mediar la noche su carrera / tu Palabra todopoderosa / vino desde el trono real de los cielos...»* (Sab 18,14). En la noche, en el silencio, vino superando toda expectativa, toda razón, aun toda sabiduría, porque no vino *«como guerrero implacable... llevando una espada acerada...»* (Sab 18,15). No vino como luchador, sino como niño; no

vino armado, sino desarmado, como un *infans* entregado y abandonado a nuestras manos.

In-fans significa no hablar, no pronunciar, *«el que no habla»*. El que tiene todo el poder y el honor se muestra despojado de poderes y de honores. La Palabra enmudece. El desvalimiento de un niño se parece al desvalimiento de un hombre sometido y despojado de todo en una cruz. Allí tampoco habla ni se defiende: los brazos del niño suscitan amor; los brazos del crucificado lo piden también sin pronunciar palabra. Ambos esperan que alguien responda y diga: *«Sí»*. Otro modo de expresar este *sí* es decir: *«te quiero»*.

4. Pacificados en nuestras ansias

Jean Vanier convive en su comunidad del Arca con personas que presentan discapacidades, y estas relaciones lo han acercado más al fondo de la vida, al fondo de Dios. Él lo expresa así: «Durante más de treinta años he estado compartiendo mi vida con hombres y mujeres discapacitados, a veces con una profunda discapacidad. Y día tras día descubro esta verdad: nos necesitamos unos a otros. Comprendemos con facilidad que alguien débil necesite de alguien fuerte, pero nos cuesta más entender que alguien fuerte necesite exactamente igual de alguien débil... Necesitamos personas que sean pequeñas y vulnerables»[9].

Es increíble que la pequeñez y la vulnerabilidad sean las tarjetas de visita de Dios. La Navidad es el memorial de esta verdad, que una y otra vez se nos olvida. No nos tiende la mano desde arriba, sino que se muestra necesitado desde abajo. Nos ayuda desde la debilidad. Está él también *envuelto en flaqueza* (Hb 3,18); como si no hubiera otro modo de poder ser compasivos. Los primeros testigos de este intercambio fueron unos pastores. Sospechosos por sus contemporáneos de hacer trampas, y no bien vistos, ellos reciben con asombro una *nueva visión* sobre la realidad, sobre ellos mismos, sobre sus imágenes de Dios.

Su única riqueza para recibir esto es su *receptividad,* el tener que velar por la noche los tiene en estado de atención. Vigilantes para que

9. Citado en Katherina LACHMANOVA, *Compasión,* Sígueme, Salamanca 2005, p. 90.

los ladrones y los lobos no dañen a sus ovejas, ellos están despiertos mientras otros duermen. Mantienen sus ojos abiertos y se ofrecen calor y compañía. En un primer momento, recibir de golpe *tanta luz* les ciega, y el miedo se apodera de ellos. Siempre que tenemos posibilidad de *más luz* en nuestra vida, siempre rondan también los miedos. *Ver de nuevo,* ver otras cosas distintas de aquello que creíamos ver, que nos hemos acostumbrado a ver, es también *nacer de nuevo,* y toda transformación se encuentra bloqueada por el miedo. Al lado del miedo, dentro de su concha, la perla de la alegría aguardando a ser descubierta. Necesitamos despertar al *pastor interior* que hay en nosotros, nuestra capacidad de atención a la vida, de buscar con otros, de dejarnos sorprender...

La *luz* y la *voz* ponen a los pastores en marcha. Preciosas mediaciones que movilizan su búsqueda y encaminan con ligereza sus vidas hacia el encuentro. Las señales son mínimas, cotidianas, demasiado sencillas: un niño, unos pañales, un lugar que frecuentan animales... ¿No habrían visto nacer a otros niños de noche y en condiciones de pobreza? ¿Por qué aquel iba a ser diferente? ¿Cómo podría ese indefenso niño traer tanta alegría, tanto amor, tanta paz...? Precisan ir juntos para descubrirlo: «Vamos a Belén *a ver*» (Lc 2,15).

Hay mucho que ver en Belén, pero no todas las miradas pueden recibirlo. Hay miradas opacas que no se alegrarán, y miradas desconfiadas que no lo entenderán. Sólo las miradas y las pisadas de los pobres y pequeños se admirarán, y la paz del corazón será su recompensa. Una paz que, desde ellos, desbordará.

En Belén somos pacificados de nuestras ansias de hacer más y de conseguir más, de nuestras ansias de poder y de retener; y si permanecemos en silencio allí, ante *el niño acostado en el pesebre,* brotará en nosotros un *deseo hondo de ser;* de ser aquello que somos ya en el rostro abierto de aquel Niño. Un deseo de honrar cada existencia y de bajar a mirar ese lugar interior no profanado en cada persona, el lugar de su niñez y de su paz.

Escribía la hermanita Magdeleine, que a lo largo de su vida contempló mucho y bebió de las fuentes de Belén: «Desde hace años, sueño como si la viera, una nueva imagen de la Virgen... No una Virgen que estrecha tiernamente al niñito Jesús en sus brazos, sino una Virgen que da al mundo su niño Jesús de unos meses, envuelto en pañales, ella

lo ofrece acostado en sus manos con un gesto tan expresivo que cada uno tenga ganas de recibirlo»[10].

Dichosos nosotros si podemos gustar y abrazar la paz del corazón que trae este Niño y ofrecerla anchamente para que otros puedan también *recibir su don;* sin defensas, sin precios, sin temores.

5. Solamente es un niño

Cuentan que, cansado del trato incesante con la gente, Serafín de Sarov se escapaba a veces a recobrar el aliento a su querido bosque. Un anciano monje les dijo a los que fueron a buscarlo: *«No tendréis muchas posibilidades de encontrarlo. Se ocultará entre la maleza. A no ser que responda a la llamada de los niños. Haced que corran delante de vosotros».*

> «Éramos unos veinte los que lo llamábamos: *"¡Padre Serafín!, ¡Padre Serafín!"...*
>
> Al oír nuestras voces infantiles, no pudo mantenerse oculto, su cabeza de anciano apareció por encima de la maleza...
>
> *"¡Tesoros míos! ¡Tesoros míos!",* murmuraba estrechándonos a cada uno contra su pecho. Lo abrazábamos confiados, felices. Pero el joven pastor Sioma volvió hacia atrás y corrió al monasterio gritando: *"¡Por aquí! ¡Por aquí! ¡Allí está el padre Serafín!"*.
>
> Sentimos vergüenza: nuestras llamadas, nuestros abrazos, nos parecieron una traición.
>
> Al volver al monasterio, la pequeña Lisa, la primera que estrechó entre sus brazos, se acercó a su hermana y, tomándola de la mano, le dijo: *"El padre Serafín pone cara de estar viejo. Pero es un niño como nosotros, ¿verdad, Nadia?"*»[11].

Emociona sentir que también Jesús fue un niño como nosotros. Solamente un niño. Celebrar la Navidad, honrar y reverenciar el nacimiento de Jesús, tiene que ver también con poder honrar nuestras raíces y nuestro modo concreto de acontecer. Todos nacemos formando parte de una red de relaciones que se va ensanchando a lo largo de la vida: nuestra familia de origen, los demás parientes, las relaciones que

10. Hermanita MAGDELEINE DE JESÚS, *Jesús es el Señor de lo imposible,* Artes Gráficas «Hogares la Paz», Buenos Aires 1993, p. 55.
11. Irina GORAÏNOFF, *Serafín de Sarov,* Sígueme, Salamanca 2001, p. 65.

libremente vamos estableciendo... Jesús pasa también por estas redes y las asume. En su árbol genealógico no sobra nadie (cf. Mt 1,1-16), y las mujeres que aparecen en él dan cuenta de hasta qué punto nuestra vida está mezclada, y cada color, aun los de tonos más oscuros, y cada sabor y cada rostro tienen su aporte en nuestra historia de salvación.

Es muy importante en esta historia dar un sitio a todos los que forman parte de nuestra familia de origen, no excluir a nadie. Dar *su nombre y su lugar* a todos aquellos que, a su vez, hicieron sitio por nosotros y nos sostienen desde atrás[12]. Nuestro primer don es la vida que recibimos: no nos pertenece, otros nos la han dado, y nosotros la pasaremos si podemos y la llevaremos adelante. Nos reconocemos hijos de nuestros padres y nos inclinamos ante sus vidas con gratitud, y ante aquellos que, a su vez, se la dieron a ellos; y celebramos al mismo tiempo que somos mucho más, que compartimos un vínculo aún más hondo, un nacimiento mayor. «¿De qué me serviría si Jesucristo hubiera nacido de Dios y yo no? –se preguntaba Eckhart–; la misma vida divina que late en el hombre Jesús late también en nosotros»[13], y nuestro destino es experimentar esta vida.

Dios aparece como niño, mostrándonos que la verdadera dimensión del ser humano es *hacerse niño.* Desbloquear en nosotros las fuentes de la inocencia y de la bondad. Para un niño todo es posible, es una inmensa e interminable disponibilidad. «En una carne espiritual callosa, fosilizada, endurecida, Dios no puede vibrar. Dios vibra siempre en lo tierno. La Navidad evoca en nosotros aquel niño que fuimos y aquel niño en el que, cuando soñamos, todavía captamos la presencia de Dios... El niño es un ojo abierto y maravillado ante esta Presencia»[14].

6. Como ciegos tocados por la luz

En los orígenes de Jesús, ya en sus primeras etapas, comienza a hacerse el boceto de lo que se va a desarrollar después. En torno a él se mueven personajes oscuros, y otros tocados por la luz. Los que *no son ca-*

12. Cf. B. USLSAMER, *Sin raíces no hay alas,* Luciérnaga, Barcelona 2006.
13. W. JÄGER, *op. cit.,* p. 99.
14. A. OLIVER, *op. cit.,* p. 48.

paces de verlo serán ahora también los que acabarán rechazándolo al final. Siempre me ha impactado esta afirmación del prólogo de Juan: *«vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron»* (Jn 1,11); y pensar que también Herodes, y los fariseos, y el sumo sacerdote, eran de los suyos... A veces he caído en la tentación de creerme del lado de los que lo recibieron; pero si miro de verdad mi vida, hay tantas zonas en las que no he sabido recibirlo aún... Más bien querría sumarme a aquellos que, habiendo sido tocados por la luz, regaladamente, aún *ven a los hombres como árboles* (Mc 8,24) y siguen necesitando que él toque sus ojos de nuevo cada vez.

En la liturgia de la Navidad, san Esteban, san Juan, los santos inocentes... son imágenes de luz que se arrodillan en torno al pesebre; frente a ellos, *la dura noche y la ceguera,* y la luz se proyecta hacia la cruz. Desde el principio la vida del niño se encuentra amenazada. El antiguo orden no quiere ceder sus poderes y debe mantener a Dios en su lugar. Como los magos, también nosotros nos dirigimos primeramente a los palacios de nuestra sociedad del bienestar y a los *herodes* contemporáneos, hasta que nos damos cuenta de que allí no encontramos lo que vamos buscando, que allí se anula y se anestesia la vida; esa vida de Dios que quiere crecer en nosotros. Sólo cuando nuestros ojos se abren, como se abrieron los cofres de los magos ante el Niño, descubrimos asombrados que no hay nada que no sea su epifanía; que no es que Dios no se manifieste, sino que nos faltan ojos para descubrirlo.

Los magos de Oriente son el símbolo de tantos hombres y mujeres que en cualquier parte del mundo, desde otras sendas y tradiciones espirituales, se preguntan, buscan y caminan. Una leyenda los presenta como un rey joven, otro anciano y otro negro, queriendo significar que todos los ámbitos del ser humano se hacen patentes a lo largo del camino, hasta poder encontrar al niño y adorarlo. Según esta leyenda, los magos pierden la estrella justo antes de llegar, y fueron los pastores, *las potencias del corazón,* quienes les enseñaron el camino[15]. El oro del amor, el incienso de nuestros anhelos y la mirra de nuestros dolores y de aquello que sana las heridas, son entregados al que nos lo ha dado todo primero.

15. Cf. A. GRÜN, *op. cit.,* pp. 141-146.

Una vez que la luz del Niño nos toca, ya no podemos seguir por el mismo camino; el camino de la epifanía –el camino de la compasión– es ahora el nuestro: *descubrir el amor y manifestarlo.* Descubrirlo donde no esperábamos y llevarlo a otros por donde aún no sabemos. Como ciegos tocados por una luz que nos indica los modos: en vulnerabilidad, en pobreza, en humildad, en alegría.

Dice el escritor africano Sobonfu Somé: «El nacimiento es la llegada de alguien venido de fuera que debe sentirse bienvenido. Es necesario que tenga la impresión de llegar a un lugar donde los seres humanos están *preparados para recibir sus dones*»[16]. Quizá toda nuestra vida cara a Dios sea esta preparación.

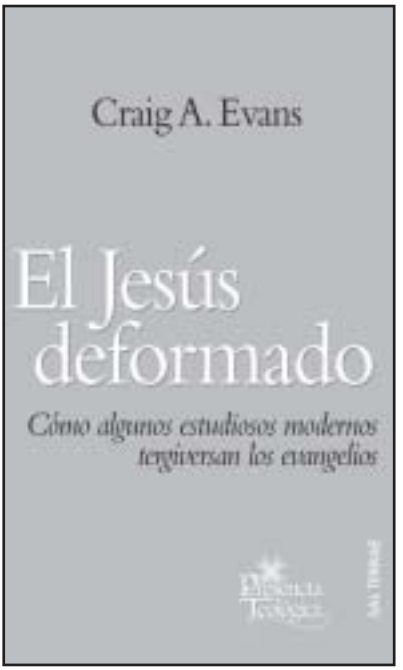
Recuerdo una casa muy pobre en Copiapó, en Chile, y en ella una capilla con mucha luz de las Hermanitas de Jesús. Allí tenían como su mayor tesoro, sobre un paño tejido en tonos vivos, *el niño del color de la tierra,* sonriendo y con sus brazos extendidos. Hace unos años, en 1996, ellas enviaban desde Roma una felicitación de Navidad. Vamos a dejar que hoy sea también la nuestra. Brota de unas vidas arrodilladas ante el pesebre y ante los otros:

> «En esta noche de Navidad
> podemos abrazar sin miedo toda la realidad de nuestro mundo,
> ofreciendo a la vez el ruido ensordecedor de todos los actos
> de destrucción, de violencia o de odio que agitan el mundo,
> y el imperceptible rumor de los innumerables gestos de amor,
> de vida compartida, de don de sí,
> seguras de que nuestro mundo está salvado.
>
> Entonces, en el silencio del corazón de Dios,
> contemplaremos maravilladas
> cómo acontece esta fantástica transformación
> en la que todo el poder de salvación
> que contienen esos gestos de amor se libera
> y envuelve el mundo con un manto invisible,
> como un bálsamo vivificante derramado sobre sus heridas.
> Y nuestros labios susurrarán: *"Mundo, feliz Navidad"*».

16. D. Pons-Föllmi – O. Föllmi, *Orígenes: 365 pensamientos de maestros africanos,* Lunwerg, Barcelona 2005.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

CRAIG A. EVANS
El Jesús deformado.
Cómo algunos estudiosos modernos tergiversan los evangelios
300 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 22,00 €

Recientemente, y coincidiendo con el apogeo de los apócrifos, se han afirmado sobre Jesús cosas que la mayoría de los estudiosos del Nuevo Testamento no aceptan. Parece que el estudio histórico de los evangelios nos ofrece una nueva imagen de Jesús cada primavera. Cuanto más insólita es esa imagen, cuanto más se aleja de la visión tradicional de Jesús, tanta mayor atención recibe en los medios de comunicación populares. ¿Por qué algunos estudiosos son tan propensos a fabricar un nuevo Jesús? ¿Qué métodos y suposiciones les predisponen a tergiversar los datos de nuestras fuentes?

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JOSEF MAUREDER, SJ

Llegamos allá donde fijamos la mirada.

Vivir hoy la vocación

152 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 15,00 €

El presente libro intenta ayudar a descubrir y clarificar la propia vocación de persona, cristiano y seguidor de Jesús, a acompañarla y a vivirla en nuestro tiempo. El autor examina la pretensión del Evangelio y ofrece un testimonio personal. Sus pensamientos incitan a profundizar la vocación personal. Esta obra será una valiosa ayuda sobre todo para jóvenes adultos que se encuentren en proceso de discernimiento para hacer elección de vida, pero también para quienes los acompañan espiritualmente y los encargados de la formación de sacerdotes, religiosos y religiosas.

ST 95 (2007) 969-972

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Nuevas situaciones, nuevos desafíos y nuevos tiempos

Delegación de Acción Social. Provincia de Castilla SJ

En este último «Rincón» del año tratamos de abrirnos a las cuestiones y problemáticas sociales que exigen una mirada más global y universal. La razón es bien sencilla: una próxima Congregación General, encuentro de más de doscientos jesuitas de todo el mundo, es una oportunidad única de sentir el pálpito de lo particular y de lo general, de las cuestiones sociales más candentes, en los lugares cruciales dónde se excluye y se explota. Es momento de saber de movimientos sociales emergentes, de pluralidad de prácticas y acciones concretas, de abrir caminos de futuro y de ventanas a nuevas situaciones sociales.

El Apostolado Social de la Compañía de Jesús se viene preparando en estos últimos meses para esta próxima Congregación General, que elegirá un nuevo Padre General para la orden. Siendo este punto el más importante, no se ha dejado por ello de reflexionar en los distintos foros y espacios de encuentro sobre los principales temas sociales que preocupan actualmente al conjunto de laicos y jesuitas inmersos conjuntamente en las encrucijadas de la injusticia, de la violencia o de la marginalidad en nuestro mundo. Es buen momento para tener una mirada más universal, global e internacional, pero también para comprender cuáles son en la actualidad los principales focos donde se está jugando la lucha por la justicia. Queriendo conjugar en la misma mirada la potencia, precisión y tecnología del último satélite con el lugar escondido de un pequeño pueblo indígena, que está siendo amenazado de extinción por la sobreexplotación de su entorno natural por parte de una empresa multinacional. Pretende estar a la vez en los dos sitios: el satélite y el poblado es el principal reto que hoy en día tiene ante sí el

apostolado social. Junto con percepción global, genérica, universal, que abarca toda la complejidad y que puede dar explicación del contexto, de sus causas y sus dinámicas internas; junto con los rostros, la cercanía, la amistad, el sentir los efectos de su pobreza y la convivencia mutua. O, dicho con otras palabras, es estar con los que transitan en los márgenes de la vulnerabilidad social; es acompañarles para denunciar las situaciones de clara injusticia que allí se producen.

Un primer punto tiene que ver claramente con la controvertida globalización; ésta es experimentada, entendida, analizada y respondida de formas variadas. Pero, independientemente de estas comprensiones y de sus ideologías, se necesita descubrir en primer lugar las consecuencias que produce, que son especialmente negativas para las comunidades pobres y marginadas, con unos efectos culturales, medio-ambientales y políticos muy perversos. Por tanto, debemos tener presente que los marginados y excluidos deben ser el punto focal en todas nuestras obras. En estos casos podemos desempeñar un papel significativo como intermediarios entre los afectados y los diseñadores y constructores de políticas, por medio de la investigación social o de obras en defensa de los primeros a nivel nacional e internacional. En oposición a la cultura de la globalización, que homogeneíza y hegemoniza, en nuestro estilo de vida y en nuestros apostolados debemos fomentar una cultura de participación, de transparencia, dando cuenta y compartiendo la responsabilidad con todos los interesados. Tenemos que ir encontrando los medios para responder críticamente a las inequidades e injusticias del proceso de globalización, que excluye a los pobres en la mayor parte del mundo. En un mundo globalizado, las decisiones las toman cada vez menos personas y en pequeños grupos de poder, negando la voz, la libertad y los derechos humanos de los más frágiles.

Otro fuerte foco de preocupación son los migrantes, que dejan su país y su hogar por causa de la pobreza, por falta de un futuro significativo, por la pérdida de sus tierras, por razón de guerras y violencias étnicas o por la imposibilidad de vivir con dignidad. Por otro lado, la migración está cambiando el rostro de las sociedades occidentales, y ello implica cambios y retos en todos nuestros apostolados, como pueden ser la educación, la pastoral y la espiritualidad. Teniendo siempre en cuenta que los migrantes tienen diversas necesidades, según se encuentren en su país de origen, en el país de tránsito o en el país de llegada. La protección de los derechos de los migrantes y refugiados en

los distintos lugares por donde discurren tiene que ser una prioridad. Reflexión que nos invita a continuar con los programas en su defensa y a crear otros nuevos que intenten abarcar espacios geográficos lo más amplios posible.

En el complejo y controvertido campo de la ecología, el medio ambiente y el cambio climático, preocupa especialmente su incidencia en los más desfavorecidos, porque son los pobres los más vulnerables, los que más dependen de los recursos sensibles al clima y los que menor capacidad tienen de adaptarse a las situaciones de cambio climático. Según un último informe de la ONU, el número de refugiados producido por motivos medioambientales en la próxima década será muy superior al ocasionado por causas como las guerras, las luchas étnicas y cualesquiera conflictos armados. También debe ser motivo de reflexión el que la futura vulnerabilidad de todos estos grupos depende no sólo del cambio climático, sino también de los modelos de desarrollo que se van promoviendo. Además, es importante sentirse cercano a los que denuncian que, bajo la excusa de la mitigación y de medidas de ajuste ambientales, se está marginando una vez más a los pobres y vulnerables.

Plantea retos de fondo la creciente presencia de muchos jesuitas, laicos y religiosos entre los distintos pueblos indígenas del mundo, con los que se tiene un proyecto común de inserción, prácticamente en todos los continentes. Por un lado, es importante reconocer, potenciar y afirmar esta presencia en medio de los pueblos indígenas, pero también reconocer que, en un pasado no muy lejano, sino bastante reciente, los pueblos indígenas han contribuido a formular y orientar la misión propia de los jesuitas. La respuesta será más eficaz si entramos en su propio marco de desarrollo y progreso. Los mayores problemas relacionados con los indígenas son la marginación, el desplazamiento, la falta de servicios básicos, la pérdida de posibilidades de autogobierno conforme a los parámetros de su cultura y la pérdida de identidad étnica. El seguir la corriente principal o la modernización no pueden ser, de por sí, una solución al problema. Debemos comprender y reconocer las sociedades multiculturales, el pluralismo religioso y la diversidad entre los pueblos indígenas, reconociendo que en muchos casos se trata de naciones dentro de una nación.

Todo esto debe marcar unas prioridades en la promoción y lucha por la justicia. Prioridades que pueden estar enmarcadas en el reconocimiento de los Derechos Humanos, la reconciliación y la paz como as-

pectos prioritarios de la promoción de la justicia. Nuestros esfuerzos por la paz tienen que afrontar las causas de los conflictos concediendo la debida importancia a una acción afirmativa para los marginados y mostrando sensibilidad para una justicia de reconstitución. La justicia y la reparación forman parte integrante de un verdadero proceso de reconciliación y de una perspectiva para la paz. Los programas ideados para la resolución de conflictos nos deben apuntar a la creación de modelos de reconciliación que combinen la capacitación de los débiles y la coexistencia pacífica en un contexto de pluralidad cultural y religiosa.

No podemos olvidar los retos que plantea el continente africano en todas y cada una de estas preocupaciones anteriores. Especialmente la incidencia del sida, de las migraciones forzosas y los desplazamientos, la explotación de recursos naturales por las compañías multinacionales, las guerras declaradas, las guerras ocultas y la deuda externa. Se puede afrontar este conjunto de situaciones si se fortalecen las redes que están trabajando sobre el terreno. Redes que enfrenten en los niveles nacionales e internacionales estas problemáticas y puedan insistir en los procesos iniciados sobre la paz, la reconciliación, la condonación de la deuda y la formación de los que trabajan en ellas.

Es ésta la dimensión universal de la misión de la Compañía, que nos invita a reflexionar a todos a luz de los desafíos concretos que tenemos planteados en nuestra era: la globalización extendida, la inequidad global, la realidad multicultural de sociedades y países, la resistencia a la toma de poder por parte de los pobres, los temas ecológicos y los crecientes desafíos a la fe y la identidad religiosa. Es una llamada a seguir insertándonos y encarnándonos y poder así discernir cómo Dios está ya presente y es activo en las realidades. Éste es el camino para el fortalecimiento progresivo del propio apostolado social. Y seguir así potenciando el desarrollo de una espiritualidad de acción social, en diálogo con todos aquellos que se encuentran embarcados en el mismo proceso y en las mismas luchas y con quienes, en definitiva, compartimos una espiritualidad común.

castilla JESUITAS
Avda Moncloa, 6 / 28003 MADRID
Tlf. 915 344 810 / Fax. 915 358 243
E-mail: socialcas@jesuitas.es

ST 95 (2007) 973-986

«APRENDER A REZAR CON...»

El Padre Nuestro

Francisco RAMÍREZ FUEYO, SJ*

Lugares y tiempos de oración

Tanto en verano como en invierno, la orilla del mar ofrece la posibilidad de pasearse por donde el mar y la tierra firme se limitan y se prolongan el uno en el otro. Con los pies desnudos se siente el tacto de la arena, de diminutos guijarros, de conchas, y la caricia del mar en sus idas y venidas, y todo el cuerpo se ve expuesto al sol o a la brisa marina. Pocos, sin embargo, aprovechan estas ocasiones para la oración. Y, sin embargo, los entornos naturales, como el mar, la playa, sus dunas, cuando nos permiten alejarnos de las aglomeraciones de bañistas, aunque sólo sea psicológicamente, se convierten para el hombre occidental en un lugar posible y cercano a lo que representaba para Jesús el desierto (Mt 4,1), los lugares retirados (Mc 1,35) o la montaña (Mc 6,46) adonde se retiraba a orar. En ese «retirarse a orar» no había sólo una búsqueda de soledad; creo que era más importante el encuentro con el Dios que se revela en su creación: ante la inmensidad del desierto, o del mar, o de la montaña, bajo el cielo infinito surcado por el sol, la luna o las estrellas..., todo ser humano cae fácilmente en la cuenta de su pequeñez y se expone a la grandeza del Dios a quien Jesús llamaba «Padre».

Jesús oraba «sólo» ante Dios, con esa soledad de corazón hecha no de distancia a otros seres humanos, ni física ni afectiva, sino de con-

* Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas. Director de «Estudios Eclesiásticos». Madrid. <franramirez@teo.upcomillas.es>.

ciencia de uno mismo, de su responsabilidad última de la propia vida, de sentirse un ser abocado a la muerte y llamado a no desperdiciar este breve lapso de tiempo que es nuestra existencia sobre la Tierra. Es una soledad hecha de asombro, aquel asombro de Heidegger por el milagro de que exista algo frente a la inmensa gravedad de la nada.

En esas «soledades», en esos tiempos de oración aguardando al alba (Mc 1,35) o a la caída de la tarde (Mc 6,46), brotó la oración que conocemos como el «Padre Nuestro» (PN), y de ellos proviene la savia que es capaz de reverdecer unas pocas peticiones que sorprenden por su brevedad y sobriedad. No es difícil orar en este tipo de lugares, siempre que estemos dispuestos a prepararlos como nos enseña San Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales:* buscando la materia o el texto de la oración; memorizando los elementos fundamentales del pasaje o el pasaje mismo (especialmente cuando se trata de un poema, un salmo o un himno); pidiendo luz; cayendo en la cuenta de la presencia de Dios... Todos estamos necesitados de orar, y muchos de «volver» a orar. La «oración del Señor» puede ser un camino de reencuentro con Dios[1].

Precisamente, la estrategia de memorizar textos breves para emplear en la oración solitaria la utilizó Jesús con sus discípulos, y uno de aquellos textos fue sin duda el «Padre Nuestro». En la brevedad de esta oración está su fuerza, pero también su debilidad: el PN es retóricamente pobre: no tiene ni la extensión ni la belleza de las grandes oraciones judías, bíblicas y extrabíblicas de los salmos, ni de las bellas y largas oraciones que nos han legado las religiones de la antigüedad. ¿Cómo orar, entonces, con el PN? ¿Cómo lograr que esta oración crezca con nosotros y no se quede en una oración infantil, la que Lutero llamaba *«oratio pro pueris et simplicibus»,* una oración para los niños y los sencillos? Intentaremos responder a estas cuestiones, pero antes será bueno revisar brevemente los textos bíblicos.

1. Un librito sencillo y breve, recomendable para un itinerario de oración con el PN, sería el del HERMANO JOHN DE TAIZÉ, *El Padre nuestro... un itinerario bíblico,* Narcea, Madrid 2003.

Las distintas versiones del PN: algunas notas

Pondremos de modo sinóptico las versiones de Mateo y Lucas y la oración litúrgica que empleamos actualmente en español. En Mateo, pongo en cursiva aquellos elementos que lo diferencian de Lucas:

Mateo 6,9-13	Lucas 11,1-4	Misal español
Por tanto, vosotros rezad así: Padre *nuestro* *que estás en los cielos,* sea santificado tu nombre venga tu Reino, *hágase tu voluntad* *como en el cielo,* *también en la tierra.* Nuestro pan cotidiano dánoslo hoy, y perdónanos nuestras *deudas* *como* también nosotros *hemos perdonado* a nuestros deudores y no nos introduzcas en la tentación, *sino líbranos del Malo*	Y les dijo: Cuando recéis decid: Padre, sea santificado tu nombre, venga tu Reino, nuestro pan cotidiano, dánoslo cada día, y perdónanos nuestros pecados pues también nosotros mismos perdonamos a todo el que nos debe, y no nos introduzcas en tentación.	Padre nuestro, que estás en el cielo, santificado sea tu nombre; venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. Danos hoy nuestro pan de cada día; perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden; no nos dejes caer en la tentación, y líbranos del mal.

El PN de Mateo es más largo que el de Lucas. En realidad, en Lucas no es la oración del «Padre nuestro», sino, simplemente, del «Padre». Si en Lucas se trata de cinco peticiones (santificación del nombre divino, el Reino, el pan, el perdón de los pecados y la tentación), Mateo añade una petición enteramente original («hágase tu voluntad...») y desdobla la petición final con un añadido positivo: «sino líbranos del Malo». De este modo el PN de Mateo queda algo más regular que el de Lucas, con dos apartados, cada uno de ellos con tres peticiones fundamentales: tres referidas a la segunda persona del singular (tu nombre, tu reino, tu voluntad), y tres a la primera del plural (nuestro pan, nuestras deudas, introducirnos en la tentación).

Mateo, además, formula dos comparaciones que no aparecen en Lucas: que la voluntad de Dios se realice en la tierra del mismo modo que se está realizando en el cielo, y que Dios nos perdone del mismo modo que nosotros hemos perdonado.

La versión española es una traducción de la versión latina, que, como vemos, adopta normalmente la versión larga de Mateo, aunque en algún momento prefiere la versión de Lucas. Todavía en el siglo II se conocía otra versión, la de la *Didajé,* probablemente basada en la versión de Mateo.

Orar con un texto abierto

¿Qué significa esta variedad de versiones? Creo que la respuesta se halla en el evangelio de Mateo. Si el Jesús de Lucas parece ofrecernos una fórmula fija para orar, el de Mateo más bien nos propone un modelo de oración: «por tanto, vosotros rezad *de este modo:* Padre nuestro...» (6,9). El PN de Mateo es guía u orientación fundamental de cómo deben rezar los discípulos, similar a las indicaciones generales de orar en un lugar aparte (6,6) o de no exagerar las fórmulas y las invocaciones (6,7). Probablemente, Jesús no pretendió dejarnos una fórmula fija y cerrada de oración, sino hacer recordar a sus discípulos unos breves apuntes que pudieran guiar la oración personal. Eso explica la brevedad casi telegráfica del PN: es en realidad una propuesta que, en su brevedad, tiene mucho del misterio y la hondura que caracterizaron la relación de Jesús con Dios y a que se nos invita a nosotros. En esta breve oración Jesús recapituló su experiencia de Dios, forjada en buena medida con las historias y las expresiones del Antiguo Testamento. Y nos dejó, no una letanía que repetir mecánicamente, sino una «plantilla» fundamental en la que engarzar nuestra propia experiencia.

El PN sería más bien el punto de partida de una oración propuesta por Jesús que en primer lugar, como veremos, supone la lectura del Antiguo Testamento, especialmente de la tradición profética; en segundo lugar, la oración invita a ver el presente como tiempo atravesado por el cumplimiento de lo anunciado en las Escrituras; y, en tercer lugar, la concentración de sentido en tan pocas frases debería abrir en nosotros, como dijo San Cipriano, un ámbito de recogimiento del cual surge la «oración silenciosa», tan alabada por los santos padres, especialmente por Orígenes, Clemente de Alejandría o San Ignacio de Antioquía.

En este sentido debe entenderse la recomendación del Señor de «no charlar como hacen los gentiles» (Mt 6,7): Jesús aboga, no por la

repetición mecánica y vacía de fórmulas, sino por la palabra orante que proviene del silencio («un silencio como de media hora», Ap 8,1-4) y que conduce al silencio, que se arraiga en la autenticidad y en la profundidad del corazón iluminado por el Espíritu. Desde esa intimidad asistida por el Espíritu surgen las palabras que empleamos en la oración. Dicen los rabinos que «no se debe recitar la oración como se recita una carta... Hay que añadirle algo nuevo cada día» (Ab 2,13; Ber 4,4; bBer 29b; pBer 4,8a). Por su parte, Edith Stein[2] dejó escrito que «es en el diálogo silencioso del corazón con Dios donde se preparan las piedras vivas mediante la cuales se acrecienta el Reino de Dios». Ya desde tiempos antiguos, frente a la palabrería y los gritos de las oraciones paganas o de los sacerdotes de Baal (1 Re 18,27), los Santos Padres propusieron la oración silenciosa y humilde de Ana como modelo (1 Sam 1,9-17). Qohélet había recomendado: «No te precipites con tu boca, y tu corazón no se apresure a proferir una palabra ante Dios, pues Dios está en los cielos, y tú sobre la tierra; por eso sean tus palabras pocas» (Qo 5,1; cf. Sir 7,14). Es de ese modo como debemos aprender a orar, y a orar con frecuencia (1 Tes 5,17; Rm 12,12).

Padre

El PN comienza invocando a Dios con el apelativo «Padre» (según Mt, «Padre nuestro que [estás] en los cielos»). Llama la atención el hecho de que, ya desde tiempos muy antiguos, la Iglesia introduzca la oración con la frase «fieles a la recomendación del Salvador, y siguiendo su divina enseñanza, *nos atrevemos a decir...*». Se trata, sin duda, de un «paso atrás»: parece requerir audacia, coraje, llamar a Dios «Padre», y en general para rezar toda la oración del Señor. Incluso durante algún tiempo, en los siglos III-IV, se mantuvo que esta oración debía ser secreta, una fórmula reservada para un cristiano más avanzado, y mantenida dentro de la disciplina del arcano para los no creyentes. Más tarde, en el imperio de Carlomagno, ni siquiera podían recitarlo todos los sacerdotes.

2. *La prière de l'Eglise,* Paris 1955, p. 49.

El hombre antiguo, consciente de la distancia entre cielo y tierra, sensible a su pequeñez y contingencia en comparación con el poder y la grandeza de la divinidad, para dirigirse a ella con la oración del PN debía romper con la inercia de toda una serie de imágenes de un Dios distante, despreocupado de la suerte de los hombres, autosuficiente, impasible, exigente y justiciero. No cualquier ser humano podía cometer la audacia de tratar con familiaridad a Dios. Hoy, que quizá nos hemos pasado al extremo contrario, al orar el PN deberíamos detenernos un momento para caer en la cuenta de nuestro atrevimiento de traspasar las fronteras entre el cielo y la tierra; volver a sentir un cierto vértigo de lo desconocido; experimentar que esta ruptura de nivel al tiempo que nos acerca a Dios nos pone al descubierto ante este Dios, nos destierra de nuestros intereses personales, nos lleva a nuevas tierras, nuevos desafíos que sustituyen el «yo» por el «nosotros» del «Padre nuestro».

Lo verdaderamente cristiano de llamar a Dios «Padre» no está en el apelativo en sí. En las religiones paganas no es infrecuente encontrar oraciones que tratan a Dios de este modo. En el AT se habla de Israel como del «hijo» (Os 11,1) y «primogénito» (Ex 5,22; Jr 31,9), y del cariño que siente Dios por sus hijos (Sal 103,13). Esta paternidad está orientada también hacia lo escatológico, hacia la aparición futura de un pueblo de hijos (Os 2,1; Sal 89,27). Invocar a Dios Padre (Is 63,15; Sir 23,1.4; 51,10; Sab 14,3) es ya en el AT no sólo un recuerdo del origen de toda creatura en Dios, ni sólo de la elección de Israel como «primogénito»; es también la afirmación de una esperanza en las promesas de la Alianza y un compromiso de comportarse como «hijo» guardando los mandatos de dicha Alianza.

Jesús hizo del título «Padre» su modo normal de interpelar a Dios. Incluso es posible que fuera original en usar el término arameo *Abba* (Mc 14,36; Rm 8,15; Ga 4,6), que añadía una nota de familiaridad al más frecuente *Abi* (padre mío), o la forma enfática *Aba* («Oh Padre», sin duplicación de la «b»). *Abba* no significa algo así como «papaíto»: es verdad que era un modo que tenían los niños judíos de llamar a su padre, pero como forma de respeto, como también lo empleaban los judíos adultos para dirigirse a los ancianos respetables. *Abba* indica, pues, al mismo tiempo, cercanía y cariño, pero también respeto y humildad. Detrás del PN de Mateo está otra palabra *Abinu,* muy frecuente en la liturgia sinagogal y que quizá se remonta también al Jesús histórico.

Jesús probablemente llamó a Dios «Padre» de varios modos, y su originalidad no debe ponerse en el término concreto que haya empleado.

Apoyado, pues, en la tradición del pueblo de Israel, vivió Jesús su conciencia de filiación divina como Hijo. Lo «cristiano» de llamar a Dios Padre está en descubrir la paternidad de Dios con los ojos de Jesús de Nazaret. Ahí está la novedad de la oración cristiana, en el mediador, Cristo Jesús, a través del cual, en el cual, con el cual, los creyentes oran y se acercan a Dios. «Por Cristo, con Él y en Él», reza la invocación sacerdotal con que concluyen las plegarias eucarísticas. Es gracias a Cristo, orando con Él y viviendo en Él como nos acercamos «confiadamente» a Dios creyendo que es y se comporta como Padre. Llamar a Dios «Padre» es creer, como creyó Jesús, que este Padre se preocupa especialmente por los pobres o empobrecidos, los pecadores, los situados en los márgenes de la sociedad; es creer en el Padre que nos describen las parábolas evangélicas (Lc 11,11-13; 15,11-32); es confiar también en que Dios está mucho más atento a nuestra oración de lo que nosotros estamos dispuestos a orar y escuchar su palabra (Mt 6,7s; Lc 11,5-13; 18,1-8). Invocar sistemáticamente a Dios como «Padre» es una terapia diaria para combatir las distorsionadas imágenes de Dios que habitan en nuestro interior, unas heredadas y otras creadas por el temor y la culpa, el dolor y la ira que produce el pecado en nosotros y a nuestro alrededor[3].

Santificación del Nombre

¿Qué queremos decir cuando oramos «santificado sea tu nombre»? Como señala Norbert Lohfink[4], esta breve petición puede ser en realidad un modo de recordar al profeta Ezequiel, el único del AT donde la acción de santificar el nombre de Dios tiene a Dios mismo por sujeto.

3. Sobre las erróneas o distorsionadas imágenes de Dios que tenemos, entre la mucha bibliografía posible puede recomendarse: Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer en Dios después de Freud,* Paulinas, Madrid 1992; Andrés TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre,* Sal Terrae, Santander 1986; José María MARDONES, *Matar a nuestros dioses,* PPC, Madrid 2006.
4. «El Padrenuestro, rezado de manera intertextual»: *Cuestiones Teológicas* 32 (2005) 271-290, 273.

Es allí, especialmente en el capítulo 36, donde hallaremos el manantial que se oculta detrás de la primera petición del PN. En Ez 36,16-20, Dios se queja de que su nombre ha sido profanado por Israel, contaminando la tierra. De ahora en adelante será Él mismo quien tomará la iniciativa:

> «Yo santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones, profanado allí por vosotros. [...] Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo...» (Ez 36,21s).

La santidad del nombre de Dios no es ante todo compromiso del ser humano, sino aclamación o reconocimiento de que lo profetizado por Ezequiel ya está realizándose. El orante puede hacer suyas las palabras del Salmo 8: «¡Oh Yahveh, Señor nuestro, qué glorioso tu nombre por toda la tierra!». Lo que pedimos es que su Espíritu venga sobre su pueblo y lo transforme, para que su nombre sea santificado a través de nosotros. Por eso Mateo cierra sus Bienaventuranzas con la invitación a ser sal y luz, de modo que «brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5,16). La oración sacerdotal de Jn 17 nos retrata a Jesús invocando el nombre de Dios y pidiendo la santificación de «los suyos» y que, al mismo tiempo, se vean libres del «Maligno».

Venga tu Reino

El «Reino de Dios» que pedimos a continuación remite al mensaje central de la misión de Jesús, la venida o presencia de Dios que reina en medio de su pueblo. El anuncio del Reino es, ante todo, anuncio de que Dios reina, o de que Dios es rey: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero [...] que dice a Sión: "Ya reina tu Dios"!» (Is 52,7). De nuevo la aclamación precede a la petición, como hacen los «seres vivientes» del Apocalipsis, proclamando tres veces santo al que se sienta en el Trono, en actitud de adoración como los veinticuatro ancianos (Ap 4,8-11; cf. Flp 2,10-11).

Jesús mismo se encargó, mediante sus parábolas y sus milagros, de mostrarnos dónde y cómo se hace presente este Reino. Pedir la venida del Reino es evocar la misión de Jesucristo.

A pesar de los ecos del libro de Daniel (único libro del AT donde hallamos la misma asociación entre «Reino» e «Hijo del hombre» que encontramos en Mt 16,28), este Reino que pedimos no se manifiesta como una piedra que al rodar aplasta a los imperios (así en Dn 2), sino como espacio y tiempo presidido, en palabras de Pablo, por la justicia, la paz y la alegría (Rm 14,17). Del libro de Daniel, especialmente de su descripción de los otros reinos como bestias feroces, habría que evocar lo que hoy se conoce como el «antirreino». Un modo de que la petición del Reino sea una oración cristiana, y no proyección de nuestros deseos, consiste en contemplar cuán lejos está nuestro mundo del Reino de Dios, dejar que la voz de los que «gritan» y los «desposeídos» (Mt 5,4-5) resuene en nuestro interior. Ellos nos recuerdan dónde está y dónde no está el Dios del Reino. Sin esta voz en nosotros, podemos confundir, como hacían los corintios, el Reino de Dios con la satisfacción de nuestros deseos egoístas materiales o espirituales, lo que provocó la protesta de Pablo: «¡Ya estáis hartos! ¡Ya sois ricos! ¡Habéis comenzado a reinar sin nosotros! ¡Y ojalá reinaseis, para que también nosotros reináramos con vosotros!» (1 Co 4,8).

Hágase tu voluntad

La tercera petición, «hágase tu voluntad como en el cielo, así en la tierra», aparece sólo en la formulación de Mateo y es, en buena medida, una insistencia en las dos peticiones anteriores.

El de Isaías es el libro profético donde la «voluntad» de Dios, o su plan, es tematizada con frecuencia (cf. Is 46,10-11). Existe el designio de Dios para toda la humanidad, un deseo que es, ante todo, plenitud de vida («Señor amante de lo vivo»: Sab 11,26). Existe también el deseo y la voluntad concreta de Dios para cada uno de nosotros. Es un deseo que no se enfrenta a nuestra libertad («donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad»: 2 Co 3,17), sino todo lo contrario: lo espera todo de ella, pues seremos juzgados, al decir de St 2,12, por la «ley de la libertad». Muchas veces nos preguntamos si estamos haciendo de verdad la voluntad de Dios; a veces convendría hacernos la misma pregunta de este otro modo: «¿Estoy en mi vida ejercitando con valor y coherencia la libertad a la que he sido llamado? Si estoy siendo verdaderamente libre, entonces estoy siendo lo que Dios quiere para mí».

Incluso cuando la vida no da otra opción, puede la persona ser verdaderamente libre. La libertad no nace de acumular opciones, sino de entregarse de corazón a una de ellas. Un superviviente de Auschwitz, el rabino Hugo Gryn, cuenta que antes de la experiencia del campo de concentración creía que era libre mientras no le quitasen algo; pero en el campo de concentración descubrió, cuando todo se lo habían quitado, que la libertad consistía en seguir siendo uno mismo. Esta voluntad de Dios no siempre es fácil de aceptar, y ejemplo de ello nos dio el propio Jesús en el Huerto. A veces rezaremos nuestro Getsemaní particular con la formulación de Marcos: «no *lo que* yo quiero, sino *lo que* tú quieres» (Mc 14,36); pero creo que más frecuentemente necesitaremos rezar como Mateo: «no *como* yo quiero, sino *como* tú quieres» (Mt 26,39). Con frecuencia nos cuesta más aceptar los «cómos» divinos que los «qués».

Típico de la literatura apocalíptica, de la cual es en parte heredera la tradición espiritual bizantina de los iconos, el orante contempla el esplendor de la divinidad, el trono divino, el orden de las realidades celestiales, y permite que esta contemplación transforme la realidad terrena. La belleza, la estética, tiene un poder de cambiar la realidad que a menudo es desaprovechado. No son pocos los ejemplos de cómo, a través de la música, el arte, etc., una persona o un barrio han sido redimidos. Algo así es lo que intuyó el profeta:

> «Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos [...] así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a que la envié»(Is 55,10-11).

¿No deberíamos «tocar» con más frecuencia un poco de cielo para hacer más divina la Tierra?

El pan

Con la petición del pan se inaugura, al menos en Mateo y en el PN litúrgico, una segunda parte presidida por las peticiones en primera persona del plural. En la versión lucana (véase la traducción más arriba) parece claro que lo que se pide es el alimento (el pan) para «cada día». El problema es que tanto Lucas como Mateo emplean para el pan un

adjetivo griego bastante extraño (*epiúsios*), cuyo significado no pasa de ser hipotético. Para algunos, el término guarda relación con *usía* o «esencia»; de ahí algunas traducciones como «el pan esencial» o «supersustancial» (así lo tradujo san Jerónimo en Mt), o el «pan necesario». Otros creen que su etimología proviene del verbo «ser» y se refiere, no al pan, sino al día «presente»: el pan del día de hoy. Por último, el término *epiúsios* podría estar relacionado con el verbo «llegar, venir», también referido al «día»: «el pan del día venidero». De hecho, Jerónimo nos dice que en el Evangelio de los Hebreos (EvHeb) la oración del PN rezaba: «danos hoy el pan del mañana».

La ambigüedad de la transmisión evangélica puede ser un indicio de esta concentración de significados de la que ya hemos hablado. Pedir el alimento cotidiano toca especialmente a los que no lo tienen asegurado. Quienes sí lo tienen más o menos seguro, lo que piden es el pan «necesario», no el exceso de consumo a que el mundo occidental se ha acostumbrado. El orante pide que los bienes de los que disfruta, quizás en exceso, se vuelvan «necesarios», es decir, se pongan al servicio del Reino, se usen para el bien de quienes sí los necesitan.

Jesús de Nazaret, que habló del Reino como un banquete, vio en el alimento básico cotidiano, el pan, un símbolo del cumplimiento de las esperanzas de todo un pueblo. De un pan compartido hizo memorial de su vida y muerte. Con el pan pedimos la justicia, el Reino venidero, la presencia eucarística esencial del Señor. Nada de ello se opone a la intención de los evangelistas.

Pedir a Dios el pan cotidiano, por último, es reconocer que dependemos totalmente de Él, que de Él venimos y a Él vamos (Jn 13,3). Es difícil no notar aquí un eco del maná en el desierto (Ex 16,1-36): el pan de una comunidad peregrina que pone su confianza en el día a día de la Providencia, una comunidad en la que nadie tiene ni de más ni de menos (Ex 16,18).

Perdón de las deudas

Tanto Lucas como Mateo relacionan el perdón de Dios con el perdón entre los seres humanos. Mientras Lucas (11,4) emplea el término habitual *hamartía* («pecados»), un término que se repite más de 700 veces entre el AT griego y el NT, Mateo usa otra palabra, *oféilema,* em-

pleada sólo en otras tres ocasiones en toda la Escritura (Dt 24,10; 1 Mac 15,8; Rm 4,4), y siempre, excepto en el caso que nos ocupa, con el sentido de «deudas materiales». Que Mateo ha elegido deliberadamente esta palabra lo vemos en el pasaje de Mt 18,32s, donde la parábola del deudor perdonado que no se apiada de sus propios deudores se relaciona con el perdón de Dios (Mt 18,35). El Jesús de Mateo quiere separar mucho lo material de lo espiritual. El perdón de Dios se traduce en formas nuevas de convivencia y de propiedad; la nueva identidad de hijos y hermanos crea nuevas estructuras sociales. Así se hace realidad la bienaventuranza mateana de que los desposeídos heredarán la tierra.

La formulación de Mateo es quizá, por lo sorprendente de sus términos, más cercana a la intención original de Jesús: Mateo habla de «haber ya perdonado» en el momento en que pedimos a Dios el perdón. Hoy diríamos que estamos ante un «acto de habla»; es decir, en el momento en que el orante pronuncia estas palabras, está declarando que perdona, o da por perdonados, a quienes le han agraviado o afrentado. Quien no está dispuesto a perdonar o disculpar a otros, o al menos lo desea, en el fondo quizá sigue creyendo que esos otros son peores que él o ella. En la incapacidad para compadecerse del pecado ajeno late el fariseo que en nuestro interior nos dice que somos mejores que los demás. Este criptofariseo nunca se pone ante Dios de verdad como el pecador que es, y tampoco pone ante Dios su solidaridad en el pecado del mundo, ese que llamamos «estructural». Este fariseo nunca pide de verdad que le sean perdonados los pecados.

San Pablo, en Rm 1–4, nos enseñará la actitud correcta para orar esta petición del PN: sentirnos todos parte de una humanidad trágicamente solidaria en el pecado, judíos y gentiles, solidaria en la codicia, la injusticia y la lejanía de Dios, y redimida toda por la misericordia divina. Quien reza el PN se sitúa como Moisés, interceciendo por un pueblo que adora al becerro de oro (Ex 32-34), pidiendo el perdón de los pecados, haciéndose solidario de la suerte del pueblo, para bien o para mal:

«Volvió Moisés donde Yahveh y dijo: "¡Ay! Este pueblo ha cometido un gran pecado al hacerse un dios de oro. Con todo, si te dignas perdonar su pecado..., y si no, bórrame del libro que has escrito"» (Ex 32,31-32).

La tentación

El PN se cierra con la petición de «no nos introduzcas en la tentación», que Mateo complementa con «líbranos del Malo». La traducción litúrgica española suaviza algo los términos: «no nos dejes caer en la tentación». En ocasiones, para explicar el que Dios nos «introduzca» en la tentación se da a entender que Dios puede lanzarnos un reto para probar nuestra fidelidad, una especie de prueba como la de Abrahán (Gn 22,1) o la del pueblo de Israel en el desierto (Dt 8,2-3; cf. St 1,12-14). Exegéticamente, estas soluciones son algo pobres. La «tentación» en el NT es siempre algo malo: normalmente es el «Malo», el «Demonio», quien intenta alejarnos de Dios (Jn 17,15), hacernos traicionar nuestras convicciones, desviarnos del buen camino, aprovechando con frecuencia nuestras debilidades, la inseguridad con respecto al futuro, los acontecimientos históricos negativos, el dolor vivido y recordado, etc. No podemos confundir a Dios con el Tentador.

Sin embargo, sí es verdad que Mateo cree que toda la historia está, en último término, en manos de Dios. Por eso nos dice que es el Espíritu (de Dios) quien lleva a Jesús al desierto para ser tentado por el Diablo (Mt 4,1). Con el «no nos introduzcas en la tentación» Jesús nos invitó a reconocer que el Padre nunca nos deja solos, que estamos en sus manos, que todo lo que ocurre es un misterio, incluidos el dolor, el mal que nos rodea, la enfermedad...: esas situaciones que, como en el caso de Job, tienen un terrible y sorprendente poder para hacernos «maldecir» a Dios.

No todos los cristianos estamos llamados a ser héroes. La petición, enormemente realista, pide que se nos eviten, en la medida de lo posible, esas situaciones de «tentación». Jesús mismo lo pidió en Getsemaní (Mc 14,36 par). Por eso Mt añadió: «líbranos del mal», que es lo mismo dicho en positivo. A Dios le pedimos con humildad que nos evite llegar «hasta la sangre» en la lucha contra el Maligno (Heb 12,4); no queremos ser puestos en una situación que sobrepase nuestras fuerzas (1 Co 10,13; cf. 1 Co 10,12-22). ¿Podría ser nuestra próspera, contaminante e insolidaria sociedad una de las «piedras de tropiezo», en la que, sin embargo, vivimos confiadamente y donde día a día está siendo tentada nuestra identidad cristiana?

«Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil» (Mc 14,38). La tradición espiritual

cristiana está llena de ejemplos del «velar y orar» para no caer en la tentación. El futuro nos es desconocido, pero el creyente puede prepararse para la «tentación» con una mistagogía espiritual y corporal adecuada. La práctica de vigilias y velas nocturnas, los ayunos, las peregrinaciones y otros muchos ejercicios tradicionales estaban pensados para fortalecer el cuerpo y el espíritu ante futuros «combates». Quien, por ejemplo, ha pasado una noche de oración en un templo sabe que una vigilia tiene poco de romántico, y mucho de frío y lucha contra el cansancio. Con frecuencia la vida nos ofrece, por ejemplo al pie de una cama de hospital, experiencias similares.

No estará de más recordar aquí que el camino de Israel por el desierto se caracterizó también por el pan (maná), la culpa (idolatría), la tentación (de retornar atrás) y la liberación. A pesar de todas las resistencias de los hombres, Dios se reveló como más grande que la debilidad humana. Orar la segunda parte del PN es reconocer al *Deus semper maior,* cuya debilidad es más fuerte que la fortaleza humana (1 Co 1,25); es creer en el Cristo exaltado como el «fuerte» capaz de someter cualquier otra fuerza (Mc 1,7; 3,27).

ST 95 (2007) 987-996

Orar con la parábola del hijo pródigo

Giuseppe DI LUCCIO, SJ*

«Y el Padre les repartió el patrimonio»
– Lc 15,12

En estas páginas presento de una manera sencilla una lectura narrativa de la parábola del «Hijo pródigo» adaptándola a la *Lectio Divina* y a los «puntos» que propone san Ignacio en las meditaciones de los *Ejercicios Espirituales*[1].

Los tiempos que estructuran la *Lectio Divina –lectio, meditatio, oratio* y *contemplatio*– pueden equipararse con bastante similitud a los «puntos» de la oración de los *Ejercicios Espirituales* (EE)[2]. En sus

---

* Profesor en el Pontificio Istituto Biblico (Jerusalén). <pdl157@hotmail.com>.

1. Estas páginas son parte de un curso sobre la oración con la Biblia impartido en el «Centro Cultural Loyola» de Monterrey (México). Quiero dedicarlas a la gente que participó en este curso, y también a los amigos de Plátano y Cacao (Villahermosa, Tabasco), a los compañeros jesuitas de Tercera Probación (periodo propio de formación) y a nuestros Instructores en dicha etapa: Ramón Mijares y Miguel Elizondo.
2. El primer tiempo de este método de oración es la *lectio,* es decir, la lectura llana, pero también familiar, del texto bíblico. No se leen cosas desconocidas, sino que se lee un texto como para traerlo a la memoria. En el tiempo siguiente, la *meditatio,* es decir meditación, se busca el significado más hondo de lo que se ha leído. Para este tiempo pueden ayudar comentarios bíblicos; las referencias a otros pasajes paralelos al texto; o bien la comprensión de los diversos aspectos del significado de las palabras encontradas (para aquellos que se acercan a los idiomas originales del texto bíblico). Los últimos dos tiempos de la *Lectio Divina* son la *oratio* y la *contemplatio,* la oración y la contemplación. Aquí el texto es interiorizado y personalizado con la repetición o la profundización de palabras o frases que, de una manera particular, tocan el corazón del orante hasta llevarlo a un encuentro íntimo con el Señor. Por otra parte, algunos estudios de narrativa bíblica podrían servir de ayuda para la práctica de las

«meditaciones», Ignacio invita al ejercitante a aplicar la memoria, el entendimiento y la voluntad a cada materia de oración. Se trata siempre de recordar la materia, como en la *lectio,* de mover el entendimiento para comprenderla, como en la *meditatio,* y de aplicar la voluntad para mover el afecto, como en la *oratio* y la *contemplatio.* En las «contemplaciones», Ignacio usa otra terminología, pero el método es el mismo. Después de hacer la oración preparatoria (cf. EE 46) y «recordar» la materia que va a contemplar, el ejercitante tiene que «ver» la escena, «escuchar» lo que se dice y «mirar» de cerca, como con ojos interiores, todo lo que ha visto y escuchado.

Ignacio quiere que aprendamos a orar, no a repetir meticulosamente cada «punto» de su método. Es lo mismo que estudiar un nuevo idioma: se aprende cuál es el sujeto, el verbo y el complemento de la frase. Pero, una vez aprendido el nuevo idioma, no se piensa continuamente en dónde colocar el sujeto, ni en el tiempo verbal que requiere la frase, ni en qué clase de complemento hay que usar. Así sucede también en la oración. Como la gramática sirve para aprender a hablar correctamente, se sigue el método de oración para aprender a orar. Y como en el aprendizaje de un idioma, la mejor manera de aprender es la práctica. El que ha aprendido con la práctica un método de oración reza espontáneamente, como habla libremente quien ha aprendido con la práctica un nuevo idioma. Y así como el que ha aprendido un nuevo idioma puede continuar profundizando el idioma (su estructura, sus semejanzas y dependencias respecto de otros idiomas), así también quien ha aprendido a orar continúa siguiendo cursos de oración para lograr una mayor intimidad con el Señor[3].

---

contemplaciones de los Ejercicios Espirituales y la *Lectio Divina.* Cf. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative,* London 1981; J.L. SKA, *«Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives,* Roma 1990. Sobre la práctica de la *Lectio Divina,* cf. C.M. MARTINI, «La práctica de la Lectio Divina en la pastoral bíblica»: *Revista Bíblica* 54 (1992) 85-96.

3. El método básico y la «gramática» más elemental para aprender a orar es el conocimiento hondo y lo más amplio posible de las páginas de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento.

Meditación de la parábola del «Hijo pródigo» (Lc 15,11-32)[4]

Lucas presenta de una manera muy concisa la parábola del «hijo pródigo», hoy llamada del «padre misericordioso»[5]: «Un hombre tenia dos hijos; y el menor de ellos dijo al padre: "Padre, dame la parte de la hacienda que me corresponde". Y él les repartió la hacienda» (Lc 15,11-12). El narrador no nos dice los motivos de la petición del hijo menor. ¿Por qué quiere la parte de la hacienda que le corresponde? ¿Por qué quiere lo «suyo»? ¿Por qué no puede seguir compartiendo la abundancia que encuentra en la casa del padre? No lo sabemos. Pero intuimos que una posible razón podría estar en su relación con el padre, o bien con el hermano mayor. Consintiendo a la petición del hijo menor, el padre no sólo le da lo que le corresponde, sino que «les repartió la hacienda»; o, como dice el texto griego, «repartió entre ellos la vida». La hacienda que el padre reparte es su misma vida.

Si bien escuchamos la voz del hijo menor y conocemos sus pensamientos, deseos y decisiones, del otro hermano aquí no sabemos nada. Y del padre el narrador nos comunica sólo la ejecución, casi mecánica, de la petición: «Y él les repartió la hacienda» (v. 12). Es una técnica de narración. Se siente la voz del hijo menor para que pongamos la atención en él, en lo que dice y hace, para que lo sigamos de cerca. Sin embargo, el silencio del padre nos deja perplejos. Él es el dueño de la hacienda, tiene un papel importante en la casa y no dice una palabra. Quisiéramos saber qué piensa, qué le dice al hijo menor. Pero no. Casi no se le ve. Casi desaparece. Casi no existe. ¿Por qué? ¿No le interesa lo que le pide su hijo? ¿No le interesa la hacienda? ¿Es un padre débil, que no cuenta casi nada y que hace todo lo que los hijos le piden? Son, todas ellas, preguntas que nacen en nosotros de las escasas informaciones del narrador en la introducción de la parábola y que abren un lu-

4. La parábola del «hijo pródigo» es un texto bien conocido de todos. Por esta razón, propongo solo reflexiones para la *meditatio* y puntos para la *oratio* y *contemplatio.*
5. El relato del «Hijo pródigo» se encuentra únicamente en el evangelio de Lucas (Lc 15,11-32), un evangelista que se caracteriza por su insistencia en el tema de la oración. Además del Padrenuestro (Lc 11,2-4), hay en su evangelio otras oraciones que estamos acostumbrados a rezar diariamente: el *Magnificat* (Lc 1,46-56), el *Benedictus* (Lc 1,67-79) y el *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32).

gar para nuestra participación en esta historia y para que nuestra oración tenga en cuenta lo que experimentamos en nuestra cotidianeidad.

En la continuación del relato se dice que «...pocos días después, el hijo menor lo reunió todo y se marchó a un país lejano, donde malgastó su hacienda viviendo como un libertino» (v. 13). Esta segunda acción del hijo menor no es la consecuencia inmediata de la primera. No le ha pedido al padre repartir la hacienda para hacer un viaje o para irse a un país lejano. Desde su petición hasta la decisión de partir han pasado «no muchos días». No sabemos cuántos. Pero en ese tiempo debe de haber pasado algo significativo, algo más grave, que hace que el hijo menor decida abandonar la casa. Podríamos atrevernos a sacar unas conclusiones sobre lo que está ocurriendo en esta casa. Quizá la relación entre los hermanos se haya deteriorado y después roto definitivamente. De ahí que el menor reclama primero *«lo suyo»* y decide luego marcharse de casa. En efecto, no conocemos sino tres personajes: un hombre y sus dos hijos, y es difícil pensar que el padre sea la causa de la segunda decisión del hijo menor, dado que antes había consentido a su petición muy dócilmente y sin decir palabra.

Nuestra curiosidad de saber qué mueve al hijo menor a irse de casa crece. El narrador, con sus estudiadas técnicas, nos invita a seguirlo de cerca. Ahora, de hecho, en la escena lo vemos únicamente a él. Así el narrador nos dice algo importante sobre el comportamiento del hijo menor, no sólo porque nos dice que una vez dejada la casa paterna «malgastó su hacienda viviendo como un libertino» (v. 13), sino que, al mostrarnos solamente a él, nos revela más sobre él, sobre su petición al padre y sobre su decisión de irse de casa. El hijo menor no sólo no quiere compartir la hacienda –y la vida del padre– con su hermano, sino que quiere experimentar el valor y el poder de su libertad. Vive como un libertino, hasta que en aquel país sobreviene un hambre extrema (v. 14). Entonces el ilimitado valor de su vida y el gran poder de su libertad no le permiten vivir. Al hijo menor *lo suyo,* que tanto reclamaba y deseaba, le lleva a estar cada vez más solo, hasta hacerle imposible la vida.

Espera que por apacentar los puercos del hombre a cuyo servicio se había puesto a trabajar pueda al menos comer algarrobas (vv. 15-16). Sigue viviendo con la lógica de lo *«suyo»,* de lo que le corresponde, hasta acordarse de que las cosas en la casa de su padre funcionan de manera diferente. No entiende por qué. Aún no se da cuenta de que

allí hay otra lógica, pero sí entiende que allí no hay nadie que se muera de hambre (v. 17). Decide entonces volver a su casa, confesar su pecado y pedirle al padre ser tratado como uno de sus jornaleros (v. 18). El hambre y el miedo a la muerte no le han ayudado todavía a salir de su lógica comercial, basada en lo que a cada uno le corresponde. Sigue pensando que puede vivir con lo que le correspondería trabajando como un jornalero. Aun cuando piensa en regresar a casa, sigue siendo victima de la tentación de *«lo suyo»*. De hecho, su decisión de volver a casa no está movida por el deseo de ver al padre y reconciliarse con su hermano, sino por el miedo a morir. Tan sólo se ha dado cuenta de que en la casa de su padre nadie muere de hambre.

Desde el versículo 26 el narrador mueve la cámara –centrada hasta ahora en el hijo menor– para enfocar al padre. Y lo hace con mucha maestría. No de manera repentina, como para borrar a este personaje que hemos tenido desde el inicio de la historia ante nuestros ojos, sino con lentitud. Como si quisiera discretamente decirnos que no lo olvidemos tan rápidamente. Necesitamos verlo aún para entender el comportamiento del padre.

> «Y –dice nuestro relato del hijo menor– levantándose, partió hacia su padre. Estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y lo besó efusivamente» (v. 20).

Con eso desaparecen todas las dudas que teníamos al inicio sobre la identidad del padre. ¿Qué piensa? ¿Por qué actúa así? ¿Qué tipo de padre es? También el hijo, por fin, entiende al padre. Los gestos tan infantiles de éste le revelan al hijo la gran ternura del corazón del padre. En el abrazo y en los besos del padre el hijo entiende por qué en su casa no falta el pan y hay vida en abundancia: porque su amor no espera nada a cambio. En la casa de este padre no se ven signos de muerte porque él da toda su vida (cf. v. 12). Todos viven, porque el padre no reclama lo *«suyo»*. El hijo menor entiende finalmente el corazón del padre, porque hablándole omite una frase del discurso que había preparado de antemano y que, aunque se encuentre en algunos manuscritos antiguos, no aparece en el Papiro Bodmer (P 75), uno de los testimonios más antiguos del texto del los evangelios. Cuando decidió volver a su casa desde el país donde había un hambre extrema, pensaba decirle a su padre: «Padre, pequé contra al cielo y contra ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros» (vv.

18-19). Después de que el padre se le echó al cuello y lo besó efusivamente ya no le dice: «Trátame como a uno de tus jornaleros» (v. 21). Ha entendido que el corazón de su padre es más grande que la lógica de «lo que me corresponde», la lógica que lo había alejado de él y de su hermano por un tiempo de imprecisa duración. ¿Qué pensaría el hijo menor cuando el padre dice a los siervos que traigan el mejor vestido y lo vistan, que le pongan un anillo en su mano y unas sandalias en los pies, que maten un novillo cebado y celebren una fiesta, porque –dice– «este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado» (v. 24)? La fiesta y el gozo del padre no es sólo porque el hijo ha regresado, sino porque ha entendido su corazón y la lógica que reina en su casa.

En medio de la fiesta, entre música y danzas –versículo 25–, llega el otro personaje, mencionado muy de pasada al comienzo del relato (cf. v. 12). Cuando su hermano regresó, se encontraba en el campo. Como si en todo este tiempo hubiera estado siempre en su trabajo. De todas maneras, no asistió a la escena del abrazo entre el padre y el hijo menor, que nosotros sí conocemos. Uno de los criados le informa sobre lo que ha pasado en su ausencia. Es un informe parcial, según lo que el criado puede entender. «Ha vuelto tu hermano –le dice–, y tu padre ha matado el novillo cebado, porque lo ha recobrado sano» (v. 27). El hijo mayor se enfada y no quiere entrar. Conocemos las razones de su cólera cuando el padre sale para suplicarle que entre. Entonces desahoga su rabia, revelando lo que tiene en el corazón:

> «Hace tantos años que te sirvo –le dice al padre–, y jamás dejé de cumplir una orden tuya, pero nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos; ¡y ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el novillo cebado!» (vv. 29-30).

Si el padre *«les»* había repartido la hacienda (cf. v. 12), ¿por qué ahora el hijo mayor dice que nunca su padre le ha dado un cabrito para tener una fiesta con sus amigos? Podríamos pensar que el hijo mayor es muy distinto de su hermano menor, porque nunca ha dejado la casa, siempre ha estado trabajando y obedeciendo al padre. Podríamos pensar, además, que no está completamente equivocado al reaccionar de esta manera. Pero, si prestamos atención, aprendemos que el hijo mayor piensa exactamente igual que su hermano, y aunque, cuando ha-

bla con su padre, llama a su hermano «ese hijo tuyo», como si no tuviera nada que ver con él, podría llamarlo también «ese hermano mío». De hecho, se parecen mucho. Él también, como su hermano al inicio del relato, vive sin conocer al padre ni entender cómo se vive en esta casa que nunca dejó. Dice que por tantos años *ha servido* (v. 29) al padre. Si se considera siervo y no hijo, significa que no se siente en su casa. Ha estado siempre en esta casa, pero viviendo fuera, en el campo. Exactamente igual que su hermano. Le dice al padre: «ese hijo tuyo ha devorado tu hacienda con prostitutas», subrayando cómo su hermano ha usado el patrimonio de la hacienda paterna para comprarse el placer, siendo incapaz del amor gratuito. Pero cuando revela que habría esperado una compensación por su fiel trabajo –por lo menos un cabrito para hacer fiesta con sus amigos–, él actúa de la misma manera que su hermano menor.

El padre intenta dar explicaciones para que el hijo mayor comprenda. Ante todo, le llama «hijito» (v. 31). Éste, en cambio, no le había llamado «padre», sino que, al decir que le había servido tantos años, daba a entender que lo veía como a un patrón. Luego el padre le dice: «tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo» (v. 31). Quizá quiere decir: Tú siempre estás conmigo... y todavía no has entendido que yo no tengo *«lo mío»;* que en esta casa no hay «lo mío y lo tuyo», sino que *«todo lo mío»* (incluso el hermano al que en el versículo 30 el hijo mayor llamó «hijo tuyo») *«es tuyo».*

Al final, el padre le explica al hijo mayor lo que le ha pasado al «hermano suyo» en términos diferentes de los usados por el criado, que veía la razón de la fiesta sólo en el hecho de que el hijo menor había vuelto a la casa sano (v. 27). «Este hermano tuyo –le dice al hijo mayor– estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado» (v. 32). El padre espera que el hijo mayor acabe de vivir una vida de «esclavo» y, al igual que su hermano, también él se libere de la lógica de «lo mío» y «lo tuyo». Por eso es preciso que él sienta como «suyo» lo que es de su hermano menor. Para que también el hermano mayor viva libre en la casa de su padre es necesario que considere y acepte como «suyo» lo que le ha pasado a su hermano, que «estaba muerto y ahora vive, estaba perdido y ha sido hallado».

Puntos para «mirar de cerca» la parábola del «hijo pródigo»

La narración acaba, para nuestra sorpresa y desilusión, como una película sin final. ¿Qué le contesta el hijo mayor al padre? ¿Cómo concluye la historia? ¿Entiende por fin el hijo mayor las razones del padre? ¿Entra en la casa para vivir en ella como hijo y no como siervo? ¿Abraza al hermano?... No sabemos nada. ¿Por qué el narrador (que es Jesús) nos cuenta una historia sin final? Puede que todavía no haya final, que todavía la historia no se acabe. O bien, que lo haga para que nosotros entremos y tomemos nuestro puesto en ella, para que nuestra oración incluya nuestra vida. El relato sin final es una técnica narrativa que nos ayuda a pasar al tiempo siguiente de nuestra oración, la *oratio,* donde, según Ignacio, tenemos que «mover la voluntad».

¿Cuál es mi puesto en esta historia? ¿Soy como el hijo menor o como el mayor? ¿Estoy en la casa como si viviera fuera de ella? ¿He comprendido el corazón del Padre y la manera de vivir en su casa? ¿Me ha descubierto la enseñanza de Jesús el rostro de un Dios que es paciente, que me ama con la simplicidad y la inmediatez de un niño? ¿O pienso en Dios como alguien a quien no le importo, que es como un patrón que se guarda celosamente *lo suyo* y me compensa en función del valor de mi trabajo? ¿Puedo abrazar a mis hermanos con el mismo cariño y la misma ternura con que el padre de la parábola abraza al hijo menor que regresa a casa? ¿Deseo el bien de mis hermanos? ¿Qué hago para que conozcan la ternura y la misericordia de Dios?

Como el «hijo pródigo» de la parábola lucana, Jesús dejó la casa de su Padre (cf. Jn 1,1-14; Flp 2,6-8). Comió en compañía de los pecadores (cf. Mt 9,9-12), los llamó a la conversión (cf. Mc 1,15) y habló de Dios como Padre paciente y misericordioso (cf. Lc 6,35-36). Predicó que para ingresar en el Reino de Dios no vale tener cosas, y el «valor» no se mide con lo «propio» que cada cual tiene (cf. Lc 12,13-21), sino compartiendo y sirviendo a los demás (cf. Lc 22,24-30). Jesús nos dio ejemplo de la manera de vivir en el Reino de Dios dándonos su misma vida (cf. Lc 22,14-20).

Se podría concluir la oración contemplando unos misterios de la vida de Jesús y «aplicando los sentidos» –como invita Ignacio al ejercitante al empezar la segunda semana de los Ejercicios Espirituales (cf. EE 121-126)–. Por ejemplo, ver a Jesús al final de un día de apostolado (Mc 1,21-39), un sábado, iniciado en la sinagoga de Cafarnaún (v.

21) y concluido en casa de Simón y Andrés, donde se había agolpado la ciudad entera para que curara a los enfermos y expulsara a los demonios (Mc 1,32-24). Mirar cómo Jesús «de madrugada, cuando estaba muy oscuro, se levantó, salió y fue a un lugar solitario, donde se puso a orar» (Mc 1,35). Ver cómo reza. De pie o sentado; con los ojos cerrados o abiertos. Con la cabeza dirigida hacia el cielo o hacia la tierra. Ver cómo tiene las manos: juntas o cubriendo su rostro. Escuchar cómo dice las palabras del Padrenuestro. En voz alta, susurrándolas o meditándolas en su corazón. Escuchar cómo repite la palabra «¡Abbá, Padre!». Cómo le pide al Padre que venga su Reino, después de haberlo mostrado con sus palabras y sus milagros en la sinagoga de Cafarnaún y en la casa de Simón. Percibir el olor que emana del lago mientras amanece, escuchando cómo Jesús le pide al Padre que dé a todos el pan en el nuevo día que comienza. Escuchar cómo Jesús le pide al Padre que perdone las ofensas, y gustar el sabor de la palabra «perdón», que Jesús repite en su oración. Tocar las manos de Jesús mientras pide al Padre que nos libre del mal. Ver cómo Jesús, concluida la oración, mira a Simón y sus compañeros que lo buscan (v. 36). Escuchar cómo dice: Vayamos a otra parte para que también allí predique; pues para eso he salido de la casa de mi Padre (Mc 1,38). Oler la libertad de Jesús cuando recorre toda Galilea; cómo el viento sopla donde quiere, y no sabes de dónde viene ni adónde va (cf. Jn 3,8). Gustar la dulzura de sus palabras mientras predica el Reino de Dios (Mc 1,39). Sentir a Jesús que te toma de la mano, dice tu nombre y te llama a ser libre, con él, del deseo de buscar y poseer lo «tuyo» y de la tentación de tener, valer y poseer siempre más, diciéndote con cariño: Vayamos a otra parte (escuchar el nombre del lugar), para que también allí se sepa que Dios es un Padre misericordioso y que no es celoso de lo «suyo».

Terminar con un coloquio, dirigiéndose a Dios y repitiendo con Jesús las palabras del Padrenuestro, o con palabras que el Espíritu pone en nuestros corazones cuando nos hace llamar a Dios «¡Abbá, Padre!» (Ga 4,6). Y decir, por ejemplo:

Padre,
Santificado sea
tu Nombre,
que significa paciencia,
amor humilde,
y perdón.

Que a cada lugar de nuestro mundo,
que es tu casa,
venga tu Reino,
donde no hay división
y donde no existe lo «propio»,
porque lo tuyo
es de todos.

Que a nadie le falte lo necesario
para vivir dignamente
como hijo tuyo.

Perdona nuestras ofensas.
Perdónanos,
porque no entendemos
la grandeza de tu corazón
y la medimos
con la pequeñez del nuestro.

Ayúdanos
a amarnos
con la ternura
con que tú nos amas.

Infunde
en nuestros corazones
la certeza de que nada
puede separarnos de ti.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JOHN POWELL

¿Por qué temo amar?

Superar el rechazo y la indiferencia

112 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 7,00 €

¿Podemos realmente olvidarnos de nosotros mismos?; ¿podemos verdaderamente centrar nuestra mente en la felicidad y la realización de los demás?; ¿podemos realmente preguntar, no ya qué harán por nosotros los demás, sino simplemente qué podemos hacer nosotros por ellos? Si queremos amar de veras, debemos hacernos estas preguntas, porque hemos de ser conscientes de que somos muy capaces de utilizar a la gente en provecho nuestro para satisfacción de nuestras profundas y palpitantes necesidades humanas, y engañarnos pensando que se trata realmente de amor.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

LEONARDO BOFF
San José.
Padre de Jesús en una sociedad sin padre
200 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 14,00 €

He aquí una visión exhaustiva que intenta actualizar el significado de san José hoy, teniendo en cuenta la Biblia, la Tradición, la doctrina del magisterio y de los teólogos, la liturgia y la piedad popular. Tras intentar conocer al propio san José como trabajador, esposo, padre y educador, Boff lo utiliza para iluminar las cuestiones actuales de la familia y de la figura del padre, tan cuestionada en esta sociedad, y ayudarnos a entender las facetas nuevas del misterio de Dios, en cuya encarnación no sólo asumió la realidad de Jesús, sino que además *fue "asumida" la paternidad humana de José*.

ÍNDICE GENERAL. TOMO 95 / 2007

1. ÍNDICE GENERAL POR AUTORES

ALEIXANDRE, D., *Aprender a rezar con Thomas Merton,* mayo, 433-442.
ÁLVAREZ CINEIRA, D., *Los eruditos ante Jesús de Nazaret: ¿investigación o demagogia?,* julio-agosto, 577-588.
ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, P., *Crecer en madurez en la Vida Religiosa,* septiembre, 665-676.
AMIGO VALLEJO, C., *Semana Santa y religiosidad popular*, marzo, 209-222.
CATALÁ, T., *La Iglesia: que sea cada vez más de Jesús y menos nuestra,* abril, 323-331.
CEBOLLADA, P., *«Tomad, Señor, y recibid» (San Ignacio de Loyola),* enero, 81-90.
CODINA, V., *Dios ha pasado por América Latina*, abril, 311-321.
CORDOVILLA, A., *El poder de Dios desde la debilidad,* julio-agosto, 609-623.
DELEGACIÓN DE ACCIÓN SOCIAL (PROVINCIA DE CASTILLA SJ), *Globalización y marginación. Nuestra respuesta apostólica global,* enero, 75-80.
— *«Sirviéndoles en sus necesidades» (EE 114). Educadores de menores y espiritualidad ignaciana,* marzo, 249-253.
— *La responsabilidad con la realidad del voluntariado,* abril, 333-337.
— *Respuestas a los menores subsaharianos no acompañados,* junio, 507-510.
— *Actualidad y tendencias del Voluntariado*, septiembre, 689-693.
— *¿En qué mundo vives,* octubre, 781-785.
— *Nuevas situaciones, nuevos desafíos y nuevos tiempos,* diciembre, 969-972
DI LUCCIO, G., *"Y el Padre les repartió el patrimonio" (Lc 15,12). Orar con la parábola del Hijo Pródigo*, diciembre, 987-996
DÍAZ MARCOS, C., *Aproximaciones sensacionalistas, mercado e interés mediático por los evangelios apócrifos,* julio-agosto, 563-575.
DOMÍNGUEZ MORANO, C., *La soledad*, septiembre, 639-650.
EGEA ZEROLO, A., *Me aman, luego soy,* febrero, 143-155.
ÉMILE, HERMANO, *Orar con los cantos de Taizé*, febrero, 175-184.

ETXEBERRÍA, X., *¿Qué perdón necesitamos y qué perdón es políticamente posible en España y en la sociedad vasca?*, enero, 59-73.
FERNÁNDEZ-MARTOS, J.M., *Arrupe: una sola y doble pasión: Dios y el hombre*, octubre, 725-737.
FUNDACIÓN «ALBOÁN», *¿Nos dice algo hoy la «Populorum Progressio»? (I),* febrero, 157-159.
— *En el 40 aniversario de la «Populorum Progressio» (II): «Donde está tu tesoro, allí está tu corazón»,* mayo, 429-432.
— *Arrupe, profeta en nuestros días,* julio-agosto, 625-628.
— *Arrupe y los refugiados,* noviembre, 883-886.
GARCÍA, J.A., *Aprender a orar con el P. Arrupe,* octubre, 787-799.+
GARCÍA DE ANDOIN, C., *Justicia de las víctimas y reconciliación en la vida pública,* enero, 45-57.
GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., *El Dios de la palabra,* noviembre, 835-845.
GARCÍA JIMÉNEZ, J.I., *Sostenido por su amor y por mi libertad*, febrero, 121-131.
GARCÍA-MINA FREIRE, A., *Esencia y condiciones del conversar,* noviembre, 821-834.
GARCÍA-MONGE, J.A., *La soledad madura,* junio, 461-467.
GIRO, M., *Las organizaciones no gubernamentales y la resolución de conflictos: el Track II,* mayo, 415-428.
GONZÁLEZ BUELTA, B., *La herencia de un profeta: luces y tareas,* octubre, 767-780.
GRUPO «MARÍA», *Solo en casa. Educación, familia y soledad*, junio, 495-505.
GUERRERO ALVES, J.A., *La ambigüedad de decir «nosotros»: Soledad y exclusión en nuestra cultura,* junio, 469-481.
GUERRERO RODRÍGUEZ, P., *Del choque al encuentro. Cuando la victoria es encontrar un acuerdo,* mayo, 373-384.
GUEVARA LLAGUNO, J., *La soledad en la historia de José. Condena y oportunidad,* junio, 483-493.
HORTAL ALONSO, A., *El perdón en la vida pública*, enero, 17-29.
IGLESIAS, I., *Pedro Arrupe: la inculturación, clave de la «nueva evangelización»,* octubre, 753-765.
IZUZQUIZA, D., *A propósito del Corpus Christi. Eucaristía y solidaridad con los pobres*, junio, 523-530.
— *La playa de los cristianos. Más allá del individualismo compasivo,* diciembre, 943-954
LAVILLA MARTÍN, M.A., *Aprendiendo a orar con San Francisco de Asís,* noviembre, 887-898.
LÁZARO PÉREZ, S., *Pascuas Juveniles. Balance y prospectiva de una actividad pastoral con hondas raíces,* marzo, 223-236.

— *Internet: el alumbramiento de un nuevo ecosistema comunicativo*, noviembre, 859-870.
LÓPEZ GUZMÁN, D., *La castidad, ¿castigo de Dios?,* noviembre, 871-881.
LÓPEZ PÉREZ, E., *Abrir el confesionario a la paz, a la justicia y el perdón*, enero, 31-44.
LÓPEZ VILLANUEVA, M., *La oración del corazón,* junio, 511-522.
— *Navidad: la humilde compasión de Dios*, diciembre, 955-966
LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, L., *Síntomas de una crisis mayor,* septiembre, 651-663.
LUCCHETTI BINGEMER, M.C., *Hacia la V Conferencia en Aparecida. Un aporte desde Brasil,* abril, 299-310.
MADRIGAL, S., *El Vaticano II nos ha ayudado a entender mejor a San Ignacio*, octubre, 739-752.
MAGAÑA ROMERA, J., *Jóvenes y migración: una oportunidad para la Iglesia y la Sociedad en Europa*, febrero, 161-173.
MARTÍN-MORENO GONZÁLEZ, J.M., *El interés por los apócrifos, fenómeno mediático*, julio-agosto, 589-601.
MILLÁN ROMERAL, F., *Aprendiendo a orar con Etty Hillesum*, abril, 339-351.
MIRANZO, S. – MUÑOZ, M. – DÁVALOS, G., *Ventajas de la mediación en el contexto escolar,* mayo, 397-413.
PARDO, J.J., *Jesús y el perdón. Acercamiento bíblico a la reconciliación social,* enero, 5-16.
PINILLA MARTÍN, J.L., *Pan, cruz y canto compartidos. La vida parroquial en Semana Santa*, marzo, 237-248.
QUINZÁ LLEÓ, X., *Otra tierra desde donde sentir y pensar,* noviembre, 847-857.
RAFFO, A., *De Río de Janeiro a Aparecida,* abril, 287-297.
RAMÍREZ FUEYO, F., *Introducción a los evangelios apócrifos*, julio-agosto, 549-561.
— *El Padre Nuestro*, diciembre, 973-986
RODRÍGUEZ, J.V., *Aprendiendo a orar con San Juan de la Cruz,* marzo, 255-266.
RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J.M., *Al paso de Dios. Claves de Semana Santa,* marzo, 197-207.
— *La era de la simpasión,* diciembre, 931-942
RODRÍGUEZ DE RIVERA, J.I., *Entre el optimismo y la esperanza. Encuentro con Dios en la vida cotidiana,* febrero, 133-141.
SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Ante Dios y junto a Dios. La mediación de Moisés y Doña Sabiduría,* mayo, 385-395.
— *«Porque Tú estás conmigo». Orar con el Salmo 23*, septiembre, 695-705.
SOLER GIMÉNEZ, I., *Caminar a la intemperie,* febrero, 109-119.

URÍBARRI BILBAO, G., *El acceso a Jesús según Benedicto XVI,* julio-agosto, 603-608.
VALERO, U., *La autoridad,* septiembre, 677-688.
VILLAR EZCURRA, A., *La ambigüedad de la compasión*, diciembre, 917-930

2. ÍNDICE GENERAL POR SECCIONES Y MATERIAS

2.1. ESTUDIOS

2.1.1. Análisis psico-social y religioso

DÍAZ MARCOS, C., *Aproximaciones sensacionalistas, mercado e interés mediático por los evangelios apócrifos,* julio-agosto, 563-575.
DOMÍNGUEZ MORANO, C., *La soledad*, septiembre, 639-650.
ETXEBERRÍA, X., *¿Qué perdón necesitamos y qué perdón es políticamente posible en España y en la sociedad vasca?*, enero, 59-73.
GARCÍA DE ANDOIN, C., *Justicia de las víctimas y reconciliación en la vida pública,* enero, 45-57.
GARCÍA-MINA FREIRE, A., *Esencia y condiciones del conversar,* noviembre, 821-834.
GARCÍA-MONGE, J.A., *La soledad madura,* junio, 461-467.
GIRO, M., *Las organizaciones no gubernamentales y la resolución de conflictos: el Track II,* mayo, 415-428.
GRUPO «MARÍA», *Solo en casa. Educación, familia y soledad*, junio, 495-505.
GUERRERO ALVES, J.A., *La ambigüedad de decir «nosotros»: Soledad y exclusión en nuestra cultura,* junio, 469-481.
GUERRERO RODRÍGUEZ, P., *Del choque al encuentro. Cuando la victoria es encontrar un acuerdo,* mayo, 373-384.
HORTAL ALONSO, A., *El perdón en la vida pública*, enero, 17-29.
IGLESIAS, I., *Pedro Arrupe: la inculturación, clave de la «nueva evangelización»,* octubre, 753-765.
IZUZQUIZA, D., *La playa de los cristianos. Más allá del individualismo compasivo,* diciembre, 943-954
LÁZARO PÉREZ, S., *Pascuas Juveniles. Balance y prospectiva de una actividad pastoral con hondas raíces,* marzo, 223-236.
— *Internet: el alumbramiento de un nuevo ecosistema comunicativo*, noviembre, 859-870.
LÓPEZ GUZMÁN, D., *La castidad, ¿castigo de Dios?,* noviembre, 871-881.
LÓPEZ PÉREZ, E., *Abrir el confesionario a la paz, a la justicia y el perdón*, enero, 31-44.
LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, L., *Síntomas de una crisis mayor,* septiembre, 651-663.

MAGAÑA ROMERA, J., *Jóvenes y migración: una oportunidad para la Iglesia y la Sociedad en Europa*, febrero, 161-173.
MARTÍN-MORENO GONZÁLEZ, J.M., *El interés por los apócrifos, fenómeno mediático*, julio-agosto, 589-601.
MIRANZO, S. – MUÑOZ, M. – DÁVALOS, G., *Ventajas de la mediación en el contexto escolar,* mayo, 397-413.
PINILLA MARTÍN, J.L., *Pan, cruz y canto compartidos. La vida parroquial en Semana Santa*, marzo, 237-248.
QUINZÁ LLEÓ, X., *Otra tierra desde donde sentir y pensar,* noviembre, 847-857.
RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J.M., *La era de la simpasión,* diciembre, 931-942
VILLAR EZCURRA, A., *La ambigüedad de la compasión*, diciembre, 917-930

2.1.2. Espiritualidad

CORDOVILLA, A., *El poder de Dios desde la debilidad,* julio-agosto, 609-623.
EGEA ZEROLO, A., *Me aman, luego soy,* febrero, 143-155.
FERNÁNDEZ-MARTOS, J.M., *Arrupe: una sola y doble pasión: Dios y el hombre*, octubre, 725-737.
GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., *El Dios de la palabra,* noviembre, 835-845.
GARCÍA JIMÉNEZ, J.I., *Sostenido por su amor y por mi libertad*, febrero, 121-131.
GONZÁLEZ BUELTA, B., *La herencia de un profeta: luces y tareas,* octubre, 767-780.
IZUZQUIZA, D., *A propósito del Corpus Christi. Eucaristía y solidaridad con los pobres*, junio, 523-530.
LÓPEZ VILLANUEVA, M., *Navidad: la humilde compasión de Dios*, diciembre, 955-966
RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J.M., *Al paso de Dios. Claves de Semana Santa,* marzo, 197-207.
RODRÍGUEZ DE RIVERA, J.I., *Entre el optimismo y la esperanza. Encuentro con Dios en la vida cotidiana,* febrero, 133-141.
SOLER GIMÉNEZ, I., *Caminar a la intemperie,* febrero, 109-119.

2.1.3. Iglesia

ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, P., *Crecer en madurez en la Vida Religiosa,* septiembre, 665-676.
AMIGO VALLEJO, C., *Semana Santa y religiosidad popular*, marzo, 209-222.
CATALÁ, T., *La Iglesia: que sea cada vez más de Jesús y menos nuestra,* abril, 323-331.

CODINA, V., *Dios ha pasado por América Latina*, abril, 311-321.
LUCCHETTI BINGEMER, M.C., *Hacia la V Conferencia en Aparecida. Un aporte desde Brasil,* abril, 299-310.
RAFFO, A., *De Río de Janeiro a Aparecida,* abril, 287-297.
VALERO, U., *La autoridad,* septiembre, 677-688.

2.1.4. Teología

ÁLVAREZ CINEIRA, D., *Los eruditos ante Jesús de Nazaret: ¿investigación o demagogia?*, julio-agosto, 577-588.
GUEVARA LLAGUNO, J., *La soledad en la historia de José. Condena y oportunidad,* junio, 483-493.
MADRIGAL, S., *El Vaticano II nos ha ayudado a entender mejor a San Ignacio*, octubre, 739-752.
PARDO, J.J., *Jesús y el perdón. Acercamiento bíblico a la reconciliación social,* enero, 5-16.
RAMÍREZ FUEYO, F., *Introducción a los evangelios apócrifos*, julio-agosto, 549-561.
SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Ante Dios y junto a Dios. La mediación de Moisés y Doña Sabiduría,* mayo, 385-395.
URÍBARRI BILBAO, G., *El acceso a Jesús según Benedicto XVI,* julio-agosto, 603-608.

2.2. RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

DELEGACIÓN DE ACCIÓN SOCIAL (PROVINCIA DE CASTILLA SJ), *Globalización y marginación. Nuestra respuesta apostólica global,* enero, 75-80.
— *«Sirviéndoles en sus necesidades» (EE 114). Educadores de menores y espiritualidad ignaciana,* marzo, 249-253.
— *La responsabilidad con la realidad del voluntariado,* abril, 333-337.
— *Respuestas a los menores subsaharianos no acompañados,* junio, 507-510.
— *Actualidad y tendencias del Voluntariado*, septiembre, 689-693.
— *¿En qué mundo vives,* octubre, 781-785.
— *Nuevas situaciones, nuevos desafíos y nuevos tiempos,* diciembre, 969-972

FUNDACIÓN «ALBOÁN», *¿Nos dice algo hoy la «Populorum Progressio»? (I),* febrero, 157-159.
— *En el 40 aniversario de la «Populorum Progressio» (II): «Donde está tu tesoro, allí está tu corazón»,* mayo, 429-432.
— *Arrupe, profeta en nuestros días,* julio-agosto, 625-628.
— *Arrupe y los refugiados,* noviembre, 883-886.

2.3. Aprender a Orar Con…

ALEIXANDRE, D., *Aprender a rezar con Thomas Merton,* mayo, 433-442.
CEBOLLADA, P., *«Tomad, Señor, y recibid» (San Ignacio de Loyola),* enero, 81-90.
DI LUCCIO, G., *"Y el Padre les repartió el patrimonio" (Lc 15,12). Orar con la parábola del Hijo Pródigo*, diciembre, 987-996
ÉMILE, HERMANO, *Orar con los cantos de Taizé*, febrero, 175-184.
GARCÍA, J.A., *Aprender a orar con el P. Arrupe,* octubre, 787-799.+
LAVILLA MARTÍN, M.A., *Aprendiendo a orar con San Francisco de Asís,* noviembre, 887-898.
LÓPEZ VILLANUEVA, M., *La oración del corazón,* junio, 511-522.
MILLÁN ROMERAL, F., *Aprendiendo a orar con Etty Hillesum*, abril, 339-351.
RAMÍREZ FUEYO, F., *El padrenuestro,* diciembre, 973-986
RODRÍGUEZ, J.V., *Aprendiendo a orar con San Juan de la Cruz,* marzo, 255-266.
SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *«Porque Tú estás conmigo». Orar con el Salmo 23*, septiembre, 695-705.

2.4. Recensiones

AA.VV., *25 años de teología: Balance y perspectivas,* noviembre, 906-907.
ANTONY, M.M. – SWINSON, R.P., *Cuando lo perfecto no es suficiente. Estrategias para hacer frente al perfeccionismo,* marzo, 274-276.
ARRIOLA, T., *Sombras vivas. Diario de un cura de barrio,* febrero, 190-191.
BERMEJO, J.C., *Sufrimiento y exclusión desde la fe. Espiritualidad y acompañamiento,* mayo, 449-450.
— *Inteligencia emocional. La sabiduría del corazón en la salud y en la acción social,* noviembre, 909-910.
BOFF, L., *Virtudes para otro mundo posible I. Hospitalidad: derecho y deber de todos,* abril, 360-361.
CASALDÁLIGA, P., *Cuando los días dan que pensar. Memoria, ideario, compromiso,* abril, 364-365.
DECLOUX, S., *El Espíritu Santo vendrá sobre ti. Ejercicios de ocho días con San Lucas,* noviembre, 907-909.
— *«¡Dichosos vosotros!». Ejercicios de ocho días con San Mateo,* noviembre, 907-909.
DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum Progressio 47)*, marzo, 270-272.
DOMINICAN SISTERS INTERNATIONAL ICJPOP, *Acortar distancias. Hijos e hijas de Domingo hacen teología juntos,* enero, 100-101.

EDWARDS, D., *El Dios de la Evolución. Una teología trinitaria,* abril, 353-357.
FRANK, E., *Con Etty Hillesum en busca de la felicidad,* junio, 536-537.
GARCÍA, J.A., *Orar con el P. Arrupe,* septiembre, 707-708.
GARCÍA DE CASTRO, J., *Pedro Fabro: La cuarta dimensión. Orar y vivir,* enero, 93-94.
GARCÍA LAHIGUERA, J.M., *Santidad Sacerdotal,* junio, 534-535.
GONZÁLEZ BUELTA, B., *«Ver o perecer». Mística de ojos abiertos,* junio, 538-539.
GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, abril, 357-359.
GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *En defensa de los humillados y ofendidos,* febrero, 185-186.
GRÜN, A., *La fe como nueva perspectiva,* marzo, 276-277.
— *Para que tu vida respire libertad. Ritos de purificación para el cuerpo y el alma,* abril, 363-364.
GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana,* julio-agosto, 629-632.
GUEVARA LLAGUNO, M.J., *Esplendor en la diáspora. La historia de José (Gn 37-50) y sus relecturas en la literatura bíblica y parabíblica*, octubre, 803-804.
IZQUIERDO, M., *Teresa de Jesús. Con los pies descalzos,* marzo, 272-273.
IZUZQUIZA, D., *Con-spirar. Meditaciones en el cuerpo de Cristo,* enero, 94-96.
LA BELLA, G. (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía,* mayo, 445-447.
LABONTÉ, M.L., *«El clic». Transformar el dolor que destruye en dolor que cura,* septiembre, 714-715.
LAMET, P.M., *El mar de dentro,* febrero, 187-188.
LÓPEZ GUZMÁN, D., *La desnudez de Dios,* septiembre, 708-710.
LUSTIGER, J.-M., *Cómo abre Dios la puerta de la fe,* enero, 96-97.
MARCHESI, G., *Jesús de Nazaret, ¿quién eres? Esbozos cristológicos,* noviembre, 901-902.
MARTÍN-MORENO, J.M., *Volverás a alabarlo,* septiembre, 710-711.
MARTÍNEZ LOZANO, E., *¿Dios hoy? Creyentes y no creyentes ante un nuevo paradigma,* junio, 540-541.
MATINO, G., *La ternura de un Dios diferente,* febrero, 191-192.
MELLONI RIBAS, J., *Relaciones humanas y relaciones con Dios. El yo y el tú transcendidos,* junio, 539-540.
MERODIO ATANCE, J., *Vía Crucis de la familia,* marzo, 278.
— *¿Vives o convives?,* junio, 542.
MERTON, T., *Vida y santidad,* septiembre, 711-712.

MOLINIÉ, A. – MERLE, A. – GUILLAUME-ALONSO, A. (dirs.), *Les Jésuites en Espagne et en Amérique. Jeux et enjeux du pouvoir (XVIe-XVIIIe siècles,* noviembre, 903-906.
MOLTMANN, J. – MOLTMANN-WENDEL, E., *Pasión por Dios. Una teología a dos voces,* octubre, 811-813.
MONBOURQUETTE, J. – D'ASPREMONT, I., *Pedir perdón sin humillarse,* enero, 98-99.
MONBOURQUETTE, J. – LUSSIER-RUSSEL, D., *El precioso tiempo del final. Aprender a morir,* abril, 361-362.
QUINZÁ, X., *Dios, ¿un extraño en nuestra casa?,* mayo, 450-452.
RATZINGER, J. – MAIER, H., *¿Democracia en la Iglesia?,* febrero, 188-189.
REDONDO, V., *De profesión, hermano. Francisco de Asís,* marzo, 277-278.
RÉMY, J., *Isabel de la Trinidad y la oración*, enero, 103.
REVUELTA GONZÁLEZ, M., *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. «Servir a todos en el Señor»,* octubre, 801-803.
RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J.M., *Ignacio de Loyola nunca solo,* junio, 531-533.
RUEDA, I., *Dios también reza,* octubre, 807-808.
RUTLEDGE, T., *La conquista del propio respeto,* septiembre, 713-714.
SEVILLA JIMÉNEZ, C., *El desierto en el profeta Oseas,* junio, 533-534.
SHAPIRO, R.R., *Cuentos jasídicos anotados y explicados,* mayo, 452-453.
SCHLOSSER, J., *Jesús, el profeta de Galilea,* marzo, 273-274.
SCHUSTER, J.P., *Responde a tu llamada. Una guía para la realización de nuestro objetivo vital más profundo,* mayo, 453-454.
SPIEGEL, P., *Muhammad Yunus, el banquero de los pobres,* octubre, 805-807.
TOSAUS ABADÍA, J.P., *Memorias del paraíso,* junio, 535-536.
TRIPANI, G., *¿Por qué no puedo seguirte ahora? Momentos de prueba y formación permanente,* octubre, 809-811.
VANIER, J., *Acceder al Misterio de Jesús a través del Evangelio de Juan*, enero, 101-102.
— *Busca la paz*, septiembre, 716-717.
VÁZQUEZ BORAU, J.L., *Los místicos de las religiones,* enero, 99-100.
WÉNIN, A., *La historia de José (Génesis 37-50)*, marzo, 269-270.
ZOLO, D., *Globalización. Un mapa de los problemas,* mayo, 447-449.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

HENRI J.M. NOUWEN

El estilo desinteresado de Cristo.

Movilidad ascendente y vida espiritual

88 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 6,00 €

«Cuando tropecé por primera vez con la expresión de Nouwen "movilidad descendente" –dice Philip Yancey–, me impresionó por su radicalidad, por ir a contracorriente y por su profunda verdad. La rememoración del mensaje de Jesús que hace Nouwen va en contra de casi todo lo que supone la vida moderna, pero ignorarlo ha llevado a la mayor parte de los urgentes problemas que afrontamos: el calentamiento global, la pobreza y la profunda sensación de alienación. Puede que no sea demasiado tarde para cambiar, y Henri Nouwen ha mostrado el camino»