

La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso

Johann B. Metz,
Münster.

I

Vivimos, como suele decirse, en un mundo de pluralidad irreversible, de pluralismo constitutivo de culturas, religiones y cosmovisiones. En ese mundo lo que se pide es tolerancia, diálogo, discurso. Y bien está. Pero, ¿agota esto la respuesta a la pluralidad? ¿No hay también límites para la tolerancia y criterios para el diálogo? En nuestra época de globalización, ¿no se dan también situaciones en las que la racionalidad formal, discursiva, orientada puramente a los procedimientos, resulta claramente insuficiente? Sea cual fuere la respuesta a estas preguntas, el pluralismo no es la solución, sino que es, más bien y en principio, el problema.

La solución no consiste, ciertamente, en eliminar el pluralismo, pero sí en tomarlo en cuenta de forma que sea accesible y exigible a todos los seres humanos. Pero entonces hay que preguntarse: ¿existe en el pluralismo de culturas y religiones —aceptado, hoy, sin discusión— un criterio obligante para todos y, en ese sentido, que pueda ser tenido como verdadero? ¿O todo queda ahora al arbitrio del mercado postmoderno? En el ámbito de las religiones y culturas, ¿no lleva la globalización, en último término, a la trivialización? El carácter contradictorio de nuestra situación actual puede apreciarse en el libro de Samuel Huntington *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, que se ha convertido en un *bestseller*. Huntington nos previene contra la universalización de los así llamados “valores occidentales”, pero, a la vez, defiende algo parecido a una moral universal, la cual, en caso de ser sistemáticamente conculcada, podría obligar incluso a una intervención. ¿Qué quiere decir con esto? ¿Cuáles son los criterios y la naturaleza de una universalidad como la que aquí se propone? ¿De dónde surgen las raíces de la responsabilidad?

Para responder a estas preguntas, mi propuesta consiste en remitimos a la memoria del Dios de la tradición bíblica, formulada ésta como recuerdo del sufrimiento de los seres humanos. En esta tradición tiene sus raíces el universalismo o, por así decirlo, el programa universal del cristianismo en una época de pluralismo constitutivo. Comencemos, pues, a analizar la difícil universalidad. ¿Existe un universalismo que sea compatible con el pluralismo, que sea algo más que un universalismo de procedimientos? ¿Existe un universalismo compatible con el pluralismo, y que no haya quedado totalmente despojado de toda pretensión de validez?

II

El discurso sobre Dios es siempre un discurso con carácter universal. Dios, o es un asunto de toda la humanidad o no es asunto a ser considerado en absoluto. Se pueden pluralizar y regionalizar a los dioses, pero no a Dios. El sólo puede ser "mi" Dios, si puede ser también "tu" Dios. El sólo es "nuestro" Dios, si también puede ser conocido y adorado como el Dios de todos los seres humanos. Dios no sirve para legitimar o reforzar entre los seres humanos la relación amigo-enemigo. La idea de Dios es —esencialmente— una idea de paz.

En la realidad, sin embargo, el discurso cristiano sobre Dios ha asumido con frecuencia los rasgos de un monoteísmo "duro", políticamente asociado al poder, lo que ha sido sometido a una incisiva crítica política por parte de la modernidad. Las más de las veces, Dios es visto, y no sin razón, como la fuente de legitimación de una idea de soberanía predemocrática y contraria a la división de poderes, como la raíz de un patriarcalismo obsoleto y como inspirador de fundamentalismos políticos. Ante esa crítica, el cristianismo no puede refugiarse en una teología de la trinidad —como ocurre con frecuencia en la teología actual— e intentar mostrar —a partir del carácter trinitario de Dios— su compatibilidad con el pluralismo y con la modernidad. Y de ser así, el cristianismo pondría en cuestión, de raíz, su compatibilidad con el pluralismo de las religiones estrictamente monoteístas de la tradición judía y también musulmana. Y, además, un cristianismo que perdiera de vista su propio trasfondo monoteísta entraría, obviamente, en colisión con la tradición bíblica y estaría en peligro de convertirse —con su cristología y su doctrina trinitaria— en pura mitología.

El discurso sobre el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que es también el Dios de Jesús, no es la expresión de cualquiera monoteísmo, sino de un monoteísmo "débil", vulnerable y empático. En su núcleo, es un discurso sensible al sufrimiento. Pero al mismo tiempo, es un "monoteísmo reflexivo" en dos sentidos. En primer lugar es un monoteísmo que va acompañado de una figura de "ilustración bíblica", es decir, que, aunque contiene elementos de un monoteísmo arcaico, con sus mitos de poder y sus imágenes de la contraposición amigo-enemigo, le es propia, al mismo tiempo, la "prohibición de imágenes" —lo que constituye una crítica radical de los mitos— y la teología negativa de los profe-

tas. En segundo lugar, el discurso sobre Dios de las tradiciones bíblicas es un discurso "destrozado" por la pregunta, tan incontestable como insoslayable, de la teodicea: el por qué del sufrimiento en la creación buena de Dios; es, pues, un discurso que no tiene respuesta a esa pregunta, sino que siempre queda expuesto a una nueva pregunta.

Este tipo de discurso sobre Dios sólo se puede universalizar a través de la pregunta por el sufrimiento, a través de la *memoria passionis*, la rememoración del dolor, del sufrimiento de los otros —incluso del sufrimiento de los enemigos. El discurso sobre Dios sólo puede ser universal, es decir, significativo para todos los seres humanos, si, en su núcleo, es un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento de los otros. El debate sobre este monoteísmo en el horizonte de la modernidad europea tiene, probablemente, un significado decisivo en los conflictos culturales actuales, por ejemplo, entre la cultura política de occidente y la de los pueblos islámicos. Pienso que en estas confrontaciones, o en otras análogas, pretender eliminar el "principio monoteísta" es falta de perspectiva. Lo que hay que hacer más bien es remitirse a los rasgos de un monoteísmo sensible al sufrimiento, del monoteísmo "débil" de las tres grandes religiones monoteístas, y exigirlo a judíos, cristianos y musulmanes.

Las tradiciones bíblicas del discurso sobre Dios y las historias neotestamentarias sobre Jesús están transidas de universalismo bajo la forma de responsabilidad universal. Sin embargo —y a esto habría que prestar toda la atención que se merece— ese universalismo de la responsabilidad no se refiere primariamente al universalismo del pecado, sino al universalismo del sufrimiento en el mundo. La primera mirada de Jesús no se dirigía al pecado de los otros, sino a su sufrimiento. (Para él, pecado era ante todo negarse a tener compasión ante el sufrimiento de los otros —lo que Agustín llamó el "autoatrofiamiento del corazón"—, entregarse al comfortable narcisismo de la criatura). Así fue el cristianismo en sus comienzos: comunidad de recuerdo y de narración, en el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada estaba dirigida al sufrimiento de los otros.

Esa sensibilidad hacia el sufrimiento de los otros caracteriza la "nueva forma de vivir" de Jesús. Es la expresión más poderosa de aquel amor al que se refería Jesús cuando hablaba de la unidad inseparable del amor a Dios y al prójimo —siguiendo en esto, por cierto, la tendencia de su herencia judía. Existen parábolas con las que Jesús ha marcado la memoria de la humanidad de manera especial. En lugar prominente se encuentra la conocida parábola del "buen samaritano", parábola que contiene una crítica al sacerdote y al levita, quienes, al servicio de un "interés de más alto rango", pasan de largo frente al herido en el camino, asaltado por ladrones. Según Jesús, quien busca a "Dios", no conoce ningún "interés de más alto rango"; quien dice "Dios", está expuesto a que el sufrimiento de los otros pueda atentar contra sus propias ideas religiosas. Hablar del Dios de Jesús significa, necesariamente, hablar del sufrimiento de los otros; significa dolerse de no haber ejercitado la responsabilidad y de haber rechazado

la solidaridad. Todo esto aparece en el lenguaje plástico de una sociedad provinciana y arcaica —y sin tener en cuenta, naturalmente, los problemas estructurales de las sociedades de la modernidad tardía—, pero dicha parábola pone todo discurso sobre Dios en el ámbito de la sensibilidad hacia el sufrimiento del otro. Esta sensibilidad no es la consecuencia moral del discurso bíblico sobre Dios, sino su presupuesto vivencial.

El cristianismo muy pronto tuvo serias dificultades con esta sensibilidad fundamental hacia el sufrimiento del otro, que es inherente a su mensaje. La inquietante pregunta por la justicia para con el inocente que sufre, que está en la entraña de las tradiciones bíblicas, se transformó con demasada rapidez en la pregunta por la salvación de los pecadores. La pregunta por el sufrimiento quedó como atrapada por el “círculo soteriológico”: la doctrina cristiana de la salvación silenció la cuestión de la teodicea. El cristianismo pasó a ser, de una religión sensible ante todo al sufrimiento, a ser una religión sensible ante todo al pecado. La mirada primordial dejó de fijarse en el dolor de la criatura, y se fijó en su pecado. Esto paralizó la sensibilidad fundamental hacia el sufrimiento del otro y eclipsó la visión bíblica de la justicia, de la que, según Jesús, hay que tener hambre y sed.

Hacer central la sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno, propia del mensaje bíblico sobre Dios, es de importancia decisiva en la búsqueda de un universalismo que sea compatible con el pluralismo. En el cristianismo no se llega al pluralismo restando importancia a la pretensión de validez universal —lo que sí es propio de una racionalidad que se centra en los procedimientos. Frente a esta universalidad procedimental, puramente formal, la teología cristiana da prioridad a una universalidad concreta: la universalidad de la experiencia del sufrimiento, a la cual se remiten tanto la teología —con su pregunta tan incontestable como insoslayable de la teodicea—, como las parábolas de Jesús sobre el reino de Dios. El universalismo del sufrimiento al que nos remitimos es un “universalismo negativo”, y, en cuanto tal, puede ser formulado de forma no ideológica, también en situaciones de pluralismo y de globalización.

III

Muchas veces he buscado la palabra más adecuada para expresar esta sensibilidad fundamental hacia el sufrimiento, propia del mensaje cristiano. La tarea no es fácil. La palabra “lástima” remite excesivamente al mundo de los puros sentimientos, suena, en todo caso, privatizante; y el neologismo “empatía” me parece demasiado despolitizado y sin connotación social. Por ello me quedo con la palabra que ofrece menos dificultades: “compasión”. Una compasión que busca justicia es, en la era de la globalización, la palabra clave del programa universal del cristianismo. Desde mi punto de vista, se trata de la “dote” bíblica al espíritu europeo, así como la curiosidad teórica es la “dote” griega y el pensamiento jurídico es la “dote” romana a Europa.

A propósito de la "compasión" quisiera recordar algo que me ocurrió en Viena, y que lo juzgo importante para esclarecer no sólo el concepto, sino la realidad. Al exponer mis reflexiones sobre la compasión, me hablaron de un "experimento de Friburgo" que existe desde hace unos años. Se trata de un proyecto educativo —bajo responsabilidad de la Iglesia— que lleva el nombre de "compasión". Es como un modelo de aprendizaje social; es, en cierto modo, un "dejarse afectar". Bajo la consigna de "compasión", promueve que jóvenes de nuestras sociedades altamente complejas, religiosa y culturalmente plurales, se ejerciten en el comportamiento moral y social. Acepté una invitación a ir a Friburgo, y pude comprobar la convergencia entre este proyecto básico sobre compasión y mis consideraciones teológicas sobre la sensibilidad fundamental del mensaje bíblico.

Quisiera exponer ahora, en forma resumida y teniendo presente la actual situación de la humanidad, el significado mundial de esa compasión. La compasión nos remite, por necesidad, a los frentes donde se libran los conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual. Pues bien, percibir y articular el sufrimiento de los otros es condición necesaria para cualquier política de paz en el futuro. Lo es también para cualquier forma de solidaridad social —en presencia de la brecha cada vez mayor entre pobres y ricos—, y para cualquier forma de entenderse, con éxito, los diversos universos culturales y religiosos. ¿Qué hubiera ocurrido en la antigua Yugoslavia si las etnias que allí se encuentran, tanto las de cuño cristiano como las de cuño musulmán, hubiesen actuado según el imperativo de la compasión, si no sólo hubiesen recordado el sufrimiento propio, sino también el sufrimiento de los otros, el de quienes —hasta ese momento— eran enemigos? ¿Cuánto indecible sufrimiento se hubiera podido evitar? ¿Qué hubiese sucedido con las guerras civiles en Irlanda del Norte o en el Líbano, si los cristianos no hubiesen traicionado y olvidado, una y otra vez, esa compasión —lo que tantas veces ha ocurrido a lo largo de los siglos? Y entre nosotros —en la nueva Unión Europea— la perspectiva de que Europa llegue a ser un paisaje multicultural floreciente y no en llamas, un panorama de paz y no una explosión de violencia, en definitiva, una escalada de guerras civiles, sólo será realidad si crece una cultura política, inspirada por esa compasión.

Esa compasión tiene, además, una profunda estructura anamnética —del recordar—, que me parece irrenunciable para que pueda tener éxito cualquier política de libertad y de reconocimiento mutuo. La compasión también es rememoración del sufrimiento pasado, y, de esa forma, es una protesta contra la tendencia de la libertad moderna a la falta de memoria. ¿Qué sería de la humanidad si llegara un día en que los seres humanos pudieran enfrentarse a la desgracia sólo con el arma del olvido; si sólo sobre ese olvido pudieran construir su felicidad, sin piedad alguna hacia las víctimas, es decir, sobre una cultura de la amnesia, en la que el tiempo sería lo que curaría todas las heridas? ¿De qué se alimentaría, entonces, la rebelión contra el sinsentido del sufrimiento en el mundo? ¿De dónde vendría la inspiración para atender al otro en su sufrimiento y la

visión de una nueva y mayor justicia? ¿Qué haría que la libertad fuese todavía algo valioso? La compasión es protesta contra una libertad pragmática, que se ha despedido de todo recuerdo del sufrimiento y que cada vez se vuelve más ciega. En la política de la libertad no se trata sólo de la relación entre interlocutores discursivos, sino —de modo mucho más fundamental— de la relación de los unos con los otros que están amenazados y sacrificados.

La política de la libertad tiene sus raíces en el reconocimiento y en la rememoración. Pero las relaciones de mutuo reconocimiento, que son estrictamente simétricas, tal como son conceptualizadas en nuestras sociedades avanzadas, no van más allá de una lógica del mercado, del intercambio y de la competencia. Sólo las relaciones asimétricas, sólo la dedicación de los unos hacia los otros que son excluidos y destrozados, pueden superar la violencia de la lógica del mercado. En este énfasis en la asimetría podrán ver algunos un concepto demasiado exigente para aplicarlo al ámbito de la política. Pero, en realidad, sólo se está exigiendo la irrenunciable relación entre política y moral. Sin esa "implicación moral", la política (mundial), en efecto, no sería otra cosa que lo que en gran medida parece ser ya hoy en la era de la globalización: el rehén de la economía y de la técnica y sus así llamados "imponderables".

IV

La compasión en el sentido explicado sería la "dote" bíblica para un programa moral universal en esta era de la globalización. Pues bien, al intentar formular un proyecto de ética global se habla hoy con frecuencia de un universalismo moral, y se pretende alcanzarlo sobre la base de un consenso mínimo entre las religiones y las culturas. Pero el universalismo moral no es producto de un consenso. Más bien, está basado en el incondicional reconocimiento de una autoridad, a la que también podrán remitirse, ciertamente, las grandes religiones y culturas de la humanidad. El universalismo moral tiene sus raíces en el reconocimiento de la autoridad de los que sufren —tal como me gustaría llamarla, aunque en forma en extremo abreviada. Según los criterios del consenso y del discurso, esa autoridad de los que sufren es "débil", pues, ante ella, la obediencia precede al entendimiento y al discurso —y esto es así, pues de otra forma se sacrifica toda moralidad. "Mira atentamente —y sabrás", como ya lo formuló el filósofo Hans Jonas.

En nuestra civilización mundial científico-técnica, a esa obediencia queda sometida toda ética que no quiera ser, en definitiva, una mera "ética de la complacencia", una ética de la aceptación y de la justificación, en la que ya no se definen las metas y los límites de la acción humana, sino en la que sólo se busca una reconciliación de esa acción con los nuevos "imponderables" de la economía y de la técnica. ¿Dónde queda ya, por ejemplo, la oposición ética a la biotecnología, para la que el "ser humano" no es más que la última porción de la naturaleza que no está todavía completamente sometida a experimentos? ¿Cuánto tiempo se podrán mantener las leyes contra la clonación humana?

También la Iglesia está sometida a esa obediencia. No puede ser codificada eclesiológicamente, pues la autoridad de los que sufren —a la que se debe obediencia— es también inapelable para la Iglesia. Esa obediencia se puede convertir así en crítica a comportamientos eclesiales concretos. ¿No ha olvidado la Iglesia con demasiada frecuencia que el discurso sobre Dios de las tradiciones bíblicas se explicita en la rememoración del sufrimiento de los otros; que, por lo tanto, el recuerdo dogmático de Dios no puede ser separado del recuerdo del sufrimiento humano que clama al cielo? La “crisis de Dios” que se esconde tras la crisis de la Iglesia, tan cacareada hoy, ¿no tiene también como causa una praxis eclesial en la que se anunció y se sigue anunciando a un Dios que da la espalda a la historia del sufrimiento de los seres humanos? El anuncio de la Iglesia ¿no da, a veces, la impresión de fundamentalismo, cuando en él se separa la autoridad de Dios de la autoridad de los que sufren, a pesar de que el mismo Jesús en su conocida parábola del juicio final (Mateo 25) pone la totalidad de la historia de la humanidad bajo la autoridad de los que sufren?

Para mí, esa autoridad de los que sufren es la única a través de la cual se puede manifestar la autoridad de un Dios que es juez de todos los seres humanos en todo el mundo. En obediencia a ella se constituye la conciencia moral, y aquello que llamamos la voz de la conciencia es nuestra reacción al dejarse afectar por el sufrimiento ajeno. Ya sé que esto necesita ser precisado con más detalle, y sobre todo hay que precisar más quiénes son los que sufren inocente e injustamente, tal como he intentado mostrarlo en mis reflexiones sobre “teología política”.

V

Creo que se puede afirmar que todas las grandes religiones de la humanidad se concentran alrededor de una mística del sufrimiento. En mi opinión, aquí estaría la base de la coalición de las religiones para salvar y potenciar la compasión social y política en una oposición común contra las causas del sufrimiento inocente e injusto, contra el racismo, contra la xenofobia, contra la religiosidad empapada de nacionalismo o puramente étnica y con sus ambiciones de guerra civil, pero también contra la fría alternativa de una sociedad mundial, en la cual “el ser humano” desaparece cada vez más en los sistemas de la economía, la técnica, la industria de la información y la cultura, sistemas vacíos de humanidad, en los que la política amenaza con perder su primacía a manos de una economía mundial con sus leyes de mercado, que hacen abstracción del ser humano. En este horizonte, *la ekumene de la compasión* sería un acontecimiento político y no un instrumento en defensa de una política visionaria, asociada a una cosmovisión, o incluso a una política fundamentalista, sustentada por una religión. Se trata de que las grandes religiones apoyen, en verdad, una política de alcance mundial.

En el futuro va a ser muy importante preguntarse de qué forma tratan el sufrimiento del otro las dos formas clásicas de mística del sufrimiento. Por un lado, la mística de las tradiciones bíblico-monoteístas, y, por otro, la mística del sufrimiento en las tradiciones del lejano oriente, especialmente en las tradiciones budistas, que cada vez ganan más adeptos en el mundo postmoderno occidental, después de que éste haya proclamado la "muerte de Dios".

En las tradiciones monoteístas la mística de la Biblia es, en su núcleo, una mística política o, más precisamente, una mística de la compasión política y social. Su imperativo categórico reza: "¡despierten, abran los ojos!". Jesús no enseña una mística de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos, y, con ello, una mística con una exigencia incondicional: ver el sufrimiento del otro. En sus parábolas Jesús se muestra buen conocedor de nuestras dificultades de criaturas, de nuestros narcisismos innatos. Nos caracteriza como quienes "ven y, sin embargo, no ven". ¿No será que existe, quizás, un miedo elemental a ver, a mirar detenidamente, a ese mirar que nos compromete de modo ineludible con lo que realmente acontece y no nos deja pasar de largo inocentemente? "Mira atentamente —y sabrás".

En las leyendas fundantes del budismo se ve con claridad que también Buda se transforma en el encuentro con el sufrimiento de los otros. Así es. Sin embargo, acaba huyendo al palacio real, concentrándose en su interioridad, para encontrar en la mística de los ojos cerrados el paisaje que es inmune a todo sufrimiento. Frente a esto, la mística bíblico-monoteísta, la mística de Jesús, es una mística "débil" y "vulnerable". Jesús no puede elevarse por encima del panorama del sufrimiento, su mística desemboca en un grito. Y los caminos del seguimiento llevan a la compasión.

VI

Puede ser que muchos consideren este cristianismo de la compasión como una especie de pastoral vaga y romántica. Ciertamente, en la compasión hay algo de "exageración" —como lo hay en todo lo que es fundamental en el cristianismo: el seguimiento, Dios. Por ello no es posible hablar de esa compasión en el lenguaje de una religión burguesa, encerrada en sí misma, que de nada tiene tanto miedo como del propio fracaso y del reconocimiento de la propia culpa. ¿Hay todavía entre nosotros oídos abiertos a un cristianismo de la compasión, a una sensibilidad que se abre al sufrimiento de los otros?

¿Y qué pasa, en este momento, con los jóvenes y con su relación con esta compasión? Para terminar, sólo puedo contestar, animado por el "Experimento 'Compasión' de Friburgo", con una réplica: ¿A quién, si no, se podrá confiar esa provocación fundamental del mensaje de Jesús y lo que hay de exagerado en él? ¿A quién habrá que confiar la aventura de vivir para los otros antes que obtener algo de ellos? ¿A quién se le podrá ofrecer la "otra forma de vivir" que con ella se brinda? ¿A quién, si no precisamente a los jóvenes?