

La compasión en la antropología teológica

Una lectura desde la obra
de Jesús Espeja Pardo

IVÁN FERNANDO MEJÍA CORREA

La compasión en la antropología teológica

Una lectura desde la obra
de Jesús Espeja Pardo



Mejía Correa, Iván Fernando

La compasión en la antropología teológica. Una lectura desde la obra de Jesús Espeja Pardo / Iván Fernando Mejía Correa, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2019.

266 páginas;

Incluye referencias bibliográficas (páginas 251-266)

ISBN: 978-958-782-254-0

E-ISBN: 978-958-782-255-7

1. Civilización del amor - Fundamentación teológica. 2. Antropología 3. Hombre – Dignidad 4. Compasión y misericordia 5. Espiritualidad 6. Creación 7. Pecado 8. I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 233.1

CO-BoUST



© Iván Fernando Mejía Correa

© Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+571) 587 8797, ext.: 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Ludwing Cepeda Aparicio

Diagramación: Myriam Enciso Fonseca

Diseño de carátula: Juliana Pardo Torres

Impresión: [PENDIENTE]

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-254-0

E-ISBN: 978-958-782-255-7

Primera edición, 2019

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

*A mayor gloria de Dios uni-trino,
compasivo y misericordioso,
con mi anhelo presbiteral en clave dominicana
—como Jesús Espeja—
de irradiar testimonialmente su Misterio...*

CONTENIDO

PRÓLOGO

LA COMPASIÓN, UN APORTE CLAVE HOY ENTRE TANTOS CLAMORES DE PAZ	11
--	----

INTRODUCCIÓN	17
--------------	----

CAPÍTULO 1

LA COMPASIÓN DESDE SUS FUNDAMENTOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS	23
---	----

La compasión en la teología bíblica	25
-------------------------------------	----

La misericordia en los Santos Padres	36
--------------------------------------	----

La compasión en la teología del siglo xx (a la luz de algunos teólogos paradigmáticos)	65
--	----

El Magisterio pontificio y la compasión	71
---	----

Documentos magisteriales y la <i>compasión</i>	90
--	----

La compasión en el Magisterio eclesial latinoamericano	95
--	----

La <i>compasión</i> en algunos teólogos de la liberación	102
--	-----

Las últimas referencias sobre el tema de la <i>misericordia-compasión</i>	105
---	-----

CAPÍTULO 2

JESÚS ESPEJA Y LA COMPASIÓN	109
Bio-bibliografía y trayectoria teológica de Jesús Espeja	111
Fuentes inspiradoras y mentores	121
La obra espejana (itinerario de sus obras más relevantes)	139
La compasión como clave hermenéutica de la teología espejana	152
Conclusiones	177

CAPÍTULO 3

UBICACIÓN Y SISTEMATIZACIÓN TEOLÓGICA

DE LA CATEGORÍA COMPASIÓN EN LA OBRA DE JESÚS ESPEJA	179
La <i>compasión</i> como atributo y prerrogativa clave de Dios Padre	181
La compasión en Jesucristo	185
El Espíritu Santo y la compasión	189
La Iglesia y la compasión	190
Sacramentos y compasión	192
María, la mujer de la compasión	193
La compasión, sello indeleble de la imagen de Dios en el hombre	194
La compasión como categoría sustancial poliédrica	204
La compasión como solidaridad	220
Conclusiones	222

CAPÍTULO 4

IMPLICACIONES ANTROPO-TEOLÓGICAS DE LA CATEGORÍA COMPASIÓN	223
La compasión y la teología fundamental	225
La compasión y el diálogo ecuménico	230
La compasión como criterio moral	230
La compasión como espiritualidad	232
La compasión y el diálogo interreligioso	234
La inculturación de la <i>compasión</i>	236

Conclusiones	239
CONCLUSIONES GENERALES	241
Fundamentos bíblico-teológicos de la <i>compasión</i>	244
La compasión en la obra de Jesús Espeja	245
La <i>compasión</i> : categoría fundamental y transversal en toda la teología	247
Implicaciones antro-po-teológicas de la <i>compasión</i>	249
BIBLIOGRAFÍA E INFOGRAFÍA	251

PRÓLOGO

LA COMPASIÓN, UN APORTE
CLAVE HOY ENTRE TANTOS
CLAMORES DE PAZ

Es para mí motivo de tan inmenso como inmerecido honor plasmar un preludio a este arduo trabajo (*La compasión en la antropología teológica. Una lectura desde la obra de Jesús Espejo Pardo*), ya enaltecido académicamente el año pasado. En efecto, he tenido el privilegio de una amistad espiritual con fray Iván Fernando Mejía, de casi veinte años, imitando el precioso ejemplo de los santos padres capadocios Basilio Magno y Gregorio de Nacianzo (“dos cuerpos con un alma en común”, *Disertación* 43 de este último, Oficio de Lectura del 2 de enero que celebra a los dos amigos), en nuestros tiempos de tantas rivalidades de egos intelectuales. Nos hemos emulado mutuamente en un permanente espíritu investigativo, tratando de seguir las radicales huellas de Santo Tomás: amor al conocimiento para Gloria de Dios, esperando solo su *Lumen gloriae*...

Recibimos el don de compartir estrechamente nuestras tesis doctorales fray Iván Fernando —la suya de teología y la mía de filosofía—, abonándolas con incesante oración durante un ascético trance paralelo de cuatro años, que muy significativamente culminó con broche de oro —para fray Iván Fernando y yo— en la memoria litúrgica de san Francisco de Asís, que ha iluminado el actual pontificado de un pastor latinoamericano: *La sabiduría de un pobre* como escribió el franciscano Eloi Leclerc, recientemente fallecido. A todas luces, fue hermosa y muy enriquecedora mi experiencia como revisor de este exhaustivo trabajo sobre la compasión en la magna obra de fray Jesús Espeja, O.P., dirigido por Patricio Merino Beas, *Ph. D.*

En cuatro capítulos se captan los fundamentos bíblico-teológicos de esta preciosa virtud, deslindándola y desglosándola con respecto a la misericordia (c. 1). Enseguida, a la luz de la Patrística, san Agustín de Hipona nos aporta su mirada interdisciplinaria (filosófico-teológica) sobre la compasión. El tema problemático se actualiza en el siglo xx, desde la óptica de teólogos paradigmáticos —Metz, Schönborn, Rocchetta, González Carvajal, González Faus, Pagola y Calleja—, para luego destacar el reciente Magisterio pontificio de los últimos cinco papas: los canonizados Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II, el emérito Benedicto XVI y Francisco. Asimismo, se recalcan los aportes del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-65), el Catecismo católico (1992) y las luces de las cuatro conferencias episcopales latinoamericanas: Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). El autor justiprecia la profunda teología de la liberación en cabeza de reconocidos teólogos como fray Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino y Leonardo Boff.

En el capítulo 2 irrumpe el protagonista —Espeja— con su copiosa bio-bibliografía (48 títulos de libros y artículos) y sus fuentes referenciales: Santo Domingo de Guzmán y la rica Escuela Dominicana, el Aquinate, la Escuela de Salamanca, la nueva teología y su influjo conciliar, e incluso sesgos de los filósofos de la Sospecha (Nietzsche, Marx y Freud, destacados por Paul Ricœur). Este libro entonces postula la compasión como clave hermenéutica de la teología espejiana, cuyos hilos conductores afloran ricamente, el principal de los cuales es el misterio de la Encarnación, que ilumina y jalona toda su antropología teológica.

Ahora bien, el capítulo 3 presenta la contextualización y sistematización de la categoría de la compasión en clave trinitaria (como prerrogativa por excelencia del Padre Celestial, de Jesucristo-Verbo encarnado y del Espíritu Santo), a su vez exigente atributo de toda la Iglesia, implementado a través de los sacramentos y ejemplificado en la bienaventurada Madre María, por antonomasia “Mujer de la Compasión”. En suma, esta virtud de virtudes emerge como el sello indeleble o impronta de la imagen divina en el ser humano. “Categoría sustancial poliédrica” —con palabras del autor— dentro de una amplia gama de connotaciones: relacional, intersubjetiva, encuentro, experiencia, expresión de *koinonía* o comunión eclesial, y de alteridad o apertura profunda al *otro*, denominado *rostro* por el pensador judío E. Levinas.

De manera que este tema prioritario de la compasión aflora también en términos como la *razón cordial* entronizada por los filósofos creyentes Adela

Cortina y Carlos Díaz Hernández, temática interpretada como donación, acción efectiva y plena solidaridad, con un plus evangélico sobre el simple altruismo o filantropía hoy en boga.

Finalmente, el capítulo 4 nos induce a la implementación antropológico-teológica de la *compasión* en el marco de la *teología fundamental* como un tópico tan ineludible como primordial de la hermenéutica teológica, en verdad todo un *signo de los tiempos* y categoría testimonial. Tema primigenio y medular del Evangelio de cara a prioridades pastorales como el *diálogo ecuménico*, cual criterio moral insoslayable de episodios radicales (parábolas del “Buen Samaritano” y del Juicio Final, Lc 15 y Mt 25). En suma, constituye la cumbre de la misma espiritualidad cristiana, y se proyecta al *diálogo interreligioso*, dos necesidades urgentes hoy según el papa Francisco. Compasión que debe ser *inculturada* hoy en todas las latitudes.

Es muy meritorio este libro que abarca cerca de 14 páginas de rica bibliografía, para convertirse en un texto *praxeológico* (teórico-práctico) que ojalá trascienda en la apremiante formación de laicos y pastores para la construcción del Reino de Dios en la actual coyuntura global, continental, nacional, incluso regional de quienes trabajan por una paz que emane de la justicia, no reductible a pactos convencionales de disuasión sino urgidos de cambios personales, estructurales y sociales de hondo calado. Que ojalá incida e impacte en nuestra Iglesia y su teología, tan necesitada de contemplación y parresía.

Enhorabuena, pues, para este libro que sale a la luz: *buen tiempo y buena mar* a este proyecto que, sin duda, colma un vacío temático entre tanta literatura de consumo y moda (o simples trabajos academicistas), al reivindicar un teólogo tan comprometido y coherente como fray Jesús Espeja Pardo, a quien yo también admiro profundamente.

SANTIAGO MARÍA BORDA-MALO ECHEVERRI,
Ph. D. en Filosofía USTA-Bogotá

y diácono parresiasta del Movimiento “Diaconía y Parresía”.

Tunja, Domingo de la Ascensión del Señor y recordando
a san Juan XXIII, ‘el papa Bueno Conciliar’,

2-3 de junio de 2019, en camino hacia un Nuevo Pentecostés.

INTRODUCCIÓN

En el presente libro se abordará la categoría *compasión* a la luz de la teología de Jesús Espeja Pardo, que busca profundizar en la antropología teológica a partir de los conceptos de imagen y semejanza, mostrando cómo este tópico dinamiza estos conceptos y posibilita un diálogo iluminador en el interior del discurso teológico. Seguimos el método genético evolutivo o progresivo, identificando, analizando y sistematizando esta categoría del autor, con miras a encontrar los posibles hilos conductores que ayuden a profundizar la antropología teológica, sabiendo que la compasión se constituye en una realidad sustancial poliédrica que permea toda la teología y de la cual se desprenden implicaciones en todos los ámbitos de la teología.

Generalmente, la categoría *compasión* ha sido tratada en su plano netamente teológico, es decir, como atributo o prerrogativa divina. Desde allí, se suele dar el salto al ámbito moral, como acciones compasivas. Por mucho tiempo, la compasión fue subestimada como accesorio, vista solamente en muchas ocasiones en una perspectiva sentimental y piadosa. Al respecto, esta investigación, basándose en la teología de Jesús Espeja Pardo y la tradición dominicana, busca situar la compasión desde la esfera de la antropología teológica y no solamente como virtud sustancial en Dios, sino que también se revela como categoría fundante en el hombre y se muestra además como categoría poliédrica que informa todas las categorías antropológicas que afectan a la teología en sus disciplinas.

La presente investigación se enmarca dentro de la tradición de la Orden de Predicadores. Esta es una de las órdenes más importantes y antiguas de la Iglesia. Frailes ilustres componen sus 800 años de historia. Basta dar una mirada al pasado para reconocer que el Espíritu Santo ha derramado sus dones de manera irrestricta en los hijos de Santo Domingo de Guzmán. Uno de sus frutos ha sido una profusa y variada teología, que ha sabido responder a las circunstancias históricas más diversas. Dentro de todas las corrientes y modos en que se ha expresado la teología dominicana, una ha resultado relevante en la experiencia cristiana de fe: la compasión. Se remonta ella a los orígenes de la Orden de Predicadores y no ha dejado de desarrollarse desde entonces. Así aparece como característica de Santo Domingo de Guzmán, es esbozada por Santo Tomás de Aquino, pilar inspirador de la reflexión de la Escuela de Salamanca, que también la desarrolla, y, en los tiempos actuales, es inspiradora de la teología de la liberación.

Uno de los portaestandartes de la categoría *compasión* en la teología es el dominico español Jesús Espeja Pardo, quien ha sido el responsable de continuar pensando la compasión dentro del amplio horizonte de la espiritualidad dominicana. Pero decir que Espeja es solo un continuador, sería no hacer justicia a un don que a toda vista la Providencia le ha otorgado de manera especial, esto es, saber leer los signos de los tiempos y mantener el carácter salvífico del cristianismo ante los más bruscos cambios epocales. Al hacer esto, Espeja ha mostrado la posición fundamental de la compasión que, relegada a un papel secundario y con frecuencia desposeída de su vitalidad divina, ha venido a ser un tema secundario de la reflexión teológica.

Por medio de esta investigación, he tratado de mostrar la riqueza teológica que subyace a la compasión a través de la obra de fray Jesús Espeja Pardo, O.P. El presente trabajo se encuentra dividido en cuatro capítulos, a modo de cuatro fases. Estos responden en su conjunto al objetivo general, que se desglosa mediante el desarrollo de los objetivos específicos. En primer lugar, se describen los datos fundamentales de la teología, la filosofía y la Revelación, manifestados en la Sagrada Escritura y en la tradición de la Iglesia, en relación con la compasión o misericordia. En segundo lugar, se presenta la obra teológica de Jesús Espeja Pardo en relación con la compasión, contexto en donde se descubre a ésta como clave hermenéutica de su lectura teológica. En la tercera parte se profundiza en las relaciones teológicas y las dimensiones consecuentes de la

categoría *compasión* en Jesús Espeja, puntualizando las posibilidades de la *compasión* en la antropología teológica. Por último, como cuarta parte, se explicitan las implicaciones de la compasión en la antropología teológica y la teología en general.

CAPÍTULO 1

LA COMPASIÓN DESDE SUS FUNDAMENTOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS

La compasión en la teología bíblica

¿Misericordia o compasión? (Deslinde y desglose de estos dos términos teológicos afines)

*El Señor es compasivo y misericordioso (...)
Su misericordia es eterna.*

(Salmos 103, 8; 25, 6)

Una de las constantes del Dios de Jesucristo es que es un Dios misericordioso, tierno, compasivo¹. Para muchos tratadistas, estas actitudes son las constantes de Dios y no se pueden separar. Cuando se habla de misericor-

1 “Por cuanto se refiere a la terminología bíblica para la compasión, y sobre la base del amplio abanico de voces a que haremos alusión, se debe privilegiar el ámbito de la misericordia y de la ternura. Desde este punto de vista, el término hebreo más expresivo y que mejor denota la idea de misericordia / compasión / ternura es *rajamín*, que remite directamente a las vísceras maternas (cf. 1Re 3, 26) y al mismo útero (*rejem*)”. Bruno Moriconi. ‘Compasión’ en: *Diccionario Pastoral de la salud y Bioética* (Madrid: San Pablo, 2009), 262. Cf. también H. H. Esser. “Misericordia”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. II. (Editado por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard), pp. 99-106. Salamanca: Sígueme, 2004. Cf. Xavier Léon-Dufour y Jacques Guillet. “Misericordia”. En *Vocabulario de teología bíblica*. (Barcelona: Herder, 1975), 542-546.

dia, a la vez se está aludiendo a la compasión. Tanto así que en algunas traducciones nos encontramos con que a veces se traduce por compasión o misericordia². Por ello, un autor como José Manuel Andueza afirma: “De entrada nos encontramos con que en el Antiguo Testamento hay diferentes palabras, pues —tal como nos indica Duerrwell—, para celebrar este cariño misericordioso la Biblia hebrea disponía de una gama de términos, cada uno de los cuales encierra a su vez múltiples armónicos”³. Podemos decir, con Xabier Pikaza y José Antonio Pagola, que la misericordia tiene nombres o notas características.

Es clave hermenéutica entender que la palabra compasión entraña un horizonte semántico amplio, variado, sin que por ello se pierdan sus notas características. Así pues, indican estos autores:

La misericordia es una emoción, y en hebreo se dice *rehem / raha-mim*, nombre vinculado a las entrañas o vísceras del hombre, en especial al útero materno, un sentimiento amoroso y creador que liga a las personas por lazos de sangre, matriz y corazón. *Clemencia*: Actitud de aquel que no juzga ni castiga con rigor, sino que, moderando la ira o empleándola con un fin medicinal, está siempre pronto al perdón. *Compasión*: Viene de *con-padecer*, compartir el sentimiento, solidaridad afectiva. En esa línea avanza el misericordioso, que no

-
- 2 Un ejemplo de ello es el texto del Ex 34, 6-7. En la edición de la Biblia de Jerusalén de 1998 el pasaje aludido se traduce de la siguiente manera: “Yahvé pasó por delante de él y exclamó: ‘Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación’. Y en la sexta edición de la Biblia de Nuestro Pueblo, a cargo de Luis Alonso Schökel, se lee: “El Señor pasó ante él proclamando: El Señor, el Señor, el Dios compasivo y clemente, paciente, rico en bondad y lealtad, que conserva la misericordia hasta la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados, aunque no deja impune y castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos”. Por otra parte, el Comentario Bíblico Internacional cuando se refiere a la perícopa, Ex 34, 6 precisa: “La palabra a menudo traducida por ‘compasivo’ en el v. 6 (así como el verbo ‘tener compasión’, en 33,19) deriva de la palabra hebrea que denota ‘seno’. Así, Yahveh muestra por Israel la compasión que una madre ciertamente muestra por el hijo de sus entrañas”. *Comentario Bíblico Internacional*. (Navarra: Verbo Divino, 2005), 406.

- 3 José Manuel Andueza. *La misericordia, los pobres y el Reino de Dios*. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2016), 15.

sólo se compadece, sino que ofrece un gesto positivo y gratuito de amor. *Empatía*: Como el término anterior (gr.: *pathos*, pasión), implica una comunión de sentimientos. La misericordia es empatía, pero implica también una acción puntual de ayuda. *Piedad*: Sentimiento de pena, dirigido a los que sufren un dolor, con el deseo de ayudarlos. La misericordia es sin duda piedad, pero implica también ayuda a los necesitados. *Ternura* / *dulzura*: Actitud cariñosa y protectora, dirigida en especial a los más débiles. La misericordia es ternura entrañable, pero con matices distintos, pues implica también un compromiso activo⁴.

Sin embargo, detrás de estas palabras subyacen vocablos que proceden del hebreo, tales como *hesed*, *rahamim* y *hen*. Sobre el primero, anota Andueza: “El segundo término hebreo (*hesed*), traducido ordinariamente en griego por una palabra que también significa misericordia (*eleos*), designa de suyo la piedad, relación que une a dos seres e implica fidelidad”⁵.

En segundo lugar, el mismo autor aclara:

El término hebreo *rahamim* expresa el apego instintivo de un ser a otro. Según los semitas, éste tiene su asiento en el seno materno (1 Re 3,26), en las entrañas; nosotros diríamos: el corazón de un padre (Jer 31,20; Sal 103,13), o de un hermano (Gen 43,30): es el cariño o la ternura; inmediatamente se traduce por actos: en compasión con ocasión de una situación trágica, o en perdón de las ofensas (Dan 9,9)⁶.

Miguel De Burgos Núñez, por su parte, identifica la misericordia con la compasión:

4 Xabier Pikaza y José Antonio Pagola. *Entrañable Dios. Las obras de misericordia hacia una cultura de la compasión*. (Navarra: Verbo Divino, 2016), p. 27.

5 José Manuel Andueza. *La misericordia, los pobres y el Reino de Dios*, op. cit., p. 20.

6 *Ibíd.*, p. 20.

Sin detenernos mucho en la terminología de la compasión, debemos tener en consideración los siguientes conceptos, que podemos encontrar en cualquier diccionario o concordancia bíblica:

1. La raíz hebrea *rh*m [...] fue usada en el AT para definir desde la imaginación popular uno de los rasgos característicos de Dios. La mayoría de ocasiones en que se utiliza esta raíz verbal aparece aplicada a Yahvé (pueden recorrerse estos textos: Ex 33,19; Dt 13,18; 30,3; Is 30,18; 49,10.13; 54,7-8; Jr 12,15; Os 2,25; Miq 7,19; Sal 116,5... También puede traducirse como amar a Dios ([v. gr. Sal 18,1]).
2. Una de las cualidades esenciales a Yahvé en el AT es su carácter compasivo. De hecho, el adjetivo derivado de la raíz hebrea antes citada es *raham* (...), que sólo se emplea asociado a Él (Ex 34,6; Dt 4,31; Jl 2,13; Jon 4,2; Sal 78,38; 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8; Neh 9,17.31; 2 Cr 30,9).
3. La *compasión*, *rahamim* [...] será considerada en la literatura veterotestamentaria, especialmente en los profetas, como la verdadera identidad de Yahvé (Is 63,7.15; Zac 1,16; Sal 51,3; 69,17; Dn 9,18, Neh 9, 19.27.28. 31...), hasta el punto que Yahvé será reconocido como El Compasivo: “no pasarán hambre ni sed, no les hará daño el viento ardiente ni el sol; porque los conduce el que los compadece [...] y los guía a manantiales de “agua” (Is 49,10). Se usará hasta 40 veces con el sentido de *compasión* o entrañas de misericordia. Es el término que se refleja claramente en los Evangelios y en la actitud de Jesús *con*. En el Judaísmo del Talmud se piensa que todos los judíos son ‘rahamim’, en el sentido de un movimiento altruista de aquella persona que da los pasos para hacer un lugar para el otro, por el otro, sobre quien no sabe nada, ni tiene idea de la actitud que esa persona tendrá hacia él; de la misma manera que una mujer que concibe un bebé hace un lugar en ella para un ser que es puro potencial: el embrión, el niño futuro.
4. A la base de todas estas significaciones se debe tener en cuenta el término hebreo *re*hem [...]: que significa útero, entrañas, seno materno, cuya raíz es *rh*m (compadecerse). Estamos hablando, pues, de algo materno, que es de donde nace el amor y

la pasión de una madre por su hijo al que ha engendrado; y eso mismo es lo que debe sentir un padre para ser verdadero padre. Todo ello deriva hacia un concepto teológico: el sentimiento materno de Dios, que es algo que está siendo muy valorado en la actualidad, superando los términos hombre / mujer; que es lo que provoca en muchos teólogos que cuando se hable de Dios como ‘padre’, de la misma manera podemos hablar de Él como ‘madre’, por sus entrañas de misericordia. Ello significa que nos encontramos ante una antigua tradición que conecta muy bien con la cultura religiosa del AT.⁷

Por último, Domingo Montero explica que la palabra *hen*,

Procedente del verbo *hanan* que significa inclinarse, este sustantivo expresa la actitud de una persona, supuestamente mayor y más fuerte, que se inclina con bondad y cariño hacia otra para protegerla y ayudarla (Éx 33, 19; Is 27,11; 30,18; Sal 102,18). Implica un profundo sentido de benevolencia, de amor personal y gratuito, junto a un sincero deseo de prestar ayuda y protección eficaz, al tiempo que sirve para significar, también, la idea de mirar con amor, de ahí que el destinatario de esta acción sienta la sensación de ‘haber hallado gracia ante...’ (cf. Lc 1,30).⁸

En suma, estas expresiones nos hablan de la misericordia y de la compasión. Por ello mismo, José Manuel Andueza acota:

Las traducciones de las palabras hebreas y griegas oscilan de la misericordia al amor; pasando por la ternura, la piedad o conmiseración, la compasión, la clemencia, la bondad y hasta la gracia (heb. *hen*), que, sin embargo, tiene una acepción más vasta. A pesar de esta variedad, no es, sin embargo, imposible circunscribir el concepto bíblico de la misericordia. Desde el principio hasta el fin manifiesta

7 Miguel de Burgos Núñez. “La compasión como clave profética en la Escritura”. En *Ciencia Tomista*, 139. N.º 447. Enero-abril (2012): 37-38.

8 Domingo J. Montero. *Sed misericordiosos: un imperativo, no una moda* (Madrid: Ed. CCS, 2016), pp. 25-26.

Dios su ternura con ocasión de la miseria humana; el hombre, a su vez, debe mostrarse misericordioso con el prójimo a imitación de su Creador⁹.

Adicionalmente, estos vocablos hebreos (*hesed*, *rahamim*, *hen*) se equiparan a sus correspondientes en griego, sobre lo cual Andueza puntualiza:

En el Nuevo Testamento —que fue escrito en griego— son tres, fundamentalmente, las palabras que nos indican el sentido de misericordia: *eleos*, *oiktirmos* y *splagchna*. Así, *eleos* (misericordia, piedad; de este término ha tomado la liturgia la invocación *Kyrie Eleison*, es decir, “Señor, ten piedad”), de ordinario se traduce a *hésed*, situándose en la esfera psicológica; *oiktirmos* subraya el aspecto exterior del sentimiento de compasión; de ordinario el término *splagchna* puede traducirse por entrañas de misericordia, y los Evangelios lo aplican a las acciones de Jesús (cf. Mt 14,4)¹⁰.

Ahora bien, en el Nuevo Testamento se observa que Jesús expresa la misericordia¹¹ ejerciendo la compasión, siendo este el comportamiento típico de Jesús ante los pobres y desvalidos¹². Recordemos que Él nos muestra con sus acciones y gestos cuál es el Dios en el que cree¹³. Por eso, con su compasión

9 José Manuel Andueza. *La misericordia, los pobres y el Reino de Dios*, op. cit., pp. 20-21.

10 *Ibíd.*, p. 21.

11 Cf. Gabriel Pérez. “Misericordia”. En *Diccionario de Jesús de Nazaret*, dirigido por Felipe F. Ramos Burgos. (monte Carmelo, 2001), pp. 831-839.

12 Cf. Mt 9,36; Mc 1,41; Lc 7,13, etc.

13 “La imagen de un Dios impassible, es decir, que no sufre con los que sufren, les resultaba lejana. Había un distanciamiento entre la realidad que la gente pobre vivía, y la predicación y la vida de estos escribas y fariseos. Por eso Jesús les recuerda que la misericordia está antes que todo, sin oponerse a la ley, y la gente decía cuando le oyeron por primera vez que les ‘enseñaba con autoridad y no como los escribas’ (Mc 1, 22; Mt 7, 29; Lc 4, 32). Su enseñanza les parecía nueva porque les hablaba desde el corazón, con un lenguaje comprensible y con la coherencia humilde de poner el Reino de Dios en el centro de todo. Jesús deja claro que es desde el corazón sincero y compasivo desde donde debemos vivir nuestra relación con Dios, y dice que el verdadero sentido de la Ley, de la voluntad de Dios, radica en la misericordia que Él muestra con su pueblo y que pide como actitud. Cumplir la ley es no olvidar nunca la misericordia, verdadero espíritu de esta Ley.

está mostrando que su Dios manifiesta su omnipotencia cuando ejerce su misericordia- compasiva.

En esa medida —como reiteramos—, la compasión es la nota característica de la misericordia. Tanto así que la gran Tradición, tanto oriental como occidental, que ha bebido de las fuentes de la Escritura, ha hablado de la necesidad de la misericordia y, por otra parte, san Agustín y santo Tomás de Aquino afirmaron que la misericordia se expresa en la compasión. De ahí que muchos teólogos cuando hablan de *misericordia* se están refiriendo a la *compasión* de Dios y viceversa¹⁴. En consecuencia, en el presente trabajo se tratará de la *compasión* y la *misericordia* como categorías equivalentes, igual como lo realiza Jesús Espeja Pardo, para quien la compasión y la misericordia son los atributos más importantes del Dios de Jesucristo. La misericordia o compasión es una de las categorías más importantes de este teólogo, y constituye la categoría nuclear del presente trabajo.

Además de su predicación, encontramos también los sentimientos propios de Jesús, con los que Él muestra *misericordia* y *compasión* en diversos momentos. Es importante subrayar que Jesús sentía un gran aprecio y compasión por las relaciones familiares auténticas, y es aquí donde parece que los evangelistas destacan los sentimientos de Jesús. (...) La mirada de Jesús es la mirada de la misericordia de Dios, que acoge a todos, se fija en los más necesitados y busca integrar a los excluidos que han sido marginados de la gran familia de Dios". Cristóbal Sevilla. *La misericordia de Dios en tiempos de crisis. Meditaciones bíblicas*. (Navarra: Verbo Divino, 2015), pp. 99-100.

- 14 Cf. Xabier Pikaza y José Antonio Pagola. *Entrañable Dios. Las obras de misericordia hacia una cultura de la compasión*, op. cit., 191 pp.; Alfonso Crespo Hidalgo. *La entrañable misericordia de nuestro Dios: Para vivir el Año de la misericordia* (Madrid: San Pablo, 2015), 253 pp.; Walter Kasper. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Santander: Sal Terrae, 'Presencia teológica', 2012), 247 pp.; Walter Kasper. *El desafío de la misericordia* (Santander: Sal Terrae, 'Breve', 2015), 118 pp.; Francisco M. López-Melús. *Las bienaventuranzas, ley fundamental de la vida cristiana*. (Salamanca: Sígueme, 1988), 598 pp. Junto a los anteriores, otros autores al hablar de la *misericordia* identifican su nota característica con la *compasión*.

Otros textos importantes que expresan misericordia y compasión en el Antiguo Testamento

*Dad gracias a Yahveh porque es bueno,
porque es eterna su misericordia.*

(Estribillo de Salmos 118, 1-4; 89, 2; 100, 5; 106, 1; 107, 1;
136, 1-26 —gran Hallel—,
repetido por lo menos un centenar de veces en el AT:
I Cro 16, 34...)

Fuera de los textos ya mencionados que muestran la equivalencia entre compasión y misericordia destacando sus matices, el Antiguo Testamento es rico en textos que nos hablan de un Dios misericordioso. Es así que el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización nos muestra un elenco de textos que provienen de los salmos¹⁵, los cuales evidencian que el Dios de Israel expresa su misericordia en actitudes compasivas y tiernas.

A su vez, Xabier Pikaza y José Antonio Pagola hablan de otros textos del Antiguo Testamento que muestran esa misericordia compasiva: Sab 11, 22-26¹⁶; y, más aún, estos autores analizan algunos profetas que ilustran que

15 “La misericordia es una de las características divinas más destacadas en el Salterio. Existen, en efecto, poemas que podemos llamar ‘Salmos de la misericordia’, porque están traspasados por el actuar amoroso del Señor con el cual Él se vuelve hacia sus fieles. La palabra misericordia (*hésed*) posee una gran riqueza de significados, y por esta razón se traduce de varias maneras: ternura, gracia, misericordia, indulgencia, benevolencia, amor. Este vocabulario revela un rasgo sorprendente de Dios: el de la maternidad. Si hay un lugar en el que habita la *hésed* divina es el seno, las entrañas (*rahamim*): las entrañas maternas de Dios se conmueven hasta el punto de perdonar el gran pecado cometido (Is 49,15; Sal 103;13)”. Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización. *Misericordiosos como el Padre. Subsídios para el jubileo de la Misericordia 2015-2016*. (Madrid: BAC popular, 2015), p. 10. Los salmos que expresan la misericordia son los siguientes: 25, 41, 42, 43, 51, 57, 92, 103, 119, 136.

16 “El mundo entero es ante ti como *grano de arena* en la balanza, como gota de rocío mañanero que cae sobre la tierra. *Te compadeces* de todos (*eleéis de pantas*) porque todo lo puedes, no te fijas en los pecados de los hombres, para que se arrepientan. Pues *amas* a todos los seres (*agapas de pantas*), y no odias nada de lo que has hecho. Si hubieras odiado alguna cosa no la habrías creado. ¿Cómo subsistiría alguna cosa si tú no la quisieras? ¿Cómo se conservaría, si tú no la llamaras? Pero a todos *perdonas* (*feidê de pantôn*), porque son tuyos, Señor, amigo de la vida (*philopsychê*) (Sab 11, 22-26)”. Xabier Pikaza y José Antonio Pagola. *Entrañable Dios. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión*, op. cit., p. 42.

la misericordia compasiva es un rasgo para identificar la validez del verdadero culto¹⁷.

En consecuencia, se observa que la misericordia compasiva de Dios se refleja en el conjunto del AT, sabiendo que los principales momentos afloran en el libro del Éxodo, en la literatura sapiencial y en la tradición profética de Israel, que va a convertirse en un punto referencial de la reflexión de Jesús de Nazaret.

Algunos textos relevantes del Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento llega a su culmen la revelación con el acontecimiento Jesús de Nazaret. Esta, incoada en el Antiguo Testamento, ha venido en progreso continuo, decantando esta revelación cuyo objeto era el advenimiento de Jesús de Nazaret; en consecuencia, el concepto de Dios se fue purificando, tanto así que Jesús mostró el verdadero rostro del Padre¹⁸ cuando vivió desde una perspectiva compasiva. De esta manera, se presentó una continuidad de las promesas, pero también una discontinuidad. La promesa de que Dios sigue con el género humano continuará y visibilizará cómo la misericordia de Dios —a pesar de todo— siempre se ha mantenido en el transcurso del tiempo, si bien las figuras que anticipaban a Cristo han pasado.

17 “La tradición profética ha destacado el aspecto más cordial y exigente de la misericordia, entendida como revelación divina. En sentido físico, Dios no es marido ni mujer, madre ni padre, engendrador ni engendrado, pero los profetas lo hacen Padre y Amigo misericordioso, como iré indicando a lo largo de cuatro testimonios principales: Amós, Oseas, Isaías (1°, 2° y 3°) y Jeremías. En todos ellos, la misericordia de Dios va por delante de los hombres, pero ellos deben responderle con sus obras de misericordia”. Xabier Pikaza y José Antonio Pagola. *Entrañable Dios. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión*, ibíd., p. 45.

18 “En definitiva, Dios tiene entrañas de misericordia, es amigo de los hombres. Por eso Jesús va al encuentro de los pecadores y les anuncia la Buena Noticia. Coinciden plenamente la descripción que hace de Dios y su propio actuar. Hablando con propiedad, Jesús no da una definición de Dios. Habla con naturalidad de su amor y de su misericordia, se relaciona de una manera especial con Él, se siente su Hijo querido, lo experimenta como Padre, no lo describe en términos abstractos. Porque su Dios es Padre amoroso, necesita estar continuamente en contacto con Él para recibir su vida y su fuerza, para conocer su voluntad, para manifestarle su cariño. Eso es la oración, clave de comprensión del actuar de Jesús y de su identidad”. Eduardo Sanz de Miguel. *Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre*. (Burgos: Monte Carmelo, 2016), p. 81.

Lo novedoso es que la misericordia, la compasión, la ternura, han continuado. De ahí que el Nuevo Testamento sea rico en presentar textos antropológicos donde se expresa esa acción omnipotente de Dios que se ve reflejada en el actuar de Jesús de Nazaret, y se nos invita a nosotros los hombres a ser perfectos como el Padre. De hecho, cuando miramos los Evangelios sinópticos cada uno con sus matices propios, estos muestran la compasión como elemento dinamizador del actuar de Jesús. Por ejemplo, el Evangelio de Mateo¹⁹ presenta las bienaventuranzas como la carta magna de Jesús y allí este elenco resalta la misericordia²⁰ como un eje central en la vivencia del cristiano. Pero también el mismo Mateo muestra la necesidad de la oración, el ayuno y la misericordia (Mt 6,1-18), los ejes centrales de la espiritualidad cristiana que tienen como objeto relacionarse con Dios, los hombres y el resto de las criaturas, pero desde una actitud de apertura.

Asimismo, este evangelista muestra cómo Jesús, siguiendo la Tradición profética, apeló a Os 6,6²¹ para afirmar que el verdadero culto a Dios no se da tanto en los sacrificios sino en la vivencia de la misericordia. Sin embargo, fuera del texto de las bienaventuranzas se encuentra un texto emblemático que es Mt 25, 31-45²². Este es el texto inspirador de las obras de misericordia

19 “Por misericordia, Mateo designa más bien los actos concretos de misericordia y de compasión, resultado de esos sentimientos”. Francisco M. López-Melús. *Las Bienaventuranzas, ley fundamental de la vida cristiana*, op. cit., p. 333.

20 “Los hombres deben mostrarse misericordiosos, como hace Dios. Han de imitarle, han de tomar ejemplo de Él. El hombre ha de mostrarse misericordioso para alcanzar él mismo misericordia, para conseguir la felicidad futura. Entre la misericordia de Dios y la de los hombres ha de haber una relación muy especial. La misericordia divina entraña una obligación para el hombre, que ha de conformarse a la conducta de Dios: el hombre debe seguir su ejemplo y mostrarse misericordioso como Él”. Francisco M. López-Melús, *ibíd.*, p. 359.

21 “Oseas es un profeta que supo expresar los sentimientos de Dios en medio de una gran crisis y que trató de atraer a su pueblo hacia la misericordia divina para que ésta le convirtiera en un pueblo justo. El Dios que es compasivo y misericordioso quiere que su pueblo sea misericordioso y no se conforme con practicar un culto vacío y ciego ante la injusticia, pues eso sería olvidarse de Él: ‘Quiero misericordia y no sacrificio; conocimiento de Dios, más que holocaustos’ (6, 6)”. Cristóbal Sevilla. *La misericordia de Dios en tiempos de crisis: meditaciones bíblicas*. (Navarra: Verbo Divino, 2016), p. 43.

22 “La tradición que nos guía a la hora de preparar la confesión se reduce habitualmente a un examen de conciencia en torno a los Diez Mandamientos, pero con esto se corre el riesgo de quedarse muy en la superficie de los grandes principios que regulan la relación entre los hombres y Dios. Fue Jesús el primero que reveló sin medias tintas que

que nos muestran cómo esta le da sentido a la vida cristiana y es el criterio último de salvación. También el Evangelio de Marcos²³, la fuente más primitiva según la crítica, muestra cómo la misericordia-compasión es un elemento fundamental en la praxis de Jesús de Nazaret. El llamado “Evangelio de la Misericordia” es donde se ve con esplendor ese comportamiento de Jesús que muestra quién es el Padre. Presenta varios textos —uno de ellos Lc 6, 36-38— donde se nos invita a la perfección; y los textos por antonomasia del Buen Samaritano²⁴ y el “hijo pródigo” —o mejor del *Padre misericordioso*—²⁵, que recalcan que la compasión, así como es el comportamiento

el juicio final no tendrá por objeto la observancia de los Mandamientos (cf. Mt 25, 35-42). Ciertamente, esto no se debe a que los Mandamientos carezcan de valor, más bien podemos decir que son tan obvios que podrían todos figurar en cualquier ley humana. Nuestra vida, en cambio, se valora sólo de acuerdo con la medida del amor, ese amor que no puede prescindir de los Mandamientos pero que los engloba y supera ampliamente. De este modo la Iglesia, a lo largo de la historia, consciente de esta evidente y consoladora verdad evangélica, resumió esta indispensable conducta de amor en las siete obras de misericordia corporales y en las siete obras de misericordia espirituales”. *Diccionario de San Pablo. Pastoral de la salud y bioética*, op. cit., p. 1201.

- 23 “Él se compadeció, extendió la mano, lo tocó y le dijo: Lo quiero, queda sano” (Mc 1,41).
- 24 “Esta parábola pone de relieve la compasión del samaritano, de entrañas maternas, que se hace prójimo del herido, insistiendo en el carácter novedoso del amor, que rompe el esquema comercial de *do ut des*, para abrirse de un modo universal, condenando el cinismo de un mundo sin Dios, donde los ricos del mundo saquean y explotan a los pobres con sus grandilocuentes razones de seguridad o progreso” (Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret I*, Madrid, 2007), p. 239. (...) Sólo ese samaritano con misericordia se hizo prójimo del herido (tuvo compasión: *splangnisthé*), añadiendo que realizó con él unas obras de misericordia (*eleos*): lo curó, lo llevó al hostel y pagó la cuenta al hosteler. Levita y sacerdote no quisieron (ni pudieron) expresar misericordia, porque se lo impedían sus leyes de pureza religiosa, pues eran miembros de un sistema que pone la ley (orden económico, razón de Estado) por encima de la ayuda a los necesitados”. Xabier Pikaza y José Antonio Pagola. *Entrañable Dios. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión*, op. cit., pp. 100-101. Cf. Silvano Fausti. *Una comunidad lee el Evangelio de Lucas*. (Bogotá: San Pablo, 2009), pp. 387-395. Cf. San Jerónimo. *Nuevo comentario bíblico de San Jerónimo*. Dirigido por Raymond E. Brown, Joseph Fitzmyer y Roland E. Murphy. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004), p. 173.
- 25 “Protagonista es el padre misericordioso, que espera y acoge con festejos al hijo pródigo, queriendo que también lo haga su hermano, de forma que convivan y compartan ambos en amor la casa, como quiere Jesús que los judíos ‘puros’ acojan a los expulsados e impuros, separados de la alianza israelita. (...) Misericordioso y bueno es sólo el padre porque quiere que los dos hermanos vivan en perdón, juntos en la misma casa, en abundancia compartida”. Xabier Pikaza y José Antonio Pagola, *ibíd.*, pp. 101-102.

fundante de Dios, también debe ser el comportamiento de todos los hombres, en especial de los creyentes.

Por otro lado, el apóstol Pablo, al experimentar la experiencia de la salvación, también alude a la misericordia²⁶ de Dios que se ha manifestado en Jesús. Pero no son estos textos sino todo el conjunto de la Palabra de Dios que está inspirada en la misericordia, la compasión, la ternura, etc.

Esto significa que la misericordia, la compasión y la ternura no constituyen una actitud accidental de Dios, sino una característica fundamental de Dios que debe ser una actitud fundamental de todos los hombres. Así lo atestiguan los diferentes textos bíblicos que se han presentado a lo largo de la historia de la salvación.

Finalmente, este breve repaso bíblico presenta que la misericordia-compasión tiene origen en el Dios de Jesucristo. En esa medida, toda la reflexión teológica desde San Juan Pablo II hasta Francisco ha seguido estudiando este atributo divino por excelencia, pero ahora hace falta dilucidar, discernir cómo la compasión también está en el corazón de los hombres, no por virtud de ellos, sino por gracia de Dios, quien quiere que todos los hombres se salven (I Tm 2, 4). De ahí que si la compasión es la principal característica del Dios de Jesucristo, asimismo se convierte en un factor determinante en la vida de los hombres.

La misericordia en los Santos Padres

Los Santos Padres de la Iglesia fueron los testigos de la fe cristiana. En efecto, ellos asumieron la vivencia del Evangelio hasta llegar a sus máximas consecuencias. Por eso, en palabras de José Uriel Patiño: “El primer título y función que se puede atribuir a los Padres es el de ser los testigos privilegiados de la tradición viviente en continuidad con la predicación apostólica. Los ministros y teólogos de los primeros siglos proclamaron la fe, la defendieron frecuentemente contra el paganismo o la herejía y se esforzaron por darle su expresión racional”²⁷.

26 Cf. 2 Cor 1,3.

27 José Uriel Patiño Franco, OSA. *Los Padres de la Iglesia: una propuesta teológica entendida como tradición eclesial universal*. (Bogotá: San Pablo, 1995), p. 48.

Los Padres, con su legado, práctica y enseñanzas, van formando la impronta del verdadero cristianismo. No solamente en la parte doctrinal, sino en la solidaridad con los desvalidos, los Padres ejercieron la caridad reflejada en la misericordia. De hecho,

en la Iglesia antigua la solidaridad y ayuda a los necesitados, socorrer a las viudas, a los pobres en general, no era de ninguna manera una actividad esporádica y pasajera, sino que formaba parte del ser y la vida de la Iglesia. No se podía entender a las Iglesias sin la comunión (*koinonía*) de bienes, de una u otra forma. Lo que caracterizaba a las ofrendas semanales o mensuales era su espontaneidad; todos daban libremente según sus posibilidades, y todos querían afirmar la fraternidad que requería signos concretos de expresión. La comunión de bienes era como el sacramento de la fraternidad. Las ofrendas se realizaban por el fervor de su sentimiento filial hacia Dios, el Padre común, y por el amor hacia los hermanos en Cristo. Entre los cristianos las ofrendas tenían el sello de la gratuidad²⁸.

Es así que, si se observa la praxis de los Padres, ellos desde el comienzo pretendían que el pueblo fiel entrara por la vivencia de la misericordia²⁹, el mandato del Señor a ser misericordiosos resonaba en la mente y en la vida de los padres; por eso, “la invitación a ser misericordiosos como el Padre” (Lc 6,36) a menudo ha sido traducida por los Padres de la Iglesia como una invitación a la verdadera perfección evangélica, que es la vocación común de todos los cristianos a la santidad (cf. *Lumen gentium*, 5,40). Para los Padres, en su experiencia y en su pensamiento, “la invitación a la misericordia y la perfección estaban estrechamente ligadas, porque los pastores y doctores de

28 Ibid., p. 252.

29 “La Iglesia desde sus comienzos recomendó a sus fieles las obras de misericordia y apoyó todas las iniciativas de la caridad privada, pero también organizó por su cuenta la asistencia de los hermanos necesitados y la ayuda recíproca entre las comunidades. De esta forma prolonga una tradición muy querida de las juderías de Palestina y de la Diáspora, adoptando algunas de sus características, sus motivaciones religiosas y su eventual vinculación con los actos litúrgicos. No obstante, la inspiración de la caridad cristiana es nueva y tiene sus raíces en el amor a Dios y al prójimo vivido y enseñado por Jesucristo; supera por ello toda discriminación nacionalista, étnica o política para ir al encuentro de todos los desafortunados (Gál 6,10; Eusebio de Cesarea, *HE IX*,8)”. En *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, T. II (j-z), p. 1573.

los primeros siglos del cristianismo siempre se han reconocido a sí mismos y a toda la Iglesia peregrina como necesitados de la bondad misericordiosa de un Dios que perdona. Por tanto, ser cristiano, es decir, semejante a Cristo, el Perfecto, es posible y en la máxima medida, si nos acogemos a la misericordia divina y llegamos a ser personas de misericordia”³⁰.

Esta praxis de los Padres de la Iglesia obtenía su fundamento en la Escritura:

En la comprensión del gran misterio de amor infinito de Dios por el hombre, los Padres de la Iglesia partieron de la lectura de las Sagradas Escrituras, la norma de vida cristiana, meditada, proclamada, celebrada y vivida en la Iglesia. La Escritura ocupaba y ocupa un lugar absolutamente fundamental en la vida de la comunidad, y conforme a ella se cumple, toda acción de la vida, de la liturgia a la doctrina y la conducta tanto a nivel personal como colectivo³¹.

Los Padres —conocedores de la Palabra de Dios— captaron de inmediato el papel de la misericordia, la compasión y la ternura de Dios³². De ahí que, en su práctica pastoral, la comunión de bienes estuviera inspirada en esa misericordia compasiva que se expresa en el corazón de Dios ante el sufrimiento de los hombres.

Si hoy se habla de la necesidad de una *razón cordial* como cambio de paradigma en la manera de comprender la realidad³³, ya no solamente desde la razón, sino también desde el sentimiento, los Padres serían los pioneros, pues para ellos el corazón era fundamental. Y no puede ser de otro modo:

30 Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización. *La misericordia en los Padres de la Iglesia*. (Bogotá: San Pablo, 2015), pp. 7-8.

31 *Ibíd.*, p. 11.

32 “En el núcleo del mensaje transmitido por la Escritura, el Dios bíblico es definido con frecuencia con el binomio paciente y misericordioso (Sal 144), y en la historia de la salvación a menudo su bondad prevalece sobre la destrucción y sobre los castigos anunciados a causa de la infidelidad de los hombres”. Consejo Pontificio para la promoción de la nueva evangelización. *La misericordia en los Padres de la Iglesia*. (Bogotá: San Pablo, 2015), p. 11.

33 Cf. Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*. (Oviedo: Ed. Nobel, 2007), y Carlos Díaz Hernández, *El don de la razón cordial: crítica de la razón etoprofética*. (Barcelona: Clie, 2007).

para los Padres “el ‘corazón’ era el centro de la zona más íntima y más verdadera de todo hombre. Por este motivo, el ‘corazón’ se consideraba como la sede de los afectos, es decir, de los sentimientos de alegría, de dolor, de amor, de serenidad o de agitación, como el lugar impenetrable de la evaluación de las decisiones de la conciencia de cada uno de nosotros”³⁴.

En este aspecto se ve el influjo del concepto *corazón* que provenía del mundo semita y, por ende, del mundo bíblico. Esto revela que la teología patristica sigue la misma sintonía de los escritores sagrados, cuando hablaba de los sentimientos, motivaciones que constituían el corazón de los hombres y de Dios. De allí la importancia de la misericordia compasiva que brota del corazón de Dios, pero que también está llamada a ser conducta fundante de todos los hombres por el hecho de ser creados a imagen y semejanza de Él.

Ahora bien, si la misericordia compasiva debe formar e informar al creyente, significa que la estructura ontológica de los hombres está dispuesta a desarrollar esos sentimientos de compasión y misericordia, de lo contrario los padres no hubieran educado en la formación de este comportamiento que —para la época de los Padres— era tan criticado por algunos filósofos y algunas corrientes de pensamiento³⁵. Así,

en la época de los Padres de la Iglesia, durante el período del catecumenado, con la oración del *Padrenuestro* se educaba para ejercitar la misericordia. Tal educación se apoyaba en la conciencia del hombre que nace y vive su existencia envuelto por zonas de sombras que invaden su ser humano en situaciones en las que se le dificulta el bien, en situaciones de pecado, como se dice comúnmente. (...) La

34 Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización. *Misericordia en los padres de la Iglesia*. (Bogotá: San Pablo, 2015), p. 14.

35 “Con Platón (428-348 a. C.), pero sobre todo con el estoicismo, que consideraba a la misericordia como una enfermedad del alma —*aegritudo animi*— la filosofía entendió la compasión y la misericordia como una debilidad humana (cf. Apología 34c ss.). Para el filósofo, la compasión y la misericordia se oponen a un comportamiento guiado por la razón y por la búsqueda de la justicia, que, para los antiguos, era fundamentalmente una justicia retributiva: ‘A cada cual se le debe dar lo que corresponde’ (*suum cuique*) (...) Para los estoicos, la conmoción producida en el ánimo humano por la compasión es absolutamente irreconciliable con los principios de dominio racional de los sentimientos, con la autarquía, la ataraxia, la imperturbabilidad, a la cual eran llamados los seguidores de la Estoa”. Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización. (Bogotá: San Pablo, 2015), pp. 9-10.

educación cristiana, en la misericordia, en términos de convivencia, se traduce en una relación de ayuda recíproca para liberarse del mal en el cual cotidianamente se incurre, para no detenerse más de lo necesario en el juicio negativo recíproco, para relacionarse con su semejante viviendo en misericordia. Si el prójimo peca contra nosotros y nosotros respondemos según su misma medida, nos olvidamos del don de la misericordia y, como si volviéramos a ser paganos, pecamos también nosotros. Sólo nos salva la misericordia recíproca³⁶.

Esta actitud misericordiosa-compasiva se observa en varios padres de la Iglesia y autores cristianos de los primeros siglos del cristianismo. Las páginas de estas épocas están dinamizadas por un cúmulo de hombres y de mujeres que con sus actitudes dieron testimonio de Cristo, siendo el primado de la misericordia el eje de toda su pastoral caritativa. Efectivamente, nos encontramos con san Cipriano³⁷, Orígenes³⁸, san Hilario³⁹, san Juan Crisóstomo⁴⁰, san Agustín, etc. Todos ellos y muchos más hicieron de

36 Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización, *ibíd.*, pp. 15-16.

37 “El obispo de Cartago, Cipriano, organizó servicios de asistencia a las poblaciones afectadas. Con intención de motivar la generosidad con las víctimas de la peste, escribió el *Tratado sobre las buenas obras y la limosna*”. José Uriel Patiño Franco, *OSA*, op. cit., pp. 249-250.

38 “(...) Desde Orígenes, el buen Samaritano de la humanidad es identificado con Cristo, su ejemplo debe ser imitado más con las obras que con las palabras. (...) Para Orígenes, el Hijo de Dios nos impulsa a realizar obras de misericordia como la realizada por el Samaritano”. Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización. *La misericordia en los Padres de la Iglesia*, op. cit., p. 22.

39 “Hilario de Poitiers recuerda que Jesús nos enseña que debemos conceder el perdón sin medirlo ni contarlo, y debemos pensar no en cuántas veces perdonamos, sino en dejar de indignarnos contra los que pecaron contra nosotros, cada vez que sentimos la necesidad de indignarnos... Perdonar sin medida, de hecho, es garantía de ser perdonados sin medida (*Comentario a Mateo*, 18,10)”. Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización, *ibíd.*, p. 23.

40 “Juan no se cansa de recordar a los ricos sus propias responsabilidades para hacerles dejar su egoísmo, e insiste en el hecho de que quien se muestra solícito con los necesitados, aunque sólo sea con gestos mínimos, se comporta de ese modo con el mismo Cristo, identificado con el pobre, el enfermo, el preso, el oprimido. Tal identificación de Cristo con los indigentes halla un momento culminante de expresión en una homilía en la que el sufrimiento redentor es colocado en estrecha conexión con el sufrimiento padecido por el Señor en la persona de los pobres (*In Rom. Hom.* 15,6)”. En *Diccionario de literatura patristica*. (Madrid: San Pablo), p. 993.

la misericordia compasiva un programa de vida. De allí que en la liturgia y la catequesis de los Padres hubo espacio para celebrar la misericordia de Dios que se manifiesta en Jesucristo, pero que debe ser el pilar fundamental del comportamiento humano.

San Agustín de Hipona

Uno de los grandes hitos en el pensamiento cristiano occidental es la figura de san Agustín, un hombre que desde su experiencia de vida contó cómo Dios se le manifestó en su corazón. Por eso su obra teológica hay que entenderla desde ese encuentro que tuvo con el Dios de Jesucristo. En palabras de Adolfo Galeano: “Esta teología es personalista, antropológica, histórica, trágica, existencial”⁴¹.

En este orden de ideas, la misericordia en la persona y obra de Agustín fue fundamental. Era desde la experiencia de la misericordia que procedía de Dios que él entendía cuál era la dinámica de ese Dios que se manifestaba de una manera personal en su vida. En consecuencia,

San Agustín se sintió personalmente tocado por la misericordia de Dios cuando se dio cuenta de que lo había seguido incluso cuando erraba alejado de Él. Habiéndose convertido al cristianismo a la edad de treinta y tres años, escribió las *Confesiones*, la biografía de su conversión, como un canto de agradecimiento a la misericordia de Dios que había estado cerca de él incluso cuando se había alejado de la religión de su madre Mónica⁴².

Por eso, con palabras de Santiago Sierra Osa: “La misericordia es central en la reflexión y en la praxis de Agustín, ella es la virtud de las virtudes y el camino recto de la práctica de la justicia”⁴³. Esa Misericordia experimentada por san Agustín también debe ser reflejada por los hombres, tanto así que es

41 Adolfo Galeano. *Tensiones y conflictos de la teología en su historia*. (Bogotá: San Pablo, 2008), p. 41.

42 Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización. *La misericordia en los padres de la Iglesia*, op. cit., p. 31.

43 Santiago Sierra Osa, “La misericordia en San Agustín”, *Religión y cultura*, enero-diciembre (2015): p. 56.

un comportamiento capital en el comportamiento humano. El mismo Santiago Sierra apunta al respecto: “Pero la misericordia para Agustín define también el actuar cristiano, de tal manera que toda obra que realice el cristiano cae dentro de la misericordia y debe ser hecho en esta clave”⁴⁴. Según Sierra, la misericordia para san Agustín es lo que le da sentido a la vida. Ella es inspiradora de todo lo que se hace. Por consiguiente, un pensador como él debe ser tenido en cuenta a la hora de mirar por qué es importante la misericordia-compasión.

Llama también la atención la experiencia de la misericordia-compasión que será la expresión de toda su vida, lo cual significa que Agustín —para hablar de las realidades de Dios— apeló a una categoría como la misericordia-compasión para referirse al acontecer de Dios en su vida y en las creaturas. Es preciso anotar también cómo Agustín —al hablar del misterio de la Encarnación— afirmó que era motivado por la misericordia, idea que pensadores como Tomás de Aquino y otros apoyarán en el transcurso de la historia de la teología, contra posturas que no compartían este principio.

En consecuencia, la misericordia-compasión es de vital importancia, pues explica el motivo de la Encarnación, pero también esta categoría sirvió de correctivo a tantas teologías que habían olvidado este lenguaje y, por ende, la categoría misericordia-compasión y que, al olvidarla, hicieron tanto daño a la propia teología.

Por tanto,

para san Agustín, la misericordia es una de las grandes mediaciones que le permiten al hombre conocerse a sí mismo, al misterio de su propia humanidad que lo liga a sus semejantes y lo vuelve a vincular con Dios. Por tanto, la compasión adquiere un valor antropológico; es un indicador para comprender quién es el hombre. Colocada junto a la verdad y a la libertad, la misericordia constituye para san Agustín el eje de la comprensión cristiana del hombre. Él percibe la misericordia como un bien común, de todos; si el hombre es privado de ese bien, pierde su propio bien, que es la relación con Dios y con su semejante⁴⁵.

44 Ibid., 57.

45 Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización. *La misericordia en los Padres de la Iglesia*, op. cit., pp. 36-37.

En conclusión, podemos aseverar que para san Agustín la misericordia fue uno de los ejes inspiradores de su vida. Por otra parte, san Agustín identifica la *misericordia con la compasión*⁴⁶ y, por último, la compasión se convierte en una categoría antropológica por excelencia.

La experiencia creyente

La vida de los santos ha estado marcada por una experiencia profunda de Dios, pues desde su ser se experimentan los sentimientos de Cristo. Sin embargo, “no todos los santos han dejado reflexiones y profundizaciones respecto de la Misericordia Divina, pero siempre nos han mostrado cómo encarnarla, obedeciendo al Evangelio que nos manda ‘ser perfectos como nuestro Padre celeste’ (Mt 5,48)”⁴⁷. Estos hombres y mujeres han experimentado la misericordia de Dios, pero así como la han experimentado, la han derramado sobre muchas personas que padecen dolor, sufrimiento, indiferencia, pobreza, persecución, enfermedad, etc. Cada uno, a partir de su experiencia de vida, ha derramado misericordia-compasión sobre muchas personas, basta ver la vida de estos seres humanos que se han caracterizado por predicar la misericordia con su vida y su testimonio.

La compasión en el mundo contemporáneo (mirada interdisciplinaria del término en el ámbito filosófico)

La compasión en la filosofía

La categoría *compasión* a través de la historia de la filosofía ha sido leída desde diferentes perspectivas. Es así que hay algunas filosofías y posturas de

46 “La palabra ‘misericordia’ viene del latín ‘*miserum cor*’ que significa ‘corazón compasivo’. San Agustín dice que la misericordia es ‘cierta compasión nacida en nuestro corazón ante la miseria ajena, que nos impulsa a socorrerla, si podemos’. La teología posterior la definió como una ‘virtud que nos mueve a compadecernos de las miserias y desgracias del prójimo, considerándolas en cierto modo como propias, en cuanto que contristan a nuestro hermano y, además, en cuanto que podemos vernos nosotros mismos en semejante estado’”. Eduardo Sanz de Miguel. *Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre*. (Burgos: Monte Carmelo, 2016), p. 17.

47 Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización. *Santos en la misericordia*. (Bogotá: San Pablo, 2015), p. 14.

pensadores que han criticado la compasión como otros que la han exaltado. Pese a este variado repertorio de lecturas, de sistematizaciones, de enfoques, de maneras peculiares que han tomado los filósofos para habérselas con este concepto, quizá ningún pensador antiguo, medieval o moderno haya tenido un contexto que tenga una experiencia tan radical de la barbarie humana como lo tuvo el siglo xx, acontecimiento que sin duda tuvo consecuencias en la manera en que la filosofía ha concebido la compasión.

No es que el uso de la fuerza y el desarrollo sistemático de la barbarie sean un tema exclusivo del pasado siglo, pero el mismo avance de la historia de la humanidad puso al hombre en una situación que no tiene precedentes. Bastaría mencionar las dos guerras mundiales, el ascenso de los totalitarismos, los campos de concentración, los *gulags* y el intento de exterminio que recayó sobre un pueblo en particular, para constatar que los de la centuria pasada son hechos ejemplares que no presentan eventos históricos con los cuales cotejarlos.

Bien podría pensarse que los acontecimientos del siglo xx están sobrevalorados por el hecho de que acaecieron en un tiempo donde la tecnología, sobre todo la radio, hizo de la información y los hechos un tema de dominio público⁴⁸ y que, por tanto, se subestimaría una de las enseñanzas capitales más antiguas y actuales, esa que escribió Tucídides en *La historia de la guerra del Peloponeso*: “Los hombres comprometidos en la guerra consideran

48 Resulta conveniente leer la respuesta que Primo Levi da a varias preguntas que lectores le formularon sobre sus días en los campos de concentración. Estas respuestas las dio en 1976, como apéndice a la edición escolar de su libro *Si esto es un hombre* (1947). Citamos un extracto de varias preguntas que se relacionan con la capacidad que dan los medios de comunicación para acceder a la información sobre estos campos de exterminio. Dijo Levi: “El mundo en que vivimos hoy nosotros, los occidentales, presenta muchos y muy graves defectos y peligros, pero con respecto al mundo de ayer goza de una enorme ventaja: todos pueden saber inmediatamente todo acerca de todo. La información es hoy ‘el cuarto poder’: al menos en teoría, el cronista y el periodista tienen vía libre en todas partes, nadie puede detenerlos ni alejarlos ni hacerlos callar. Todo es fácil: si uno quiere, escucha la radio de su país o de cualquier país; va hasta el kiosco y elige los periódicos que prefiere, italiano de cualquier tendencia, o americano, o soviético, dentro de una amplia gama de alternativas; puede comprar y leer los libros que quiera, sin peligro de que se lo inculpe por ‘actividades anti-italianas’ ni de que sea allanada su casa por la policía política. Desde luego, no es sencillo sustraerse a todo condicionamiento, pero por lo menos es posible elegir el condicionamiento que uno prefiere”. Primo Levi. *Si esto es un hombre*. (Barcelona: El Aleph). (Traducción 1987).

siempre la más importante aquélla en la que participan”⁴⁹. Pero no es así, no es una cuestión de deliberada centralidad histórica.

En primer lugar, recuérdese que los sistemas políticos totalitarios tienen su génesis no en el dominio efectivo de lo político, sino en la progresiva construcción de proyectos filosóficos que se gestaron con mayor vigor en los siglos XVIII y XIX, y pretendieron dotar al hombre de herramientas intelectuales, morales, políticas, etc., a través de las cuales pudiera este forjar su destino:

La historia de los siglos XVIII y XIX por momentos vislumbró caminos nuevos para el hombre, caminos considerados como capaces de conducir progresivamente a un perfeccionamiento y a una mejoría del género humano. Nuevas formas de sociedad debían ser capaces de poner al hombre en posesión de su propio presente y de su devenir, como si éste pudiera derivarse gradualmente de aquél, y asegurar así un progreso histórico, político y moral.⁵⁰

Las filosofías de la historia⁵¹ de estos siglos fueron, en efecto, el preámbulo que más tarde desataría el escenario inhumano que caracterizó el siglo de los totalitarismos. El secularismo radical, el ascendente monopolio de las ciencias fácticas como guardianas de un conocimiento verdadero, fiable y práctico; el inapelable lugar privilegiado que se dio a la razón en manos de la crítica ilustrada, el tratamiento aséptico y la mirada sospechosa que recaería sobre conceptos metafísicos ligados a un tránsito religioso sobre los cuales se pudiesen edificar los Estados modernos, son apenas algunos rasgos que en los siglos anteriores al siglo XX se encontraban en estado embrionario,

49 Tucídides, citado por Gouy Burdé y Hervé Martin en *Las escuelas históricas*. (Madrid: Akal, 1992), p. 14.

50 Denis Rosenfield. *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de mal*. (México D. E.: Fondo de Cultura Económica, 1999), p. 12.

51 “Podemos entender a la filosofía de la historia como la mediación entre las puras exigencias filosóficas de una época y la esfera de lo político. Nosotros hemos sido testigos, en efecto, de cómo numerosos planteamientos políticos reclaman para sí una determinada representación de la historia y de cómo ésta, a su vez, legitima sus exigencias con base en una articulación científica con la realidad, lo que implica una determinada filosofía. La filosofía de la historia, pues, hunde, por un lado, sus raíces en firmes postulados filosóficos pero alarga sus ramas, por otro, hasta las contingencias políticas”. Manuel Reyes Mate. *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía: Filosofía de la historia*. (Madrid: Trotta, 2005), p. 14.

pero que descollarían más tarde en realizaciones cabales de la historia que en forma inevitable trastocarían todas las esferas humanas, a las cuales, por supuesto, ni la reflexión filosófica ni la compasión podían permanecer ajenas.

En segundo lugar, ha de entenderse que el siglo xx fue un tiempo en que se materializaron las ideas que germinaron en distintos contextos en los siglos precedentes. Ya no se trataba solo de exponer el ardor combativo de pensamientos emancipatorios, de señalar las fisuras y errores del sistema, de denunciar la soterrada e intrincada comunión que existe en la sociedad para mantener a unos en la dicha y a otros en el más patente sufrimiento, de jalonar la sociedad hacia un horizonte común e interesado de interpretación desde el cual sean visibles los excesos de posturas ajenas y enemigas; pero, paralelamente, ha sido imposible o nulo establecer un horizonte que alcance a demarcar las limitaciones, falencias y excesos de la postura propia. Se pasó del deseo de poder a una tenencia real del poder, en otras palabras, ya no se habló de ideales posibles, sino de una realidad que propendía ferozmente por establecer los ideales desde una praxis efectiva.

Que la reflexión filosófica del siglo xx y con ella la categoría compasión-misericordia diera un giro a la forma en que reflexionaban sobre el ser humano se sustentó en el hecho real, simbólico y crítico que supuso el establecimiento de Auschwitz, pues despuntó una serie de acontecimientos que si bien ya se han perfilado en la historia, tales como las contiendas bélicas, el uso indiscriminado de la fuerza, la barbarie y los genocidios, no se realizaron en un punto alto de la civilización, en un desarrollo tremendo de la ciencia, en la dialéctica de posturas filosóficas ni en el dominio real del poder político. Desde Auschwitz el panorama filosófico cambiará, se dejará a un lado:

Un pensamiento para el que el sufrimiento se ha vuelto ajeno, un pensamiento que no hace de su expresión el criterio por antonomasia de la verdad y que no pone en la cancelación del sufrimiento su *telos* (...) el nuevo imperativo lo que impone es una mirada agudizada a las catástrofes del presente, implacablemente crítica con sus causas y solidariamente compasiva con sus víctimas. Ya no cabe ni la inocencia ni el desconocimiento ante el horror de la historia⁵².

52 José Antonio Zamora. *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie*. (Madrid: Trotta, 2004), p. 15.

Ahora bien, desde una perspectiva filosófica, la categoría misericordia-compasión se inscribe en el marco de una larga tradición de pensamiento, no aparece de manera fortuita ni ocasional, sino que sigue el derrotero trazado por la historia misma de la filosofía. Conviene, por tanto, exponer de manera sucinta el trasegar histórico que ha tenido la compasión. Esto permitirá ver el tratamiento que ha tenido, la evolución que ha sufrido y comprender cómo se posiciona como una categoría indispensable para el ser humano.

En la antigüedad clásica se encontraron posturas contrapuestas sobre la categoría *compasión*. En este contexto, uno de los primeros pensadores sobre esta categoría fue Empédocles de Agrigento. Este filósofo, a diferencia de Parménides y Heráclito, realizó un pensamiento filosófico y religioso que fue por caminos separados, no racionalizando las incipientes concepciones filosóficas con el objetivo de vestir de un ropaje racional sus creencias deífficas. Tal y como lo ha mostrado Werner Jaeger refiriéndose al pensamiento de Empédocles:

Superficialmente, no es en modo alguno el problema el mismo para él que para sus antecesores. No yace oculto tras una concepción universal y rigurosa de un puro Ser como la de Parménides, que apunta a una significación metafísica tan sólo en cuanto proclamada bajo la forma de una revelación divina; ni es comparable en nada a la visión cósmica de Heráclito, en que una profunda visión lógica de la dialéctica del proceso físico —la unidad de contrarios— se siente al mismo tiempo como una revelación del divino secreto guardado en el corazón del mundo⁵³.

La influencia que tiene el orfismo en su filosofía es notable, pues cree en la eternidad del alma, en su vínculo con la divinidad, en su preexistencia; de estas ideas se desprende una singular posición sobre la *compasión* que ha llegado a nosotros conservada en su poema *Sobre la naturaleza* y, en escasos fragmentos, en su obra *Las purificaciones*. Para él, las almas transmigran, cumplen un ciclo, peregrinan por el mundo, cambian de ropaje material, de aspecto. Así, el hombre que lesiona a un animal está cometiendo —sin saberlo— un crimen. El uso acostumbrado de la cultura griega de realizar

53 Werner Jaeger. *La teología de los primeros filósofos griegos*. (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1952), pp. 129-130.

sacrificios a las deidades como medio de purificación no esconde más que una violenta acción contra las almas que han tomado forma material:

El imperativo de pureza que hallamos en el ascetismo órfico tiene que haber causado un profundo cambio en las relaciones entre el alma y el cuerpo (...) En esta imagen vemos considerada la corporeidad como una envoltura transitoria, no esencial, concepto exactamente tan extraño al griego de los tiempos de Homero como al filósofo de Jonia, su pariente intelectual. El alma se quita y se pone sus cuerpos como un hombre cambia de camisa⁵⁴.

Si el mundo es un receptáculo de las almas y el hombre ha mudado por todo lo que en él hay, lógicamente, no será la de Empédocles la mirada fría de los fisiólogos griegos la forma en la que este se relaciona con el cosmos. Al contrario, una mirada que hermana al hombre con cuanto está en la tierra, sabiendo que lo que ve el hombre es, fue y ha sido él⁵⁵.

La línea de la filosofía griega que ha desarrollado algún tipo de reflexión, o mención al menos, acerca de la compasión conduce a Platón y Aristóteles. No ocupa esta categoría un espacio nuclear, determinante, como ocurre con otros conceptos e ideas de estos filósofos, pero —como sucede con los temas sobre los que ha versado su reflexión— sus ideas siempre resultan iluminadoras, además de ser la fuente primaria de la que emana casi toda reflexión especulativa.

La parquedad con que abordaron la compasión no pasó inadvertida al cardenal Kasper:

La filosofía antigua se ocupó ya pronto del tema de la compasión. La valoración de la compasión fue controvertida desde el principio. Ya Platón anticipó en gran parte críticas posteriores. Al enterneamiento por compasión contrapuso la conducta determinada por

54 Ibid., p. 147.

55 “Empédocles no conoce cosas en cuanto tales, sino tan solo criaturas iguales a él y a las que acoge en su corazón con una grave simpatía y hasta con un dejo de tristeza. Su simpatía no es un sentimiento de extravagante consideración por compañeros de otra especie como el del caballero por su caballo o el del cazador por su perro, es una simpatía metafísica, auténticamente compasiva con toda criatura, o que siente sus propios padecimientos en cada una”. Ibid., p. 148.

la razón y justicia. (...) Aristóteles sostiene, por el contrario, una visión positiva de la compasión. Es probable el primero que ofrece una especie de definición de ella. Explica que la experiencia del sufrimiento inmerecido de otra persona nos afecta porque ese mismo mal podría advertirnos a nosotros. Por tanto, en la compasión del sufrimiento ajeno resuena la simpatía en su sentido originario⁵⁶.

En todo caso, resulta mucho más cercana a nuestros días la posición que asumió Aristóteles sobre la compasión. El Estagirita habla de esta en varios de sus escritos, uno de ellos el libro II de la *Poética*. En este tratado, la compasión es descrita como aquello trágico, como un mal destructivo que se reconoce como posible en la vida propia. En otras palabras, la condición falible del otro prójimo que tropieza y que soporta penalidades cuando no las merece, hace emerger un sentimiento de identificación, pues se reconoce que los mismos peligros manifiestos pueden en cualquier momento posarse sobre quien actúa como espectador:

Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo; porque es claro que el que está a punto de sentir compasión necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados van a sufrir un mal y un mal como el que se ha dicho en la definición, o semejante, o muy parecido⁵⁷.

Valga decir que no todo hecho que manifieste penalidad conduce a un sentimiento compasivo, pero sí que todo sentimiento compasivo surge de un hecho calamitoso que padece quien no ha hecho nada para soportarlo y que pone a prueba las posibilidades que ofrece la condición propia. Con todo, líneas más adelante aclarará Aristóteles que no todos los hombres son capaces de tal sentimiento: excluye a los que piensan que ya lo han sufrido todo, y a los soberbios, que identifica como hombres henchidos de orgullo (*hybris*).

56 Walter Kasper. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*. (Santander: Sal Terrae, 2012), p. 30.

57 Aristóteles, *Poética* II-8, 1385b 15.

Más aún: el hecho de que para que exista en el ser humano un temor hacia lo que puede dañar o causar un profundo malestar en la propia vida necesite primero de un reconocimiento de cierto tipo de virtudes que se denominan como deseables y buenas, deja ver que ha de existir una valoración positiva del hombre para luego crear un juicio sobre la compasión:

Se es compasivo, además, sólo si se cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que todos son dignos de sufrir un daño. Y también, en general, cuando uno se halla en la disposición de acordarse de que a él mismo o a 'alguno' de los suyos les han acontecido cosas de la misma naturaleza, o en la de esperar que, igualmente a él, o a alguno de los suyos, les pueden llegar a suceder⁵⁸.

Ahora bien, como señaló Kasper, el tratamiento que dio Platón a la compasión difiere de la posición de Aristóteles. Para empezar, la compasión se entiende desde el modelo de gobierno que Platón propone en *La república*. Allí asume como modelo predilecto de las sociedades aquella donde la justicia ocupa un lugar primordial, es decir, donde el individuo puede trabajar en la perfección de su virtud al mismo tiempo que cada clase social se ejercita en la misma práctica⁵⁹, y cada quien recibe lo que merece.

De todo ello resulta una sociedad equilibrada, una sociedad donde todos pueden realizar la plenitud de su ser. De manera lógica, si el Estado encuentra su equilibrio en la perfección de la virtud de cada individuo y si la sociedad mantiene su equilibrio en la disposición de cada clase a realizar lo que le corresponde, el desorden o incumplimiento de una clase o de un individuo desarmonizará la unidad orgánica de la sociedad: "Lo equitativo y lo indulgente respecto de lo perfecto y exacto son infracciones contra la recta justicia, cuando suceden"⁶⁰. Queda claro, pues, que el obrar en contra de lo que mantiene cohesionada a la sociedad es un grave oprobio contra el establecimiento, por lo cual para Platón no deben permitirse acciones que violen ni transgredan el imperio de esta virtud suprema.

58 Ibid., *Poética* II-8, 1386a 15.

59 Cf. Platón, *República* 433 a-e.

60 Platón, *Las leyes* 757d.

Es justamente en este punto donde la *compasión* toma forma como un tema de problemática social en la más estricta observancia platónica. Ante la desarticulación producida por la ruptura del orden, vendrá a ser la condena o el castigo el medio a través del cual se busca enmendar y rectificar el orden de la sociedad. Pero no se trata de un castigo impuesto sin ningún tipo de reflexión ni a salvo de varias problemáticas. Debatiendo Sócrates en el *Gorgias* sobre si el mal que hace el hombre es voluntario o involuntario, recuerda a Calicles la posición que él y Polo habían asumido: “¿Crees o no que nos hemos visto forzados por la razón Polo y yo en la conversación anterior, cuando nos pusimos de acuerdo en que nadie obra mal voluntariamente, sino que todos los que obran injustamente lo hacen contra su voluntad?”⁶¹.

Llevaría esta posición a la idea de que no podría caer pena ni castigo sobre un hombre, ya que la falta que comete no ha nacido de su voluntad, pero nada más alejado de la idea Platón. La compasión, en efecto, no es el medio de escape de quien ha sobrepasado los límites fijados por la justicia:

El injusto y el que sufre algún mal son completamente dignos de *compasión*. Es posible apiadarse del que tiene males curables y, re-frenando el ánimo, suavizarlo y despojarlo de su apasionamiento y exasperación femenina, pero hay que descargar la ira con el completa e incorregiblemente vicioso y malo⁶².

Así pues, la compasión no es vista por Platón como una acción deseable, dado que su ejecución nace como menoscabo a la integración social que funda todo su engranaje en la justicia. Esta supremacía de la justicia no sería producto solo del tratamiento reflexivo que merecen todos los asuntos relacionados con la *polis*, sino que aparece expresada en la vida de Sócrates, tal y como puede leerse en la *Apología*:

Aparte de la reputación, atenienses, tampoco me parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadirlos. Pues no está sentado el juez para

61 Platón, *Gorgias* 509e. La misma postura se encuentra en otros diálogos; cf. Platón, *Protágoras* 345e; *Las leyes* 860d.

62 Platón, *Las leyes* 731d, cursivas nuestras.

conceder por favor lo justo, sino para juzgar; además, ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes. Por tanto, es necesario que nosotros no nos acostumbremos a jurar en falso y que vosotros no os acostumbréis, pues ni unos ni otros obraríamos piadosamente.⁶³

De este modo, es digno de una estima más alta quien asume su defensa mediante el recurso a la defensa racional, que aquel que busca despertar compasión en quienes lo juzgan. La misma dinámica que ha tomado Platón se observa en el estoicismo⁶⁴. Allí sospecha de la actitud de la compasión y de los sentimientos derivados de esta. No obstante, la mera afirmación no basta para entender la visión que el estoicismo tiene de esta categoría; es imperativo entender la visión que esta filosofía asume sobre las pasiones⁶⁵.

Las pasiones son antinómicas en lo que a la razón se refiere. Si uno de los pilares fundamentales del estoicismo consiste en la conexión vital que el

63 Platón, *Apología de Sócrates* 35b-c.

64 “Muy distinta es la posición de los estoicos. Según ella, el afecto de la *compasión* no es compatible con las ideas rectoras de la ética estoica, a saber, con el dominio de la razón sobre los afectos y la autarquía y la *ataraxia* (imperturbabilidad). De ahí que, para los estoicos, la compasión sea un desánimo irracional, una debilidad, una enfermedad del alma. En cambio, el ideal del sabio estoico consiste en permanecer interiormente inalterado ante el destino propio y ajeno y perseguir la apatía (*apátheia*). Del sabio estoico se espera que afronte sin emociones y con serenidad su propia desgracia, así como el sufrimiento de los demás. Ello no excluye que también los estoicos conocieran y valoraran actitudes como la clemencia (*clementia*), la filantropía (*humanitas*) y el altruismo benevolente (*benignitas*)”. Walter Kasper. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*. (Santander: Sal Terrae, 2012), pp. 30-31.

65 “A partir del racionalismo ilustrado se ha elaborado como el reino de la racionalidad y se ha articulado en torno al interés, el cálculo y el mercado con exclusión o desactivación de las emociones, las pasiones o los sentimientos que serán reducidos argumentos elaborados de Descartes a Weber, pasando por Kant y Stuart Mill a las teorías neocontratualistas de la *rational choice*, Rawls o Habermas. Ya en Descartes se plantea una separación entre mente y cuerpo, separando radicalmente la dimensión cognitiva, adjudicada a la *res cogitans*, y a la dimensión afectiva que es adjudicada a la *res extensa*. Se postula así un conocimiento puro, desapasionado, objetivo y carente de contradicciones; y, por otro lado, las emociones, que son conceptuadas como fuerzas irracionales, subjetivas e incontrolables, que nublan la mente. En *Revista Ciencia Tomista: La fragilidad del bien. Dimensión ética y política de la compasión en Martha Nussbaum*, 2012, p. 75.

hombre puede hacer con el *logos*⁶⁶ inmanente que es el universo, y en encontrar su lugar en la naturaleza, en ordenar su vida conforme a la naturaleza que le ha sido impuesta, todo aquello que lo desvíe de este camino, de esta íntima conexión, habrá de ser rechazado de una manera radical. En medio de la vida, lo que obsta al hombre son las pasiones. Son estas la antítesis de la razón, descoyuntan al hombre del orden que debe buscar y lo empujan hacia la irracionalidad.

Pues bien, en sentido estricto, aunque las pasiones son manifestaciones deformadas del ideal humano de la imperturbabilidad, ser producto del hombre las hace ser parte del *logos* del que el hombre participa, por ende, pese a ser indeseables, forman parte de la estructura en que se manifiesta el cosmos (orden). La consecuencia es apenas lógica: el hombre no carece de pasiones. Pero de ahí a que el hombre se deje dominar por ellas existe un abismo. De qué modo el hombre enfrenta las pasiones y, en concreto, la *compasión*, ha sido clarificado por García Gual y María Ímaz:

Para alcanzar la serenidad de ánimo inherente a la actividad libre y feliz, el estoico no cede a las apetencias instintivas y, ante todo, controla sus emociones y rechaza cualquier tipo de pasión. Las pasiones, como ya hemos dicho, son consideradas como deseos o impulsos excesivos; las emociones no deben tampoco alterar el talante racional y reflexivo del sabio. En las desgracias ajenas éste trata de mitigar la pena de los demás y tal vez exprese exteriormente su compasión, si lo cree útil, pero se guarda de compartir en su interior ese pesar. La imperturbabilidad (*apátheia*) del estoico no es una ausencia total de sentimientos, sino una cautela contra las emociones que podrían atentar a su serenidad. El estoico está dispuesto a ayudar al prójimo, pero no a sufrir por él⁶⁷.

66 “La creencia de que el universo tiene un sentido, de que es fundamentalmente lógico y que está dispuesto para el hombre es el presupuesto básico del estoicismo. Se trata de una especie de axioma o postulado básico que hay que asumir (...) Una vez admitido éste, pueden proclamar que vivimos en un Cosmos (un universo ordenado) cuyos planes se identifican con un *Logos* (Razón) inmanente y divino, cuya providencia cuida, a través de la cadena indefectible de las causas y de los efectos, de conducirlo por un rumbo predeterminado con infinita sabiduría”. Carlos García Gual y María Jesús Ímaz. *Filosofía helenística: ética y sistemas*. (Madrid: Síntesis, 2007), pp. 110-111.

67 Carlos García Gual y María Jesús Ímaz, *ibíd.*, p. 136.

Con lo visto aquí, bien podría resumirse la compasión, en las coordenadas del estoicismo, como una ruptura radical entre sentimiento y razón. Este fenómeno no resulta aislado: ha ocurrido a lo largo de la historia de la filosofía y también se ha desarrollado en la teología.

Sin embargo, los Padres de la Iglesia, que sufrieron algunas influencias del estoicismo⁶⁸, no fueron ajenos a los sentimientos de compasión y misericordia. De allí se derivó una serie de consecuencias en el terreno de la praxis cristiana, siendo las obras de misericordia claves para el desarrollo de la vida cristiana. De ahí que los padres —a partir de los datos de la revelación— se hayan dado cuenta de que la *misericordia-compasión* era un comportamiento en la lógica del Dios de Jesucristo.

Por otra parte, en la modernidad se vuelve a presentar este problema, ya que un filósofo como Kant⁶⁹ no tiene en consideración la compasión, y otro filósofo como Rousseau⁷⁰ sí la tiene en cuenta. En efecto, para Kant, la compasión es un rasgo humano distintivo, tan característico que nos diferencia de los animales. A esta conclusión llega siguiendo el mismo camino que usó en su gnoseología que, como recordamos, negaba la posibilidad de que solo las impresiones sensibles, las percepciones, lograran conducir al hombre a un conocimiento verdadero de la realidad, al *noúmeno*.

68 “La primera predicación y exposición del cristianismo tuvo estructura semítica. En el siglo II el cristianismo, al difundirse por áreas de cultura helenístico-romana, revistió formas de pensamiento occidental. Se apropia de los módulos expresivos de la filosofía greco-romana: el estoicismo, impregnado a veces de medio-platonismo, y luego el neoplatonismo. (...) La presencia estoica afecta a la terminología, trasferida al pensamiento cristiano, y a los conceptos que pueden resultar aptos para expresar verdades cristianas, y que a veces son acogidos e insertos en la trama de la doctrina cristiana. En otras cuestiones la relación con la Stoa consiste en el tono general, que hace eco a la orientación espiritual y al optimismo estoico”. *Diccionario patrístico*, p. 780.

69 “Kant se adhiere a la doctrina sapiencial estoica y rechaza la compasión como fenómeno inferior desde un punto de vista moral. Sentir compasión por alguien a quien no estoy en condiciones de ayudar, amén de incrementar el daño”. *La misericordia. La clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Santander: Sal Terrae, 2012), p. 34.

70 “En su opinión, la compasión es un sentimiento que precede a toda reflexión; se trata del origen de todas las virtudes sociales. Pues en la base de la compasión está la capacidad de ponerse en el lugar del otro; así, solo la compasión permite que el individuo establezca una relación social con otras personas”. Walter Kasper. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*. (Santander: Sal Terrae, 2012), p. 32.

Fruto de esta investigación en que se busca salir al paso del escepticismo⁷¹ —el racionalismo y el empirismo—, aparece su *Crítica de la razón pura*. No nos detendremos en las peculiaridades de este texto, pero es necesario mencionarlo porque en la moral kantiana, con respecto al escenario de la *compasión*, esta aflora luego de la crítica que elabora Kant a la moral, y materializará en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, siguiendo el mismo itinerario de su obra gnoseológica: “Como la percepción en el conocimiento, la emoción en la moral deberá ser cuidadosamente examinada y sólo será honesta cuando la razón reflexiva la haya elevado a deber. Analizando la *compasión*, Kant comprueba que es una emoción ‘débil y siempre ciega’⁷².”

Como ocurre en todo concepto y categoría del edificio moral kantiano, no se pueden dejar de lado los alcances de su *imperativo categórico*⁷³, si lo que se quiere es tener un panorama lo más completo posible de su filosofía práctica. Sobre su imperativo —nos dice Kant— que es contrario a la naturaleza sobre la que el hombre tiende a inclinarse. Se sabe que existe una disposición del hombre a realizar ciertas acciones; sin embargo, si se atiende al hecho de

71 Una buena y didáctica introducción al pensamiento de Kant es la que realizó el jesuita español José Gómez Caffarena. De esta obra me permito citar el siguiente pasaje, que a mi modo de ver resulta esclarecedor para entender las categorías puras del entendimiento: “postulemos, con Kant y contra Hume, que tenemos una estructura mental de causa-efecto —una forma *a priori*, pero esta vez no de la sensibilidad, sino del entendimiento—; y que la tenemos debidamente esquematizada. Esta vez es capaz de un uso real, no sólo lógico; de entender todo lo que sucede como teniendo un antecedente-determinante. Eso proviene del piso de arriba en nuestro tan citado chalet. Hay que bajar por la escalera. Si me preguntan qué es una causa, no hay algo que yo pueda señalar directamente (como podría hacerlo si me preguntaran por un caso concreto de la relación causa-efecto). Tengo que intentar dar una explicación verbal. La relación causa-efecto no puede ser un dato de experiencia. Es una estructura intelectual humana, que se esquematiza por ‘la sucesión irreversible en el tiempo’.” José Gómez Caffarena. *Diez lecciones sobre Kant*. (Madrid: Trotta, 2010), p. 44.

72 Miguel García-Baró y Alicia Villar Ezcurra. *XII Jornadas: Pensar la compasión*. (Madrid: Pontificia Universidad de Comillas, 2007), p. 47.

73 Kant mismo ha dado una breve síntesis de lo que es su imperativo categórico “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”. Emmanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*. (Salamanca: Sígueme, 1995), p. 49. De hecho, la común idea de raíz genuinamente kantiana de que los hombres deben ser tratados como fines y no como medios (cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), bien pueden comprenderse como una ampliación que se yergue sobre el *imperativo categórico*.

que para este filósofo todo aquello digno de respeto debe someterse y resistir el examen minucioso del tribunal de la razón⁷⁴, se entenderá que será la razón y no la naturaleza ni la potestad aquella guía que el hombre habrá de acoger para no extraviar su vida.

Empero, para la compasión esta oposición desencadena consecuencias definitivas. Desencajada de la naturaleza por no ser esta una dimensión humana en que gobierne la razón —y sabiendo Kant que el uso común de algunas tradiciones filosóficas estructura la moral en el terreno de la emotividad, uso común en empiristas como Locke o Hume—, correrá la suerte de ser llevada al campo de la virtud, emparentándose allí con la libertad y con el deber que se desprenden de la adhesión a la ley universal:

Por tanto, la virtud, por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón), por tanto, al dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones

74 Muchos historiadores de la filosofía ven en la obra de Kant un hito del pensamiento. Sus posturas no entraban solo en conflicto con las tradiciones filosóficas precedentes, sino que además lo ponían en pugna con algunas instituciones sobre las que reposaba la sociedad, como la monarquía y la religión. Lo que a ojos de Kant supuso la entrada de sus pensamientos, condensados en su nueva forma de ver la manera en que el hombre conoce y que además se relaciona de manera directa con los vientos inciertos del siglo XVIII, ha quedado como nota aclaratoria en el prólogo a la primera edición de su *Crítica de la razón pura*:

“De vez en cuando se oyen quejas acerca de la superficialidad del pensamiento de nuestro tiempo, y de la decadencia de la ciencia rigurosa. Pero yo no veo que aquellas cuyo fundamento está bien establecido, como la matemática, la ciencia de la naturaleza, etc., merezcan en lo más mínimo este reproche, sino que más bien mantienen la antigua fama de estar bien fundamentadas, y en la última, incluso la sobrepasan. Y ese mismo espíritu demostraría estar activo también en otras especies de conocimiento, si ante todo se tomara cuidado de corregir los principios de ellas. A falta de esta corrección, la indiferencia, y la duda, y finalmente, una crítica estricta, son más bien pruebas de una manera de pensar rigurosa. Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La religión por su santidad, y la legislación, por su majestad, pretenden, por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ellas, y no pueden pretender un respeto sincero, que la razón sólo acuerda a quien ha podido sostener su examen libre y público”. Emmanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Autónoma de México, 2009), p. 7.

(al deber de la apatía): porque si la razón no toma en sus manos las riendas del gobierno, aquéllos se adueñan del hombre⁷⁵.

A partir de este primado de la razón, la compasión se verá desplazada hacia un terreno marginal, dejándola como una inclinación natural. Con todo, esta inclinación natural sirve al hombre para edificar su virtud, ya que si el hombre es un *fin en sí mismo* y cada hombre tiene deber con los demás hombres al grado de que su vida deba servir como modelo de *conducta universal*, la *compasión* es un medio a través del cual se ejercita el deber. Dicho de otro modo, en Kant la compasión pese a estar ligada al sentimiento espontáneo que construye la virtud en la medida en que templó el deber y se aleja de una costumbre que, por cotidiana y celebrada en sociedad; puede automatizar los actos que son tenidos por buenos, desdibujando así el deber imperativo de servir a los demás. No es, en modo alguno, el obrar compasivamente con quien se encuentra en situación de fragilidad e indefensión lo que persigue Kant cuando trata la compasión, pues esto puede ser nocivo: quien acostumbra albergar acciones compasivas puede llegar a ser tan dependiente del sufriente como el sufriente lo es de él.

Otro filósofo alemán que ha desarrollado el concepto de compasión ha sido Arthur Schopenhauer. Cuáles son las coordenadas para comprender sus reflexiones sobre la *compasión* es algo que él mismo nos expresa:

Realmente, ya es hora de que la ética se ponga de una vez seriamente en cuestión. Desde hace más de medio siglo yace en el cómodo almohadón que Kant le procuró: en el imperativo categórico de la *razón práctica*. Si bien en nuestros días éste ha sido introducido en la mayoría de los casos con el título menos ostentoso, pero más pulido y corriente, de “la ley moral”, título con el que, tras una ligera reverencia ante la Razón y la experiencia, se desliza desapercibido: pero, una vez que está en casa, el mandar y el ordenar no tienen fin, sin que él a su vez rinda cuentas jamás.⁷⁶

75 Emmanuel Kant. *La metafísica de las costumbres*. (Madrid: Tecnos, 2008), p. 266.

76 Arthur Schopenhauer. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. (Madrid: Siglo XXI, 2002), p. 145.

No obstante, la compasión adquiere su brillantez en la obra de este filósofo solo cuando es puesta bajo la luz de la voluntad, un concepto fundamental de su obra filosófica. El título de la obra donde establece el que va a ser su proyecto filosófico es *El mundo como voluntad y representación*. En efecto, el mundo no es otra cosa que lo representado por la voluntad, una objetivación del principio rector y fuente última que es la voluntad.

La vida humana se debate en la práctica incesante de tres tipos de acciones: egoísmo, maldad y compasión. El primero es característico del hombre que no se refrena ante nada con tal de satisfacer su propio placer. La maldad da un paso más nefasto, pues busca causar deliberadamente el dolor ajeno. Y la *compasión*, por último, es la acción propia de los hombres que buscan el bien, la satisfacción ajena⁷⁷. No existe, pues, escapatoria: toda acción humana, deambule como deambule, culmina irremediabilmente en una de estas tres acciones.

Luego, la opción que hace Schopenhauer por la compasión es notable. No solo señala como reprochables el egoísmo y la maldad, en cuanto que la práctica del egoísmo es una fuente generadora de conflictos y discordias, y en cuanto que la maldad es una acción que rebasa la satisfacción del placer para cimentarse resueltamente en el daño oprobioso y despiadado al otro; sino que además hace surgir de la compasión dos virtudes que actuarán en franca oposición a estos modos de obrar. Fruto de la compasión deviene la justicia, que se opone al egoísmo, y fruto de la compasión también es la caridad, que se sitúa en el polo opuesto de maldad. Así las cosas, no se equivoca Kasper cuando afirma que para Schopenhauer

La compasión constituye un “fenómeno cotidiano”. Es la participación inmediata en el sufrimiento de otro ser. Por medio de la compasión así entendida, el muro entre el “yo” y el “tú”, antes infranqueable, se desmantela poco a poco. De este modo, Schopenhauer puede describir la compasión como conocimiento de lo propio en el otro, elevándola a principio de toda moral. Es más, llega a calificarla de misterio de la ética⁷⁸.

77 Cf. *Ibíd.*, p. 243.

78 Walter Kasper. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*, op. cit., p. 33.

Por consiguiente, que la compasión ha tenido un trato distinto a través del tiempo y que las posturas han variado a través de los filósofos es algo que hasta ahora se ha ido constatando. Quizás refuerce más esta argumentación la forma opuesta en que Nietzsche, uno de los llamados por Ricœur “filósofos de la sospecha”, afronta la compasión:

Nietzsche ve en la compasión un incremento de sufrimiento. Para él, la misericordia no es altruismo, sino una forma refinada de egoísmo y auto-fruición, puesto que el misericordioso, desdeñosamente, muestra y hace sentir su superioridad al pobre. En su obra principal, *Así habló Zaratustra*, Nietzsche anuncia en cierto modo un evangelio antitético al evangelio cristiano de la misericordia⁷⁹.

A todas luces, la misericordia-compasión es una de esas categorías que siempre estarán en medio de la crítica filosófica y teológica. Como se ha observado muy someramente, ha recibido diversas lecturas. Es preciso esperar al siglo xx y xxi para que esta categoría se consolide en el campo filosófico. Y, por ende, repercuta en el campo teológico, como se ha venido observando en la historia de la teología en estos últimos años.

La compasión en el siglo xx

Como se ha visto hasta ahora, la compasión es un tema constante en la filosofía, hace parte del acervo cultural de la sociedad occidental. Es también cierto que una de las causas para que el concepto dídico compasión-misericordia se fuera consolidando como un tema ineludible de la especulación filosófica y teológica de los siglos xx y xxi, fue la problemática de las guerras mundiales y sus secuelas en el campo social, psicológico y cultural. No es casualidad que la pulsión vital del *thánatos* —tan definitiva para la estructura de la mente humana que postuló Freud— apareciera justo después de la Primera Guerra Mundial.

Las guerras mundiales derrumbaron el mito de la modernidad. Ese optimismo desenfrenado de la razón, la arrogancia de quienes creyeron que el proclamado progreso que alcanzaría la humanidad sería posible desaherrojándose

79 Ibid., p. 24

de las fantasmagóricas y pueriles creaciones de una sociedad ignorante y fanática que, atada a tradiciones atávicas, acostumbró a sus generaciones a no tener más horizonte que aquel que les era permitido desde el trono y el altar; la encegueda carrera por el dominio de la técnica, la promoción de una ciencia que estuviera al servicio de las más mínimas exigencias bélicas, el uso del hombre como instrumento de conquista, el deseo de imponer un poder geopolítico unipolar, se vino abajo cuando en Sarajevo fue asesinado el archiduque Francisco Fernando de Austria por la mano de un serbio que encarnaba el deseo de una parte de sus coterráneos de hacer parte de la Rusia zarista, dada su cercanía cultural y similitudes lingüísticas, y no de fuerza invasora y extraña como lo era el Imperio austrohúngaro.

La debacle no se aminoró con la rendición alemana en el Tratado de Versalles ni sería el primer golpe que con un frenesí, inhumano en ocasiones, daría el siglo xx a las promesas de la modernidad. De un momento a otro, en menos de cinco décadas, el tablero del pensamiento cambió. Pasamos de verdades totalizantes a verdades relativas, pasamos de metarrelatos a micro o correlatos. Pasamos de verdades dogmáticas a verdades relativas. El sufrimiento que tan poco se notaba en la filosofía —según palabras de Georg Simmel—, se instalaría en la filosofía y, desde allí, arribaría a todas las especulaciones humanas.

Sin embargo, quedó el hombre a secas, despojado de sus conceptos y creencias. El hombre fue desalojado de sus grandes convicciones, se derrumbaron sus grandes abstracciones y entró la problemática de cómo enfrentar el dolor, la tragedia y la angustia. Esta trilogía socavó la concepción de Dios, la pertinencia de la religión; pero así como detonó esas grandes temáticas, también se abrieron caminos a otras formas de pensar. Se pasó de una filosofía abstracta a una filosofía de corte existencial. El personalismo y otras filosofías que le podían hacer frente a la problemática del dolor, la tragedia y la angustia hicieron su entrada. Por eso, si las grandes temáticas antes eran la metafísica y la teodicea, ahora serían la ética y la antropología.

Podríamos afirmar que después de Auschwitz se consolidó el discurso ético y antropológico. Se acentuaron más las problemáticas existenciales del hombre. Pero, como es bien sabido, la problemática del hombre entraña inherentemente en su discurso la problemática de Dios, es decir, al hablar del hombre también en el fondo se estaba hablando de Dios. Esto, obviamente, forzó a los filósofos a repensar los grandes contenidos de la filosofía y a su vez a mostrar líneas de acción y enfatizar las cuestiones antropológicas. Y llevó a

elaborar categorías de cuño personalista y existencialista para responder a las grandes cuestiones que se gestaron a través de las guerras mundiales.

En consecuencia, la reflexión sobre la compasión asumió unos presupuestos que se han puesto a través de la historia del siglo xx. Es así que en este siglo encontramos unas corrientes que han dado cabida a las llamadas filosofías personalistas⁸⁰, las filosofías dialógicas⁸¹ y al método fenomenológico⁸² nacido en Alemania. Estas tendencias filosóficas han enriquecido el discurso filosófico y, por ende, la reflexión sobre el hombre. A los filósofos llamados del diálogo les interesa estudiar las relaciones que se presentan entre los hombres y Dios, y viceversa, y las presentan de una manera novedosa; a los filósofos de la persona, les interesa mostrar la importancia del sujeto humano, exponiendo sus características sustanciales, mientras a la fenomenología le interesa —desde su método— abordar las dimensiones humanas específicas. Allí encontramos nombres como Max Scheler⁸³,

80 “El siglo xix —afirma Jacques Maritain— ha experimentado al vivo los errores del individualismo; así hemos visto desarrollarse, por reacción, una concepción totalitaria o exclusivamente comunitaria de la sociedad. Para reaccionar por igual contra los errores totalitarios y contra los errores individuales, era preciso y muy natural, oponer la noción de persona humana integrada como tal en la sociedad, tanto a la idea del Estado totalitario como a la idea de la soberanía del individuo”, en A. López Quintás, *El pensamiento dialógico y su fecundidad*, de su libro *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual* (Madrid: Publicaciones claretianas, 1990), pp. 265-294), p. 266. En Juan Luis Lorda. *Antropología: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. (Madrid: Palabra, 1996), p. 40.

81 “Las intuiciones de los filósofos del diálogo, sobre todo Buber; se difundieron a lo largo de los años treinta por toda Europa, especialmente por Alemania, gracias al interés que pusieron Romano Guardini y algunos teólogos tanto católicos como protestantes. También van a ser recogidas por las distintas filosofías de la persona”. Juan Luis Lorda. *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, ibíd., p. 39.

82 “Al ser un instrumento de análisis de lo espiritual, el método fenomenológico sirvió para profundizar en los temas que habían tratado los filósofos del diálogo y las filosofías de la persona, especialmente las relaciones interpersonales —el encuentro, la simpatía, el amor— y los fenómenos de la comunicación por el lenguaje. Por eso, existen numerosas conexiones entre todos los pensadores que hemos visto con la fenomenología y viceversa”. Juan Luis Lorda. *Antropología: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, ibíd., pp. 62-63.

83 “Max Scheler intentó rehabilitar la ética material sobre su fundamento fenomenológico y, en su obra *Esencia y formas de la empatía* propuso una detallada fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía. La compasión representa, a su juicio, un fenómeno humano originario. Es necesario distinguir dos tipos de compasión: el mero

Emmanuel Levinas⁸⁴, Martín Buber⁸⁵ y Paul Ricœur,⁸⁶ quienes han aportado los elementos para una reflexión sistemática sobre la compasión, y a su vez han dado a la filosofía contemporánea los postulados teóricos para entronizar la compasión como categoría fundante. Estos de suyo han influenciado la tradición filosófica posterior, algunos nombres de la escuela de Frankfurt, y luego pensadores como Derrida, Marión, Reyes Mate, etc.

Por lo tanto, se trata de una categoría que hoy encuentra bastante acogida en el pensamiento contemporáneo; efectivamente, pensadoras como Martha Nussbaum han hecho de esta categoría un elemento esencial de sus teorías políticas y, por otro lado, el pensamiento de Adela Cortina⁸⁷ ha elaborado su ética apelando a principios que se desprenden de la compasión,

contagio sentimental y la auténtica compasión, que expresa una relación personal". Walter Kasper. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*, op. cit., p. 36.

84 "Emmanuel Levinas, quien se encuadraba en la tradición judía y procedía filosóficamente de Husserl y Heidegger, tuvo una gran influencia. Criticó la posición central del yo como sujeto que puede pronunciar juicios éticos, y concebir determinar verdades y valores morales, sustituyendo esta posición central por el deber previo de respetar el derecho incondicionado del otro. De este modo, los fenómenos humanos del amor, la compasión y el perdón volvieron a convertirse en foco de atención". Walter Kasper. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*, ibíd., p. 37.

85 "Según Buber, el ser humano es un ser hecho para relacionarse; se afirma y cree en una triple relación: con los demás hombres, con el mundo y con Dios. (...) Propiamente, el espíritu se sitúa como tal en la relación con los otros seres humanos; en la relación yotut". Juan Luis Lorda. *Antropología del concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, op. cit., p. 36.

86 "También Ricœur critica la idea moderna de sujeto. Pero, a diferencia de Levinas, acepta el concepto de justicia. En contraste con la justicia conmutativa y distributiva, y trascendiéndolas, el amor comporta la incondicional solidaridad con —y afirmación de— el otro. Mientras que en la vida diaria social siempre se busca el equilibrio entre diversas pretensiones y derechos, en el ideal de la justicia a la que hay que aspirar lo que cuenta es la solicitud por el otro y la preocupación por su bienestar. Semejante concepto de la justicia se aproxima ya al amor, hasta llegar incluso al amor de los enemigos". Walter Kasper. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*, op. cit., p. 38.

87 "Sucede, con todo, que donde nuestro enfoque de la compasión como enraizada en una antropología de la fraternidad se expresa de modo más cabal es en la *ethica cordis* o *ética de la razón cordial* propuesta por Adela Cortina, entroncada tanto en la filosofía hegeliana como en la psicología social de George Mead y antecedida tácitamente, según ella, por la ética del discurso elaborada por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas". Francisco Javier Martínez Real. *Economía con compasión: Variaciones sobre Caritas in Veritate*. (Salamanca: San Esteban, 2013), p. 75.

con su *razón cordial* citada *supra*, al igual que el personalista Carlos Díaz Hernández (*passim*).

Ahora bien, volviendo a la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, presenta cómo es necesario mirar las pasiones como elemento preponderante para hacer filosofía, y en este caso ofrecer unos elementos de análisis a la filosofía política que es su campo de acción. Después de hacer un estudio concienzudo de las pasiones en la obra de Aristóteles, Nussbaum

destaca la pasión de la compasión como la más importante para la constitución de la vida social, y a partir de ella elabora toda una teoría educativa apoyada en la dimensión narrativa de la novela contemporánea, a la que atribuye el mismo papel político de educación para la ciudadanía que a las tragedias en el mundo griego⁸⁸.

En su análisis, la filósofa presenta cómo es necesario no separar sentimiento y razón. Estos son dos elementos esenciales de la vida humana, que ayudan a comprender bien el quehacer del hombre. Asimismo, esta perspectiva que tiene en cuenta la compasión resalta cómo en el campo filosófico cada vez se va consolidando más esta categoría que permite mejorar la relación del hombre con el ambiente, pero que a su vez hace más plenas las relaciones políticas, sociales, económicas y culturales, posibilitando una armonía entre las relaciones que de estas se desprenden.

Pero, si Martha Nussbaum, Adela Cortina y otros han teorizado sobre la compasión y la razón cordial, la historia de la filosofía nos ha presentado a una mujer llamada Simone Weil, quien con su vida ha hecho de la compasión un estilo de vida. De hecho, Tamayo Acosta nos comenta: “La propia Weil revela toda su capacidad compasiva en textos escalofriantes y dramáticos donde habla de la desgracia de los otros encarnada en ella misma. La opción por los pobres, formulada tan nítidamente en sus obras, se hace realidad en su vida de trabajadora manual”⁸⁹.

La filósofa francesa con su vida muestra el primado de la compasión, sabe que esta es el camino que le hace frente al sufrimiento, y desde esa perspectiva comparte las tragedias y angustias de la humanidad doliente. Así como

88 Nussbaum, Martha C. (enero-abril de 2012-1). *La fragilidad del bien: dimensión ética y política de la compasión*, en Martha Nussbaum, *Ciencia Tomista*, Tomo 139, pp. 75-122.

89 Juan José Tamayo-Acosta. *Nuevo paradigma teológico*. (Madrid: Trotta, 2004), p. 24.

ella, también existe una serie de personajes en la historia contemporánea que ha enarbolado el primado de la compasión. Podemos encontrar hombres y mujeres que en todos los continentes han hecho de esta categoría un principio de vida. Es así que la compasión se ha convertido en una esfera de primera necesidad en el ámbito filosófico. Hoy donde se presenta una deshumanización, la compasión sale al paso de esas tendencias que quieren cosificar las realidades humanas y eclipsar la realidad de Dios.

Por eso, la *compasión* irrumpe en el pensamiento filosófico del siglo xx con preponderancia: es la manera como el hombre toma conciencia de que está hecho para relacionarse con los otros, y sobre todo para poder superar aquellas vicisitudes que afectan a la humanidad en todos los campos. De ahí que las éticas del *cuidado* —y entre ellas la *razón cordial*— pasen a formar parte de las filosofías contemporáneas, porque es una manera de conservar la existencia del hombre y de procurar guardar la armonía de todas las criaturas.

Vale afirmar que todo esto que aflora en el ámbito filosófico también repercute en el campo de la teología. Siempre donde se hace una lectura teológica, hay una filosofía subyacente, de ahí que las filosofías antes mencionadas hayan proporcionado una mejor comprensión de la *compasión*.

La compasión en la teología del siglo xx (a la luz de algunos teólogos paradigmáticos)

La teología contemporánea ha sido recreada por diversos horizontes y acontecimientos trascendentales que han cambiado la forma de hacer teología. Ha sido un ejercicio que se ha fraguado entre la vuelta a los Padres de la Iglesia, la lectura de la Escritura mediante el método histórico crítico y también el encuentro con otras filosofías.

Por otra parte, la teología de comienzos del siglo xx ha sido interpelada por las dos guerras mundiales, que colocaron en entredicho la imagen de Dios y sumieron al hombre en un clima de escepticismo y nostalgia. A todas luces, otro gran acontecimiento que marcó indudablemente la teología fue el suceso del Concilio Ecuménico Vaticano II. Efectivamente, Juan Belda Plans, refiriéndose a la teología del Vaticano II, afirmó esto que merece citarse en extenso:

(...) Nos encontramos con una nueva teología que es el resultado de una maravillosa síntesis de lo antiguo y lo nuevo; se toman cosas de una y otra corriente teológica, de modo que la ansiada renovación teológica resulta de un 'todo', fruto de ambas corrientes; se progresa pero sin perder lo que es esencial a la naturaleza de la teología, en este caso, la teología sistemática o especulativa. Se suelta un cierto 'lastre' de lo antiguo (escolástica tradicional), que parecía entorpecer en parte la renovación de la teología de cara al mundo contemporáneo, pero al mismo tiempo se protege a la verdadera teología del peligro del 'relativismo' y del 'historicismo'. O, dicho con otras palabras, permanece el elemento esencial de la Gran Tradición Escolástica que viene ya desde el siglo XIII (la Teología como ciencia, sistema, deductiva y con su función conceptual y especulativa en la profundización del contenido revelado), porque todo ello pertenece a la esencia de la teología y, por tanto, es irrenunciable. Pero, al mismo tiempo, se completa la visión del quehacer teológico: más práctica, histórica, pastoral; más pegada a la vida espiritual cristiana, más vertida en la Liturgia, más vuelta a la vida del hombre actual. Ambos enfoques se complementan y armonizan⁹⁰.

Ahora bien, esta nueva teología que brotó del clima del Concilio Vaticano II, suscitó nuevos lenguajes, nuevos paradigmas teológicos y de una u otra manera se vio beneficiada de otras teologías que provenían de la tradición ortodoxa y reformada (*protestante*). De hecho, el Concilio Vaticano II invitó a auscultar los *signos de los tiempos*, descubrir las nuevas sensibilidades del hombre contemporáneo y observar sus nuevas problemáticas, pero también sus nuevas perspectivas.

En este contexto, el binomio misericordia-compasión poco a poco ha adquirido relevancia teológica, en particular para algunos teólogos contemporáneos, quienes se han dado cuenta de que la teología necesita renovar su lenguaje, y retrotraer conceptos que, si bien ya estaban en la Tradición de la Iglesia, habían caído en un plano más sentimental que teológico. Aquí nos limitaremos a mencionar a algunos teólogos que han adoptado esta categoría simbiótica *misericordia-compasión*, sabiendo que los tratadistas que han

90 Juan Belda Plans. *Historia de la teología*. (Madrid: Pelicano, 2010), p. 258.

dado espacio en sus reflexiones teológicas a ella son muchos, razón por la cual solo pretendemos dar cuenta de teólogos que, a nuestro modo de ver, son relevantes para nuestro contexto latinoamericano.

Johann Baptist Metz

Es un teólogo católico que ha repercutido en Latinoamérica debido a su teología política, y fue existencialmente marcado por Auschwitz. Para él, la teología debe transformar la sociedad. No es solo exponer contenidos teológicos, sino que debe llevar una carga de praxis, debe estar comprometida con la realidad, y para esto debe ser una teología con talante crítico, de ahí que en su *Discurso sobre Dios* acentúe que el Dios de Jesucristo es un Dios que se deja tocar por el dolor de las víctimas, por lo cual afirma:

El discurso sobre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que también es el Dios de Jesús, no es expresión de un monoteísmo cualquiera, abstracto y ahistórico, sino de un monoteísmo 'débil', vulnerable, caracterizado por la empatía. Se trata, en esencia, de un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento (...) Por eso, es un discurso sobre Dios que sólo puede cerciorarse de su pretensión universal a través de la cuestión del sufrimiento, a través de la *memoria passionis*, a través de la rememoración del sufrimiento y, en especial, del sufrimiento ajeno, incluso del sufrimiento de los enemigos. Pues este discurso sobre Dios sólo puede ser universal, o sea, para todos los seres humanos, si se configura en su esencia como un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento ajeno. Tal universalismo del discurso sobre Dios es, por principio, anti-totalitario y compatible con el pluralismo.⁹¹

Este enfoque conduce a Johann Baptist Metz a emplear la categoría *compasión*;

en la lengua alemana (y lo mismo puede decirse del castellano) no existe ninguna palabra que exprese de manera inequívoca esta elemental sensibilidad hacia el sufrimiento y el hecho de que la primera

91 Johan Baptist Metz. *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. (Santander: Sal Terrae, 2007), pp. 163-164.

mirada de Jesús se dirigiera al sufrimiento ajeno. *Mitleid* (que equivale al castellano “compasión”) difícilmente puede emplearse ya sin reparos. En cualquier caso, suena demasiado sentimental, demasiado alejada de la praxis, demasiado apolítica. Se halla sujeta a la sospecha de despolitizar las circunstancias sociales por medio de una excesiva moralización, de encubrir las injusticias dominantes a través del sentimentalismo. De ahí que tentativamente emplee el extranjerismo “compassion” (que en traducción castellana dejaremos en su forma latina, *compassio*) como palabra clave del programa del cristianismo para el mundo en la época de la globalización y de su constitutivo pluralismo de mundos religiosos y culturales. Y, al hacerlo, no entiendo tal *compassion* como una vaga “simpatía” experimentada desde arriba o desde fuera, sino como *com-pasión*, como percepción participativa y comprometida del sufrimiento ajeno, como activa rememoración del sufrimiento de los otros.⁹²

En consecuencia, se hace necesario para Metz entrar en la lógica de la compasión, que ayudará al auténtico diálogo con otras tendencias religiosas y hará visibles a las víctimas.

Christoph Schönborn

Este teólogo ha querido hacer un elogio a la *misericordia-compasión*⁹³, siguiendo para ello la Escritura y la Tradición, teniendo en cuenta el aporte de San Juan Pablo II. En efecto, para él la dupla misericordia-compasión se convierte en una fuerza que puede transformar, una fuerza que brota desde el corazón

92 Ibid., p. 167.

93 “El primer encuentro con la misericordia de Jesús es la de un sentimiento de compasión sencillo y elemental con el sufrimiento de los otros: el de una viuda que, además, pierde a su único hijo, que era su único sustento; una persona repudiada y desfigurada por la lepra, cuya mirada despierta el horror; dos ciegos que con sus gritos enervan a los sanos. Jesús no pasa de largo, no mira hacia otro lado, sino que permite que el sufrimiento le afecte directamente. Se dirige a los que sufren y los toca” Christoph Schönborn. *Hemos encontrado misericordia: el misterio de la divina misericordia*. (Madrid: Palabra, 2011), pp. 52-53.

de Dios y que se manifiesta en la experiencia de Jesucristo. De ahí que para Schönborn “la misericordia es de suma importancia para nuestra sociedad”⁹⁴.

La sociedad necesita entrar en una permanente reconciliación, para ello se necesita reconocer las deficiencias de la misma sociedad de manera colectiva e individual, esta es la base para los fenómenos de reconciliación y reparación de las víctimas. Con esto se muestra que siendo una categoría que proviene del mundo religioso, puede ayudar a buscar la armonía de la sociedad.

Carlo Rocchetta

Es un teólogo que ofrece una teología de la ternura. Para este autor, “se describe constantemente la ternura divina como una ‘*com-pasión*’, en el sentido más amplio y profundo del término, *un dejarse conmover y participar de la vida de los suyos*”⁹⁵. Este autor siempre relaciona la ternura, la misericordia y la compasión como el propio actuar de Dios, que adquiere implicaciones en los hombres, y aporta unos elementos interesantes para elaborar una teología desde allí.

Luis González-Carvajal Santabárbara

Es un teólogo español que se ha interesado por la dimensión pastoral de la Iglesia, destacándose en los temas sociales y económicos. Este autor, usando las ciencias sociales, ha denunciado a una sociedad cada vez más carente de solidaridad y amor. Esto —según él— ha traído una sociedad cada vez más inhumana. Por eso, propone asumir conductas compasivas⁹⁶ y dice claramente que “lo verdaderamente malo sería carecer de compasión, porque sus antónimos son: la dureza, la mofa, la crueldad, la frialdad, la indiferencia, la sequedad de corazón, la insensibilidad”⁹⁷. Por eso, también el autor

94 Ibid., p. 125.

95 Carlo Rocchetta. *Teología de la ternura: un evangelio por descubrir*. (Salamanca: Secretariado trinitario, 2001), p. 131.

96 Cf. Luis González-Carvajal Santabárbara. *El clamor de los excluidos: reflexiones cristianas ineludibles sobre ricos y los pobres*. (Santander: Sal Terrae, 2009).

97 Ibid., p. 177.

apela a la lógica de la *compasión*, lo que implica plantear una sociedad alternativa, que necesariamente debe explorar nuevos caminos para humanizar las relaciones de los hombres.

José Ignacio González-Faus

Es un teólogo español jesuita que se ha interesado por la cristología y la antropología teológica. En uno de sus libros intitulado *El rostro humano de Dios* presenta que en la persona de Jesús se revoluciona la idea de Dios, la vivencia del culto y una nueva moral. En particular, González-Faus destaca que

El sacerdocio veterotestamentario se dirigía más hacia Dios; el de Jesús está más dirigido hacia los hombres. La misericordia no pertenece propiamente al sacerdocio antiguo, porque su misión era más “funcionaria”: plenamente ritual. Ofrecía, sí, “por los hombres”; pero esta acción por los hombres se acaba en el rito. En cambio, la misericordia pertenece totalmente al sacerdocio de Cristo, porque no es un sacerdocio funcionario, para ritos y demás: su rito y su ofrenda es la vida misma del hombre⁹⁸.

José Antonio Pagola

Es un teólogo que ha incursionado en el mundo de la cristología, que mira la vida de Jesucristo desde una perspectiva bíblica y pastoral. En su libro *Jesús, aproximación histórica*, en el capítulo 5 presenta a Jesús como el poeta de la compasión. En efecto, considera este autor:

Para acoger el Reino de Dios no es preciso marchar al desierto de Qumrán a crear una “comunidad santa”, no hay que encerrarse en la observancia escrupulosa de la ley al estilo de los grupos fariseos, no hay que soñar en levantamientos violentos contra Roma, como algunos sectores impacientes, no hay que potenciar la religión del templo, como quieren los sacerdotes de Jerusalén. Lo que hay que

98 José Ignacio González Faus. *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. (Santander: Sal Terrae, 2008), p. 95.

hacer es introducir en la vida de todos la *compasión*, una compasión parecida a la de Dios; hay que mirar con ojos compasivos a los hijos perdidos, a los excluidos del trabajo y del pan, a los delincuentes incapaces de rehacer su vida, a las víctimas caídas en las cunetas⁹⁹.

Y por eso acota: “El Reino de Dios se hace presente donde las personas actúan con misericordia”¹⁰⁰.

José Ignacio Calleja

Al igual que González de Carvajal, José Ignacio Calleja está interesado por la justicia social y en esa medida muestra que la misericordia-caridad se hace necesaria a la hora de presentar una justicia social. Por eso el autor afirma claramente que urge “cambiar las mentalidades, sumar convicciones y personas a un imaginario social alternativo —frente a la cultura hegemónica de la globalización de la indiferencia o, antes, de la inevitabilidad neoliberal del modelo social capitalista y su progreso— es muy importante”¹⁰¹. Donde

La compasión derriba todas las barreras y acorta todas las distancias; ella es la que hace de las personas cauce de Dios; ella es la que construye el Reino de Dios por todas las sendas; ella es la que nos hace verdaderamente *el pueblo elegido de Dios*; ella —la compasión hacia los que sufren, la defensa de los últimos, la acogida incondicional a todos en su dignidad de persona— es la que nos salva¹⁰².

99 José Antonio Pagola. Jesús. *Aproximación histórica*. (Buenos Aires: PPC, 2010), p. 145.

100 *Ibíd.*, p. 144.

101 José Ignacio Calleja. *Misericordia, caridad y justicia social: perspectivas y acentos*. (España: Sal Terrae, 2016), p. 148.

102 *Ibíd.*, p. 166.

El Magisterio pontificio y la compasión

Introducción

Los papas son referencia obligada al hablar de la misericordia-compasión, especialmente en el siglo xx. Como expresa el Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización:

hay una especie de hilo conductor de misericordia crística que une, por ejemplo, el anuncio del Corazón de Jesús, fundamentalmente para el Magisterio pontificio de finales del siglo xix con la década de 1950, el anuncio del Reino de Cristo, especialmente querido por Pío XI, la propuesta paciente y dialogante del misterio cristiano querida por los dos Papas que presidieron el Concilio Vaticano II, la “civilización del amor” predicada por San Pablo VI, la caridad exaltada por Benedicto XVI y la misericordia proclamada directamente por San Juan Pablo II y por Francisco¹⁰³.

Efectivamente, se evidencia que el tema de la misericordia se ha convertido en parte relevante del Magisterio pontificio. Es notable cómo la pedagogía de Dios ha hecho que los hombres tomen conciencia de la necesidad de la misericordia-compasión, y esta forme parte de su espiritualidad. Es así que cada pontífice ha agregado elementos que ayuden a explicitar el misterio de Cristo, uno de cuyos referentes es el atributo de la Misericordia.

En esa medida, “la Iglesia no pierde la predicación del corazón de Jesús cuando le presta más atención a la propagación del Reino, no pierde el deseo de la ‘civilización del amor’ cuando busca convertirse a la misericordia”¹⁰⁴; es allí donde la misericordia-compasión viene siendo antecedida por temas que se han dispuesto para que esta sea sujeto de reflexión en la teología contemporánea.

Asimismo, la misericordia-compasión es un rasgo fundamental del rostro de Cristo, quien reveló también la verdadera imagen del Padre. Esta categoría primero entró en la experiencia creyente del pueblo de Dios, de

103 Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización: *Los papas y la misericordia*. (Bogotá: San Pablo, 2015), p. 10.

104 *Ibíd.*, p. 11

ahí que antes de hablar propiamente de dicha categoría es preciso mirar la praxis de las comunidades cristianas, es decir, hay que mirar sus devociones y su espiritualidad. Se nota entonces cómo la misericordia-compasión en principio fue abordada desde el campo de la piedad, y en esa medida se presentó con un tono más sentimental que teologal, tanto así que se hablaba de la misericordia-compasión en principio en el terreno espiritual-devocional. Han sido los últimos papas los que le han dado un sabor más teológico; sin embargo, sus raíces las podemos encontrar en todos los papas del siglo xx e incluso ya en algunos del siglo xix.

San Juan XXIII

La personalidad de San Juan XXIII está caracterizada por una notable benevolencia y misericordia hacia los demás: toda su vida —como lo afirmaron sus biógrafos— ejerció la caridad pastoral. Con su vida mostró que la misericordia-compasión¹⁰⁵ es mejor que la dureza. Esta actitud misericordiosa la plasmó en sus dos grandes encíclicas: *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963), y obviamente en la inspiración de la convocatoria del Concilio Ecuménico Vaticano II¹⁰⁶.

En *Diario del Alma*, San Juan XXIII comentó que en el año de 1940 realizó un retiro espiritual donde su tema de meditación fue la misericordia, tomando como referencia el salmo 50. La profundidad con que este pontífice hablaba acerca de la misericordia —luego de este retiro— era excelsa:

La misericordia del Señor no es simplemente un sentimiento del corazón, sino una profusión de beneficios. Si consideramos cuántas gracias descenden al alma pecadora, sencillamente por el perdón de Dios, es como para confundirnos: 1) la remisión amorosa de la ofensa; 2) la nueva infusión de la gracia santificante, como a un amigo, como a un hijo; 3) la reintegración de los dones; de los hábitos, de las virtudes anejas a la gracia; 4) la restitución del derecho

105 “Incluso antes de su elección como Papa, San Juan XXIII, Giuseppe Roncalli, manifestó su convicción de que la misericordia debía ser puesta en el centro de la vida eclesial”. *Ibíd.*, p. 20.

106 Cf. Santiago Madrigal Terrazas. *Protagonistas del Vaticano II: galería de retratos y episodios conciliares*. (Madrid: BAC, 2016), 714 pp.

a la heredad celeste; 5) la reviviscencia de los antiguos méritos anteriores al pecado; 6) el aumento de gracia que se añade por el perdón a las gracias precedentes; 7) el aumento de los dones que va en proporción con el aumento de gracia, lo mismo que con el avance del sol crecen los rayos y con el incremento del manantial crecen los ríos.¹⁰⁷

Como se observa, en el salmo 50 san Juan XXIII realizó una meditación de la misericordia de Dios que transforma al hombre pecador, reflexión que generó en clima de oración y contemplación, sintiéndose él mismo tocado por la misericordia de Dios, y por eso fue que le hizo un elogio a dicho atributo de Dios.

Esa experiencia de la misericordia en la vida de san Juan XXIII se vio reflejada en la convocatoria del Concilio Vaticano II, ante todo en el discurso de su solemne apertura el 11 de octubre de 1962:

Siempre la Iglesia se opuso a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la severidad. Ella quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas.¹⁰⁸

Fue así que san Juan XXIII —al convocar el Concilio— dio una clave de lectura: la misericordia, que implica escucha, diálogo, apertura, y una mirada esperanzadora de las realidades terrenas, sabiendo que el Dios de Jesucristo se muestra en la misericordia y, por ello, la Iglesia está llamada a transparentar siempre esa característica que brota de Dios.

107 Juan XXIII. *Diario del alma*. (Madrid: San Pablo, 2008), p. 312.

108 “Solemne Apertura del Concilio Vaticano II. Discurso de Su Santidad Juan XXIII. Jueves 11 de octubre de 1962”, recuperada 10 de junio, 2017, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html

San Pablo VI

A este pontífice le correspondió clausurar el Concilio Vaticano II. En consecuencia, debió implementar los criterios conciliares para iluminar el quehacer teológico y mostrar los criterios eclesiológicos y pastorales, mostrando con ello la espiritualidad del Concilio. De ahí que san Pablo VI afirmó en la última sesión del Concilio Vaticano II:

Queremos más bien notar cómo la religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad y nadie podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad del Evangelio por esta principal orientación, cuando recordamos que el mismo Cristo es quien nos enseña que el amor a los hermanos es el carácter distintivo de sus discípulos (cf. Jn. 13, 35), y cuando dejamos que resuenen en nuestras almas las palabras apostólicas: “la religión pura y sin mancha a los ojos de Dios y Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y precaverse de la corrupción de este mundo” (Sant.1,27); y todavía: “el que no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo podrá amar a Dios a quien no ve?” (1Jn 4, 20). (...) El humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura y, en un cierto sentido, ha desafiado al Concilio. La religión del Dios que se ha hecho Hombre, se ha encontrado con la religión —porque tal es— del hombre que se hace Dios: ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del Samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas —y son tanto mayores, cuanto más grande se hace el hijo de la tierra— ha absorbido la atención de nuestro sínodo¹⁰⁹.

San Pablo VI —como criterio de lectura del Concilio— presentó la lógica del amor, que debe permear la praxis cristiana, y todo inspirarlo en el seguimiento

109 “Discurso en la última sesión pública del Concilio Vaticano II, 7 de diciembre de 1965”, recuperada el 10 de junio, 2017 http://www.inmaculadamt.org.ar/images/stories/formacion/pablo_vi/Clausura_Cuarta_Etapa_Conciliar.html

de Cristo, lo cual debe configurar una pastoral que tenga como criterio hermenéutico el primado del amor, sabiendo que el paradigma es la parábola del Buen Samaritano (Lc 10). Esto condujo a san Pablo VI a proclamar la necesidad de construir la “civilización del amor”, como consecuencia de la espiritualidad que se derivó del Concilio. Así, Espeja Pardo —comentando la “civilización del amor” propuesta por san Pablo VI (1975)— afirma:

La “civilización del amor” llegará “con otro espíritu” que anime las relaciones entre los hombres (DM, 11). Unas relaciones motivadas y promovidas por ‘el amor engendradora de amor, el amor del hombre hacia el hombre, no por interés provisional y equívoco, o por alguna condescendencia amarga o mal tolerada’, sino por la valoración del hombre sobre las cosas y seguridades egoístas; descubriendo la faz de Cristo “en el sufrimiento y necesidad de todos nuestros semejantes” (Pablo VI, en la clausura). El que vive transformando por este amor será “ingenioso para discernir las causas de la miseria, para encontrar los medios de combatirla y para vencerla con intrepidez” (Encíclica PP, 75). En esta nueva civilización ya no tendrá vigencia el criterio de “ojo por ojo y diente por diente”; el perdón y la solidaridad serán objetivo “al que deben tender todos los esfuerzos en el campo social y cultural, económico y político” (DM, 11).¹¹⁰

Espeja Pardo, comentando el proyecto de san Pablo VI, también apuntaló:

Sólo ahí se prueba la verdad de la fe cristiana. Es importante hacerlo notar en nuestro mundo europeo, donde a veces se intenta compaginar esa fe con una práctica idolátrica; hoy para nosotros es más sutil y peligroso el pecado de idolatría que la generalizada situación de ateísmo. El credo cristiano sobre Dios no se reduce a confesar su naturaleza infinita; experimentamos y creemos que Dios es comunión de personas divinas, alegría eterna de compaginar gratuitamente. Por eso ni el hombre individualista ni la sociedad de dominación son imagen adecuada del Dios verdadero. Sólo el hombre solidario, la convivencia o comunión en el amor y la

110 Jesús Espeja Pardo, O. P. “La civilización del amor: fundamentación teológica e implicaciones sociales”. En *Revista Corintios XIII* (2006): p. 275.

justicia, reflejan y manifiestan el rostro de la divinidad revelada en Jesucristo. Sólo corazones solidarios tienen experiencia cristiana y adoran a Dios trinitario. Desde ahí es posible una “civilización del amor”.¹¹¹

San Pablo VI, al hablar de la misericordia, se inspiró en san Agustín, afirmando de este:

Nos ofrece la fórmula, no sólo verbal sino real, humana y teológica, y que se resume en las dos formidables palabras: miseria y misericordia. Al hablar de miseria, pretendemos hablar del pecado, tragedia humana que se desarrolla en la historia del mal, abismo oscuro que participa hacia una temible ruina. El pecado: (...) ahora es pertinente poner bajo un lente esclarecedor esta noción, la cual ocupa el lugar de la bisagra inferior y negativa de toda la concepción cristiana de la existencia humana, y esto es oportuno porque las ideologías teóricas y prácticas del mundo contemporáneo intentan suprimir el nombre y la realidad del pecado del mundo moderno. Pero otra verdad es la que se impone; otra suerte le es reservada al hombre por la llegada de un designio divino gratuito, omnipotente e inefable: la misericordia (Audencia general, 20 de marzo de 1974)¹¹².

Pero, si en san Agustín se presenta la experiencia de la misericordia por parte de Dios sobre la vida del hombre para salvarlo del pecado; en María se presenta la misericordia de una manera majestuosa, ya que ella en la mente de san Pablo VI es la dispensadora de la gracia según el querer del Padre¹¹³.

Por otra parte, el Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización afirma claramente que en el pensamiento de Ssn Pablo VI “la misericordia es la vía que une la Iglesia y el mundo”, pero para esto la Iglesia debe tomar conciencia de su naturaleza, debe asumir un espíritu de

111 Ibíd., p. 302.

112 Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización. *Los Papas y la misericordia*, op. cit., pp. 38-39.

113 Cf. Ibíd., p. 47.

conversión y una actitud dialogante, sin lo cual la Iglesia no podrá manifestar la misericordia de Dios.

Si bien es cierto que el actual papa Francisco proclamó el *año jubilar de la misericordia* y quiso que la Iglesia hiciera énfasis en las obras de misericordia, este pensamiento no fue ajeno a san Pablo VI, ya que en la Audiencia general del 11 de noviembre de 1964 manifestó:

¿Cuál es la relación que existe entre los dos representantes de Cristo: el pobre y Pedro? (...) Entre las funciones de la autoridad pontificia, la primordial es la del ejercicio de la caridad, la cual, como se sabe, no es sólo ejercida mediante las obras de Misericordia llamadas corporales, sino también, y sobre todo, mediante las espirituales; y éstas son precisamente el contenido específico de la misión benéfica y salvadora del oficio apostólico. Pero esto nos recuerda, y a nosotros los primeros, que si somos auténticos seguidores de Cristo, debemos tener la máxima premura en socorrer a nuestros hermanos en la indigencia y en el sufrimiento. Debemos tener la inteligencia de las necesidades de los otros (Sal 11,1), y con la inteligencia, la compasión; con la compasión, la veneración; con la veneración, la ingeniosidad para llevarles alivio.¹¹⁴

San Juan Pablo II

Fue uno de los grandes papas de finales del siglo xx, pues marcó la vida de la Iglesia en los ámbitos doctrinal, pastoral y social. De ahí que su magisterio sea abundante y profundo. Una de las grandes temáticas suyas fue el tema de la Misericordia. Ha sido el primer papa que le ha dedicado a esta temática una encíclica: *Dives in Misericordia* (1980).

Pero el tema de la misericordia, aunque san Juan Pablo II le dedica una encíclica, también se encuentra como hilo conductor en otras encíclicas, lo que nos lleva a pensar que es un tema importante en la teología de este pontífice. En efecto, Xabier Pikaza afirma:

114 Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización. *Los Papas y la misericordia*, op. cit., p. 82.

El motivo quizá más importante del pontificado de Juan Pablo II ha sido la misericordia de Dios, entendida de forma inmanente (como atributo eterno de Dios) y también en perspectiva económica (como principio de un programa social que se expresa en el despliegue de la libertad, de la justicia y concordia entre los pueblos). De esa manera, el Papa ha querido expresar el misterio divino de forma social, como estímulo y principio de justicia y solidaridad, en contra de los dos principios negativos que han tendido a dominar la economía y vida social de los pueblos en el siglo xx: capitalismo y comunismo¹¹⁵.

Desde el principio del pontificado de san Juan Pablo II —en la primera encíclica *Redemptor hominis* (1979)—, el papa ya mencionaba la misericordia con ocasión de la “Dimensión Divina del Misterio de la Redención”; allí, refiriéndose a la revelación de Dios, afirmaba lo siguiente: “Esta revelación del amor es definida también misericordia, y tal revelación del amor y de la misericordia tiene en la historia del hombre una forma y un nombre: se llama Jesucristo”¹¹⁶.

Aquí el papa equipara el amor a la misericordia, es decir, que el verdadero amor de Dios por el hombre se expresa en la misericordia. Pero donde se observa —como ya se afirmó— el tratamiento más pleno del tema de la misericordia es en su encíclica *Dives in misericordia* (año siguiente), donde el papa expresa la teología sobre la misericordia de Dios.

Dicha encíclica está estructurada en ocho partes. La primera parte está dividida en dos acápites: *Revelación de la misericordia* y *La Encarnación de la misericordia*. Allí se nos presentó cómo Cristo transparenta a Dios que es Padre lleno de misericordia, y cómo conociendo a Cristo podemos tener una imagen de Dios que se fundamenta en la misericordia. Por otra parte, esta prerrogativa se ha encarnado en Jesús de Nazaret, que hace ver a Dios más cercano al hombre contemporáneo. De ahí que en la misma encíclica se afirmó: “Revelada en Cristo, la verdad acerca de Dios como ‘Padre de la misericordia’, nos permite ‘verlo’ especialmente cercano al hombre, sobre

115 Xabier Pikaza. *Diccionario de pensadores cristianos*. (Navarra: Verbo Divino, 2010), p. 488.

116 RH, 9.

todo cuando éste sufre, cuando está amenazado en el núcleo mismo de su existencia y de su dignidad”¹¹⁷.

El segundo apartado se refiere al *mensaje mesiánico*, donde Jesús a través de gestos y palabras muestra cuál es el mesianismo que él propugna, de ahí que san Juan Pablo II en su encíclica afirme: “Jesús, sobre todo con su estilo de vida y con sus acciones, ha demostrado cómo en el mundo en que vivimos está presente el amor, y el amor operante, el amor que dirige al hombre y abraza todo lo que forma su humanidad”¹¹⁸. Es que en Jesús el mesianismo es la manifestación del reinado del amor y no la opresión, y el poder ejercido por los gobernantes, su mesianismo está inspirado por el amor que se hace servicio (*diaconía*) y está motivado por la misericordia.

Pero esa misericordia manifestada por Jesús tiene una génesis veterotestamentaria, que será la inspiración del capítulo III de la encíclica, al expresar:

En el origen de esta multiforme convicción comunitaria y personal, como puede comprobarse por todo el Antiguo Testamento a lo largo de los siglos, se coloca la experiencia fundamental del Pueblo elegido, vivida en tiempos del éxodo: el Señor vio la miseria de su pueblo, reducido a la esclavitud, oyó su grito, conoció sus angustias y decidió liberarlo. En este acto de salvación llevado a cabo por el Señor, el profeta supo individuar su amor y compasión. Es aquí precisamente donde radica la seguridad que abriga todo el pueblo y cada uno de sus miembros en la misericordia divina, que se puede invocar en circunstancias dramáticas.¹¹⁹

En la encíclica el papa presentó en el capítulo IV la *parábola del hijo pródigo*, donde se muestra ante todo el proceder del *Padre misericordioso*:

El comportamiento del padre de la parábola, su modo de obrar que pone de manifiesto su actitud interior, nos permite hallar cada uno

117 DM, 2.

118 Ibíd., 3.

119 *Dives et misericordia*, 4. Recuperada el 10 junio, 2017, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html

de los hilos de la visión veterotestamentaria de la misericordia, en una síntesis completamente nueva, llena de sencillez y de profundidad. El padre del hijo pródigo es fiel a su paternidad, fiel al amor que desde siempre sentía por su hijo. Tal fidelidad se expresa en la parábola no sólo con la inmediata prontitud en acogerlo cuando vuelve a casa después de haber malgastado el patrimonio; se expresa aún más plenamente con aquella alegría, con aquel aire festivo tan generoso respecto del disipador después de su vuelta, de tal manera que suscita contrariedad y envidia en el hermano mayor, quien no se había alejado nunca del padre ni había abandonado la casa¹²⁰.

En el capítulo V, el pontífice polaco mostró cómo en el *misterio pascual* se presenta plenamente la realidad de la misericordia por parte de Dios. De hecho, la misma encíclica asevera en este punto: “El misterio pascual es el culmen de esta revelación y actuación de la misericordia, que es capaz de justificar al hombre, de restablecer la justicia en el sentido del orden salvífico querido por Dios desde el principio para el hombre y, mediante el hombre, en el mundo”¹²¹.

El capítulo VI nos habla de “Misericordia de generación en generación”. El capítulo VII alude a la *Misericordia de Dios en la Misión de la Iglesia*, sobre la cual acota claramente: “La Iglesia debe profesar y proclamar la misericordia divina en toda su verdad, la cual nos ha sido transmitida por la revelación”¹²².

Por último, san Juan Pablo II nos presenta en el capítulo VIII la “Oración de la Iglesia de nuestros tiempos”, enfatizando: “Es, pues, necesario que todo cuanto he dicho en el presente documento sobre la misericordia se transforme continuamente en una ferviente plegaria: en un grito que implore la misericordia en conformidad con las necesidades del hombre en el mundo contemporáneo”¹²³.

En consecuencia, la misericordia es un tema capital en el pensamiento de san Juan Pablo II; de hecho, este tópico se encuentra en varias encíclicas

120 Ibid., 6.

121 Ibid., 7.

122 Ibid., 13.

123 Ibid., 15.

del pontífice, puesto que aflora, por ejemplo, en la encíclica social *Sollicitudo rei socialis* (1987), cuando apunta: “Dios ‘rico en misericordia’, ‘Redentor del hombre’, ‘Señor y dador de vida’, exige de los hombres actitudes precisas que se expresan también en acciones u omisiones ante el prójimo”¹²⁴.

Asimismo, en la encíclica *Redemptoris missio* (1990, numerales 9¹²⁵, 12¹²⁶, 13¹²⁷, 23¹²⁸, 44¹²⁹). De igual manera, en la encíclica *Centesimus annus* (1991, centenario de la *Rerum novarum* de León XIII, 1891) apeló a la misericordia en el numeral 26¹³⁰.

124 SRS, V, 36. Recuperada el 10 junio, 2017, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

125 “Es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres, y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación. Ambas favorecen la comprensión del único misterio salvífico, de manera que se pueda experimentar la misericordia de Dios y nuestra responsabilidad”. *Redemptoris Missio*, Capítulo I, 9. Juan Pablo II, recuperada el 10 junio, 2017, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html

126 “Dios rico en misericordia es el que Jesucristo nos ha revelado como Padre; cabalmente su Hijo, en sí mismo, nos lo ha manifestado y nos lo ha hecho conocer”. *DM*, mostrando cómo Cristo es la revelación y la encarnación de la misericordia del Padre. *RM*, Capítulo II, 12, *ibíd.*

127 “San Juan nos dice que ‘Dios es Amor’ (1 Jn 4, 8. 16). Todo hombre, por tanto, es invitado a ‘convertirse’ y ‘creer’ en el amor misericordioso de Dios por él; el Reino crecerá en la medida en que cada hombre aprenda a dirigirse a Dios como a un Padre en la intimidad de la oración (cf. Lc 11, 2; Mt 23, 9), y se esfuerce en cumplir su voluntad (cf. Mt 7, 21)”. *RM*, Capítulo II, 13, *ibíd.*

128 “El misionero es invitado a creer en la fuerza transformadora del Evangelio y a anunciar lo que tan bien describe Lucas, a saber, la conversión al amor y a la misericordia de Dios, la experiencia de una liberación total hasta la raíz de todo mal, el pecado”. *RM*, Capítulo III, 13, *ibíd.*

129 “La evangelización también debe contener siempre —como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo— una clara proclamación de que en Jesucristo se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios’. Todas las formas de la actividad misionera están orientadas hacia esta proclamación que revela e introduce el misterio escondido en los siglos y revelado en Cristo (cf. Ef 3, 3-9; Col 1, 25-29), el cual es el centro de la misión y de la vida de la Iglesia, como base de toda la evangelización”. *RM*, Capítulo V, 44, *ibíd.*

130 “Los acontecimientos del año 1989 han tenido lugar principalmente en los países de Europa oriental y central; sin embargo, revisten importancia universal, ya que de ellos se desprenden consecuencias positivas y negativas que afectan a toda la familia humana. Tales consecuencias no se dan de forma mecánica o fatalista, sino que son más

Otra encíclica donde san Juan Pablo II hizo hincapié en la misericordia de Dios, fue *Veritatis splendor* (1993, numerales: 17, 18, 95, 104, 105, 112, 118, 119, 120), y reiterará el tema en la encíclica *Evangelium vitae* (1995, numerales: 9, 25 y 44) y en la encíclica ecuménica *Ut unum sint* (1995, numerales 93 y 94).

Pero no solo san Juan Pablo II mencionó la misericordia en sus encíclicas, sino también la citó incansablemente en discursos, homilías, etc.

Benedicto XVI

En su corto pontificado de ocho años, Benedicto XVI escribió tres encíclicas: *Deus caritas est* (25 de diciembre del 2005), *Spe salvi* (30 de noviembre del 2007) y *Caritas in veritate* (29 de junio del 2009).

En la primera encíclica (DCE), el papa alemán estuvo empeñado en mostrar en qué consiste el amor de Dios y cómo este, de una u otra manera, también afecta al hombre. En efecto, destacó que la palabra *amor* es de vital importancia: “El amor de Dios es una cuestión fundamental para la vida y plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios y quiénes somos nosotros”¹³¹. Esto es de vital importancia porque al papa le importaba saber discernir qué significa el amor y cuáles son sus consecuencias en la vida pastoral de la Iglesia.

Fue interesante que este papa abordara la temática sobre la distinción del *eros* y el *ágape*, sabiendo que el *eros* es un amor ascendente y el *ágape* es un amor oblativo que desciende desde Dios. Sin embargo, para Benedicto XVI, a diferencia de algunos teólogos contemporáneos¹³², “eros y ágape-amor

bien ocasiones que se ofrecen a la libertad humana para colaborar con el designio misericordioso de Dios que actúa en la historia”. CA, Capítulo III, 26, recuperada el 10 junio, 2017, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

131 DCE, 1.

132 “En todo el mundo, numerosos estudiantes de teología y de disciplinas afines han aprendido del libro de Nygren que el amor cristiano se opone radicalmente tanto el concepto griego *eros* como el tratamiento judío del amor en la ley (*nomos*). La singularidad del amor cristiano como *ágape*, tal como la presenta este académico sueco, fue ampliamente aceptada por teólogos y miembros de la Iglesia de todo el mundo”. Werner G. Jeanron. *Teología del amor*. (Santander: Sal Terrae, 2013), p. 156.

ascendente y amor descendente nunca llegan a separarse completamente”¹³³. Por el contrario, los dos amores se complementan, teniendo primacía el amor agápico.

Ahora bien, este pontífice afirmó claramente que Jesucristo es el amor de Dios encarnado, explicitando:

Este actuar de Dios adquiere ahora su forma dramática, puesto que, en Jesucristo, el propio Dios va tras la “oveja perdida”, la humanidad doliente y extraviada. Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer que busca el dracma, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata sólo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar¹³⁴.

Al hablar del actuar de Jesucristo, aludió a su famosa parábola, por lo que no pudo dejar de mencionar la parábola del Buen Samaritano. El papa allí nos habló de qué significa *prójimo*, aduciendo: “El amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora. La Iglesia tiene siempre el deber de interpretar cada vez esta relación entre lejanía y proximidad, con vistas a la vida práctica de sus miembros”¹³⁵.

El papa emérito sabe que el verdadero amor a Dios se confirma cuando se ama al prójimo. De hecho, él mismo afirma: “Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama”¹³⁶. El papa Ratzinger con esta encíclica delimitó los fundamentos para saber en qué consiste el amor cristiano.

En su segunda encíclica, *Spe salvi* (ss, 2007), nos exhortó: “Del amor a Dios se deriva la participación en la justicia y en la bondad de Dios hacia los otros; amar a Dios requiere la libertad interior respecto de todo lo que se posee y todas las cosas materiales: el amor de Dios se manifiesta en la

133 DCE, 7.

134 *Ibíd.*, 12.

135 *Ibíd.*, 15.

136 *Ibíd.*, 18.

responsabilidad por el otro”¹³⁷, es decir, que el amor de Dios desemboca en un interés por el otro.

Si en la primera encíclica Benedicto XVI sentó los fundamentos del verdadero amor cristiano, ahora con su tercera encíclica *Caritas in veritate* (CV, 2009) trató de mostrar cuáles eran las consecuencias de vivir el amor cristiano en la vida social. Este debe permear integralmente al ser humano, pues permite que el hombre se desarrolle plenamente. Nótese que el papa Benedicto XVI hizo eco del papa San Pablo VI cuando habló del desarrollo del hombre.

Ahora bien, para Benedicto XVI

*La apertura a la vida está en el centro del verdadero desarrollo. Cuando una sociedad se encamina hacia la negación y la supresión de la vida, acaba por no encontrar la motivación y la energía necesaria para esforzarse en el servicio del verdadero bien del hombre. Si se pierde la sensibilidad personal y social para acoger una nueva vida, también se marchitan otras formas de acogida provechosas para la vida social. La acogida de la vida forja las energías morales y capacita para la ayuda recíproca*¹³⁸.

El papa en esta encíclica nos está insistiendo en el fondo que el amor permite la apertura, la acogida al otro. De hecho, Francisco Javier Martínez Real desglosa:

Tal es el trasfondo antropológico que, por un lado, conduce a Benedicto XVI a concebir “*la caridad como expresión auténtica de humanidad*” (CV 3) o, lo que es igual, al ser humano como “hecho para el don” (CV 34) y que, por otro lado, permite entender, en última instancia, que “el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria” (CV 36)¹³⁹.

137 *Spe Salvi*. 28.

138 CV, 28

139 Francisco Javier Martínez Real. *Economía con compasión: variaciones sobre caritas in veritate*. (Salamanca: San Esteban, 2013), pp. 61-62.

Aunque Benedicto no alude de manera recurrente a la palabra misericordia-compasión, no significa que haya sido dejada de lado durante su magisterio. De hecho, podemos afirmar que cuando escribe sobre el amor, ya está dando los elementos teóricos para desarrollar mejor el concepto de misericordia-compasión.

Sin embargo, Benedicto XVI asevera claramente:

En realidad, la misericordia es el núcleo central del mensaje evangélico, es el nombre de Dios, el rostro con el que se reveló en la Antigua Alianza y plenamente en Jesucristo, encarnación del Amor creador y redentor. Este amor de misericordia ilumina también el rostro de la Iglesia y se manifiesta mediante los sacramentos, especialmente el de la Reconciliación, y mediante las obras de caridad, comunitarias e individuales. Todo lo que la Iglesia dice y realiza, manifiesta la misericordia que Dios tiene con el hombre.¹⁴⁰

En suma, podríamos inferir que para el papa Benedicto XVI el amor de Dios se expresó en la misericordia, e incluso que la misericordia permea toda la vida de la Iglesia.

Papa Francisco

Si san Juan Pablo II escribió una encíclica sobre la misericordia, Francisco ha hecho de la misericordia programa de su pontificado. En efecto, su magisterio se ha caracterizado por hablar sobre la *misericordia*; en varios de sus documentos el papa Francisco se ha referido explícitamente a la necesidad de entrar en la lógica de la misericordia.

Kasper —hablando de Francisco— puntualiza:

Es un hombre del encuentro y la praxis, al que le resulta ajena toda ideología unidimensional o, si se prefiere, tuerta. Para él, la realidad prima sobre la idea (cf. EG, 231-233). Su rico conocimiento de la vida no se lo debe a los libros, sino a su prolongada experiencia

140 Pontificio Consejo para la promoción de la Nueva Evangelización (2015). *Misericordiosos como el padre. Subsídios para el jubileo de la misericordia*. (BAC: Madrid, 2015), p. 429.

como director espiritual, provincial jesuita y obispo inmerso en la cultura...¹⁴¹.

Es que Francisco ha sido sensible a la problemática de los hombres, de ahí que “en su teología contextual, este Papa quiere iluminar desde el Evangelio la situación de la Iglesia y de los cristianos en el mundo actual”¹⁴². Por ello, está empeñado en dar a conocer el Evangelio, de ahí que escribió la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* donde propuso algunos temas para la reflexión y aportó algunas sugerencias. Como agrega Kasper, “la *Evangelii gaudium* aborda a fondo el problema de la Iglesia y el mundo actual (...) Sólo desde el Evangelio pueden recuperar su lozanía la fe y la vida cristiana (cf. EG 11)”¹⁴³.

El papa Francisco ha querido enviar un mensaje de esperanza y alegría, donde la *misericordia* desempeña un papel importante, como una verdad fundamental del Evangelio. Siguiendo al Aquinate, Francisco acota:

Santo Tomás de Aquino enseñaba que en el mensaje moral de la Iglesia también hay una jerarquía, en las virtudes y en los actos que de ellas proceden. Allí lo que cuenta es ante todo “la fe que se hace activa por la caridad” (Ga 5,6). Las obras de amor al prójimo son la manifestación externa más perfecta de la gracia interior del Espíritu. (...) Por ello explica que, en cuanto al obrar exterior, la misericordia es la mayor de todas las virtudes¹⁴⁴.

Ahora bien, el mismo Kasper ha evidenciado la importancia que asume la misericordia no solo en el lema episcopal del pontificado de Francisco, sino además en gran parte de la manera en la que realiza su acción pastoral:

El centro del Evangelio lo ocupa el mensaje de la misericordia. Ya al ser ordenado obispo, eligió lema episcopal, siguiendo a Beda el

141 Walter Kasper. *El papa Francisco: revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*. (Santander: Sal Terrae, 2015), p. 38.

142 *Ibíd.*, p. 40.

143 *Ibíd.*, p. 44.

144 EG, 37.

Venerable (último tercio del siglo VII y primero del siglo VIII), las palabras: *Miserando atque eligendo* (mirándome con misericordia, me eligió). Y ahora la misericordia se ha convertido en una palabra clave de su pontificado, que desde el primer día ha elaborado en innumerables alocuciones. Una y otra vez afirma: la misericordia de Dios es infinita; Dios nunca se cansa de ser misericordioso con todos y cada uno de nosotros, con sólo que nosotros no nos cansemos de implorar su misericordia. “Dios no abandona a ninguna persona, no da por perdido a nadie” (cf. EG 3). Un poco de misericordia entre las personas puede cambiar el mundo¹⁴⁵.

Francisco mismo añade: “La centralidad de la misericordia, que para mí representa el mensaje más importante de Jesús, puedo decir que ha crecido poco a poco en mi vida sacerdotal como consecuencia de mi experiencia de confesor, de las muchas historias positivas y hermosas que he conocido”¹⁴⁶.

Como se observa, la experiencia de la *misericordia* ha sido de vital importancia en la vida de Francisco; se puede decir que se convierte en una categoría hermenéutica para entender todo su pontificado (desde 2013 hasta hoy). Por eso Francisco, preocupado por los hombres, estableció para el año 2016 el Año de la Misericordia a través de su documento intitulado *Misericordia vultus* (MV). Allí, el papa mostró que “Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre. El misterio de la fe cristiana parece encontrar su síntesis en esta palabra”¹⁴⁷. Efectivamente, Francisco, siguiendo la continuidad del magisterio del papa san Juan Pablo II, hizo hincapié en que el verdadero rostro de la misericordia nos lo presenta Jesús de Nazaret, por lo cual debe ser entonces la praxis de Jesús la que nos contagie para vivir la misericordia de Dios. Y si es la praxis de Jesús, debe ser la praxis de la Iglesia; de ahí que el mismo Francisco afirme:

La misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia.
Todo en su acción pastoral debería estar revestido por la ternura

145 Walter Kasper. *El papa Francisco*, op. cit., p. 53.

146 Andrea Tornielli. *Francisco: el nombre de Dios es misericordia. Una conversación con Andrea Tornielli*. (Barcelona: Planeta Testimonio, 2016), p. 26.

147 MV, 1.

con la que se dirige a los creyentes, nada en su anuncio y en su testimonio hacia el mundo puede carecer de misericordia. La credibilidad de la Iglesia pasa a través del camino del amor misericordioso y compasivo¹⁴⁸.

Por otra parte, Francisco —sensible a la crisis ecológica mundial— realizó un balance de la situación actual, presentando que

el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podemos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social. De hecho, el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles del planeta¹⁴⁹.

En el fondo, lo que ha entrado en crisis es la humanidad como tal, que ha perdido el sentido de la vida y ha perdido la sensibilidad frente al entorno ecológico.

Además, el papa en *Misericordiae vultus* nos enfatiza:

Podremos realizar la experiencia de abrir el corazón a cuantos viven en las más contradictorias periferias existenciales, que con frecuencia el mundo moderno dramáticamente crea. ¡Cuántas situaciones de precariedad y sufrimiento existen en el mundo hoy! Cuántas heridas sellan la carne de muchos que no tienen voz porque su grito se ha debilitado y silenciado a causa de la indiferencia de los pueblos ricos. En este jubileo la Iglesia será llamada a curar aún más estas heridas, a aliviarlas con el óleo de la consolación, a vendarlas con la misericordia y a curarlas con la solidaridad y la debida atención. No caigamos en la indiferencia que humilla, en lo habitual que anestesia el ánimo e impide descubrir la novedad, en el cinismo que destruye. Abramos nuestros ojos para mirar las miserias del mundo, las heridas de tantos hermanos y hermanas privados de la dignidad, y sintámonos provocados a escuchar su grito de auxilio. Que nuestras

148 MV, 10.

149 LS, 48.

manos estrechen sus manos, y acerquémonoslos a nosotros para que sientan el calor de nuestra presencia, de nuestra amistad y de la fraternidad. Que su grito se vuelva el nuestro y juntos podamos romper la barrera de la indiferencia que suele reinar campante para esconder la hipocresía y el egoísmo¹⁵⁰.

No obstante, para Francisco el medio más eficaz de entrar por el camino de la *compasión* es la vivencia de las *obras de misericordia corporales y espirituales*. De hecho, afirmó sin ambages:

La predicación de Jesús nos presenta estas obras de misericordia para que podamos darnos cuenta de si vivimos o no como discípulos suyos. Redescubramos las obras de misericordia *corporales*: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, acoger al forastero, asistir a los enfermos, visitar a los presos, enterrar a los muertos. Y no olvidemos las obras de misericordia *espirituales*: dar consejo al que lo necesita, enseñar al que no sabe, corregir al que yerra, consolar al triste, perdonar las ofensas, soportar con paciencia a las personas molestas, rogar a Dios por los vivos y por los difuntos. No podemos escapar a las palabras del Señor y con base en ellas seremos juzgados: si dimos de comer al hambriento y de beber al sediento. Si acogimos al extranjero y vestimos al desnudo. Si dedicamos tiempo para acompañar al que estaba enfermo o prisionero (cf. Mt 25,31-45)¹⁵¹.

Resumiendo, se observa cómo todos los papas del siglo xx prepararon el advenimiento de la categoría misericordia-compasión, que ha adquirido en Francisco importancia definitiva en la vida de la Iglesia y, por ende, en la reflexión teológica actual.

150 MV, 15.

151 Ídem.

Documentos magisteriales y la *compasión*

El Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II

El Concilio Vaticano II ha sido el acontecimiento eclesial más importante del siglo xx. Para Vicente Botella Cubells, “no cabe la menor de las dudas: el Vaticano II es un acontecimiento diferente. Se trata de un caso singular dentro de la sucesión de los veinte concilios ecuménicos anteriores. Sencillamente, rompe moldes”.¹⁵²

El artífice de este concilio fue San Juan XXIII, quien quiso que este Concilio ecuménico asumiera otra manera de proceder en su estilo; de ahí que

concretando ese magisterio pastoral, dirá que no se trata de condenar falsas doctrinas con severidad como en el pasado, sino que el Concilio debe usar de la medicina de la misericordia. La afirmación de esta forma eclesial de proceder con el error y con otras doctrinas que se distancian de la fe cristiana deja abierto el camino hacia las últimas reflexiones de la alocución que están dedicadas al ecumenismo y a la unidad de los cristianos y al carácter universal del anuncio de la salvación¹⁵³.

El tono conciliar es de diálogo y con una mirada esperanzadora de las realidades del mundo. Donde mejor se percibió esta actitud fue en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (Gs), en cuyo documento

se encuentra una nota que explica el significado “pastoral” de la constitución: “se llama (constitución) pastoral porque, sobre la base de principios doctrinales, quiere exponer la actitud de la Iglesia en relación con el mundo y los hombres de hoy”. El carácter pastoral se refiere especialmente a la segunda parte de *Gaudium et spes*, pero en la nota se afirma claramente la intención a la vez pastoral y doctrinal de todo el documento¹⁵⁴.

152 Vicente Botella Cubells. *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio: hermenéutica y teología*. (Salamanca: Madrid-San Esteban-Edibesa, 1999), p. 22.

153 Santiago Madrigal Terrazas. *Protagonistas del Vaticano II*, op. cit., p. 26.

154 César Izquierdo. *Para comprender El Vaticano II. Síntesis histórica y doctrinal*. (Madrid: Ed. Palabra, 2012), p. 29.

Efectivamente, el Concilio Vaticano II, respondiendo a su lógica pastoral en algunos documentos, ha demostrado la necesidad de entrar en la lógica del amor, verbigracia cuando en GS 38 afirma claramente:

El Verbo de Dios, por quien todo ha sido hecho, que se hizo a sí mismo carne y habitó en la tierra de los hombres (cf. Jn 1, 3.14) penetró como hombre perfecto en la historia del mundo, tomándola en sí y recapitulándola (cf. Ef 1,10). Él es quien nos revela que “Dios es amor” (1Jn 4,8), y al mismo tiempo nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana y, por consiguiente, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor. Por consiguiente, a quienes creen en el amor divino les asegura que el camino del amor está abierto para el hombre y que el esfuerzo por restaurar una fraternidad universal no es una utopía. Les advierte al mismo tiempo que esta caridad no se ha de buscar solamente en la realización de grandes cosas, sino, y principalmente, en las circunstancias ordinarias de la vida¹⁵⁵.

Para este Concilio el hombre está hecho para amar, como evidencia la misma GS, comentó: “La razón más profunda de la dignidad humana está en su vocación a esta comunicación con Dios. El hombre está invitado, desde que nace, a un diálogo con Dios: pues no existe sino porque, creado por Dios en un impulso de amor, debe su conservación a ese mismo amor, y no vive de verdad si no lo reconoce libremente y no se entrega a su Creador”¹⁵⁶.

Empero, ese amor de Dios debe ser operativo, tanto así que en el decreto *Apostolicam actuositatem* se afirma:

El mandamiento supremo en la ley es amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a sí mismo (cf. Mt 22,37-40). Ahora bien, Cristo hizo suyo este mandamiento de la caridad para con el prójimo y lo enriqueció con un nuevo sentido, al querer hacerse Él mismo objeto de caridad con los hermanos, diciendo: “Cuántas veces hicisteis eso a uno de mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis” (Mt 25,40). Él, pues, tomando la naturaleza humana, se asoció familiarmente

155 GS, 38.

156 GS, 19.

a todo el género humano con una cierta solidaridad sobrenatural, y constituyó la caridad como distintivo de sus discípulos con estas palabras: “En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos con otros” (Jn 13,35) (...) por lo cual la misericordia para con los necesitados y enfermos, y las llamadas obras de caridad y de ayuda mutua para aliviar todas las necesidades humanas son consideradas por la Iglesia con singular honor¹⁵⁷.

De ahí que el Concilio (*Presbiterorum ordinis*) haga un llamado a la vivencia de la caridad, diciendo: “Enséñese también a los cristianos a no vivir para sí, sino que, según las exigencias de la nueva ley de la caridad, pongan cada uno al servicio de otro el don que recibió (cf. 1 Pe 4,10) y cumplan todos cristianamente su deber en la comunidad humana”¹⁵⁸.

Todo esto muestra que el Concilio quiere resaltar la necesidad de la fraternidad humana, y por eso los hombres están invitados a cultivar los valores que se desprenden de la fraternidad. En consecuencia, en *Nostra aetate* se afirma:

no podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios. Las relaciones del hombre con Dios Padre y con los demás hombres sus hermanos están de tal forma unidas que, como dice la Escritura: “el que no ama, no ha conocido a Dios” (I Jn 4,8)¹⁵⁹.

Aunque el Concilio ha manifestado la necesidad del amor, San Juan XXIII ha mostrado claramente la necesidad de apelar más a la misericordia, y San Pablo VI ha dicho que la espiritualidad del Concilio Vaticano II se fundamenta en la parábola del Buen Samaritano, la palabra *misericordia* se menciona de una manera parca. Aparece en el documento de la Constitución de la liturgia (*Sacrosantum concilium*), cuando puntualiza que “en diversos tiempos del año, de acuerdo a las instituciones tradicionales, la Iglesia completa la formación de los fieles por medio de ejercicios de piedad espirituales

157 AA, 8.

158 PO, 6.

159 NA, 5.

y corporales, de la instrucción, de la plegaria y las obras de penitencia y misericordia”¹⁶⁰.

Asimismo, el citado decreto *Apostolicam actuositatem* habla de la necesidad de formarse en la caridad y en la misericordia: “Puesto que las obras de caridad y de misericordia ofrecen un testimonio magnífico de vida cristiana, la formación apostólica debe conducir también a practicarlas, para que los fieles aprendan desde niños a compadecerse de los hermanos, y a ayudarlos generosamente cuando lo necesitan”¹⁶¹.

Y en el decreto *Ad gentes* se dice:

Pero este designio dimana del “amor fontal” o de la caridad de Dios Padre, que siendo principio sin principio, que engendra al Hijo, y del que procede el Espíritu Santo por el Hijo por su excesiva misericordiosa benignidad, creándonos libremente y llamándonos además graciosamente a participar con Él en la vida y en la gloria, difundió con generosidad la bondad divina y no cesa de difundirla, de forma que el que es Creador del universo se haga por fin “todo en todas las cosas” (1 Cor 15,28, *Pleroma*)¹⁶².

Se puede concluir, entonces, que el Concilio Vaticano II ha insistido en la vivencia del amor, indispensable para construir una humanidad fraterna, sentando las bases para que la Iglesia posteriormente entre, por fin, en la lógica de la *misericordia compasiva*.

Catecismo de la Iglesia católica

El catecismo de la Iglesia expone la fe de la Iglesia en las grandes dimensiones que son necesarias para la vivencia de la fe. En el catecismo también podemos observar el primado del amor y las consecuencias para la vida cristiana. Esta vivencia del amor conduce al catecismo de la Iglesia a la responsabilidad de manifestar la misericordia de Dios. Por eso existen varios numerales

160 SC, 105.

161 AA, 31.

162 AG, 2.

que hablan expresamente de la misericordia: 1781, 1829, 2100; y acerca de las obras de misericordia: 1460, 1473, 2185, 2300, 2477.

El catecismo manifiesta la estrecha relación que existe entre la caridad y la misericordia. La misericordia procede de un corazón colmado de amor; de ahí que el CEC afirme de manera taxativa: “La caridad tiene por frutos el gozo, la paz y la misericordia. Exige la práctica del bien y la corrección fraterna; es benevolencia; suscita la reciprocidad; es siempre desinteresada y generosa; es amistad y comunión”¹⁶³.

El catecismo también manifiesta incisivamente la necesidad de adquirir un corazón misericordioso para poder celebrar el culto verdadero, por eso se afirma:

El sacrificio exterior, para ser auténtico, debe ser expresión del sacrificio espiritual. “Mi sacrificio es un espíritu contrito...” (Sal 51,19). Los profetas de la Antigua Alianza denunciaron con frecuencia los sacrificios hechos sin participación interior o sin relación con el amor al prójimo. Jesús recuerda las palabras del profeta Oseas: “Misericordia quiero, que no sacrificio” (Mt 9,13; 12,7)¹⁶⁴.

No obstante, también en el Catecismo de la Iglesia católica se observa que la misericordia-compasión sigue estando tratada de una manera sucinta. Otra forma en que se ha manifestado la misericordia-compasión corresponde a la piedad popular, tópico que a continuación será abordado.

Directorio sobre la piedad popular y la liturgia

La piedad popular sigue permeando la cultura latinoamericana. Las cinco conferencias episcopales han mostrado la importancia de la piedad popular. Entre tantas devociones sobresale la devoción a la divina misericordia, que se ha ido imponiendo en la praxis oracional de la Iglesia y en nuestros pueblos latinoamericanos. Al respecto, el Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia comenta:

¹⁶³ CEC, 1829.

¹⁶⁴ CEC, 2100.

En relación con la octava de Pascua, en nuestros días y a raíz de los mensajes de la religiosa santa Faustina Kowalska, canonizada el 30 de abril de 2000, se ha difundido progresivamente una devoción particular a la misericordia divina comunicada por Cristo muerto y resucitado, fuente del Espíritu que perdona los pecados y devuelve la alegría de la salvación. Puesto que la Liturgia del “II Domingo de Pascua o de la divina misericordia” —como se denomina en la actualidad— constituye el espacio natural en el que se expresa la acogida de la misericordia del Redentor del hombre, debe educarse a los fieles para comprender esta devoción a la luz de las celebraciones litúrgicas de estos días de Pascua. En efecto, “el Cristo Pascual es la encarnación definitiva de la misericordia, su signo viviente histórico-salvífico y a la vez escatológico”. En el mismo espíritu, la Liturgia del tiempo pascual pone en nuestros labios las palabras del salmo: “Cantaré eternamente las misericordias del señor” (Sal 89 [88], 2)¹⁶⁵.

Esto evidencia, a todas luces, que en la experiencia del pueblo de Dios se toma conciencia de que Dios es el Señor de la Misericordia, y cómo cada vez más el Dios de Jesucristo es un Dios cercano.

La compasión en el Magisterio eclesial latinoamericano

En Latinoamérica se han celebrado cinco conferencias episcopales, todas con sus acentos respectivos. Sin embargo, la Conferencia de Río de Janeiro (Brasil, 1955) fue una reunión episcopal que siguió otros parámetros diferentes a las otras subsiguientes. En efecto, Río de Janeiro respondía más a un tradicional sistema de cristiandad, mientras que Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007) están permeadas por toda la teología del Concilio Vaticano II, en especial su eclesiología, que resalta la categoría de pueblo de Dios.

Un teólogo como Ronaldo Muñoz afirma que, en América Latina, se identifican dos perspectivas de eclesiología:

165 *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, n.º 154.

La primera perspectiva aparece en América Latina como la más “tradicional”. Pero, más exactamente, es la propia Iglesia de “cristiandad” occidental y colonial, también en el sentido del “neocolonialismo” y del “colonialismo interno”, de la que habla la Conferencia de Medellín. La segunda perspectiva es la que ha venido abriéndose y reflexionándose en la Iglesia latinoamericana, que se renueva en las mayorías pobres del continente, en el último tercio del siglo xx¹⁶⁶.

El mismo Muñoz asegura:

La primera perspectiva y concepción de Iglesia, con la correspondiente práctica misionera y pastoral, es tributaria de una experiencia religiosa más occidental y de raíces grecorromanas. Ésta acentúa el misterio de un Dios Altísimo y Todopoderoso, cuya verdad y gracia descienden sobre los pueblos mediante una Iglesia-sociedad, fuertemente institucionalizada en estamentos jerárquicos, a partir de un vicario de Cristo y un centro de gobierno universales¹⁶⁷.

Y apunala: “La segunda perspectiva y concepción de Iglesia, con la correspondiente práctica solidaria y profética, se da ligada a una experiencia religiosa más popular y bíblica. Ésta acentúa el misterio de un Dios de Vida y Misericordia, que hace alianza y entra en comunión con los pueblos y oprimidos de la tierra”¹⁶⁸.

Medellín (Colombia, 1968)

Medellín fue la segunda conferencia que se realizó en Latinoamérica y que llevó a la práctica los criterios establecidos por el Concilio Euménico Vaticano II. A Medellín le interesó mucho hablar de la promoción humana, pues hizo alusión a la necesidad de entrar en la lógica de la justicia. La

166 Ronaldo Muñoz. *El camino de la iglesia en América Latina a través de sus conferencias de Medellín, Puebla, y Santo Domingo*, en *10 palabras clave sobre la Iglesia en América Latina*, 2003, p. 22.

167 Ídem.

168 Ídem.

paz en Medellín desempeñó un papel importante y por eso afirmó tajantemente en el numeral 14: “La paz es, ante todo, obra de justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres pueden realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocida, y su libertad garantizada”¹⁶⁹.

De hecho, a Medellín no se le escapó la familia y el tema de la educación y la importancia de la juventud. Aunque casi nunca habló del término *misericordia-compasión*, en vez del cual enfatizó la necesidad de solidaridad que debe permear la pastoral popular. Medellín quiso una renovación de la catequesis y, por ende, de la liturgia: “Por lo mismo, el gesto litúrgico no es auténtico si no implica un compromiso de caridad, un esfuerzo siempre renovado por el sentir como siente Cristo Jesús, y una continua conversión”¹⁷⁰.

Puebla (México, 1979)

En Puebla de los Ángeles (México) fue la III Conferencia episcopal latinoamericana, la cual realizó un análisis del hombre latinoamericano donde afirmó que “el hombre latinoamericano posee una tendencia innata para acoger a las personas, para compartir lo que tiene, para la caridad fraterna y el desprendimiento, particularmente entre los pobres, y para sentir con el otro la desgracia en las necesidades”¹⁷¹.

Puebla en su documento presenta en un primer capítulo la visión histórica: los grandes momentos de la evangelización en América Latina; en un segundo capítulo: la visión sociocultural de la realidad de América Latina; en un tercer capítulo: la visión de la realidad eclesial latinoamericana de hoy, y en un cuarto capítulo, las tendencias actuales y evangelización en el futuro.

Al igual que la conferencia de Medellín, recalcó el aspecto solidario de la Iglesia, pero también se constató que el término *misericordia-compasión* apareció poco, aunque más que en Medellín. Esto se puede verificar en el

169 M, 14.

170 M. II, *Liturgia*, n.º 3.

171 P, 17.

numeral 282, cuando la conferencia habla de María Santísima: “En nuestros pueblos, el Evangelio ha sido anunciado, presentando a la Virgen María como su realización más alta. Desde los orígenes —en su aparición y advocación de Guadalupe—, María constituyó el gran signo de retorno maternal y misericordioso de la cercanía del Padre y de Cristo, con quienes Ella nos invita a entrar en comunión”¹⁷².

En otra parte del texto se refiere al ejercicio de la Misericordia ejercido por las primeras comunidades¹⁷³.

Santo Domingo (República Dominicana, 1992)

Fue la IV Conferencia episcopal, celebrada en Santo Domingo (República Dominicana), del 12 al 28 de octubre de 1992. Se dividió en tres grandes partes: la primera llamada: “Jesucristo Evangelio del Padre”; la segunda intitulada: “Jesucristo, evangelizador viviente en su Iglesia”, que a su vez subdividió su temática en tres apartados: “La Nueva evangelización”, “La promoción humana” y “La cultura cristiana”, y una tercera parte denominada: “Jesucristo, vida y esperanza de América Latina y el Caribe”.

En esta conferencia el término *misericordia* empezó a aparecer con más frecuencia. En el primer numeral, se hizo mención de los dones que proceden de su *misericordia*¹⁷⁴, sobre la cual la conferencia se pronunció abiertamente: “Bendecimos a Dios que en su amor misericordioso ‘envió a su Hijo, nacido de Mujer’ (Ga 4,4) para salvar a todos los hombres”¹⁷⁵.

Santo Domingo hizo un llamado a “una Nueva Evangelización que proclame sin equívocos el Evangelio de la justicia, del amor y de la misericordia”¹⁷⁶. Asimismo, Santo Domingo insistió:

El contenido de la Nueva Evangelización es Jesucristo, Evangelio del Padre, que anunció con gestos y palabras que Dios es misericordioso con todas las creaturas, que ama al hombre con un amor sin

172 P, 282.

173 P, 680.

174 SD, 1.

175 SD, 4.

176 SD, 13.

límites y que ha querido entrar en la historia por medio de Jesucristo, muerto y resucitado por nosotros, para librarnos del pecado y de todas sus consecuencias, y para hacernos partícipes de su vida divina (cf. Juan Pablo II, Homilía en Veracruz, México, 7-05-1990)¹⁷⁷.

En otro numeral, Santo Domingo se refiere al Padre diciendo: “Nuestro Dios es el Padre rico en misericordia”¹⁷⁸. La conferencia mostró como paradigma de vida la parábola del Buen Samaritano.

Jesús es el buen samaritano (cf. Lc 10,25-37) que encarna la caridad y no sólo se conmueve, sino que se transforma en ayuda eficaz. Su acción está motivada por la dignidad de todo hombre, cuyo fundamento está en Jesucristo mismo como Verbo creador (cf. Jn 1,3), misericordia encarnada (cf. Jn 1,14). (...) Dignidad que no se perdió por la herida del pecado, sino que fue exaltada por la compasión de Dios, que se revela en el corazón de Jesucristo (cf. Mc 6,34)¹⁷⁹.

Santo Domingo resaltó que el amor misericordioso debe ser operativo: “El amor misericordioso es también volverse a los que se encuentran en carencia espiritual, moral, social y cultural”¹⁸⁰, y en esa medida la Conferencia de Santo Domingo también invitó a “privilegiar el servicio fraterno a los más pobres y ayudar a las instituciones que cuidan de ellos: los minusválidos, enfermos, ancianos solos, niños abandonados, encarcelados, enfermos de sida y todos aquellos que requieren la cercanía misericordiosa del ‘Buen Samaritano’”¹⁸¹.

Aparecida (Brasil, 2007)

Esta última conferencia episcopal (A), que ya cumple más de diez años —y en la que participó como uno de sus redactores principales el cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio (elegido seis años después papa Francisco)—, se

177 SD, 27.

178 SD, 129.

179 SD, 159.

180 SD, 178.

181 SD, 180.

dividió en tres grandes partes: “La vida de nuestros pueblos hoy”, “La vida de Jesucristo en los discípulos misioneros” y “La vida de Jesucristo para nuestros pueblos”.

También en ella se hace presente el término *misericordia*. En efecto, en uno de sus apartados toma conciencia de sus miserias cuando afirma: “Nos reconocemos como comunidad de pobres pecadores, mendicantes de la misericordia de Dios, congregada, reconciliada, unida y enviada por la fuerza de la resurrección de su Hijo y la gracia de conversión del Espíritu Santo”¹⁸².

Aparecida —al igual que la conferencia de Santo Domingo— tomó como paradigma la parábola del Buen Samaritano. Para este documento el verdadero discípulo debe responder con las actitudes que asumió el Buen Samaritano, por lo tanto, “la respuesta a su llamada exige entrar en esta dinámica de la Misericordia (cf. 10,29-37), que nos implica el imperativo de hacernos prójimos, especialmente con el que sufre, y generar una sociedad sin excluidos, siguiendo la práctica de Jesús, que comió con publicanos y pecadores (cf. Lc. 5,29-32), acogió a los pequeños y a los niños (cf. Mc 10,13-16), sanó a los leprosos (cf. Mc 1,40-45), perdonó y liberó a la mujer pecadora (cf. 7,36-49; Jn 8,1-11), y habló con la Samaritana (cf. Jn 4,1-26)”¹⁸³.

Aparecida puntualizó:

En el seguimiento de Jesucristo, aprendemos y practicamos las bienaventuranzas del Reino, el estilo de vida del mismo Jesucristo: su amor y obediencia filial al Padre, su compasión entrañable ante el dolor humano, su cercanía a los pobres y a los pequeños, su fidelidad a la misión encomendada, su amor servicial hasta el don de su vida¹⁸⁴.

Aparecida hizo un llamado a los presbíteros cuando resaltó: “El presbítero, a imagen del Buen Pastor, está llamado a ser hombre de la misericordia y la compasión, cercano a su pueblo y servidor de todos, particularmente de los que sufren grandes necesidades”¹⁸⁵. También esta Conferencia latinoamericana

182 A, 100h.

183 A, 135.

184 A, 139.

185 A, 198.

convocó a la vida consagrada para que sea una vida, “apasionada por Jesús, camino al Padre misericordioso, y por lo mismo, de carácter profundamente místico y comunitario”¹⁸⁶. Asimismo, Aparecida expresa que una manera de tener experiencia de esa misericordia que brota del Padre es a través de la lectura de la Palabra de Dios¹⁸⁷, y en la experiencia del sacramento de la reconciliación¹⁸⁸.

Por otra parte, Aparecida —en el aparte donde trata del “Reino de Dios, justicia social y caridad cristiana”— invitó a desplegar “el amor de misericordia para con todos los que ven vulnerada su vida en cualquiera de sus dimensiones, como bien nos muestra el Señor en todos sus gestos de misericordia”¹⁸⁹, y por esta razón “la misericordia siempre será necesaria”¹⁹⁰; todo lo debe permear la actitud misericordiosa, sin la cual no hay propiamente Evangelio. Es así que el mismo magisterio de Aparecida invitó a acompañar desde una perspectiva misericordiosa a los enfermos¹⁹¹ y a “apoyar y acompañar pastoralmente y con especial ternura y solidaridad a las mujeres que han decidido no abortar, y acoger con misericordia a aquéllas que han abortado, para ayudarlas a sanar sus graves heridas e invitarlas a ser defensoras de la vida”¹⁹².

Ya para terminar, Aparecida dejó constancia de unas tareas por realizar en la pastoral urbana: que se “desarrolle una espiritualidad de la gratitud, de la misericordia, de la solidaridad fraterna, actitudes propias de quien ama desinteresadamente y sin pedir recompensa”¹⁹³.

186 A, 220.

187 A, 259.

188 “El sacramento de la reconciliación es el lugar donde el pecador experimenta de manera singular el encuentro con Jesucristo, quien se compadece de nosotros y nos da el don de su perdón misericordioso, nos hace sentir que el amor es más fuerte que el pecado cometido, nos libera de cuanto nos impide permanecer en su amor, y nos devuelve la alegría y el entusiasmo de anunciarlo a los demás con corazón abierto y generoso” (A, 254).

189 A, 384.

190 A, 385.

191 A, 421.

192 A, 469g.

193 A, 517c.

El documento de Aparecida esclareció quién es el verdadero discípulo de Jesús cuando afirmó sin miramientos humanos: “Ser discípulos y misioneros significa asumir la actitud de compasión y cuidado del Padre, que se manifiestan en la acción liberadora de Jesús”¹⁹⁴.

Después de este recorrido por las cinco conferencias latinoamericanas puede inferirse, en primer lugar, que los términos *miserericordia-compasión* han hecho paulatinamente su entrada en el magisterio latinoamericano, mostrando con creces que la Iglesia en general ha ido tomando conciencia de la importancia de la vivencia de la *miserericordia-compasión*. Sin embargo, aunque el concepto ha entrado lentamente en el magisterio latinoamericano, en sus índices analíticos no aparece aún como un concepto independiente ni estructural.

La compasión en algunos teólogos de la liberación

Indudablemente, uno de los grandes acontecimientos en el ámbito teológico en Latinoamérica ha sido el surgimiento de la *teología de la liberación* a finales de la década de los años sesenta del siglo xx. Con palabras de Juan José Tamayo Acosta, “se inaugura así un nuevo modo de hacer teología o, si se prefiere, un nuevo paradigma teológico, que pretendía dar respuesta a las preguntas y desafíos procedentes del mundo de la pobreza estructural que asola al Tercer Mundo, y del pluralismo cultural y religioso”¹⁹⁵.

Al respecto, nuestro teólogo y pensador Jesús Espeja Pardo, buen conocedor de la teología de la liberación, afirma:

Creo que aquí está la clave que motiva y da sentido a la teología de la liberación. Es la constante viva en todo el discurso teológico y en las distintas fases que ha recorrido este movimiento. Porque los pobres no son un concepto abstracto, sino hombres de carne y hueso que malviven dentro de una situación determinada, la teología de

194 A, 532.

195 Juan José Tamayo. *Nuevo diccionario de teología*. (Madrid: Trotta, 2005), p. 898.

la liberación también tiene su terreno propio, fuera del cual no es comprensible su crecimiento¹⁹⁶.

Esta realidad latinoamericana permeada por la pobreza estructural, donde proliferan hombres y mujeres que sufren las consecuencias de dicha pobreza y, sin embargo, fueron herederos de un cristianismo inculturado, fue sujeto de análisis teológico por parte de un cúmulo de autores que de una u otra manera realizaron una lectura de Latinoamérica a nivel teológico. En este contexto en que se trata de mostrar cómo se fue trabajando la categoría *misericordia-compasión*, nos limitaremos a dos autores representativos: Jon Sobrino y Leonardo Boff.

Jon Sobrino

Se trata de un teólogo español que ha plasmado su teología en Latinoamérica, concretamente en El Salvador, país centroamericano que ha padecido en carne viva la guerra. Sobrino ha querido hacer una relectura cristológica desde las víctimas que han padecido la guerra, el hambre y la violencia; su criterio hermenéutico es el *principio misericordia*, que expresado por Juan José Tamayo:

En el terreno de la reflexión cristiana, uno de los teólogos que mejor ha captado y formulado la dimensión compasiva del quehacer teológico ha sido Jon Sobrino. Para él la teología no puede limitarse a ser el frío y objetivo *intellectus fidei*, pasando de largo ante el sufrimiento ajeno causado por la situación inhumana e injusta de la pobreza. La teología ha de entenderse, más bien, como *intellectus amoris et misericordiae* que se hace cargo del sufrimiento de las víctimas desde la *compasión* toma partido por los derechos de los seres humanos y de los pueblos empobrecidos, y denuncia proféticamente a quienes causan dicho sufrimiento¹⁹⁷.

196 Jesús Espeja. *¿Qué es eso de teología de la liberación?* (Bogotá: El Búho, 1986), p. 11.

197 Juan José Tamayo-Acosta. *Nuevo paradigma teológico*. (Madrid: Trotta, 2004), pp. 24-25.

Por otra parte, el mismo Jon Sobrino ha afirmado con firmeza parresíastica:

Misericordia es, pues, lo primero y lo último; no es simplemente el ejercicio categorial de las llamadas “obras de misericordia”, aunque pueda y deba expresarse también en éstas. Es algo mucho más radical: es una actitud fundamental ante el sufrimiento ajeno, en virtud de la cual se reacciona para erradicarlo, por la única razón de que existe tal sufrimiento y con la convicción de que, en esa reacción ante el *no-deber-ser* del sufrimiento ajeno, se juega, sin escapatoria posible, el propio ser¹⁹⁸.

Leonardo Boff

Es uno de los autores pioneros de la teología de la liberación. Su obra es extensa, pues aborda casi todos los ámbitos y las cuestiones fundamentales de la teología. Sin embargo, habla desde una perspectiva integral, según José Mario Vázquez Carballo, “en la teología boffiana no se puede hablar de Dios sin hablar del pobre, ni se puede hablar del pobre sin referencia a Dios. Tampoco se puede hablar de Dios sin compromiso liberador y al revés. En el sistema boffiano todo se exige mutuamente: el cuidado habla del pobre y de la tierra pobre. Y sin el cuidado de la madre tierra no se cuida del pobre, y viceversa¹⁹⁹.”

Ahora bien, la categoría *cuidado* adquiere relevancia en la obra de Boff. El *cuidado* implica tener una actitud compasiva frente al otro, por eso para él:

La *com-pasión* no es un sentimiento menor de ‘piedad’ hacia quien sufre. No es algo pasivo sino muy activo. *Com-pasión*, como sugiere la etimología latina de la palabra, es la capacidad de com-partir la pasión del otro y con el otro. Se trata de salir del propio círculo y entrar

198 Jon Sobrino. *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. (Bilbao: Sal Terrae, 1992), p. 36.

199 José Mario Vázquez Carballo. *Trinidad y sociedad: implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008), p. 170.

en la galaxia del otro en cuanto otro, para sufrir con él, alegrarse con él, caminar junto a él y construir la vida en sinergia con él²⁰⁰.

Esta preocupación de entrar en la lógica del cuidado y de la compasión se ha incrementado por causa de la actual crisis que vive el hombre en todas sus dimensiones y en especial en la crisis ambientalista que aqueja al planeta, en el fondo un problema antropológico, de ahí que en sus últimas obras Boff pide entrar por el paradigma del cuidado y de la compasión con énfasis ecológico (eco-teología)²⁰¹.

Existen hoy muchos autores de la liberación que invocan la actitud misericordiosa y compasiva por parte de la teología (v. gr., Dom Helder Cámara, Gustavo Gutiérrez, O. P.). No cabe duda de que en un continente colmado de tantas víctimas inocentes, la misericordia-compasión debe ser la respuesta efectiva frente al sufrimiento de los otros.

Las últimas referencias sobre el tema de la *misericordia-compasión*

Como se ha mencionado anteriormente, el concepto *misericordia-compasión* ha entrado lentamente en la teología y en el magisterio eclesial; sin embargo, se observa que obedece a dos etapas fuertes. La primera, con motivo de la encíclica de san Juan Pablo II (*Dives in misericordia*, 1980, *passim*), a partir de la cual se empezó a escribir sobre la “misericordia-compasión”, y la segunda gran etapa a partir del magisterio de Francisco, en especial con la promulgación del Año Santo de la Misericordia (2015-2016). Es así que a partir de estos *kairós* las publicaciones se han multiplicado, tocando algunos elementos

200 Leonardo Boff. *El cuidado esencial: ética de lo humano-compasión por la tierra*. (Madrid: Trotta, 2002), p. 103.

201 Cf. Leonardo Boff. *La Tierra está en nuestras manos: una visión del planeta y de la humanidad* (Santander, España: Sal Terrae, 2016); *Derechos del corazón: una inteligencia cordial*. (Madrid: Trotta, 2015); *El cuidado necesario*. (Madrid: Trotta, 2012); *Evangelio del Cristo cósmico*. (Madrid: Trotta, 2009).

relevantes de la misericordia-compasión²⁰². También ya hoy se cuenta con un bagaje de artículos en diferentes revistas especializadas de teología²⁰³.

- 202 Actualmente, existe una creciente bibliografía. A mi modo de ver, considero que los libros más relevantes y recientes sobre la categoría *misericordia-compasión* —en el ámbito hispanoamericano— son los siguientes: Eusebio Gómez Navarro. *El dios samaritano: un viaje por la misericordia*. (Burgos: Monte Carmelo, 2016); José Luis Mubiela. *¿Qué significa misericordia? Las catorce obras explicadas*. (Madrid: Palabra, 2016); Eduardo Sanz de Miguel. *Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre*. (Burgos: Monte Carmelo, 2016); José María Fernández-Martos. *Misericordia acogida, misericordia entregada en la casa común* (Santander: Sal Terrae, 2015); Bernabe Dalmau. *Diario de un misionero de la misericordia*. (Barcelona: CPL, 2016); Cristóbal Sevilla. *La misericordia de Dios en tiempos de crisis: meditaciones bíblicas*. (Navarra: Verbo Divino, 2016); Marko Ivan Rupnik. *Lo abrazó y lo besó. "Lectio divina" sobre la parábola del padre misericordioso*. (Madrid: BAC, 2016); Antonio Rodríguez Carmona. *La primera alianza. Una historia de misericordia*. (Madrid: BAC, 2015); Juan Esquerda Bifet. *Servidores de la misericordia* (Madrid: BAC, 2016); José Ignacio Calleja. *Misericordia, caridad y justicia social: Perspectivas y acentos*. (Santander: Sal Terrae, 2016); Elizabeth A. Johnson. *Rico en misericordia: teología al servicio del Pueblo de Dios*. (Santander: Sal Terrae, 2016); Juan José Bartolomé. *Jesús compasivo, testigo de la misericordia del Padre*. (Madrid: CCS, 2016); Enzo Bianchi. *Don y perdón: por una ética de la compasión*. (España: Sal Terrae, 2016); Javier Restán. *Educación, el otro nombre de la misericordia*. (Madrid: BAC, 2016).
- 203 Cf. Peral, Luis Ángel Mones. "El primado de la caridad pastoral y de la misericordia en la espiritualidad sacerdotal". *Surge*, vol. 74 n.º 694, 2016: p. 150. Díez, Felicesimo Martínez. "La misericordia: Compasión y compromiso". *Studium*, vol. LVI, 2016: p. 20. Gaitán, Tarcisio H. "El profeta Oseas: icono de la misericordia divina para la vida religiosa". *Vinculum*, n.º 265, Conferencia de Religiosos de Colombia, 2016: p. 35. Rivas, Luis Heriberto. "La misericordia se hace". *Medellín*, vol. XLII n.º 164, 2016: p. 16. Rincón, José Leonardo. "Escuela católica, escuela de misericordia". *Medellín*, vol. XII, n.º 164, 2016: p. 219. Avendaño, Elizabeth Bunster y Adriana. "Somos la semilla del día que comienza, proyecto Esperanza: una mirada de misericordia". *Medellín*, vol. XLII, n.º 164, 2016: p. 197. Coelho, Silvanía Aparecida Pereira, 2016. "O rosto misericordioso de Deus na Esperiença junto aos moradores de rua". En *Convergencia* (Venancio II) (51): pp. 375-381. Morra, Stella, 2016. "Gente che benedice: la categoria teologica di misericordia". *Rivista di Pastorale Liturgica (Queriniana)* (314): pp. 53-57. María Manuela Romano, OCD, 2016. "Misericordia como amore previniente, L'esperiença di Maria e dei dottori carmelitani". *Teresianum* (Edizioni OCD) (67): pp. 489-512. Salvatore M. Perrella, OSM, 2016. "'Mater Misericordiae': Maria beneficiaria e testimone della Misericordia". *Marianum (Ephemerides Mariologiae)* (189-190): pp. 171-230. Maspero, Giulio, 2016. "Misericordia e famiglia oggi". *Annales Theologici* 30 (2): pp. 395-396. Cencini, Amedeo, 2016. "Misericordia e perdono. È la misericordia la bellezza che salverà il mondo". *Annales Theologici* 30 (2): pp. 397-408. Migliarese, Mariolina Ceriotti, 2016. "Misericordia in Famiglia". *Annales Theologici* 30 (2): pp. 409-424. Miranda Dinelly, Arizete, Raimunda Paixao Braga, y Fernando López Pérez, 2016. "Rosto de Misericórdia, Irmaos e Irmas de Criação! Reciprocidade, solidariedade e gratuidade". *Convergencia* (494): pp. 578-588.

A todas luces, la compasión es una categoría que ha permeado toda la revelación bíblica, la Tradición de la Iglesia y el magisterio e iluminado a buena parte de los teólogos. Por otra parte, en el ámbito filosófico la categoría compasión ha sido un tópico desarrollado por algunas escuelas filosóficas y por algunos de los autores más relevantes de la historia del pensamiento. Sin embargo, aunque esta categoría ha sido un elemento inherente a la tradición teológica, generalmente se ha desarrollado como una categoría accidental, secundaria, salvo en la revelación bíblica y algunos pasajes de la tradición de la Iglesia.

CAPÍTULO 2

JESÚS ESPEJA Y LA COMPASIÓN

Bio-bibliografía y trayectoria teológica de Jesús Espeja

*Vida y obra*²⁰⁴

La vida y la obra de Jesús Espeja Pardo debe ser leída desde su contexto histórico para entender su teología y su pensamiento que, como se mostrará, ha ido evolucionando a través del tiempo, todo ello motivado por varios acontecimientos de orden eclesial y social.

Nació en 1931 en Espinosa de Cervera, Burgos, e ingresó a la Orden de los Predicadores en 1950. El hecho de que Jesús Espeja pertenezca a la Orden de Predicadores le da una caracterización a su obra teológica, entre otras, la espiritualidad dominicana ha impregnado su pensamiento y su quehacer teológico. Esta familia espiritual desde el principio se caracterizó por anunciar el Evangelio y mostrar cómo su mensaje se debe encarnar en la realidad de los hombres²⁰⁵. Ya Santo Domingo de Guzmán mostró en el siglo XIII que

204 Cf. Fray Iván Fernando Mejía Correa, O. P. "Introducción a la teología de Jesús Espeja: un teólogo para hoy enraizado en la Tradición". En *Revista Anales de Teología*, Universidad Católica de la Santísima Concepción (Concepción, Chile), Vol. 16.1, primer semestre 2014, pp. 139-166. ISSN 0717-4152.

205 Jesús Espeja presenta dos ejemplos elocuentes:

Uno es Domingo de Guzmán; estudioso y joven profesor con porvenir en la universidad, un día se dejó impactar por la miseria y el sufrimiento de los pobres, y, descubriendo en

el Evangelio puede encarnarse en la historia. En efecto, Domingo, adaptando la dinámica apostólica, se insertó en medio de los hombres y anunció la Buena Nueva al hombre concreto.

Nuestro pensador Espeja, haciendo homenaje a su nombre y apellido, siguiendo las huellas también se enraizó en medio de los hombres para predicar el Evangelio y para leer los *signos de los tiempos*. Según Juan Bosch, Espeja adelantó “Estudios de Filosofía en Las Caldas de Besaya, Licenciatura en Teología, en San Esteban de Salamanca, Doctorado en teología (1958-1959), estudios en la Escuela Bíblica de Jerusalén (1969-1970) y estudios de Sociología en el León XIII (1979-1980), y en el centro Lebrecht (París, 1980-1981)”²⁰⁶.

Esto muestra que la formación de Espeja es rica y variada —interdisciplinaria, decimos hoy—, de gran solidez, evidenciando notable solvencia intelectual en el campo de las ciencias sociales, al poner en diálogo a estas con la teología y otros saberes.

Ahora bien, conviene destacar que la primera formación que recibió Espeja fue de carácter filosófico-teológico, de ahí que la filosofía y teología tomista con los grandes maestros de Salamanca han hecho de Espeja un experto en las cuestiones dogmáticas, con una argumentación sólida y contundente. De sus maestros de estos años heredó el amor por el Aquinate y

ellos la voz de Dios, concluyó: “no quiero seguir estudiando en pergaminos de alto precio, mientras hay hombres que mueren de hambre”. Saliendo de su tierra castellana, pasó por el sur de Francia y vio a las pobres gentes engañadas y manipuladas por el error y la confusión. Se dejó alcanzar por los sentimientos del Padre misericordioso, y “dejando todo”, se fue como pobre a evangelizar a los excluidos. Otro ejemplo más cercano fue para mí el de Alberto Colunga. Siendo conocido y cotizado maestro en Salamanca, se ofreció a integrarse como un religioso más en la naciente comunidad de Caleruega, un pueblo rural sin aires intelectuales de ningún tipo. Cuando le visité ya pasado algún tiempo en su nuevo destino, sin darle mucha importancia dejaba escapar lo que le había costado salir de su comunidad de San Esteban, donde seguían sus compañeros dominicos intelectuales y maestros como él. Horas antes de morir, en su celda sólo quedaba el crucifijo y la Biblia. El recuerdo de aquel hombre “sin doblez”, siempre provoca en mí la invitación a “dejar todo” para ser testigo del único absoluto: el Reino de Dios que está llegando. Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia: de la seguridad a la confianza*. (Salamanca: San Esteban, 2002), p. 42.

206 Juan Bosch. *Diccionario de teólogos-as contemporáneos*. Voz “Jesús Espeja Pardo”. (Monte Carmelo: Burgos, 2004), p. 339.

su obra, tanto así que él mismo llegó a decir: “Mi formación institucional como teólogo tuvo lugar en la neoescolástica”²⁰⁷.

Por otra parte, Espeja avaló el pensamiento de Santo Tomás y presentó sus argumentos:

Tomás de Aquino sigue siendo para mí el maestro en la forma de hacer teología por tres capítulos: Porque articuló las dos corrientes —mística y dialéctica—, que son dimensiones fundamentales en el discurso teológico. Y porque logró servirse de la racionalidad y filosofía humanas para comprender mejor la fe. Porque su forma de hacer teología tiene aprobación oficial de la Iglesia, y puede ser hoy “re-creada”²⁰⁸.

De hecho, el método neoescolástico marcó a Espeja en la manera de hacer teología a comienzos de su carrera como teólogo. Efectivamente, sus primeros artículos y algunos libros de estos años siguieron un método neoescolástico. Según Juan Bosch, “su pensamiento ha ido experimentando una evolución, debido a su sensibilidad ante los rápidos cambios culturales y a su talante y espíritu audaz, que siente pasión por lo nuevo y razonable que nace cada día”²⁰⁹.

Según esto, se hace necesario rastrear el itinerario que él mismo presenta en su obra *Un itinerario en la Iglesia*, donde él muestra que hay tres comunidades que lo han marcado intelectual y vivencialmente: “Fundamentalmente los cincuenta años de mi vida religiosa se han desgranado en tres comunidades: convento de San Esteban de Salamanca, comunidad de San Alberto Magno en Vallecas, y comunidad de Sotomayor de Salamanca”²¹⁰. A juicio de Espeja, estas comunidades han marcado “tres modelos comunitarios, correspondientes a distintos momentos históricos y a distintas situaciones

207 Jesús Espeja. *Hemos visto su gloria: introducción a la cristología*. (Salamanca: San Esteban, 1994), p. 291.

208 Jesús Espeja. *Para comprender mejor la fe: una introducción a la teología*. (Salamanca: Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997), p. 49.

209 Juan Bosch. *Diccionario de teólogos-as contemporáneos*, op. cit., p. 339.

210 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia: de la seguridad a la confianza*. (Salamanca: San Esteban, 2002), p. 45.

culturales”²¹¹, y más adelante expresa: “Ninguno de ellos ha dejado en mí huella negativa, y cada uno a su modo me ha permitido madurar en una convicción tan elemental como saludable: la comunidad ideal es una realidad utópica que nunca se logra plenamente, pero que incide y se concreta en realizaciones parciales”²¹².

Primera comunidad

Son los años de la juventud de Jesús Espeja, cuando se sumerge en el espíritu dominicano de la época (1950-1965). Según él, “como telón de fondo estaba la situación de cristiandad concretada en el nacional-catolicismo: mientras no constase lo contrario todo español era católico, y la vida religiosa gozaba de un cierto reconocimiento, prestigio e influencias sociales”²¹³. Era una sociedad cerrada con un modelo hermético. En esta época afirmó:

En la década de los 50 la jerarquía de la Iglesia y su ámbito clerical estaban socialmente revestidos de poder y de consideración: en el centro de la cristiandad, Pío XII hablaba como autoridad indiscutible y su más insignificante intervención determinaba sin discusiones el camino que debía seguir la reflexión teológica, mientras los obispos españoles marcaban las normas de moralidad pública²¹⁴.

Esta actitud vertical de la Iglesia impregnaba a todos los institutos religiosos de la época, tanto así que, según Espeja, “en este modelo de vida religiosa el mundo era mirado como una realidad negativa, la mujer implicaba siempre peligro para la castidad y había que cortar la relación con los demás ciudadanos, incluso con la propia familia, porque dispersaba de lo único necesario: el encuentro a solas con el Absoluto”²¹⁵. Pero, a su juicio, “había de base una interpretación dualista y maniquea del ser humano y de la realidad creada; distinción bien clara entre lo sagrado y lo profano, lo sobrenatural y lo natu-

211 *Ibíd.*, p. 45.

212 *Ibíd.*, p. 45.

213 *Ibíd.*, p. 46.

214 *Ídem.*

215 *Ibíd.*, p. 49.

ral. Los religiosos pertenecíamos al ámbito de lo sagrado y nos movíamos en la atmósfera de lo sobrenatural”²¹⁶.

Tal dualismo había permeado toda la vida religiosa y, por obvias razones, la vida cristiana, dando origen al problema de la idea de Dios que los hombres tienen y, por ende, se ha convertido en una tentación permanente para el creyente, por lo cual Espeja escribió:

Pero fácilmente separamos lo inmanente que pertenece a nuestra libertad en el tiempo, y lo trascendente que nosotros no podemos controlar, pues cae fuera de la historia; lo humano que identificamos con la tierra frágil, y lo divino que pertenece a ese otro mundo soñado. Al no articular bien esas dos dimensiones, inevitablemente surgen la evasión al mundo de los dioses, que nada tiene que ver con nuestro mundo, o las curvaciones sobre la realidad superficial de este mundo sin calar a fondo en su auténtica verdad. El maniqueísmo y el dualismo niegan el realismo de la Encarnación, y por ello atentan contra la idea cristiana²¹⁷.

Y esa manera de pensar denotaba una idea muy diferente del Dios de Jesucristo que, en últimas, debe ser la referencia del creyente.

Sin embargo, Espeja no reniega de esa época, sino que afirma, por el contrario: “Viví con ilusión y contento en aquella mentalidad y en aquellas estructuras, cumpliendo las observancias conventuales, celebrando la liturgia y dedicado la mayor parte del tiempo al estudio”²¹⁸.

A pesar de que Espeja se había adaptado a esa forma de vida con sus observancias, reglas, mentalidad y una manera de ver la vida, surgió para finales de aquella época una crisis:

Ya siendo estudiante de teología y antes de recibir la ordenación de diácono, estuve trabajando durante los meses de verano en una fábrica de Bilbao, viviendo de mi jornal, y escuchando directamente

216 Ibid., p. 49.

217 Jesús Espeja Pardo. *El Evangelio en un cambio de época*. (Navarra: Verbo Divino, 1996), p. 129.

218 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 51.

a los obreros, silenciados en sus justas reivindicaciones y ciertamente alejados de la Iglesia. Cuando volví al convento de San Esteban y me reincorporé a la vida comunitaria, muy organizada, con su ritmo propio al margen de la vida social y sin las carencias económicas de los obreros, fue inevitable la crisis que superé gracias al maestro de estudiantes con quien tuve mucha confianza. Faltaba en aquel modelo de vida religiosa un diálogo abierto con el mundo y una preocupación seria por los problemas sociales²¹⁹.

Es así que estas circunstancias históricas van a influenciar a Espeja en la manera de hacer teología. Estos acontecimientos, sencillos pero tan reveladores, son los que van produciendo poco a poco un cambio en la manera de pensar de Jesús Espeja. Escribe de esta primera época: “En aquel ambiente donde institucionalmente los religiosos eran cotizados sobre todo por su capacidad intelectual, no había consideración para otros valores como la sensibilidad artística, la amistad, o la pasión por la justicia interhumana”²²⁰.

Es decir, esta primera época que le correspondió vivir a Espeja estuvo marcada por una teología de cuño metafísico, donde los tratados como la teodicea y las cinco vías de Santo Tomás eran relevantes para la época. Él mismo afirmó al respecto: “Por los años 50 en Salamanca prevalecía una teología dialéctica, conceptual y deductiva (...) En ese racionalismo, la dimensión afectiva y cualquier otra vía de conocimiento que no fuera intelectual, no tenían credibilidad ni reconocimiento académico”²²¹. Era una teología que buscaba certezas y que respondía a una teología marcada por un intelectualismo cerrado, donde conceptos como experiencia, encuentro, alteridad, compasión y otros términos afines no tenían cabida en la teología para la época. Por eso, la teología de ese momento no respondía a problemáticas sociales y mucho menos a una pastoral que tuviera incidencia en la vida cotidiana. Y esto, obviamente, afectaba todos los tratados de la teología sistemática, haciéndolos pesados y sin influencia en el común de la gente.

219 Ibíd., p. 52.

220 Ídem.

221 Jesús Espeja Pardo. *Para comprender mejor la fe. Una introducción a la teología*. (Salamanca: Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997), p. 15.

Consecuencia de esto fue que Espeja hiciera en sus primeros años una teología de cuño metafísico, esencialista y abstracto. Tanto así que él asegura: “Mis primeras publicaciones en *Ciencia tomista* eran fruto de investigación sobre temas especulativos con cierta garra en la teología neo-escolástica de aquel tiempo”²²².

Segunda comunidad

La segunda etapa de la vida de Jesús Espeja estuvo enmarcada por el acontecimiento del Concilio Vaticano II. Fue una época de cambios de paradigmas, de nuevos retos para la Iglesia y, por ende, para la comunidad dominicana, y en esa medida para el quehacer teológico de Jesús Espeja. Él mismo comentó: “Por mi parte, me apunté y sigo apuntándome a la necesidad de abandonar los recintos sacros y seguros, para bajar a la arena y ‘estar con’ los demás seres humanos, no distinguiéndonos como clase social aparte y privilegiada, sino en nuestra forma evangélica de vivir y actuar”²²³.

En esta segunda etapa hubo cambios significativos. Dice él que “entre los años 1965 y 1970 —la revolución de Mayo del 68 en Francia puede ser una referencia significativa— hubo aquí en Salamanca huelgas, protestas, rupturas en el ámbito universitario eclesiástico, y también indirectamente rechazo de un modelo tradicional de vida religiosa que trataba de perpetuarse como indiscutible”²²⁴. Pero lo más llamativo es que Espeja —dicho por él—, fue “tocado por esos dos imperativos: la corriente personalista y la preocupación por la justicia social. Entonces sentí la necesidad de lanzarme a nuevos caminos”²²⁵.

Este aspecto fue interesante en la vida de Espeja porque por el contacto con la corriente personalista y con las nuevas demandas sociales su teología tomó un nuevo rumbo, es decir, salió de los estrechos caminos de la neoescolástica a utilizar otras mediaciones filosóficas que se verán reflejadas en sus obras. Esta mediación de nuevas filosofías de cuño personalista y existencial incidieron en la manera como Espeja expuso la teología sacramental.

222 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 203.

223 *Ibíd.*, p. 53.

224 *Ibíd.*, p. 54.

225 *Ibíd.*, p. 55.

Aquí, por ejemplo, se aprecia una evolución de los primeros escritos sobre los sacramentos, tratada antes a partir del esquema neoescolástico, pero que giró en adelante hacia los escritos posteriores de sacramentos vistos desde una visión más personalista y existencialista²²⁶.

En esta segunda etapa Espeja se lanzó a nuevos caminos y a la conquista de nuevas tierras, por lo cual aprovechó

la invitación de ir (...) a Centroamérica, donde los dominicos jóvenes y nativos de aquellos pueblos buscaban una forma nueva de comunidad, donde prevalecían las relaciones interpersonales en su peculiar versión cultural, y desde donde se intentaba prestar un servicio profético en una sociedad injusta y conflictiva de mayorías empobrecidas²²⁷.

Fue así que Espeja discernió: “Durante dos años viví en un nuevo modelo comunitario en Heredia, Costa Rica. El punto de partida fue una mirada de simpatía y de amor al mundo; la salvación tiene ya lugar en las liberaciones intrahistóricas”²²⁸.

Este detalle es significativo porque —habíamos anotado— en la primera etapa mostraba un mundo con una mirada peyorativa, y en la segunda etapa, gracias al tiempo que estuvo en Costa Rica, su mirada experimentó un cambio. El teólogo miraba ya el mundo desde una perspectiva más esperanzadora, claro está, gracias al Concilio Vaticano II. De hecho, el mismo Espeja declaró: “Mi experiencia en Centroamérica fue tan positiva que

226 Cf. Jesús Espeja. *Sacramentos y seguimiento de Jesús*. (Salamanca: San Esteban, 1989), p. 183. En esta obra se percibe cómo Espeja trata la cuestión sacramental apelando a categorías personalistas y existencialistas, y se observa un cambio de lenguaje con sus primeras obras. “Pero tampoco he tenido reparos en adoptar y defender nuevos puntos de vista; incluso me permití escribir en 1989 un libro titulado *Sacramentos y seguimiento de Jesús*, dedicado a mis antiguos alumnos, donde asumía un enfoque de la teología sacramental bien distinto al de la neo-escolástica que seguí en mis primeros años de docencia” (Juan Bosch, *Panorama de la teología española*. (Navarra: Verbo Divino, 1999). Voz “Jesús Espeja”: *Hacer teología con los ojos abiertos*, p. 240.

227 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 55.

228 *Ibíd.*, p. 55

pensé quedarme allí, aunque de momento debía regresar a Salamanca para dar el curso”²²⁹.

Pero los caminos de la Providencia son misteriosos. El encuentro con el arzobispo Tarancón y una nueva fundación en Vallecas cambiaron los planes de Espeja y, gracias a Alberto Iniesta, se inició una nueva misión en territorio español, es decir, en Vallecas. Espeja adujo la intención de estar allí: “Originariamente tratábamos de superar la visión dualista y maniquea del mundo; implícitamente dábamos por supuesto que, ya en la sociedad secular, actúa el Espíritu antes de que llegue la Iglesia”²³⁰.

Y esta nueva misión implicaba un cambio de paradigma pastoral. Se podría decir que se apelaba a una metodología inductiva y no deductiva, y para eso —según él—: “En primer lugar necesitamos escuchar al mundo antes de ofrecer nuestra palabra; en el punto de partida estaba la situación injusta de la sociedad y nuestra opción por la causa de los pobres”²³¹. Pero no se podía escuchar el mundo sin más, era necesario asumir un nuevo lenguaje que conllevaba novedosas metodologías y estas a su vez pedían el auxilio de nuevas ciencias. Fue así que:

En 1978 inicié con otros compañeros una nueva comunidad en la Vicaría de Vallecas; allí permanecí varios años en contacto directo con la realidad de aquellos barrios y tomando parte activa en una Iglesia viva animada por el espíritu evangelizador del Concilio. Estando allí y viendo necesario un mejor conocimiento de la realidad, estudié sociología en la Facultad de León XIII e incluso permanecí algunos meses en París beneficiándome del Centro *Lebret*. Mi estancia en Vallecas fue oportunidad y ambiente propicio para hacer una teología encarnada²³².

Sin embargo, esta etapa le ayudó a Espeja a colocar el “énfasis en el amor a la sociedad humana y en la solidaridad con sus afanes, en la opción por la causa de los pobres y en el compromiso por la justicia, valores muy relevantes

229 Ibid., p. 56.

230 Ibid., p. 57.

231 Ídem.

232 Ibid., p. 212.

en el modelo comunitario vivido en los años del primer periodo posconciiliar; y creo que no se debe renunciar a ellos”²³³.

Tercera comunidad

Otra de las comunidades que marcó el caminar de Jesús Espeja fue la comunidad de Sotomayor que, según el teólogo, “teóricamente al menos viene superando el dualismo maniqueo y el mundo es mirado con gran simpatía aunque no ingenuamente; la causa de los excluidos ocupa un lugar destacado en las preocupaciones de la comunidad”²³⁴.

El Espeja de esta etapa llegó a una conclusión contundente:

La humanidad en abstracto no existe; se concreta y asoma en cada persona humana. Mi vida religiosa durante cincuenta años, compartiendo con tantas y tan distintas personas, ha sido una rica escuela de humanidad. He aprendido que Dios es infinito e inagotable no tanto como realidad metafísica y abstracta, sino por su eco irrepetible en la singularidad y dignidad, nunca controlables, de las personas²³⁵.

Pero también el mismo Espeja reconoció: “Sobre todo en los últimos años, la figura y conducta de Jesús ha sido para mí una referencia preciosa y elocuente para interpretar mi obediencia, para criticar mi actitud individualista, y al mismo tiempo para cultivar mi responsabilidad responsable”²³⁶. Efectivamente, la figura de Jesús ha apasionado a Jesús Espeja. Y es desde esta óptica que es preciso leer su teología, porque él muestra que Jesús debe ser el referente para todo hombre y para todo creyente.

En los últimos años, Espeja ha seguido con la tarea como escritor. Ha persistido en cuestionarse la pertinencia del Evangelio en la sociedad actual. Muestra de ello ha sido su libro *Huellas con futuro*, donde analiza las coyunturas actuales y aporta criterios para la vivencia del Evangelio. En esta obra

233 Ibíd., p. 58.

234 Ibíd., p. 68.

235 Ibíd., p. 70.

236 Ibíd., p. 82.

también presenta la figura del papa Francisco, que ha sido refrescante para la Iglesia y que —según él— ofrece perspectivas de esperanza. Igualmente, en esta última etapa ha realizado un análisis más detallado de cómo debe ser la moral cristiana, dando como criterio el seguimiento de Cristo²³⁷.

Además de ello, a pesar de que Espeja está retirado de las aulas, sigue dando conferencias, escribiendo en algunas revistas y motivando el diálogo teológico-pastoral con las nuevas problemáticas que se van presentando en la realidad.

Asimismo, Espeja ha seguido de cerca el magisterio de los últimos papas (Benedicto XVI y Francisco), de quienes ha realizado un análisis de sus encíclicas. De hecho, se ha centrado mucho en los documentos de Francisco. Por la forma de hablar de este papa —y por sus preocupaciones—, no es desatinado afirmar que el pontificado del papa argentino, su vivacidad, su mensaje, es algo con lo que este teólogo español ha sintonizado a fondo.

Ahora bien, cabe puntualizar que las mismas preocupaciones de Francisco ya se encuentran en las obras de Espeja. Si se mira las obras de Francisco y las preocupaciones de Espeja, se advertirá su similitud.

Fuentes inspiradoras y mentores

Santo Domingo y la Orden de Predicadores

La primera gran fuente inspiradora es la Orden de Predicadores. De hecho, él mismo afirma: “Desde niño me atrajo la Orden de Predicadores y no he querido ser nunca más que un fraile de la misma”²³⁸. Jesús Espeja siempre ha mostrado una gran simpatía por Santo Domingo de Guzmán, tanto así que llega a aseverar: “Domingo de Guzmán fue siempre y sigue siendo para mí la referencia cálida y sugerente. Siguiendo a este profeta, pertenezco a una tradición en la cual he respirado y se ha forjado mi condición de dominico, no como algo pegado desde fuera sino como constitutivo de mi ser y alimento de mi vida”²³⁹. Y uno de los aspectos que lo ha cautivado de Domingo de

237 Cf. Jesús Espeja. *Lo divino en la experiencia humana: sobre la condición moral*. (Madrid: San Pablo, 2016), p. 333.

238 Jesús Espeja. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 131.

239 *Ibíd.*, p. 132.

Guzmán es el aspecto contemplativo, permeado por la misericordia, en otras palabras, por la *compasión*, por lo cual añadió: “Domingo de Guzmán es contemplativo de la misericordia divina y de la miseria humana”²⁴⁰. Esta manera de contemplar de Domingo ha influido en toda la tradición de la Orden.

Por eso también los santos y grandes personajes de la orden dominicana han ejercido un atractivo y, por consiguiente, una influencia en su vida y en la forma de hacer teología. Santos como Tomás de Aquino, Catalina de Siena, el maestro Eckhart, Pedro de Córdoba, Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Juan Arintero han dejado huella en la experiencia vital de Jesús Espeja. Todos, de una u otra manera, han hablado del factor *misericordia-compasión*, que a la postre se ha convertido en la teología espejiana, pilar para entender su pensamiento.

Más aún él mismo llega a afirmar: “Finalmente, la tradición dominicana se ha modulado para mí en el convento de San Esteban de Salamanca; en él recibí la formación y desde ahí se gestaron mis cambios siempre buscando que dicha tradición sea viva, se renueve conforme a los signos de los tiempos, y se libere de tradicionalismos que paralizan y matan”²⁴¹.

Es decir que él conoció la tradición dominicana por primera vez en el convento de San Esteban de Salamanca, que dejará una huella indeleble en el pensamiento espejiano y donde también ha conocido los pilares de la Orden y su carisma.

Santo Tomás de Aquino

Pero como también se ha mencionado anteriormente, el pensamiento del Aquinate ha iluminado su teología. Desde su formación inicial fue introducido en el pensamiento del Aquinate. Como él mismo expresa, contó con la fortuna de estudiar profundamente las obras de Santo Tomás, en especial la *Suma Teológica*²⁴². En esta línea, pero renovada,

La tradición dominicana tuvo su versión peculiar en la facultad teológica de San Esteban de Salamanca, donde hice mis estudios de

240 Ibid., p. 133.

241 Ibid., p. 132.

242 Cf. Jesús Espeja Pardo. *Para comprender la fe. Una introducción a la teología*, op. cit., p. 12.

teología, y luego seguí como docente. Tuve profesores científicamente serios y muy trabajadores; nos dieron lo mejor que tuvieron, fomentaron en mí el hábito del estudio, y me formaron en la reciedumbre intelectual que caracterizó a los grandes comentaristas de Santo Tomás²⁴³.

Y más adelante acota: “Tuve la suerte de conocer cuando era estudiante, y de convivir más de cerca ya como profesor joven, con extraordinarios maestros como Santiago Ramírez, Alberto Colunga, Beltrán de Heredia, Manuel Cuervo, Sabino Alonso, Sabino Lozano y Guillermo Fraile”²⁴⁴. Muchos de estos maestros le enseñaron a conocer la doctrina del Doctor Angélico. En especial, uno de los que influyó en esta primera etapa como estudiante y profesor joven fue Santiago Ramírez, uno de los que lo marcó por el modo de hablar y exponer las temáticas de Dios.

De hecho, Espeja se refiere así a Santiago Ramírez: “concretamente sobre Ramírez, por quien sentí gran aprecio y admiración, tal vez reaccionando un poco al ver que algunos le consideraban únicamente como un gran metafísico escolástico, escribí en *Ciencia Tomista* de 1991, un artículo con el significativo título: ‘Santiago Ramírez, en la búsqueda de Dios’”²⁴⁵.

Fue así que este maestro lo inició en el conocimiento de la doctrina del Aquinate, lo que permitió a Espeja, entre otras cosas, presentar con gran precisión y profundidad la vasta teología, el profundo pensamiento de santo Tomás de Aquino. En este sentido, la pericia de conocer la *Suma* se observa en el manejo que le da a las temáticas, estilo que se observa cuando tiene que exponer la doctrina del Aquinate. Efectivamente, él mismo puntualiza el valor de haber conocido “la *Suma Teológica* de Santo Tomás, cuyo rigor de ideas, lógica y claridad en la exposición me ayudaron a estructurar la inteligencia para discernir y analizar los más complicados problemas”²⁴⁶.

Espeja rescata posteriormente de Santo Tomás ideas como esta que van a tener influencia contundente en su pensamiento teológico, y se reflejarán

243 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 197.

244 *Ibíd.*, p. 47.

245 *Ídem.*

246 Jesús Espeja Pardo. *Para comprender la fe*, op. cit., p. 12.

en sus obras: mostrar cómo en Tomás es decisiva la trascendencia de Dios y cómo hay armonía entre dogmática, espiritualidad y moral²⁴⁷.

Por otra parte, en la obra de Jesús Espeja se muestra que su antropología teológica tiene fundamento tomista. De hecho, en una de sus últimas obras él recalca la relación que debe existir entre la antropología y la moral, y esto porque él mismo afirma:

En la escuela de Santo Tomás tuve la suerte de recibir una teología moral enraizada e inseparable del dogma; la condición del hombre y de la mujer como imagen de Dios que se realiza en la historia, es clave para entender una moral de la gracia y de las virtudes que no destruyen sino que desarrollan todo lo verdaderamente humano²⁴⁸.

Santo Tomás sigue siendo un paradigma teológico para Jesús Espeja. Por eso él mismo anota: “Sin embargo, viendo la fragmentación y confusión en que hoy nada la teología, me gustaría que, dentro del necesario pluralismo, lográsemos ir haciendo síntesis en que se armonicen la fe y la nueva experiencia humana, con el espíritu de santo Tomás y siguiendo el ejemplo de lo que él hizo en su época”²⁴⁹.

Y es que el mismo Espeja en su conocimiento del Aquinate lo sugiere como referencia obligada para hacer teología. Desde luego, él añade que “estudiando las obras de aquel maestro, descubrí la dignificación de la inteligencia y libertad humanas, la pasión por la verdad venga de donde viniera, el respeto hacia los otros, el fervor del creyente, el rigor del científico, y el deseo apasionado de anunciar el Evangelio”²⁵⁰.

Por esto, Espeja continúa afirmando: “No quiero renunciar a esta herencia gratuitamente recibida. Me considero discípulo (*‘dicens’*, aprender) de Santo Tomás, fiel a su verdadera tradición y en contra de tradicionalismos que, ideologizados por la seguridad del presente y por miedos a lo nuevo, invocan y pervierten la memoria de aquel admirable teólogo, renovador y

247 Cf. *Ibíd.*, p. 14.

248 *Ibíd.*, p. 31.

249 *Ibíd.*, p. 166.

250 *Ídem.*

santo”²⁵¹. Esto significa que la obra espejiana para ser comprendida en los puntos capitales solicita conocer bien el pensamiento de Tomás, que tanto ha influido en el pensamiento espejiano y, como se ha expuesto, fue afirmado por él en varias de sus obras.

La Escuela de Salamanca

La otra gran fuente que ha influenciado el pensamiento espejiano es la Escuela de Salamanca. El teólogo ha seguido muy de cerca a los maestros salmantinos y la teología de estos ha motivado a Espeja. Por eso él se refiere a esta escuela diciendo: “El sermón de Montesinos, si bien está motivado inmediatamente por la esclavitud y el sufrimiento de los indígenas, brotó de un corazón humanista y compasivo que habían respirado en el convento de San Esteban de Salamanca y escuchando a Francisco de Vitoria, fray Pedro de Córdoba y los otros frailes que fueron autores del famoso sermón”²⁵². Para Espeja merece la pena tener en cuenta a Vitoria. De hecho, Espeja se refiere a Vitoria en estos términos:

A diferencia de Lutero y de Erasmo, también humanistas y contemporáneos suyos, Francisco de Vitoria no eliminó las conquistas logradas en la Edad Media. Siguiendo a Tomás de Aquino, su visión del mundo sitúa como centro al ser humano. Su pensamiento es antropocéntrico, pero ese centro no es absoluto; su antropocentrismo es teocéntrico. Si el ser humano es centro de la Creación, tiene una dignidad singular porque es la imagen del Creador; pero como imagen sólo tiene consistencia dependiente y sustentado por Dios, que es el centro absoluto.

Esa visión del ser humano como imagen de Dios explica su dignidad inviolable y fundamenta sus derechos, por ejemplo, el dominio de los indios sobre su propia tierra. Porque el ser humano es imagen del Creador; no se realiza curvándose individualmente sobre sí mismo como si fuera la realidad absoluta: y porque la condición

251 Ídem.

252 Jesús Espeja. “¿Cómo entender el humanismo?”, en *Ciencia Tomista*, T. CXXXIX, n.º 447. Enero-abril (2012), p. 163.

de imagen cualifica también a todos los demás, el ejercicio de la libertad individual conlleva —para ser verdaderamente humano— la preocupación por el bien común. Sólo en este antropocentrismo teocéntrico se puede interpretar bien la doctrina de Vitoria sobre los derechos de los ciudadanos, que ponen sus límites y saludables correctivos al servicio del poder civil o eclesiástico²⁵³.

Esta manera de presentar al hombre por parte de Vitoria ha influido en el pensamiento de Espeja. Es más: para este el hombre es un ser referido, dependiente totalmente a Dios. Su consistencia se realiza cuando el hombre se abre al trascendente desde la propia inmanencia. Este punto se verá reflejado en algunas de sus obras.

La nueva teología

Aunque Espeja se formó en una escuela de cuño tradicional, no es ajeno al movimiento de la nueva teología que nació en Francia. Pronto se vio impactado por la nueva manera de enfrentar las cuestiones teológicas, por las nuevas perspectivas, la nueva manera de ver el mundo, los nuevos movimientos teológicos, como el movimiento bíblico, litúrgico, pastoral, ecuménico, y las nuevas propuestas que estos movimientos originan como valorar la historia, la experiencia, el primado de la escritura...

Pero también Espeja dejó impactar por la nueva manera de abordar a santo Tomás de Aquino, que es distinta a la manera de presentarlo en la escuela que él se había formado. En efecto, Espeja afirma:

Siendo aún estudiante leí sus obras y percibí su espíritu de apertura y diálogo con el mundo moderno y con los problemas de nuestro tiempo; en sus escritos ve también la necesidad de revisar posiciones y reforma prácticas de la Iglesia. Aquellos dominicos franceses leían e interpretaban a Santo Tomás con otro prisma y de forma nueva. Los nuevos aires se percibían ya en los sabrosos comentarios a la traducción de la *Suma teológica* publicada en *Du Cerf*²⁵⁴.

253 Ídem.

254 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., pp. 197-198.

Desde luego, dominicos franceses como Congar y Chenu van a marcar decididamente el pensamiento espejiano, así como en su momento lo marcó Santiago Ramírez. Cabe anotar que Congar²⁵⁵ influye de gran manera en la teología espejiana. El mismo Espeja afirma:

Congar me dio una visión nueva de la Iglesia que chocaba en aquel tiempo con otro esquema de Contrarreforma seguido en nuestros programas académicos. Inspirado en este gran teólogo dominico, y con ayuda de otro maestro que fue el P. Emilio Sauras, elaboré mi tesis doctoral en Roma, sobre “El sacerdocio de los fieles”, dirigida por el profesor Manés Matthijs (...) Una larga carta del P. Congar, orientándome cuando iniciaba la elaboración de la tesis, fue para mí motivo de gratitud y también iluminación importante²⁵⁶.

Y Espeja se sigue refiriendo también a Congar en estos términos: “El Padre Congar fue para mí un profeta”²⁵⁷.

Efectivamente, Espeja —a partir del encuentro que mantuvo con las obras de Congar y de haber asimilado su pensamiento mediante la tesis que realizó sobre el sacerdocio de los fieles— empezó a cambiar radicalmente en la forma de hacer teología. Por ejemplo, la eclesiología que se desprende de Congar va a marcar toda la eclesiología espejiana, aspecto especial que se ve reflejado en una obra intitulada *Iglesia en camino* y otras obras de talante eclesiológico²⁵⁸.

255 ¿Por qué es importante Congar para Espeja?: “La convicción de que ‘los otros’ son también lugar donde tiene su eco la única verdad, suponía un vuelco para el catolicismo pervertido una y otra vez por la autosuficiencia y la endogamia. En 1928 eligió como tema de su tesis para Licenciatura en Teología ‘La unidad de la Iglesia’, y su ardiente preocupación por el tema fructificó en la obra *Cristianos desunidos*, 1937, donde se trazan las líneas maestras para el ecumenismo. En 1964 explicitó más su pensamiento en *Cristianos en diálogo*. Esos libros articularon científicamente su talante y la preocupación que manifestó en otras publicaciones: pasar de la posesión de toda verdad a la pasión por la verdad, de la condena sin distingos a la tolerancia y al diálogo, del proselitismo a la evangelización. Aquellas obras de Congar rompieron el complejo de ortodoxia y el esquema defensivo que transmitía la teología neo-escolástica de Contrarreforma”. Jesús Espeja Pardo. *Para comprender mejor la fe*, op. cit., p. 30.

256 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 205.

257 Jesús Espeja. *Para comprender mejor la fe*, op. cit., p. 30.

258 Cf. Jesús Espeja Pardo. *Iglesia en camino. Desde la sociedad actual*. (Madrid: San Pablo, 1993, 263 pp.); *El Evangelio en un cambio de época*. (Navarra: Verbo Divino, 1996),

Sin lugar a dudas, Chenu es otro gran maestro dominico que influyó en su forma de hacer teología, encontrando en el mundo las huellas de Dios y destacando la importancia de la historia para el teólogo. Y es que en la formación que recibió Espeja —que era la escolástica— “centraba su atención en el estudio de los misterios ‘en sí mismos’, poniendo mucho énfasis en la ontología, y descuidando la dimensión histórica en la formulación y en la exposición de los mismos”²⁵⁹. A todas luces, la importancia de la historia en el pensamiento de Espeja es innegable. Es en la historia donde Dios se revela. Por eso Espeja —debido a este postulado— estudió teología bíblica en la Escuela de Jerusalén. Refiriéndose a la historia, acota: “Valorando la historia como presencia reveladora de Dios salvador de los hombres, los llamados signos de los tiempos tendrán densidad teologal y vendrán a ser como imprescindibles lugares teológicos ‘en acción’”²⁶⁰. Todo esto se debió al aporte de Chenu y de una manera relevante en la influencia ejercida por el teólogo jesuita Henri de Lubac y otros autores como Óscar Culmann.

Por estas mismas épocas, otros tres autores franceses marcaron el pensamiento espejiano: Henri De Lubac, Jean Daniélou y Pierre Teilhard de Chardin. Del primero²⁶¹, Espeja dirá: “Me influyó decididamente De Lubac

321 pp.; *El ministerio en la Iglesia: un cambio de perspectiva*. (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2001), 227 pp.; *Meditación sobre la Iglesia: lo que no se puede decir*. (Madrid: San Pablo, 2014), 308 pp.; *La Iglesia, memoria y profecía*. (Salamanca: San Esteban, 1983), 365 pp.

259 Jesús Espeja Pardo. *Para comprender mejor la fe*, op. cit., p. 17.

260 Jesús Espeja Pardo. *En los surcos de la historia: pasión por Dios revelado en Jesucristo*. (Salamanca: San Esteban, 2006), p. 66.

261 Como se ha anotado *supra*, Espeja es notablemente influenciado por el pensamiento de Lubac. Respecto de este teólogo francés, dice Espeja: “Conecta con la visión agustiniana: el ser humano es atraído por Dios, este deseo le constituye como ser finito abocado a lo infinito; un deseo inscrito en su condición natural que sólo puede quedar satisfecho por ese don divino que llamamos gracia. Así, De Lubac no acepta la racionalización moderna del misterio cristiano ni tampoco el extrínsecismo sobrenaturalista que supone la existencia de dos órdenes —natural y sobrenatural—, y dos fines: uno para la naturaleza pura y otro para la naturaleza elevada por la gracia. No vale un pensamiento dualista que interpreta la naturaleza como un orden cerrado en sí mismo, y lo ‘sobrenatural’ como añadido, no inscrito de algún modo ya en la condición del ser humano creado para la comunión de vida con el Creador”. Jesús Espeja. *Encarnación continuada: en la herencia del Vaticano II*. (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2007), p. 59.

con su obra *El Sobrenatural*, 1946; ahí percibí la unidad en la historia y evolución del mundo”²⁶². Y Espeja afirmará de Daniélou:

con sus bien elaborados trabajos sobre simbolismo sacramental en la tradición —junto con otro autor dominico Th. Camelot—, me ayudaron a leer con gusto las grandes catequesis de los siglos IV y V. Ahí encontré otra forma de hacer teología, quizás menos precisa en conceptos que la neo-escolástica, pero más sugerente, más respetuosa y más celebrativa”.²⁶³

De Teilhard de Chardin, Espeja comentará lo siguiente:

Cuando era estudiante leía con gusto a Teilhard; su visión genial y poética era como una bomba de oxígeno para la inteligencia de joven aprisionada por frías categorías conceptuales y cerrada en un mundo eclesiástico; recuerdo que mientras me preparaba para recibir el ministerio ordenado, leía una y otra vez *El himno del universo*, un libro breve y precioso de aquel jesuita²⁶⁴.

Como el mismo Espeja comenta:

La teología neo-escolástica procedía muy obsesionada por el miedo a los reformadores y a los modernistas. Ponía todo su empeño en defender y demostrar que la Iglesia católica tenía toda la verdad. Todavía recuerdo alguna de aquellas “discusiones públicas” —“círculos solemnes”, decíamos entonces— donde se defendía y aplaudía la tesis que formulada un poco drásticamente decía: “como sólo la verdad tiene derecho a existir y la única religión verdadera es la católica, sólo ella tiene derecho a ser protegida en el foro público, a los que no profesan esa religión, suponiendo que estén de buena fe, se les deja vivir, pero no manifestarse públicamente”. Cerrazón finalmente a otras culturas, a otras filosofías y a otros lenguajes.

262 Jesús Espeja Pardo. *Para comprender mejor la fe*, op. cit., p. 27.

263 *Ibíd.*, p. 24.

264 *Ibíd.*, p. 27.

La teología neo-escolástica se había fraguado en la cultura europea, cuyas categorías y forma de razonar exportaba sin mayores cambios a las distintas regiones del mundo. De corte intelectualista, esa teología cifraba gran parte de su firmeza en la filosofía griega con su lógica conceptual bien estructurada; con definiciones precisas y vocabulario exacto. Para evitar el pluralismo anárquico y la relativización de las formulaciones dogmáticas sugerida ya por los autores modernos, en la Iglesia se calificó de “perenne” a esa filosofía griega y así quedaba cerrada la puerta en teología para otras filosofías y otras formas de hablar²⁶⁵.

En esa medida, un autor como Teilhard de Chardin era llamativo, cuestionante y abría el horizonte a otros paradigmas. Pero no solo fueron los autores franceses los únicos que lo influenciaron, sino autores de otras regiones también causaron buena impresión en él. En esa medida, autores como Karl Rahner²⁶⁶, Dom Odo Casel²⁶⁷, O. Cullmann²⁶⁸, Hans Urs Von Balthasar,

265 Ibid., pp. 18-19.

266 “Cuando leí por primera vez a Rahner, me costó un poco (...) Su forma de hacer teología y su lenguaje no entraban en la neo-escolástica que había estudiado. Su reflexión discurría por otra filosofía que no era la griega. Rahner daba un giro antropológico y entendía la condición del ser humano como un dinamismo que rezuma siempre trascendencia; su visión evocaba en mí la teología de la trascendencia antropológica y de la ‘recapitulación’ de todo en Cristo que tan magistralmente supo presentar en el siglo II San Ireneo (...) Sensible a este cambio cultural, en sus artículos sobre la formulación cristológica de Calcedonia, Rahner expresamente plantea la necesidad de situar las definiciones dogmáticas en su contexto histórico; las declaraciones de los concilios son punto de llegada en un proceso que termina, y también punto de partida para que la inteligencia de la fe crezca en otra situación temporal y cultural”. Jesús Espeja Pardo, *ibíd.*, pp. 31-33.

267 Otro autor que influyó en Jesús Espeja fue Dom Odo Casel, de quien dice: “En este descubrimiento *El misterio del culto cristiano*, traducido al castellano en 1952, de Dom Odo Casel, chocaba con una teología sacramental explicada en las categorías bien determinadas de ‘materia y forma’. Recuperando el significado patristico de ‘misterio’, la eficacia sacramental entraba en otros marcos y en otro dinamismo, quizás menos controlables racionalmente, pero sí más reales para la experiencia o fe cristiana. Exigía un cambio en la visión racionalista de límites conceptuales bien definidos, y ese cambio era a favor de una realidad gratuita y misteriosa que no se agota en formulaciones abstractas”. Jesús Espeja Pardo, *ibíd.*, pp. 24-25.

268 Sin lugar a dudas, “la renovación bíblica fue importante para interpretar la revelación de Dios como historia de salvación o humanización plena según el proyecto del

G. Thils y E. Schillebeeckx²⁶⁹ también lo abrieron a otros horizontes de comprensión. De hecho, en muchas de sus obras se observa la influencia de estos autores que, posteriormente, cuando se haga alusión a estas, se especificará cómo estos incidieron en él. Además de estos autores, Espeja comenta:

El otro factor que sin duda influyó en mi sensibilidad ante lo nuevo, fue conocer y escuchar a pensadores liberales que, manteniendo su distancia crítica respecto al nacional-catolicismo, respiraban aires de la modernidad con los que fácilmente conectábamos los jóvenes. Conocí y escuché algunos como Ruiz Jiménez, Antonio Tovar, Tierno Galván, José Luis Aranguren, Torrente Ballester y Laín Entralgo²⁷⁰.

El Concilio Ecuménico Vaticano II

Indudablemente, el acontecimiento eclesial que más cuestionó, impactó y cambió la forma de pensar de Jesús Espeja Pardo fue el Concilio Vaticano II. De hecho, no se puede entender el pensamiento actual de Jesús Espeja si no se comprenden bien las dinámicas del Concilio Vaticano II. Es que este Concilio con su nuevo lenguaje entronizó una perspectiva más personalista de la Revelación, el primado de la Escritura y la nueva imagen de la Iglesia y la forma positiva de mirar el mundo; incentivando que Espeja recurriera a otros lenguajes, a nuevas filosofías y mirara el mundo con una renovada simpatía. De ahí que Espeja comentó:

Creador. No podía ser de otro modo, dada la condición histórica de la libertad humana. En ese sentido me sirvió mucho la obra que ya en 1946 escribió O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*. Si la salvación y la revelación van unidas, esta última no se debe interpretar como transmisión de verdades abstractas, sino como auto-donación, confidencia que Dios mismo nos hace mediante los acontecimientos de nuestra historia. Y en conexión con esa verdad, podemos sacar una consecuencia lógica: dada la encarnación del Verbo en el cual todo fue creado, nuestra realidad histórica ya es portadora de revelación y salvación". Jesús Espeja Pardo, *ibíd.*, p. 28.

269 "Schillebeeckx introducía la categoría 'encuentro interpersonal' que desmontaba el cosismo y conceptualismo abstracto en los temas de la gracia y de los sacramentos". Jesús Espeja Pardo, *ibíd.*, p. 32.

270 Jesús Espeja. *Encarnación continuada*, op. cit., p. 12.

El Vaticano II, que tuvo lugar cuando ya llevaba dos años de profesor, fue decisivo en mi evolución teológica. Dio cabida y promovió intuiciones y anhelos latentes que detectaba ya en mis primeros alumnos con quienes convivía como formador (...) Además de la eclesiología de comunión que asimilé muy espontáneamente y en continuidad con mis estudios de doctorado, dos vertientes marcaron y siguen marcando mi reflexión: la densidad teológica del mundo, y la relevancia prioritaria de la subjetividad²⁷¹.

Según Espeja, los aportes del Concilio se pueden resumir en los siguientes puntos: “Apertura de la Iglesia al mundo”²⁷²; “Centralidad de Jesucristo”²⁷³; “En la fuerza del Espíritu”²⁷⁴ y “La dimensión comunitaria de la fe cristiana”²⁷⁵.

271 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 207.

272 “La Iglesia que durante los largos años de Contrarreforma percibió el proceso del mundo moderno como un ataque a los fundamentos e identidad de la fe cristiana; que se aisló cada vez más del mundo moderno lanzando anatemas, en el Vaticano II dio un giro cualitativo (...). La creación entera y en ella el ser humano son reconocidos positivamente; en el mundo y en el tiempo es posible descubrir las semillas del Verbo y las llamadas del Espíritu que incesantemente renuevan la faz de la tierra. La Iglesia toma conciencia y proclama su identidad: como una fase de gracia en la economía de la Encarnación continuada en el tiempo, ella es constituida *por* y *como* signo del mismo amor al mundo, que Dios ha manifestado; enviando a su Hijo, en Jesucristo, Dios se ha revelado como Palabra, comunicación; y en esa misma revelación entra el misterio de la Iglesia, que sólo existe dentro de la historia humana, en consorcio y actitud comunicativa con la humanidad y con toda la creación. Quedó atrás la conducta defensiva, dejando paso a la simpatía, la escucha y el diálogo con el mundo”. Jesús Espeja. *Encarnación continuada. En la herencia del Vaticano II*, op. cit., p. 15.

273 “Es la clave decisiva para la Iglesia o con-vocación de hombres y mujeres a ‘re-crear’ en su propia historia la conducta de Jesús (...) El Concilio busca una reforma de la Iglesia no entendida como cambio de sus estructuras eclesiales fundamentales sino como empeño de que no haya nada oscuro en su significatividad evangélica. Y para ello propone como referencia y criterio de verdad a Jesucristo”. *Ibíd.*, pp. 15-16.

274 “El Concilio recuerda la omnipresencia del Espíritu que rejuvenece continuamente a la Iglesia: en la mejor comprensión de las Escrituras, en el corazón de cada cristiano, en los distintos carismas, en los sacramentos, en la organización y misión evangelizadora de la Iglesia”. *Ibíd.*, p. 16.

275 “Hay conciencia, en primer lugar, de que ‘Dios cuida paternalmente de todos los seres humanos, y ha querido que todos ellos formen una única familia y traten de vivir con espíritu fraterno’ (...) Esta visión comunitaria se plasmó en una eclesiología de comunión (...) Fuente y emblema de esta comunión eclesial es la Trinidad, donde

Estos aportes y aspectos del Concilio Vaticano II van a recorrer toda su obra teológica, junto con los aportes de *nouvelle theologie*. Y estas se van a reflejar en obras como *Encarnación continuada*²⁷⁶ y *Creer en este mundo*²⁷⁷, donde desarrollarán tópicos como el mundo en cuanto lugar que tiene densidad teológica y, por ende, se constituye en lugar de salvación; la relevancia de la subjetividad las desarrollará en su obra *El Evangelio en un cambio de época*²⁷⁸, *Huellas con futuro*²⁷⁹; la eclesiología de comunión promovida por el Concilio y estimulada por Congar se va a reflejar en *Meditación sobre la Iglesia*²⁸⁰, y *La Iglesia, memoria y profecía*²⁸¹; la primacía cristológica en obras como *Jesucristo: palabra de libertad*²⁸², *Jesucristo: una propuesta de vida*²⁸³, *Jesucristo: la invención del diálogo*²⁸⁴, *La experiencia de Jesús*²⁸⁵, y *Volver a Jesucristo, Perfil del cristiano en nuestro tiempo*²⁸⁶; la acción del Espíritu en obras como *Creer en el Espíritu Santo*²⁸⁷, *La espiritualidad cristiana*²⁸⁸. Sin embargo, en todas sus obras —más los artículos publicados en varias revistas—, se deja

las personas, siendo distintas, se constituyen por la mutua relación y afirmación en el amor". *Ibíd.*, pp. 16-17.

276 Cf. Jesús Espeja. *Encarnación continuada: en la herencia del Vaticano II*. (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2007), 252 pp.

277 Cf. Jesús Espeja. *Creer en este mundo*. (Madrid: BAC, 2000), 123 pp.

278 Cf. Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*. (Navarra: Verbo Divino, 1996), 321 pp.

279 Cf. Jesús Espeja. *Huellas con futuro: en algunos signos de nuestro tiempo*. (Bilbao: Desclee de Brouwer, 2013), 154 pp.

280 Cf. Jesús Espeja. *Meditación sobre la Iglesia: lo que no se puede decir*. (Madrid: San Pablo, 2014), 308 pp.

281 Cf. Jesús Espeja. *La Iglesia, memoria y profecía*. (Salamanca: San Esteban, 1983), 366 pp.

282 Cf. Jesús Espeja. *Jesucristo, palabra de libertad*. (Salamanca: San Esteban, 1979), 294 pp.

283 Cf. Jesús Espeja. *Jesucristo, una propuesta de vida*. (Madrid: San Pablo, 2010), 372 pp.

284 Cf. Jesús Espeja. *Jesucristo, la invención del diálogo*. (Navarra: Verbo Divino, 2001), 416 pp.

285 Cf. Jesús Espeja. *La experiencia de Jesús*. (Salamanca: San Esteban, 1988), 190 pp.

286 Cf. Jesús Espeja. *Volver a Jesucristo: perfil del cristiano en nuestro tiempo*. (Madrid: San Pablo, 2008), 197 pp.

287 Cf. Jesús Espeja. *Creer en el Espíritu Santo*. (Madrid: BAC, 1998), 106 pp.

288 Cf. Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*. (Navarra: Verbo Divino; 1992), 450 pp.

sentir la influencia del Concilio Vaticano II y de la *nouvelle theologie*, más el aporte de santo Tomás de Aquino y la herencia de la Escuela de Salamanca.

La teología de la liberación

Otro momento importante (*kairós*) en la trayectoria de Jesús Espeja es el encuentro con la teología de la liberación y sus principales pensadores. De hecho, él mismo afirmó:

La situación del Perú, primer pueblo latinoamericano donde permanecía varios meses y donde pujaba con fuerza el movimiento teológico, cuyo representante más significativo era Gustavo Gutiérrez, cuestionó el método y esquemas teológicos en que venía discuriendo en las aulas salmantinas. Más tarde tuve la suerte de estar en Centroamérica viviendo con los jóvenes dominicos nativos de aquellas regiones que iniciaban en la década de los 70 la que ahora es Viceprovincia de San Vicente Ferrer. En ese tiempo, cuando la situación de El Salvador estaba en efervescencia, pude entrar en contacto y beneficiarme de la reflexión teológica que llevaban a cabo Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino y el grupo de la UCA. Me impactaron mucho la desigualdad social y la situación de miseria que vivían aquellas pobres gentes; esta *compasión* fue lo que de verdad cambió mi discurso teológico²⁸⁹.

Tanto fue el gran impacto que causó este nuevo movimiento teológico, en palabras suyas: “Entonces leí despacio los distintos escritos sobre Teología de la Liberación, entendí la nueva forma de hacer teología, el apasionamiento místico que la inspiraba, y llegué a escribir un libro sobre *Espiritualidad y liberación*, que publicó el CEP de Lima, dirigido por Gustavo Gutiérrez”²⁹⁰. Pero además de este libro, Espeja realizó un juicioso análisis de la teología

289 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 209.

290 *Ibíd.*, p. 210.

de la liberación, del cual salió un escrito intitulado *¿Qué es eso de... teología de la liberación?*²⁹¹.

Es muy relevante en Espeja Pardo que esta teología, nacida en las entrañas convulsionadas de las realidades sociales latinoamericanas del siglo xx, le recuerde los ecos, los inicios de la teología salmantina. De hecho, él mismo lo muestra como un acontecimiento de no poca importancia:

En 1539, Francisco de Vitoria justificaba su famosa *Relección sobre los indios* como (...) oigamos hablar de tantas humanas matanzas, de tantas expoliaciones de hombres inofensivos, de tantos señores destituidos y privados de sus posesiones y riquezas, sobrada razón para dudar si todo esto (la conquista) ha sido hecho con justicia o con injuria. Y cinco años antes comentaba horrorizado noticias de atropellos cometidos en aquellas tierras: “se me huela la sangre en el cuerpo en mentándolas”. La compasión, que es punto de partida para este gran teólogo salmantino, vuelve a ser clave para la teología latinoamericana de la liberación. Los indios son hoy mayorías de gentes indefensas, traídas y llevadas según el antojo de quienes tienen el poder. Son los pueblos subdesarrollados y sometidos por el desarrollo inhumano de otras naciones más poderosas. Por eso dudo que una reflexión intelectualizada y aséptica pueda comprender a esta teología nacida en la pasión por hombre y en la compasión hacia el pobre. Hay en el fondo una preocupación afectiva, una mística, y sólo en ese clima puede ser interpretado rectamente el discurso de estos teólogos. Ahora debo confesar por qué sintonizo

291 Cf. Jesús Espeja. *¿Qué es eso de... teología de la liberación?* (Bogotá: El Búho, 1986), 166 pp. Este libro se divide en seis partes: la primera es una contextualización de la temática y cómo surgió la teología de la Liberación; la segunda habla de la espiritualidad que se deriva de esta peculiar teología, cuyo paradigma es Jesucristo, pero desde una perspectiva de seguimiento; la tercera parte es una espiritualidad que debe tener incidencia política; la cuarta, aborda los desafíos que presenta la teología de la liberación a toda la iglesia —y, en especial, a la teología de corte europeo—, la quinta parte trata sobre los elementos que aporta a la teología española; en la última Espeja muestra la simpatía que siente por ella; de hecho, esta última parte está intitulada: “Carta de Amigo a los Teólogos de la Liberación”, pp. 157-162.

con esta teología latinoamericana, reconociendo que mi formación y trayectoria teológicas tienen sus raíces y andadura en Europa²⁹².

Es con la teología de la liberación que Espeja acabó de pasar de una reflexión cerebral, racional, a una teología más afectiva, se evidencia el paso de una racionalidad conceptual a una racionalidad cordial. Pero —como hemos visto *supra*— fue necesario el encuentro previo con teólogos centroeuropeos, con el Concilio Vaticano II y con los estudios bíblicos en Jerusalén²⁹³, que prepararon su encuentro con la teología de la liberación.

Por consiguiente, Espeja es un autor posconciliar muy relevante, porque en él confluyen todas las tendencias teológicas. Es así que ha sido formado en la solidez de la Escolástica, ha asumido las preocupaciones de los teólogos de la *nuovelle theologie* (en adelante, *nueva teología*), el método histórico-crítico y las filosofías de corte personalista, y sobre todo ha sido influenciado por las temáticas más importantes del Concilio Vaticano II, la nueva forma de estudiar la Escritura, la mediación de las ciencias sociales para desembocar en las comprometedoras intuiciones de la teología de la liberación.

La modernidad y los filósofos de la Sospecha

Espeja es un pensador interdisciplinario y polifacético. En aras de buscar la verdad siguiendo la premisa de la orden dominicana, él se lanza a conocer más la filosofía moderna y sus consecuencias, y a la vez se ve motivado a leer a los *filósofos de la sospecha*. En efecto, así como Tomás de Aquino entró en diálogo con las filosofías de la época, así Espeja también se aventura al complejo diálogo con las corrientes modernas de pensamiento. En esa medida,

292 Cf. Jesús Espeja. ¿Qué eso de... teología de la liberación, op. cit., p. 7. Adviértase en el referido texto el paralelismo manifiesto que hace Espeja de los indios conquistados por la Corona española, con las sociedades contemporáneas que conviven hoy bajo el inflexible dominio de los poderes oscuros del siglo xx.

293 “Mis estudios en la Escuela Bíblica de Jerusalén fueron tan gratificantes como fundamentales: pasé de ver la Escritura como textos aislados para confirmar una tesis formulada racionalmente de antemano, a descubrir en ella la auto-comunicación de Dios como Palabra encarnada pero siempre inagotable. No busqué ya en la Biblia verdades abstractas, sino relatos humanos en que hombres y mujeres contaban su experiencia de Dios; desde entonces mis cursos de teología dogmática fueron nuevos cada vez”. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 208.

Espeja encuentra ciertos reclamos justos que la modernidad hace sobre la condición humana y sobre todo la crítica que se le hace a la divinidad²⁹⁴. Tales críticas que realizan la modernidad y los *filósofos de la sospecha* van a contribuir a que Espeja, por ejemplo, se replantee cuál es la verdadera imagen que tenemos de Dios y cuál sería la imagen que presenta Jesús de Nazaret; y, así como está de acuerdo en ciertos reclamos de la modernidad y de los *filósofos de la sospecha*, no comulga en que aunque se ha buscado la subjetividad del sujeto, en muchas ocasiones se ha caído en un subjetivismo. Y aunque se ha buscado la supremacía de la razón, la modernidad también ha desconocido otras clases de razones.

El mundo actual

Una de las temáticas actuales que más preocupa a la teología espejiana es el neoliberalismo²⁹⁵. La exclusión de muchos y muchas por el mercado. El egoísmo imperante de la sociedad actual. Todo esto —según él— está

294 “Una convicción me parece fundamental: En toda postura racional y seria existe una verdad que puede y debe ser descubierta, si es acogida en su intención profunda más allá del choque momentáneo y superficial que pueda provocar en nuestra visión actual. Los filósofos modernos tienen, sin duda, una postura razonable desde su situación existencial, y tratan de dar una respuesta racional, seria y científica que debe ser escuchada. Gracias a su crítica e intuiciones ha sido posible un cambio en la misma forma de comprender a Dios y a la religión. Sus críticas negativas contra Dios nos han obligado a discernir la singularidad de la revelación cristiana sobre Dios, para no confundirnos con el ateísmo ni con otras manifestaciones de religiosidad”. Jorge Luis Acanda-Jesús Espeja. *Modernidad, ateísmo y religión. Apuntes de un curso*; Aula “Fray Bartolomé de las Casas”, 2004, p. 52.

295 “Los economistas neoliberales afirman que la *globalización* es fuente de crecimiento y prosperidad: impulsa la productividad y la competencia, permite que la tecnología llegue a todos los rincones del mundo y hace posible un intercambio comercial entre todos los países. Pero estamos viendo que la ideología con que funciona este proceso de globalización es nefasta para la estabilidad social, el medio ambiente y los valores fundamentales de convivencia; los capitales financieros son jueces y jurados de todas las políticas y en consecuencia dejan fuera de juego a los Estados, haciendo imposible una democracia real. La legítima competencia degenera en rivalidad a muerte. En los pueblos económicamente más débiles crece la macroeconomía mientras disminuye la microeconomía, y el libre comercio es la estrategia para que la ley del más fuerte siga explotando a los pobres. Es también constatable que hoy el proceso de globalización se está llevando a cabo con la *exclusión* de los más débiles. Y la patología del sistema no afecta sólo a los pueblos económicamente más débiles. La crisis económica castiga hoy a los pueblos europeos, que han logrado un relativo estado de bienestar, pues aumenta el número de personas

marcado por un individualismo que impide la relación con los otros en términos de fraternidad, solidaridad y *compasión*. De ahí que sus reflexiones en estos últimos años estén encaminadas a hacer análisis sociales-económicos²⁹⁶ y a la descripción de los fenómenos contemporáneos que afectan a la Iglesia y a la sociedad.

A Espeja le preocupa sobremanera, por ejemplo, que la Iglesia siga encerrada en sí misma. Por eso, expresa sin ambages:

La nueva situación cultural marcada por la pluralidad, el desconcierto y la creciente indiferencia respecto a la Iglesia, sugiere la necesidad de conversión al Evangelio, conscientes de que la organización visible de la Iglesia, si bien es necesaria, es relacional y debe ser purificada en continuas reformas para que realmente sea signo e instrumento del Reino de Dios o fraternidad universal, que es lo único absoluto²⁹⁷.

En este orden de ideas, Espeja insiste en que la única manera de renovar la Iglesia es convertirnos a la lógica del Evangelio. Y esta conversión cambiará el corazón de los hombres, ya que todos los cristianos están invitados a la perfección, pero

sin trabajo fijo para ganarse la vida y sin recursos para vivir con dignidad". Jesús Espeja, *Huellas con futuro en algunos signos de nuestro tiempo*, op. cit., p. 56.

296 "Nos encontramos en una época de la modernidad desarrollada que no sabe cómo llamarse; la interdependencia es ineludible dada la *globalización* no sólo del capital financiero, sino también de lo cultural marcado por la ideología del sistema neoliberal. El ajuste estructural conforme a las exigencias de esa ideología es imperativo implacable para todos, y el Fondo Monetario Internacional (FMI) es como un gran navío que avanza sordo a las pequeñas barquichuelas que van sucumbiendo en el naufragio. Inflexibles leyes económicas del mercado se imponen a todos, mientras los que tienen las riquezas en sus manos proclaman que con el sistema neoliberal vigente hemos llegado a la situación mejor que podemos esperar. Según la ideología del Sistema, organización y proyectos económicos buscan prioritariamente la mayor producción de riqueza. En función de ese objetivo se inventan y ponen en marcha las políticas económicas. La persona humana queda en segundo lugar; la finalidad de la economía ya no es el bien común, ni su racionalidad tiene que ver nada con el humanismo, con la preocupación de que todos tengan vida y sean felices." Jesús Espeja. *Crear en este mundo*, op. cit., pp. 59-60.

297 Jesús Espeja. *Huellas con futuro en algunos signos de nuestro tiempo*, op. cit., p. 25.

La perfección cristiana no se mide según los baremos de la filosofía griega, en línea de superioridad vertical y ascendente sino más bien descendente de apertura y servicio a los demás, siguiendo al Jesús que fue hombre totalmente para los otros. El cristiano se perfecciona, no aislándose de quienes le rodean, sino creando ese dinamismo comunitario simbolizado en el Reino de Dios. Porque la comunidad o Reino de Dios es un dinamismo que se hace imposible por los falsos absolutos o ídolos que impiden la comunicación fraterna, según la cual no es suficiente hacer el bien y evitar el mal; es necesario combatir ese mal que clava sus garras en el corazón de las personas y en las estructuras sociales; Jesús rehabilitó a los pobres, curó enfermos y expulsó demonios como signo de que el Reino de Dios estaba llegando²⁹⁸.

Y esta conversión se verificará en el campo social, cuando los cristianos se abran a los otros con actitudes *compasivas*, que deben tener un impacto concreto en las políticas económicas²⁹⁹.

La obra espejana (itinerario de sus obras más relevantes)

La obra de Jesús Espeja es extensa, abarca los principales temas de la teología: la cristología, la eclesiología, los sacramentos, espiritualidad, mariología, vida religiosa y otras cuestiones sobre temáticas que inciden indirectamente en la teología.

En su extensa obra se aprecia una evolución, pasando de un lenguaje escolástico a un lenguaje más de tono personalista, y de un método deductivo a un método inductivo. Por otro lado, la temática bíblica también va a experimentar un cambio en la forma de proceder, ya no partiendo de citas para fundamentar una tesis teológica, sino observando la dinámica de la narrativa bíblica. De esta manera mostraremos brevemente las obras de Espeja. Sin embargo, es preciso tener en cuenta dos anotaciones. La primera, que

298 Jesús Espeja. "El discipulado en la teología latinoamericana. Medellín. Vol. XXXII, n.º 125 (2006), p. 88.

299 Cf. Francisco Javier Martínez Real. *Economía con compasión. Variaciones sobre Caritas in Veritate*. (Salamanca: San Esteban, 2013), p. 220.

las primeras obras están escritas en un lenguaje escolástico, y la segunda —hecha por él—, puntualiza: “Sólo en ese contexto deben ser interpretadas mis publicaciones. Dentro de la tradición dominicana, tres aspectos marcan mi trayectoria como teólogo: la Encarnación, la Compasión ante las situaciones *des-gracias* de los mortales, y el apasionamiento por anunciar la Buena Noticia de Jesucristo”³⁰⁰. He aquí una clave hermenéutica espejiana imprescindible.

Ahora bien, en una de sus primeras obras —*La Iglesia, encuentro con Cristo Sacerdote*—³⁰¹, Espeja expone la doctrina tradicional sobre el sacerdocio, apelando por una parte a la doctrina del Aquinate, y por otra al magisterio eclesial representado en su momento por las encíclicas de Pío XII: *Mystici corporis* y *Mediator Dei*. Su metodología en esta obra siguió fiel el método escolástico del cual él es heredero, y que suponía un lenguaje esencialista y amparado en la metafísica clásica. Por otra parte, se reflejó un Espeja tradicional, donde su marco teologal estaba ligado a la teología que estudió en Salamanca en los años cincuenta. No manejó categorías bíblicas, aunque sí aludía a citas bíblicas y al sacerdocio del NT, pero cuando lo abordaba lo hacía desde la óptica tomista y magisterial. El recurso de la escritura era limitado, y su metodología —como ya se mencionó— seguía a la teología clásica en la manera de argumentar y exponer las temáticas. Hay que recordar que en este texto no se reflejaba el impacto del Concilio Vaticano II, pues la obra data de 1962, cuando apenas se estaba desarrollando la discusión y elaboración de las temáticas que abordaría el Vaticano II.

Otra de sus obras incipientes fue *Esto es mi cuerpo*³⁰². Mediante este libro, Espeja compartió con otros autores dominicos —Sauras, De Tuya y Solano—, mostrando ya interés por una problemática posconciliar que fue la discusión del sentido de la eucaristía, si era meramente simbólica o real, llegando a la conclusión de que la presencia es real pero que tiene un sentido simbólico. Lo llamativo de este escrito es que Espeja es un teólogo al que le interesan los problemas de cada época, es decir, que sus primeros escritos fueron motivados por problemas reales y no por problemas inconexos con la realidad

300 Juan Bosch. *Panorama de la Teología Española*. (Navarra: Verbo Divino, 1999), p. 244.

301 Cf. Jesús Espeja. *La Iglesia, encuentro con Cristo Sacerdote*. (Salamanca: San Esteban, 1962), p. 186.

302 Cf. Espeja, Sauras, De Tuya, Solano. *Esto es mi cuerpo*. (Pamplona: Editorial OPE, 1968), pp. 15-56.

de las épocas. Su presentación seguía siendo en ese momento muy clásica, pero ya se notaba que el teólogo estaba al día de todos los documentos que emitía la Iglesia en materia de fe y de costumbres. Empero, todavía en este escrito no se percibía el impacto del Vaticano II en su reflexión, aunque ya había referencias a los documentos del Vaticano II (SC, LG).

El otro texto en orden de precedencia fue *Acampa entre nosotros*³⁰³, que era una reflexión sobre el dogma católico relativo a “la permanencia de Cristo en la Eucaristía”; en él se observaban varios aspectos en esta obra: en el prólogo el autor expresaba: “El instinto de poseer la verdad total y adecuadamente en esta vida, es una tentación peligrosa, que puede malograr sus especulaciones”³⁰⁴; esto denotaba que Espeja reconocía que a la verdad ya no la posee un solo sistema o persona, y era una tentación pensar que se tiene la verdad absoluta en cuestiones de fe. Recordemos que él fue formado en un sistema neoescolástico que presumía tener la verdad.

Por otra parte, incluía en esta obra un lenguaje más bíblico, personalista, y se observaba cómo las orientaciones del Concilio calaron en su forma de presentar y hacer teología. También apeló a otros lenguajes y por eso él mismo aseveró: “Es lícito, por ejemplo, buscar nuevas expresiones que transmitan a un mundo fenomenológico y existencialista la verdad que hace cuatro siglos expresó con la palabra de ‘transustanciación’”³⁰⁵. Y llamó la atención el modo con el que abordó la temática, argumentando al respecto:

Las páginas que siguen no son una investigación sobre el contexto y génesis de las declaraciones tridentinas. Tampoco una exposición escolástica de la presencia real. Sólo traen unas líneas generales para situar este dogma dentro de la historia salvífica, como el término donde se hacen realidad todas las promesas. Fuera de esa economía histórica, vivida con fe, es inaceptable la verdad definida³⁰⁶.

303 Cf. Jesús Espeja. *Acampa entre nosotros*. (Pamplona: Editorial OPE, 1969), 100 pp.

304 *Ibíd.*, p. 10.

305 *Ibíd.*, p. 18.

306 *Ibíd.*, p. 21.

De este párrafo, entonces, se deduce lo siguiente:

- a. Se resalta un abandono al abordar el tema desde la perspectiva tradicional escolástica, aunque en un momento trae a colación a Santo Tomás, pero de una manera esporádica.
- b. Apelar a la categoría *historia de la salvación* es aceptar la nueva manera de hacer teología y renunciar al método neoescolástico para apelar al nuevo método que propone el Concilio Ecuménico Vaticano II.
- c. Resalta el aspecto histórico de la revelación, mostrando un paso de esta en perspectiva intelectualista a una de encuentro que se expresa en la definición que aporta el Concilio Vaticano II en la *Dei verbum* 2 con el concepto de autocomunicación.
- d. El uso bíblico de las fuentes, apelando a los exégetas del momento como Boismard, Benoit y otros.
- e. La necesidad que tiene la Iglesia, cuando Espeja propone:

Quizás habría que insistir más en una proclamación del mensaje cristiano en toda su autenticidad sobrenatural, mediante una catequesis bíblica, presentada en su realismo y sencillez, como lo hicieron los Apóstoles y primeros Padres de la Iglesia. Sólo una profunda mentalidad permite reasumir con fruto el dogma católico sobre la Eucaristía³⁰⁷.

Y, por último, en esta obra todavía no aparece la categoría *compasión*, ni misericordia. Otra de las obras donde Espeja empieza a despuntar como un buen conocedor de la cristología es *Jesucristo, palabra de libertad*³⁰⁸. A decir verdad, esta obra se inscribe en un contexto muy especial, para lo cual conviene resaltar varios hechos que ayudan a comprenderla: en primer lugar, es el año en que se ha realizado la III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla (1979), que apoyó la teología de la liberación; por otra parte, el autor vivió en Vallecas, donde ejerció una pastoral de tipo social, pero sin abandonar la academia, mostrando, como afirma su amigo obispo Alberto Iniesta, “un intento de empalmar una teología de sólida raigambre tomista

307 Ibid., p. 100.

308 Cf. *Jesucristo, palabra de libertad*, op. cit., p. 317.

con la nueva teología de la liberación”³⁰⁹, presentando en este libro a Jesucristo ya no desde una perspectiva escolástica, sino bíblica, donde el autor maneja muy bien las fuentes bíblicas y los principales resultados de la exégesis del momento. Es en esta obra específica donde Espeja mostró cómo el Dios de Jesucristo se revela realizando misericordia, derecho y justicia, y cómo

El samaritano, excluido de la sociedad judía, es el hombre bueno que se compadece y hace cargo del malherido y tirado junto al camino por los malhechores. Por esa línea deben avanzar sus discípulos: que sean como niños, que no se consideren grandes ni superiores a los demás en ningún aspecto; que cuando inviten a la mesa llamen a los desvalidos que nada pueden ofrecerles a cambio³¹⁰.

A partir de esta obra, Espeja siempre hará énfasis en la *compasión*³¹¹.

Uno de los centros de su reflexión son los temas eclesiológicos; de hecho, tiene varios libros y artículos sobre estos temas. Sin embargo, la primera obra que atañe a la temática eclesiológica fue *La Iglesia, memoria y profecía*³¹². Podemos leer allí con cita que merece mencionarse *in extenso*:

309 Ibid., p. 9.

310 Ibid., p. 102

311 Aquí es necesario hacer una precisión de primer orden, pues muestra la genialidad intuitiva de Espeja. En el contexto teológico posconciliar del siglo xx, la categoría *misericordia-compasión* despuntó como un elemento fundamental de la revelación cristiana a partir del impulso dado por el papa Juan Pablo II en su encíclica *Dives in misericordia* (30-XI-1980). Sin embargo, un año antes (1979) Jesús Espeja había mencionado la categoría *misericordia-compasión*. Los pontificados de Juan Pablo II y Francisco han impulsado la plasticidad de esta categoría, en tanto gran parte de la atención teológica que ha tenido esta categoría se debe a una motivación pontificia. Caso distinto al de Espeja, quien la abordó como resultado de su experiencia cristiana que, como hemos visto, ha transitado desde un marcado intelectualismo neoescolástico hacia una conexión profunda con los movimientos e ideas de la nueva teología, con la teología latinoamericana de la liberación y con la visión renovada que del mundo y del hombre se presenta en el Concilio Ecuménico Vaticano II. En este sentido, Espeja es, sin duda, un agudo observador que por medio de su teología ha sabido leer los *signos de los tiempos* y encauzar la misión de la Iglesia hacia un espíritu renovado que evidencia en el binomio *misericordia-compasión* lo más íntimo y profundo de su esencia.

312 Cf. Jesús Espeja. *La Iglesia, memoria y profecía*, op. cit., 366 pp.

Ciudadano del mundo, me siento golpeado por los interrogantes de mis vecinos y embarcado en su misma suerte. Desde una tierra en ebullición, donde afloran por doquier anhelos de porvenir, mi preocupación primera es el hombre cada vez más perdido en el complejo social, reducido a un producto de la técnica y domesticado como una pieza en la gran máquina del consumismo que deshumaniza. Pero al mismo tiempo soy creyente cristiano, convencido de que Dios en Jesús de Nazaret ha hecho suya la causa del hombre; y esa marginación o manipulación de los pobres adquiere resonancia teologal. La *compasión* y empeño por levantar al humillado pertenece a la novedad irrenunciable del cristianismo. Ya dentro de una comunidad cristiana, surge la pregunta fontal y persistente: ¿qué debe significar la Iglesia en esta situación? ¿Cómo hará palpable para los hombres de hoy la Buena Noticia de que Dios es amor y que irrumpe ya el tiempo de la gran ternura?³¹³

Como se afirmó *supra*, Espeja aborda todas las problemáticas teológicas actuales; en consecuencia, también escribe sobre la importancia de la vida religiosa y el papel de esta, en un artículo intitulado “Servidores de la reconciliación del mundo”³¹⁴, donde muestra que el religioso debe asumir en su experiencia los siguientes elementos:

amor gratuito, *compasión* activa, compromiso por el hombre hasta la muerte. Cuando todo se hace sólo por dinero, cuando nada cuentan los que no tienen, la gratuidad es Buena Noticia: el hombre perdido como una pieza de una máquina impersonal recobra su dignidad y valor. Nuestra sociedad está herida, enferma por el desencanto, y el fatalismo de que no hay nada que hacer contra la injusticia, cada día más lacerante. Muchos incluso pierden la ilusión de vivir. La comunidad cristiana que respire, y en su práctica inspire confianza, cumplirá su función pacíficamente y curativa. Será verdadero

313 Ibíd., p. 15.

314 Cf. Auge, De la Torre, Espeja, Martínez Sierra, Ortega, Plaza, Saraiva, Sebastián Aguilar, Suquia, Valdez. *Religiosos al servicio de la reconciliación*. (Madrid: Publicaciones claretianas, 1984), pp. 145-170.

sacramento histórico de Cristo, testigo fiel de que Dios es amor (cursivas nuestras)³¹⁵.

Como ya hemos mencionado, Jesús Espeja ha sido impactado gratamente por la teología de la liberación, de lo cual ha salido un libro intitulado *¿Qué es eso de... teología de la liberación?*³¹⁶ Efectivamente, en este libro realiza un detallado análisis de los principales teólogos de la liberación y muestra uno de los grandes símbolos de esta teología, al tiempo que manifiesta un gran aprecio por la experiencia del arzobispo centroamericano mártir san Óscar Arnulfo Romero, afirmando: “Su práctica y su predicación, selladas con el martirio, son fuente más válida y segura que todas las disquisiciones de los grandes intelectuales”³¹⁷. Y además Espeja apunta: “No es reflexión de un creyente si no nace de la pasión por el Reino; y ésta no es real cuando falta la *compasión* ante los sufrimientos del pobre; *compasión* que sólo alcanza toda su hondura cuando ahí se vive la presencia de Dios Amor revelado en Jesucristo”³¹⁸. Esto fue lo que Espeja pudo captar de la experiencia de este parresiasta mártir de El Salvador, San Romero de América, según su colega obispo Pedro Casaldáliga: cómo la teología de la liberación en el fondo tiene su asidero porque hay una experiencia de vida que sustenta su reflexión teórica, y en esto se observa el primado de la ortopraxis sobre la ortodoxia.

Habíamos dicho que Espeja despuntaba como un gran conocedor de la cristología desde la primera obra que publicó en 1979: se nota una gran evolución, ya habla desde su corazón, la vida de Cristo ha impactado su vida de tal manera que escribe un libro intitulado *La experiencia de Jesús*³¹⁹. Según el teólogo español, no se puede tener experiencia de Dios cuando “el hombre que se instala en el poder ya no es libre, deja de ser humano; incapaz de *compasión* esclaviza sin remedio a los demás; sólo Dios es Señor, poder que

315 Ibid., p. 160.

316 Cf. Jesús Espeja. *¿Qué es eso de... teología de la liberación?*, op. cit., p. 166; este mismo libro es publicado con este otro nombre: *Espiritualidad y liberación*. (Salamanca: San Esteban, 1986), 166 pp., pues la temática es la misma y contiene los mismos capítulos.

317 Ibid., p. 78.

318 Ibid., p. 156.

319 Cf. Jesús Espeja. *La experiencia de Jesús*. (Salamanca: Editorial San Esteban, 1986), 190 pp.

promueve y hace cada día más libre a la humanidad; cuando se viven los sentimientos de Dios, sólo cabe el amor servicial en favor de los otros”³²⁰.

En el año 1989 Espeja participó con otros autores en un homenaje que se le hace a Gustavo Gutiérrez —pionero de la teología de la liberación—, en aquella ocasión editando el libro *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos: ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*³²¹; texto en que Espeja pone a dialogar a la teología europea con la teología latinoamericana, sabiendo que el objeto de discusión está centrado en la categoría ‘Salvación’.

Desde el principio de su carrera como teólogo, Jesús Espeja Pardo se ha interesado por la cuestión sacramental. En esta temática específica es donde se palpa de una manera especial la evolución de su lenguaje, pasando de un lenguaje escolástico a un lenguaje que utiliza categorías personalistas. Este libro que muestra una nueva manera de hablar de los sacramentos se denominó *Sacramentos y seguimiento de Jesús*³²². Pero dejemos hablar al autor: “Hay que pasar de la lógica racional a la lógica del simbolismo. Sólo así quedarán superados el eficacismo ritual de corte metafísico, y el personalismo que acentuaron los reformadores del siglo XVI, negando prácticamente la novedad de la Iglesia visible como presencia u oferta infalible de gracia”³²³. Si bien es cierto que los sacramentos posibilitan para acceder a la salvación, Espeja nos advierte: “El último criterio de juicio será nuestra *compasión* eficaz hacia el empobrecido”³²⁴.

En 1990 presentó la obra intitulada *Para comprender los sacramentos*³²⁵. Según su autor,

en el fondo, este libro lleva una gran preocupación evangelizadora: no intenta sólo informar, sino formar; su objetivo prioritario no es

320 Ibíd., p. 120.

321 Cf. AA.VV. *Teología y liberación perspectivas y desafíos. En torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, 1989.

322 Cf. Jesús Espeja. *Sacramentos y seguimiento de Jesús*. (Salamanca: Editorial San Esteban, 1989), 186 pp.

323 Ibíd., p. 13.

324 Ibíd., p. 118.

325 Cf. Jesús Espeja. *Para comprender los sacramentos*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1990), 170 pp.

tanto aportar muchos datos y conocimientos, sino despertar y remitir a una experiencia viva de la comunidad cristiana; todo lo que aquí se dice no es más que aproximación a la misma³²⁶.

Espeja, como buen hijo de Santo Domingo y perteneciente a la Orden de Predicadores, no deja de lado la figura de santa María Virgen; de hecho, escribe una obra intitulada *María, Símbolo del pueblo*.³²⁷ Y comenta al respecto: “No pretende ser una mariología sistemática, científica y exhaustiva. Su objetivo es menos ambicioso: situar la figura de María en los marcos teológicos que permitan al mismo tiempo dar gracias a Dios por la obra singular que ha realizado en Ella, y por el papel que la madre del Salvador desempeña dentro del pueblo cristiano”³²⁸.

Con todo, la teología de Espeja concluye en vivir una espiritualidad cristiana. Sigue las huellas de Santo Tomás porque en su obra muestra cómo debe haber una comunicación recíproca entre dogma y mística, lo cual conduce a tener una vida espiritual. Fruto de estos años de reflexión, Espeja edita un libro llamado *La espiritualidad cristiana*³²⁹.

Ahora bien, el problema de la inculturación³³⁰ no ha pasado inadvertido en la obra de Jesús Espeja, tiene su cabida, por obvias razones. De hecho, para explicar este fenómeno Espeja escribe la obra intitulada *El Evangelio en nuevas culturas*³³¹.

326 Ibid., p. 5.

327 Cf. Jesús Espeja. *María, símbolo del pueblo*. (Salamanca: Editorial San Esteban, 1990), 137 pp.

328 Ibid., p. 14.

329 Cf. Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992), 450 pp.

330 “Si la Iglesia se deja cuestionar por ‘la diferencia del otro’, en este caso los indígenas, se impone renunciar teórica y prácticamente a la ideología de dominación. Hay que trabajar para que esos pueblos indígenas sean ellos mismos, lo cual no es posible sin el mantenimiento de sus culturas. Dado por otra parte que la cultura es un dinamismo vivo, y hoy más que nunca es ineludible el diálogo intercultural, el compromiso con los indígenas en su diferencia cultural implica el acompañamiento para que ellos realicen ese intercambio sin dejar de ser ellos mismos, actuando con autonomía”. Jesús Espeja. “Inculturación y Teología indígena” (Salamanca-San Esteban, 1993), pp. 209-210.

331 Cf. Jesús Espeja. *El Evangelio en nuevas culturas*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992), 211 pp.

Sin olvidar su tradición eclesiológica, Jesús Espeja presentó luego una nueva obra, *Iglesia en camino*,³³² donde puntualizó:

Preocupado por la nueva presencia pública de la Iglesia en la nueva situación cultural española, en 1983 escribí un voluminoso libro: *La Iglesia, memoria y profecía*. Lo inspiró una preocupación que todavía permanece: leer los signos nuevos del tiempo, descubrir en ellos las semillas del espíritu, y articular ahí la buena noticia de la Iglesia como cercanía de Dios en la debilidad de los mortales “para que todos tengan vida”. Desde esas fechas he seguido la difícil andadura de la Iglesia en nuestra sociedad española tan cuajada de aspiraciones y vapuleada por tantos desengaños; achatada en humanidad, y sin embargo anhelante de satisfacer derechos humanos. En ese camino he redactado estos puntos que divido en tres secciones. En *el seguimiento de Cristo*, la primera parte, determina el espíritu en que la Iglesia debe avanzar. Pero el seguimiento se hace dentro de una realidad social cambiante; como aproximación a las posiciones de la Iglesia en la sociedad española durante los diez últimos años, viene la segunda parte. La última sección es como un voto por seguir adelante, porque también el porvenir ya está garantizado por Aquél que llama a las cosas que no son “para que sean” (Rom 4,17)³³³.

Para 1993, Espeja coordinó un trabajo sobre *Inculturación y teología indígena*,³³⁴ donde ha convocado a unos expertos sobre la temática para que hagan una reflexión teológica.

Sabiendo que el tema de la cristología hace parte de su fisionomía intelectual publicó en 1994 una obra designada *Hemos visto su gloria*³³⁵. En 1995 Espeja, preocupado por llevar el Evangelio al hombre de hoy, dio a la luz

332 Cf. Jesús Espeja. *Iglesia en camino: desde la sociedad actual*. (Madrid: San Pablo, 1993), 263 pp.

333 *Ibíd.*, pp. 7-8.

334 Cf. Jesús Espeja. *Inculturación y teología indígena*. (Salamanca: Editorial San Esteban, 1993), 240 pp.

335 Cf. Jesús Espeja. *Hemos visto su gloria*. (Salamanca: Editorial San Esteban, 1994), 344 pp.

otro libro llamado *El coraje del futuro*³³⁶. Esta obra es muy importante para nuestra temática, porque advierte nuestro objeto de investigación:

La *compasión* ante los sufrimientos de las personas, la indignación ante los atropellos de los derechos humanos y ante los abusos contra la Naturaleza, serán inspiración y objetivo en cualquier conducta que pretenda ser éticamente buena, algo que puede centrar la búsqueda común y el diálogo de creyentes y no creyentes, así como entre las distintas confesiones cristianas. Sólo en esta preocupación puede tener garra y función planificadora la Buena Noticia de Jesucristo³³⁷.

Espeja —leyendo los signos de los tiempos— se ha dado cuenta de que estamos en un cambio de época, nuevos paradigmas asoman a la vista y por ello se anima a escribir un libro titulado *El Evangelio en un cambio de época*³³⁸. En esta obra aporta criterios de lectura de la realidad a través del paradigma del Evangelio de Jesucristo.

En esa misma dinámica, Espeja se da cuenta de que se hace necesario explicar qué significa fe y cómo se debe entender su dinámica teológica. Para ello escribe su experiencia como teólogo y como producto de ello resulta el libro *Para comprender mejor la fe: una introducción a la teología*³³⁹.

Ahora bien, en ese mismo año 1997 se hizo presente con otra obra intitulada *Creer en Jesucristo*³⁴⁰. En la misma editorial donde había publicado la anterior obra, editó otras tres que guardan relación con la primera, a saber: *Creer en el Espíritu Santo*³⁴¹, *Creer en Dios Padre*³⁴² y *Creer en este mundo*³⁴³.

336 Cf. Jesús Espeja. *El coraje del futuro: cuando flaquea la Esperanza*. (Madrid: San Pablo, 1995), 235 pp.

337 *Ibíd.*, p. 20.

338 Cf. Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de Época*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996), 321 pp.

339 Cf. Jesús Espeja. *Para comprender mejor la fe*, op. cit. p. 178.

340 Cf. Jesús Espeja. *Creer en Jesucristo*. (Madrid: BAC, 1998), 170 pp.

341 Cf. Jesús Espeja. *Creer en el Espíritu Santo*. (Madrid: bac, 1998), 107 pp.

342 Cf. Jesús Espeja. *Creer en Dios Padre*. (Madrid: BAC, 1999), 124 pp.

343 Cf. Jesús Espeja. *Creer en este mundo*. (Madrid: BAC, 2000), 123 pp.

Por otro lado, Jesús Espeja quiere mostrar cuál es el papel del sacerdocio en función del sacerdocio común, para cuyo cometido plasmó un libro llamado *El ministerio en la Iglesia: un cambio de perspectivas*³⁴⁴. En 2001 y 2002 volvió a irrumpir Espeja con dos obras cristológicas: *Jesucristo: la invención del diálogo*³⁴⁵ y *Jesucristo: ampliación del horizonte humano*³⁴⁶.

Así como Jesús Espeja es recurrente en escribir sobre temas de cristología y eclesiología, lo es también para profundizar sobre los sacramentos. Y ello por una razón teológica básica: Jesús se manifiesta en la Iglesia y esta a su vez expresa la gracia de Cristo a través de los sacramentos; con tal motivo escribe un libro llamado *Los sacramentos cristianos: encuentros de gracia*³⁴⁷. Urge dilucidar que Espeja afirmó en esta obra: “Los sacramentos son la expresión de la misericordia de Dios a favor nuestro. Ese amor gratuito que se hace cargo y carga con nuestra situación para ir llevándonos hacia nuestro destino: la felicidad que ya de algún modo barruntamos”³⁴⁸.

Incansable en su productividad teológica, en 2004 presentó una obra bautizada *Fieles a la tierra*³⁴⁹, y en el mismo año lanzó otro libro intitulado *¿Tiene sentido la vida religiosa? Cuando fallan los proyectos utópicos*³⁵⁰.

La importancia de la historia es herencia de la influencia de los teólogos de la nueva teología, y del Concilio Vaticano II, y es clave para entender su teología. En esa medida, produjo dos volúmenes llamados *En los surcos de la historia I y II*³⁵¹.

344 Cf. Jesús Espeja. *El ministerio en la Iglesia: un cambio de perspectiva*. (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2001), 227 pp.

345 Cf. Jesús Espeja. *Jesucristo: la invención del diálogo*. (Navarra: Verbo Divino, 2001), 416 pp.

346 Cf. Jesús Espeja. *Jesucristo: ampliación del horizonte humano*. (Salamanca: San Esteban, 2002), 135 pp.

347 Cf. Jesús Espeja. *Los sacramentos cristianos: encuentros de gracia*. (Salamanca: San Esteban, 2003), 238 pp.

348 *Ibíd.*, p. 223.

349 Cf. Jesús Espeja. *Fieles a la tierra: la espiritualidad cristiana*. (Salamanca: San Esteban, 2004), 163 pp.

350 Cf. Jesús Espeja. *¿Tiene sentido la vida religiosa? Cuando fallan los proyectos utópicos*. (Madrid: San Pablo, 2004), 224 pp.

351 Cf. Jesús Espeja. *En los surcos de la historia I: pasión por Dios revelado en Jesucristo*. (Salamanca: San Esteban, 2006), 225 pp., y *En los surcos de la historia II: pasión por una*

En 2007 postuló una de sus ideas clave para entender su obra, expresado en un texto intitulado *Encarnación continuada*³⁵². Esta obra es de vital importancia porque desarrolla su pensamiento en torno a la categoría *Encarnación* y sus consecuencias determinantes en el desarrollo de la teología.

Prolífico como siempre, para 2008 propuso otra obra donde invita a *Volver a Jesucristo*³⁵³, y en ese mismo estilo —para el 2009— escribió otro texto llamado *¿Ser todavía cristianos?*³⁵⁴

Con su originalidad característica, Jesús Espeja compuso una trilogía, es decir una obra que se debe leer enteramente, ya que contiene un hilo conductor, y consta de: *Jesucristo: una propuesta de vida*³⁵⁵, *Meditación sobre la Iglesia*³⁵⁶ y *Lo divino en la experiencia humana*³⁵⁷.

Como ya hemos afirmado, el Concilio Ecuménico Vaticano II ha ejercido una decisiva influencia en Espeja, y al conmemorar los cincuenta años del Concilio expuso los aspectos más representativos del Concilio, en cuya efemérides escribió la obra nominada *A 50 años del Concilio*³⁵⁸. No perdiendo nunca la pasión por la escritura, escribió un comentario sobre las lecturas de la palabra —recorriendo los ciclos dominicales (A, B, C)—; con tal motivo, redactó un manual llamado *Oyentes de la Palabra: para dar sentido a la vida*³⁵⁹.

Iglesia testigo del Evangelio. (Salamanca: San Esteban, 2006), 238 pp.

352 Cf. Jesús Espeja. *Encarnación continuada: en la herencia del Vaticano II.* (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2007), 252 pp.

353 Cf. Jesús Espeja. *Volver a Jesucristo: perfil del cristiano en nuestro tiempo.* (Madrid: San Pablo, 2008), 197 pp.

354 Cf. Jesús Espeja. *¿Ser todavía cristianos? En una sociedad laica y plural.* (Madrid: San Pablo, 2009), 207 pp.

355 Cf. Jesús Espeja. *Jesucristo: una propuesta de vida.* (Madrid: San Pablo, 2010), 372 pp.

356 Cf. Jesús Espeja. *Meditación sobre la Iglesia: lo que no se puede decir.* (Madrid: San Pablo, 2014), 308 pp.

357 Cf. Jesús Espeja. *Lo divino en la experiencia humana. Sobre la condición moral.* (Madrid: San Pablo, 2016), 333 pp.

358 Cf. Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio: camino abierto para el siglo XXI.* (Madrid: San Pablo, 2012), 385 pp.

359 Cf. Jesús Espeja. *Oyentes de la Palabra. Para dar sentido a la vida.* (Madrid: San Pablo, 2011), 230 pp.

Por último, Jesús Espeja generó la obra llamada *Huellas con futuro: en algunos signos de nuestro tiempo*³⁶⁰. Por otra parte, tuvo aún arrestos para engendrar artículos en la revista *Ciencia Tomista* y en la revista latinoamericana *Medellín*.

Como se observa, la vasta y polivalente obra de Jesús Espeja es abundante y fuente de una densidad, preocupación y actualidad teológicas, sobre las que bien vale la pena reflexionar.

La compasión como clave hermenéutica de la teología espejana

Aproximación a la compasión en la espiritualidad dominicana

A Jesús Espeja es preciso comprenderlo dentro de la tradición dominicana³⁶¹. Es decir, hay que entenderlo en una espiritualidad concreta que lo ha forjado como persona, creyente y teólogo. La espiritualidad es un modo de ser. El mismo Espeja —cuando habla de la espiritualidad—, así la asume:

Espiritualidad significa realizar la existencia humana con espíritu. La existencia humana es un todo que incluye la dimensión terrena (cuerpo) y la dimensión trascendente (alma) (...) Siendo una forma de interpretar la realidad y situarse dentro de la misma, la espiritualidad compromete a toda la persona, y la compromete de modo total: en su cuerpo y en su alma, cuando trabaja, come, descansa u

360 Cf. Jesús Espeja. *Huellas con futuro en algunos signos de nuestro tiempo*. (Bilbao: Desclee de Brouwer, 2013), 154 pp.

361 “La espiritualidad dominicana se podría definir brevemente como la manifestación y el cultivo del espíritu que Santo Domingo infundió a su Orden apostólica en medio de la Iglesia. Ese espíritu, encarnado en un concreto estilo de vida, fue intensamente experimentado primero y luego netamente formulado ya por el santo fundador (...) Santo Domingo vivió siempre así, como en vilo, desposeído de sí y de todo para entender a Dios y servir a los hombres: su oración era una habitual contemplación de Dios y solicitud angustiada por los pecadores; su trabajo se repartía entre el estudio del Evangelio, la atención a los hermanos y las monjas, y la predicación diaria; y su Orden fue el resultado de poner al servicio de la evangelización todo el potencial de la contemplación monástica”. Fr. Ángel Melcón, O.P. *Espiritualidad dominicana*. (México: Legado Dominicano 2, 2009), pp. 13-14.

ora; en sus deseos, pensamientos, acciones y omisiones; en su dimensión personal y social. No es algo añadido, expresa la propia identidad dentro de una situación. Dada nuestra condición histórica, la vida espiritual es un proceso siempre inacabado mientras caminamos en el tiempo³⁶².

Desde luego, una de las notas características de la espiritualidad dominicana es la *compasión*. No se entiende el quehacer de nuestra Orden sin esta dimensión compasiva, aunque en un momento de la historia se cayó en una metafísica que, en palabras de Espeja, no daba cabida a la lógica del corazón³⁶³. Desde este punto de vista, la dimensión compasiva que tenía que influenciar toda la reflexión teológica, en algunos momentos quedó de lado y solamente se quedó reducida a una reflexión de cuño intelectualista. Sin embargo, mirando las raíces dominicanas se observa que la *compasión* es central en la espiritualidad dominicana.

Santo Domingo de Guzmán³⁶⁴

Aunque ya se ha hablado de la influencia medular de Domingo de Guzmán en la vida de Jesús Espeja, es necesario profundizar en el perfil humano del santo fundador para poder entender la espiritualidad dominicana y cómo la *compasión* es un elemento clave que solamente se entiende en una perspectiva

362 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., pp. 18-19.

363 Esto se dio —según Espeja— porque algunos comentaristas no entendieron el espíritu con que Santo Tomás había realizado su teología. Al respecto comenta: “En cambio, comentaristas suyos bien representativos en el s. XVI cultivaron casi exclusivamente la dimensión especulativa entendida como precisión lógica y dialéctica. En vez de aceptar las críticas justas y las aportaciones del humanismo y de la reforma protestante, se redujeron a defender el método escolástico. En su discurso la Escritura y la Tradición no tuvieron el puesto prevalente y decisivo que tenían en la teología de Santo Tomás”. Jesús Espeja Pardo. *Para comprender mejor la fe*, op. cit. p. 85.

364 Cf. Humbert-Marie Vicaire, O. P. *Historia de Santo Domingo*. (Madrid-Edibesa, 2011), 1198 pp.; Fr. Vito-Tomás Gómez García, O. P. *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*. (Madrid: Edibesa, 2003), 974 pp.; Guy Bedouelle. *La fuerza de la Palabra: Domingo de Guzmán*. (Salamanca: Editorial San Esteban, 1987), 330 pp.; Henri Lacordaire, O. P. *Santo Domingo y su Orden*. (Madrid: Edibesa, 1998), 217 pp.; Julián De Cos, O. P. *La espiritualidad de Santo Domingo, Fundador de la Orden de Predicadores* (Salamanca: San Esteban, 2012), 270 pp.; Tomás de Bustos, O. P. *Santo Domingo de Guzmán: predicador del Evangelio*. (Salamanca: Editorial San Esteban, 2000), 189 pp.

encarnacional. En efecto, afirma Felicísimo Martínez Díez: “Y la primera característica de la personalidad de Domingo reflejada en la Orden dominicana es precisamente la unión armónica entre lo humano y lo evangélico, lo natural y lo sobrenatural, entre las dotes humanas y las virtudes cristianas”³⁶⁵. Esa personalidad se ha hecho sentir cuando “Domingo ha enfrentado y superado con éxito el dualismo y el maniqueísmo de los cátaros. De alguna forma, Domingo ha enfrentado también y ha superado con éxito la *fuga mundi* y el espiritualismo, a veces exagerado, del monaquismo tradicional”.³⁶⁶ Aunque —al decir de Felicísimo Martínez— Domingo de Guzmán parece superar el dualismo, habría de tenerse en cuenta que en la situación epocal del siglo XIII el dualismo hacía parte de la vivencia cotidiana de la vida religiosa, pese a que se recapacitara o desconociera dicha situación³⁶⁷.

Lo que significa que en un momento de la tradición dominicana se perdió de vista que Domingo había optado por una espiritualidad de encarnación, donde las realidades humanas eran de vital importancia. De hecho, se puede aseverar que “la personalidad integral de Domingo hunde sus raíces en un sentido profundo del misterio de la Encarnación. Esto hace que sea una personalidad rica y compleja, fascinante a veces y otras desconcertante, con rasgos contrastantes y repliegues nunca descubiertos totalmente”³⁶⁸.

Por otra parte, la personalidad de Domingo de Guzmán muestra que “la ternura y sensibilidad dominicana se traducen en primer lugar en un trato cálido y humano con todos”³⁶⁹. Hay un hecho histórico que muestra cómo esa ternura lo lleva a ser sensible frente al sufrimiento del *otro*. Domingo destaca pronto en estas virtudes de la sensibilidad, la ternura y la *compasión*.

Estudiante en Palencia, tomó ya contacto con el hambre y la necesidad ajena, haciéndose cargo de ellas y respondiendo con gestos concretos.

Siendo estudiante en Palencia, hubo gran hambre en casi toda España. Conmovido a causa de ello por la necesidad de los pobres y

365 Felicísimo Martínez Díez. *Domingo de Guzmán Evangelio viviente I*. (Bogotá: Cidal, 1987), p. 99.

366 *Ibíd.*, p. 100.

367 Cf. Henri Lacordaire, O. P. *Santo Domingo y su orden*, op. cit.

368 Felicísimo Martínez Díez, op. cit., p. 100.

369 *Ibíd.*, p. 120.

abrasado en afecto *compasivo*, resolvióse a seguir los consejos divinos, aliviando, en la medida de sus fuerzas, la miseria de los que estaban en peligro de perecer. Vendiendo los libros, aún los más necesarios, con todo su ajuar estudiantil, reunió una considerable suma, que repartió entre los pobres (Jordán, 6, cursivas nuestras)³⁷⁰.

Pero también en la vida de Domingo se presentó otro hecho donde despuntó el carácter compasivo del fundador de los dominicos:

La misma *compasión* inspira en Domingo el lamento de la mujer cuyo hermano se encuentra cautivo en mano de los sarracenos, el hereje incapaz de renunciar a las ventajas materiales que le ofrece la herejía (Ferrando, 14), los innumerables herejes seducidos y engañados por el error, los pecadores ciegos frente a su situación o incapaces de renunciar a ella, los frailes tentados y afectados por cualquier tribulación, y cualquier persona que atraviesa alguna penalidad física o moral. Ninguna de estas situaciones es ajena a la sensibilidad y a la *compasión* de Domingo, porque él está más pendiente del prójimo que de sí mismo (cursivas nuestras)³⁷¹.

Por otro lado, Fr. Albert-María Besnard, O. P. comenta al respecto:

Domingo labra ese santuario en la roca de su corazón. En la mayoría de los hombres, esta roca permanece como piedra intacta y dura, por la que escurren como lluvia los sentimientos y las veleidades, pero donde no anidan sino poquísimas semillas de verdadero amor. Por la oración y las lágrimas, Domingo labró su corazón; hizo esta obra con tal pureza que llegó a construir un santuario, con suficiente arrimo de amor para que la *compasión* pudiese conservar su llama ardiente, y con suficiente espacio para que esta *compasión* creciese hasta extenderse a todos los hombres (cursivas nuestras)³⁷².

370 Ibid., p. 119.

371 Ídem.

372 Fr. Albert Ma. Besnard, O.P. "Fr. Francisco Quijano León, O. P." (México: Legado Dominicano 12, 2005), p. 29.

Como se observa, Domingo de Guzmán mantuvo siempre un sentido de humanidad. Pero, ¿Domingo por qué actúa así? La respuesta es que:

En él lo humano y lo evangélico caminan juntos y esto explica suficientemente la riqueza de su personalidad. De nuevo se pone de manifiesto la gran experiencia que conduce la vida de Domingo: la experiencia de Encarnación. Ni la fuga del mundo ni la identificación indiscriminada con el mundo; sólo una presencia en el mundo conducida por la experiencia de Dios hace del misterio de la *Encarnación* el hilo conductor de la vida de Domingo (cursivas nuestras)³⁷³.

Asimismo, hablando de *La compasión en la tradición dominicana*, Manuel Ángel Martínez Juan llega a concluir:

La *compasión* es una actitud esencial del Dios cristiano y de su Hijo Jesucristo. Él mismo ha revelado su voluntad de que también todo ser humano, portador de su imagen, la haga suya. Todavía resuena en nuestros días el imperativo que Jesús dirigió en otro tiempo a sus discípulos después de hablarles de la necesidad de amar a los enemigos: “Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso” (Lc 6,36) Por ser una actitud cristiana fundamental no ha estado ausente en la experiencia espiritual de todos los santos de la historia. Pero en el caso de Santo Domingo de Guzmán se convirtió en la actitud primordial que le fue señalando la ruta por la que debía discurrir el desarrollo de su vocación. Su experiencia de la *misericordia* es la preciosa herencia que ha dejado a la familia dominicana, y que ha sellado la vida de tantos y tantos dominicos y dominicas a lo largo de casi ocho siglos de historia. Esta experiencia de la *misericordia* se centra principalmente, aunque no de forma exclusiva, en procurar la salvación del prójimo (cursivas nuestras)³⁷⁴.

373 Felcísimo Martínez Díez, op. cit., p. 130.

374 Manuel Ángel Martínez Juan. “La compasión en la Tradición Dominicana”. En *Ciencia Tomista*, Tomo 139, enero-abril (2012): pp. 145-146.

Santo Tomás de Aquino

A todas luces, uno de los grandes personajes de la historia de la teología ha sido santo Tomás de Aquino, que en su momento fue uno de los grandes artífices de la sistematización de la teología. Por obvias razones debe ser tenido en cuenta en la espiritualidad dominicana y también es un referente obligado de Jesús Espeja, como ya se ha mencionado, pues debe muchas de sus intuiciones al Aquinate.

Por otra parte, Santo Tomás también ha sido visto como uno de aquellos teólogos que más ha encarnado el espíritu de Santo Domingo de Guzmán y, por ende, su espiritualidad. Al respecto, el profesor Manuel Ángel Martínez Juan comenta que

Santo Tomás toma los términos “compasión” y “misericordia” prácticamente como sinónimos, aunque utiliza este último con más frecuencia. Habla de la misericordia como uno de los efectos interiores del acto de la caridad, además del gozo y de la paz. Siguiendo a San Agustín la define como “la compasión que experimenta nuestro corazón ante la miseria de otro, sentimiento que nos apremia, en realidad, a socorrerle, si podemos³⁷⁵.”

Como se observa, Santo Tomás siguió a su vez en su definición a san Agustín³⁷⁶, y si miramos toda la tradición dominicana continuó la misma secuencia, es decir, que compasión y misericordia son sinónimos y no solo estos santos, sino que muchos autores cuando hablan de misericordia la entienden como compasión³⁷⁷.

Por otra parte, sigue desarrollando *in extenso* el profesor Martínez:

Santo Tomás distingue dos actitudes humanas ante la miseria del prójimo: 1) La experiencia de una impresión penosa y dolorosa,

375 Ibid., pp. 121-146.

376 *Misericordiosos como el Padre: subsidios para el Jubileo de la Misericordia 2015-2016*. (Madrid, BAC, 2015), de manera especial el capítulo 2 de la tercera sección, pp. 165-188, “San Agustín: predicador de la misericordia”.

377 Cf. Walter Kasper. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*, op. cit., pp. 24-26.

porque el prójimo es en cierto modo —como hemos visto— parte de nosotros mismos, lo que hace que su mal nos afecte (...) 2) Pero si este movimiento involuntario que nos perturba y que nos puede inclinar incluso a realizar cualquier gesto espontáneo de misericordia está regulado y ordenado por la razón, entonces se trata de una de las formas particulares de la justicia, pues esta misericordia razonada compromete a quien la experimenta a restablecer a la persona necesitada los bienes a los que tiene derecho y de los que la injusticia le ha privado. Pero si esta simple pasión del alma naturalmente buena se convierte en un acto de caridad, entonces estamos ante la obra cristiana por excelencia en lo que se refiere a nuestra relación con el prójimo. En efecto, Santo Tomás se pregunta también si la *misericordia* es la virtud suprema. Y responde diciendo que en el caso de Dios es ciertamente la virtud más grande. En el caso de los hombres en nuestra relación con Dios la virtud más grande es la caridad, con la que nos asemejamos y nos unimos a él por el afecto. Pero en nuestra relación con el prójimo la *misericordia* es la virtud mayor. Por la *misericordia* nos asemejamos a Dios en el modo de obrar. Dicho de otra manera, la cima de la religión cristiana está en la *misericordia* en cuanto a las obras exteriores, pero para el Aquinate el afecto de la caridad por el que nos unimos a Dios se antepone al amor y a la *misericordia* respecto del prójimo (cursivas nuestras)³⁷⁸.

Asimismo, Jesús Espeja, comentando a Tomás, discierne: “Tomás de Aquino escribió: ‘más que obsesionarse por tener información de las realidades divinas, el teólogo debe dejarse transformar por los sentimientos de Dios’, antes es la vida que las especulaciones doctrinales”.³⁷⁹ Y es que para Espeja, “Tomás de Aquino elaboró su teología uniendo la línea mística de la tradición agustiniana, la especulación racional y, dentro de sus posibilidades, la línea histórico-positiva”³⁸⁰.

378 Manuel Ángel Martínez. “La compasión en la Tradición Dominicana”, op. cit., pp. 121-146.

379 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 141.

380 Jesús Espeja Pardo. *Para comprender mejor la fe*, op. cit., p. 85.

De ahí, pues, que Espeja a la hora de hacer teología, como ya se ha mencionado, ha dejado que la influencia de Tomás permee su obra teológica.

La escuela salmantina

Como ya se anotó, la Escuela de Salamanca —en algunos de sus representantes—, entendió bien la espiritualidad dominicana y supo interpretar de una manera integral el pensamiento de santo Tomás de Aquino. En esa medida, los primeros dominicos³⁸¹ que vinieron al Nuevo Mundo, se dejaron tocar por la problemática, es decir que:

aquellos frailes —según las propias palabras del primer cronista— pronto se dieron cuenta de la obra a realizar: veían “la triste vida y aspérrimo captiverio que desta isla padecía, y cómo se consumían, sin hacer caso dellos los españoles que los poseían”. En este contacto directo con la realidad comenzaron a “juntar el derecho con el hecho”; y no sólo se quedaron con lo que veían, sino que buscaron directamente informaciones de otras gentes. Por otra parte, la oración y presencia de Dios eran constantes e intensas³⁸².

Fue así que los dominicos que vinieron a América cultivaron el sentimiento de *compasión* y en esa línea reavivaron el espíritu de Santo Domingo de Guzmán y la forma de hacer teología de Santo Tomás; por esto, Alfonso Esponera Cerdán comenta refiriéndose al escrito de *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* de 1552 de Bartolomé de Las Casas:

381 “Los primeros dominicos en América, y posteriormente Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas, se caracterizaron por unir la predicación del Evangelio a la promoción de la justicia y la dignidad humana. La espiritualidad evangélica les dio una peculiar y densa sensibilidad compasiva, de la que brotó una predicación valiente de la justicia”. Fr. Francisco Javier Carballo, O. P. *Una evangelización con estilo con motivo de los 500 años de la llegada de los Dominicos a América*. (México: Legado Dominicano, 2011), p. 35.

382 Alfonso Esponera Cerdán. “La compasión dominicana se hace grito por los indios: rostros sufrientes de Cristo, a lo largo de la historia de América”. En *Ciencia Tomista*. Tomo 139, enero-abril (2012), p. 170.

En su conclusión, firmada en 1542, afirma que escribe porque está intentando expulsar el infierno de las indias “y que aquellas infinitas muchedumbres de ánimas, redimidas por la sangre de Jesucristo, no perezcan sin remedio para siempre sino que conozcan a su Criador y se salven” (...) Ante esta experiencia, cotidiana para el dominico sevillano, la mirada de *compasión* evangélica le conduce a la denuncia y defensa de la vida y libertad de los indios, derechos fundamentales de todo ser humano (...) La óptica *compasiva* desde la que los formula propugna además una valoración positiva del modo de ser y de vivir de los indios y de su comportamiento con los españoles; en pocas palabras, de su cultura. Desde la usual, pero fundamental, teología dominicana del momento y las líneas pastorales que dimanaban de ella, defiende el respeto a los indios, propugna la evangelización pacífica y no impositiva. Más aún, él mismo enseña que la ejemplaridad de vida, la paciencia, la insistencia incansable, el desinterés propio, el exclusivo amor a los destinatarios, han de acompañar por necesidad al evangelizador (*cursivas nuestras*)³⁸³.

Desde luego, en este contexto es muy interesante la figura de Francisco de Vitoria, de Antonio de Montesinos y de Bartolomé de Las Casas, quienes con su forma de predicar vivieron con creces el espíritu de *compasión*.

Habría que valorar entonces la tradición espiritual dominicana española del siglo XVI como continuación de los ideales primigenios establecidos: primero, por su fundador, y después, por los más destacados dominicos del siglo XIII, y finalmente, por las distintas líneas teológicas que adoptó la Orden en su presencia en diversas culturas europeas. Todo este desenvolvimiento espiritual que la tradición dominicana ha tenido en su historia ha calado inevitablemente en la obra de Jesús Espeja³⁸⁴.

Cabe resaltar que la figura de Francisco de Vitoria³⁸⁵ es importante para Espeja porque —según él— no solamente inspira la actitud compasiva de

383 Ibid., pp. 172-173.

384 Para una comprensión resumida de la riqueza de la tradición espiritual dominicana, cf. Julián de Cos, “La espiritualidad de Santo Domingo, fundador de la Orden de Predicadores”. (Salamanca, San Esteban, 2012), p. 270.

385 “Admitiendo que todos los seres humanos son imagen de Dios, y por tanto con unos derechos y unos deberes fundamentales, y teniendo en cuenta la expansión del mundo

los frailes en América Latina, sino que también es uno de los precursores de la teología de la liberación porque su clave teológica está fundamentada en la *compasión*³⁸⁶. Además, la figura de Vitoria es representativa para nuestra temática porque ya su modo de hacer teología resalta la vena humana de cualquier discurso teológico. Por ello, un reconocido especialista, Juan Belda Plans, afirma:

El gran mérito de Vitoria fue el haber sabido conciliar armoniosamente los nuevos aires humanísticos en boga —la cultura humanística— con los estudios teológicos, o, dicho con otras palabras, en haber humanizado la teología; el haber desembarazado en cierta medida a la teología escolástica de su pesantez y envejecimiento con la juventud y el frescor de un humanismo bien asimilado y mejor administrado³⁸⁷.

*Claves de su experiencia teológica: hilos conductores.
Primer indicio de la categoría compasión y
concreción en la obra teológica de Jesús Espeja*

Introducción

En la obra de Jesús Espeja se presenta una evolución, un cambio de estilo y una nueva metodología, siendo sus pilares fundamentales el misterio de la *Encarnación* y la categoría de *compasión*. Toda su obra hay que mirarla desde esas dos categorías que se interrelacionan simbióticamente.

Ahora bien, la *compasión* en Espeja ha suscitado un interés particular. Pero él mismo arguye: “La *misericordia* no ha tenido mayor relevancia en

que respiraba el humanismo renacentista, en la perspectiva de Vitoria se imponían dos exigencias. Primera, una *compasión* ante los sufrimientos de los pobres (...) segunda, considerar a la humanidad como la única y gran familia”. Jesús Espeja Pardo, “¿Cómo entender el Humanismo?”. En *Ciencia Tomista*, T. CXXXIX, n.º 447 (enero-abril, 2012), pp. 163-164.

386 Cf. Jesús Espeja Pardo. *¿Qué es eso de teología de la teología de la liberación?*, op. cit., p. 7.

387 Juan Belda Plans. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología del siglo XVI*. (Madrid: BAC, 2000), p. 252.

el campo de la teología y ha sido rechazada por los Filósofos de la Sospecha, especialmente por Nietzsche: ‘no me gusta la misericordia, pues todos los creadores son duros’. Todavía hoy compasión y misericordia suenan a sentimentalismo”³⁸⁸.

Esta observación se manifiesta incluso en algunos tratados de la teología, donde una categoría tan fundamentalmente evangélica apenas sigue siendo un apéndice. Esta misma preocupación la expresa Walter Kasper³⁸⁹, de ahí que Espeja intuye muy bien —como pionero— que la *compasión* debe permear todo el discurso teológico.

Efectivamente, el teólogo español reconoce en la *compasión* un pilar fundamental de su vida cristiana. Mucho antes de Kasper alertó sobre el papel secundario que ha tenido la *misericordia-compasión* en la teología. Pero su observación —a diferencia de Kasper— no se remite solo a detectar un vacío u olvido de la compasión en los ámbitos académicos, sino que muestra su valor determinante en su experiencia de fe, en su biografía existencial con varias décadas de antelación a Kasper:

La *compasión* me ha hecho malas jugadas para ser un fraile “perfecto”. Ante el sufrimiento de los otros, he arriesgado mi prestigio institucional, he relativizado las observancias, y he cuestionado hasta “la santidad” oficialmente propuesta como cumplimiento exacto de lo mandado. Pero la *compasión* ha sido también aliciente para salir de la instalación y cambiar mi forma de hacer teología; cuando uno intuye que toda la revelación tiene como artículo central que el Absoluto es amor; *compasión* y *misericordia*, entiende bien que la teología se mueve en el interior de la revelación y su principio inspirador es la misericordia (cursivas nuestras)³⁹⁰.

388 Jesús Espeja. *Huellas con futuro en algunos signos de nuestro tiempo*, op. cit., p. 77.

389 “Experimenté una gran sorpresa cuando, hace unos años, quise preparar una conferencia sobre la misericordia (...) Consulté los manuales de teología y los artículos sobre el tema en los diccionarios teológicos, pero no me sirvieron de ninguna ayuda. Pensaba: esto no puede ser verdad; es decir, que un tema central y fundamental se haya pasado imperdonablemente por alto en la Teología Sistemática y se haya reducido a una pequeña voz bajo el término ‘justicia’, con respecto a la cual, además, los autores muestran dificultades”. Walter Kasper, *El desafío de la misericordia*, op. cit., pp. 21-22.

390 Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia*, op. cit., p. 142.

Y también apuntala luego: “Sobre todo en los últimos años, la *miserecordia* viene siendo como inspiración e impulso para escuchar; comprender, disculpar y perdonar a los frailes con quienes convivo, incluso cuando no pensamos igual o reaccionan agresivamente contra mí”³⁹¹.

Con esta profundización, Espeja evidencia que la *compasión* ha identificado y enmarcado su vasta obra teológica, sabiendo que desde los años setenta —y en especial en su obra *Jesucristo, palabra de libertad*—, la categoría *miserecordia-compasión* aparece en toda su obra, como se mencionó anteriormente y de ahí en adelante la *miserecordia-compasión* se asume como una constante de su desarrollo teológico. Con esto Espeja está demostrando que la teología debe incluir prioritariamente en su racionalidad, la categoría *compasión* que muestra otra forma de hacer teología y presentar al Dios de Jesucristo desde esa categoría.

Demarcación y definición de la categoría *miserecordia-compasión* en Jesús Espeja

Nuestro teólogo identifica y despeja los términos *miserecordia* y *compasión*; de hecho, afirma:

Etimológicamente *miserecordia* significa un movimiento del corazón ante los míseros, los que sufren la miseria. Un movimiento que nos saca de nosotros mismos y expone nuestra seguridad golpeada por el sufrimiento del otro. Misericordia se traduce también por *compasión* que no es un sentimiento pasajero y sin mordiente: incluye la palabra “pasión” o reacción apasionada de quien se deja impactar por el grito del ser humano despojado de su dignidad³⁹².

De hecho, Espeja —siguiendo a san Agustín y santo Tomás— desglosa: “Misericordia es ‘compasión de nuestro corazón ante la miseria del otro, que nos vemos impulsados a superar dentro de nuestras posibilidades’ (San

391 Ibíd., p. 143. *Cursivas nuestras*.

392 Jesús Espeja. *Huellas con futuro en algunos signos de nuestro tiempo*, op. cit., p. 78.

Agustín, *De Civitate Dei*, IX, c. 5)". Según el Aquinate, el ser humano se compadece "cuando entiende como suya la miseria del otro (II-II, 30, 2)"³⁹³.

Más aún, en su obra *A 50 años del Concilio: camino abierto para el siglo XXI*, Espeja describe más detalladamente la compasión:

La palabra *compasión* no se reduce a un sentimiento de lástima pasajero ante quien sufre una desgracia. Evoca una realidad más profunda. Primero significa "padecer con"; dejar que el sufrimiento del otro nos impacte, cale y conmueva nuestras entrañas. Como le ocurrió al Buen Samaritano de la parábola evangélica: la situación del caído entró en su corazón como un alimento en malas condiciones entra en nuestro estómago y nos revuelve las entrañas hasta que no logramos echarlo fuera. Segundo, *compasión* significa vivir apasionados, con preocupación y responsabilidad para liberar al otro del sufrimiento que le destruye; todo lo contrario a la indiferencia del que, para no encontrarse con el expoliado y medio muerto junto al camino, da un rodeo. Tal vez porque frecuentemente la *compasión* se ha interpretado sólo como un sentimiento superficial y virtud de los débiles, hoy se habla de solidaridad: conducta del que piensa y actúa pensando no sólo qué será de mí, sino también qué será del otro, especialmente del que no tiene porque no sabe ni puede (cursivas nuestras)³⁹⁴.

Espeja destaca que la *compasión* alcanza una inspiración cristológica, hasta afirmar:

El Padre, revelado en Jesucristo, no es indiferente ante los sufrimientos de los seres humanos, sino que hace suyo el sufrimiento hasta entregar la propia vida para erradicar el mal que nos limita y aflige. Por eso la *compasión* inspirada en la fe cristiana incluye dos dimensiones. Una contemplativa para descubrir la presencia de Dios en el rostro del que sufre. Y otra comprometida en la erradicación del mal y del sufrimiento³⁹⁵.

393 Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., p. 143.

394 Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio: camino abierto para el siglo XXI*, op. cit., p. 265.

395 *Ibíd.*, pp. 265-266.

No está de más recordar que una de las características en que Santo Domingo de Guzmán llevó su vida espiritual fue a través de una mística que habla a Dios de los hombres y a los hombres de Dios.

Ahora bien, si observamos la *compasión* advertiremos que es la palabra que mejor define al Dios de Jesucristo, caso distinto al Dios de los filósofos. En la obra de Espeja se observa que este pasa de un concepto de Dios un tanto metafísico a un Dios visto en perspectiva bíblica. Nuestro teólogo español renuncia a la pretensión metafísica de hablar de Dios³⁹⁶: “¿Dónde quedan las pruebas metafísicas de la experiencia de Dios que pretendía la teología natural o teodicea? Para evitar fundamentalismos fideístas, es legítimo e ineludible para los creyentes hacer razonable su fe, pero no fundamentarla como necesidad en argumentos racionales”³⁹⁷.

Es interesante que Espeja —formado en la tradición escolástica y que ha enseñado teodicea— ahora apele al Dios de la Biblia. Este viraje fue significativo, ya que mostró cómo su pensamiento evolucionó a la hora de presentar a Dios. En efecto, él supo por experiencia que el Dios de la teodicea y las cinco vías de santo Tomás —aunque válidas—, no transmiten todo el contenido del Dios de Jesucristo. Por otra parte, él hace hincapié en los sentimientos de Dios manifestados en Jesucristo, y esto evidencia una cierta reacción ante todos los discursos que se han dado de Dios desde una perspectiva racional. Se observa aquí la influencia que la teología latinoamericana —sobre todo la teología de la liberación— ha tenido en Jesús Espeja. Por ello, una de las grandes afirmaciones en su obra teológica consiste en mostrar con plenitud de sentido que el Dios de Jesucristo es sobre todo *compasivo*. Y esta manera de comprender a Dios desde una visión compasiva se sitúa en las antípodas de las tendencias teológicas que dan lugar primordial y, a veces exclusivo, a las fuerzas de la razón. “El creyente cristiano confiesa que Dios es amor. Alguien que silenciosamente, a través de unos seres creados

396 “Tanto la teología tradicional como la filosofía pre-moderna daban por supuesto que se podía demostrar racionalmente la existencia de Dios, a quien muchas veces los pensadores cristianos hemos pretendido alcanzar con nuestros discursos metafísicos. No tengo esa pretensión ahora. Creo que no es la metafísica griega la que da sentido a la historia de la salvación, sino más bien al revés: sólo tenemos acceso al verdadero Dios en esa historia”. Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., pp. 113-114.

397 *Ibíd.*, p. 118.

libres, acompaña y da sentido a la historia: ‘En él vivimos, nos movemos y existimos’ (Hechos 17, 28)”³⁹⁸.

La compasión como derivación del misterio de la Encarnación que ilumina y jalona la antropología teológica en Jesús Espeja

Introducción

Sin lugar a dudas, la categoría más importante en el pensamiento espejiano que permea toda su obra es la categoría *Encarnación*³⁹⁹, la herencia de muchos teólogos, pero especialmente de quienes en gran medida marcaron su perspectiva teológica. Efectivamente, en esta categoría Espeja encontró los correctivos a ciertas desviaciones teológicas y espirituales que en algunas épocas se hicieron sentir y que mostraron un *Dios* totalmente diferente al Dios manifestado en Jesucristo.

Por eso, al hablar de la *compasión* hemos de mostrar que esta es un elemento inherente a la Encarnación. De hecho, Dios en este misterio mostró el rostro compasivo en el comportamiento de Jesús de Nazaret. El que se encarna se ve motivado por la misericordia compasiva, que según el Aquinate es el atributo mediante el que se expresa la omnipotencia de Dios. En consecuencia, Espeja afirma: “Jesucristo es la *compasión de Dios encarnada*, y siguiendo sus huellas los cristianos somos invitados a perfeccionarnos como imagen del Padre Misericordioso”⁴⁰⁰.

Sin embargo, es necesario detenerse en las influencias de Espeja en este punto tan concreto, conocer las que recibió sobre el concepto de *encarnación*,

398 Ibíd., p. 120.

399 “La *Encarnación* es clave fundamental para interpretar mi teología: cómo articular historia y fe, lo divino y lo humano. Una preocupación general en mis publicaciones y en mi docencia; superar el dualismo maniqueo, tan clavado en la tradición latina, entre natural y sobrenatural, profano y sagrado, acción y contemplación. En la nueva cultura observo el anhelo por humanizar lo divino y por divinizar lo humano (...) esta perspectiva *encarnacionista* se concreta en la forma de entender la Revelación y de hacer teología, en la visión eclesiológica, en la relación de la Iglesia católica con las otras confesiones religiosas y con la sociedad secular, y en el campo de la moral”. Jesús Espeja Pardo. *Un itinerario en la Iglesia: de la seguridad a la confianza*, op. cit., p. 221.

400 Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio. Camino abierto para el siglo XXI*, op. cit., p. 166 (cursivas nuestras).

su definición de ella, mostrar la importancia de este misterio, las consecuencias de la Encarnación, y el binomio *encarnación-compasión*, y cómo influye esto en la antropología teológica.

Influencias del misterio de la Encarnación en el pensamiento espejiano

Santo Domingo y la tradición dominicana

Santo Domingo y la tradición dominicana han tenido una gran influencia en Jesús Espeja. Esto se palpa en todas sus obras, podríamos decir que las preocupaciones de Domingo y de la tradición dominicana siguen siendo las mismas de Espeja. Ahora bien, cuando miramos el contexto histórico de Domingo de Guzmán, nos damos cuenta de que la religiosidad de sectas de esa época estuvo marcada por el dualismo y el maniqueísmo⁴⁰¹, que colocaba en tela de juicio el misterio de la Encarnación. Por el contrario, Santo Domingo con su predicación buscó restablecer la sana doctrina, buscando el primado de la Encarnación⁴⁰².

401 “Los cátaros enseñan un dualismo y un maniqueísmo radical. Existe un Dios bueno, principio del bien, y un Dios malo, principio del mal. El bien y el mal están asociados respectivamente al espíritu y a la materia. La rebelión de Satanás sedujo a los ángeles y los condenó a vivir como almas en los cuerpos de los hombres. De esta prisión de la carne son redimidas las almas por Cristo, quien no es hijo de Dios, sino un ángel aparentemente (docetismo). Como la *encarnación* es sólo aparente, la carne no ha sido redimida y sigue siendo fuente de todo mal”. Felicísimo Martínez Díez, O. P. *Domingo de Guzmán, Evangelio viviente I. La Orden de Predicadores*, op. cit., p. 67.

402 “En el trasfondo de las nuevas Órdenes Mendicantes late una espiritualidad de corte gótico. Es una espiritualidad eminentemente cristocéntrica. Dios se ha revelado en Jesucristo y se ha manifestado a los hombres en carne mortal. A Cristo se le ve, no ya como el *Pantócrator*, sino como un Dios plenamente encarnado, en el que destaca su real condición humana. Este Cristo humano, sobre todo el Cristo doliente de la cruz, despierta sentimientos de *compasión* y de confianza. La teología de la *Encarnación* trae consigo una revaloración de las realidades terrenas”. *Ibíd.*, pp. 83-84 (cursivas nuestras).

Santo Tomás de Aquino⁴⁰³

La teología espejana es deudora del Aquinate en cuanto se refiere a todo lo dicho sobre el Verbo Encarnado. Es así que Espeja anota:

Tuve buenos profesores que conocían bien la teología de Santo Tomás y me introdujeron a la lectura de la misma. En esta doctrina pronto encontré algo peculiar: el realismo de la *Encarnación*. La fidelidad a este acontecimiento central en la fe cristiana ha venido siendo fundamental a lo largo de mi reflexión teológica y me ha permitido superar el inmovilismo formalista y el dualismo maniqueo que amenaza continuamente a la Iglesia y su teología⁴⁰⁴.

403 Espeja realizó las introducciones y las notas doctrinales a la III parte de la *Suma teológica* sobre el tratado del Verbo Encarnado, dilucidando con claridad meridiana:

“Santo Tomás parte de una fe profesada: *Nuestro Salvador es Dios encarnado*. Lógicamente, su discurso procede ya dentro de la Revelación y de la confesión comunitaria. No intenta demostrar nada, sino articular racionalmente la fe para comprender mejor su mensaje. Cuando habla sobre la Encarnación del Verbo, sólo trae razones de conveniencia, y hablando sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía, puntualiza: “que el verdadero Cuerpo y la Sangre de Cristo estén en este sacramento, no es percibido por los sentidos, sino por la fe que se apoya en la autoridad divina” (III q. 75a.1) La Sagrada Escritura, cuyo puesto es muy destacado en toda la *Suma de teología*, parece fundamental en esta *Tercera Parte*, donde se pasa de lo necesario a las realizaciones históricas: el misterio de Cristo y los sacramentos sólo tienen explicación adecuada en la voluntad y en el amor gratuito de Dios. Santo Tomás acude a la revelación bíblica, que viene a ser referencia ineludible para su discurso teológico. Las qq. 27-59, dedicadas a la vida histórica de Cristo, son buen exponente del puesto relevante que ocupa la Palabra de Dios. También la Tradición es lugar de continua referencia en esta *Tercera Parte*. Su autor ha dispuesto no sólo la tradición latina por san Agustín y san Ambrosio, sino también de la tradición patrística oriental, representada especialmente por san Juan Damasceno y san Juan Crisóstomo. Finalmente, la reflexión discurre dentro de la fe proclamada oficialmente por la Iglesia”.

Jesús Espeja Pardo. *Introducción a las cuestiones 1-59*, en *Suma teológica V, Parte III e Índices*, pp. 6-7.

404 Jesús Espeja. *Encarnación continuada: en la herencia del Vaticano II*, op. cit., pp. 11-12.

La Escuela de Salamanca

El hecho de que fray Antonio de Montesinos y compañía se hubieran preocupado por los indígenas⁴⁰⁵, y hacer respetar a estos como personas mostraron que la teología de la *Encarnación* presenta una gran incidencia a la hora de predicar el Evangelio. Estos ejemplos de la Escuela de Salamanca inspiraron a Espeja a hacer teología desde una perspectiva eminentemente *encarnacionista*.

Tres grandes inspiradores de la teología espejana

A decir verdad, Espeja se dejó seducir por las intuiciones de tres grandes teólogos: Alfred Loisy⁴⁰⁶, Maurice Blondel⁴⁰⁷ y el jesuita Pierre Teilhard de

405 “Fray Bartolomé de las Casas, gentilhomme natural de Sevilla, había pasado a América en 1502, a la edad de veintiocho años. Apenas puso el pie en aquellas tierras, se conmovió de *compasión* y horror ante el espectáculo que presenciaba (...) Se le vio atravesar ocho veces el océano yendo de América a la corte de España y de España a América, trayendo quejas y llevando vanos decretos. Con intrepidez presentó a Carlos V un informe titulado *Brevisima relación de la destrucción de Indias*, en que retrataba con estilo de sangrienta verdad los crímenes de sus compatriotas, sacrificando así a la justicia su seguridad personal y el honor de su nación”. Henri Lacordaire, O. P. *Santo Domingo y su Orden. La vida de Santo Domingo y escritos sobre su Orden*, op. cit., pp. 66-67.

406 “Contra la tesis de Harnack escribe A. Loisy en 1902 su libro *El Evangelio y la Iglesia*, donde, recurriendo también a la historia, intenta demostrar que sí hay continuidad entre el Evangelio y la Iglesia. Es la intención original de su frase tan traída y llevada (...) Parece que la corriente tradicionalista de la Iglesia no se percató de la intención que llevaba el libro de Loisy, cuya propuesta fue rechazada sin más. Pero ahora ya podemos discernir con más serenidad la postura de aquel profesor de entonces descalificado: además de plantear la cuestión sobre la identidad entre Iglesia y Reino de Dios, es evidente que intenta dialogar con el hombre moderno deseoso de controlar científicamente todo, y deja planteado el interrogante: ¿Cómo relacionar la fe cristiana con la historia?”. Jesús Espeja. *Encarnación continuada. En la herencia del Vaticano II*, op. cit., p. 43.

407 Espeja refiriéndose al texto de Mauricio Blondel intitulado *La acción: ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, afirmó: “Esa obra responde a un cambio de actitud en relación con la modernidad: abandono de la cerrazón apologética y diálogo sincero con lo nuevo que despunta. Blondel reconoce la gratuidad de la Revelación; pero no es el don gratuito lo que choca con la autonomía del ser humano, sino la forma del don: más bien hay que partir de algo así como una huella, una exigencia de plenificación que hay en el ser humano, y encuentra salida en el don de la Revelación. Según ese supuesto, hay un orden natural en que se desarrolla la acción humana (...) hablar de acción humana significa también hablar de historia, pues sólo ahí tiene lugar esa acción; luego en esa historia hay también como un anhelo de lo sobrenatural, que

Chardin⁴⁰⁸. Efectivamente, estos tres pensadores han inspirado una de sus obras intitulada *Encarnación continuada* porque —según Espeja—, los tres ya establecen la relación armónica que existe entre historia y fe, inmanencia y trascendencia, y lo divino y lo humano. A su vez, estos tres pioneros influenciaron a muchos autores de la nueva teología, el Vaticano II y obviamente su teología. Y estas intuiciones le han ayudaron a nuestro teólogo a entender algunos aspectos de la teología de la liberación y, además, a partir de estas intuiciones ha mostrado cómo hablar de Dios al hombre contemporáneo.

La nueva teología

Como ya se dijo, este movimiento marca de una manera definitiva el estilo de hacer teología de Jesús Espeja, no solo por sus perspectivas metodológicas, sino por las cuestiones que abren el horizonte teológico. Entroniza categorías y tópicos como historia, historia de la salvación, signos de los tiempos, experiencia, encarnación, fe, natural-sobrenatural, etc. En esa medida, autores como Chenu⁴⁰⁹, De Lubac⁴¹⁰ y Congar han dejado una huella profunda en el

encuentra sujeto receptivo en el creyente. Blondel no sólo sugiere la continuidad entre inmanencia y trascendencia, natural y sobrenatural, sino también entre historia y dogma". Jesús Espeja, *ibíd.*, pp. 43-44.

408 "Independientemente de las críticas parciales que se hagan a este pensador cristiano, científico y poeta, su intuición genial abre un camino para la visión unitaria del universo donde se articulan materia y espíritu, lo humano y lo divino, lo natural y lo sobrenatural. En ese horizonte la *encarnación* alcanza todo su realismo en el dinamismo creacional y la figura de Cristo es interpretada en toda su dimensión humanitaria y cósmica". Jesús Espeja, *ibíd.*, pp. 45.

409 "El P. Chenu ha sido una figura de relevancia indiscutible por su 'fidelidad a la *encarnación*'. Siguiendo a Tomás de Aquino, es consciente de que en la *encarnación* se fundamenta e identifica la religión cristiana. Pero la encarnación de Dios, que tuvo lugar en el acontecimiento Jesucristo, continúa: el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo ser humano, y a lo largo de los siglos, la divinidad acompaña, envuelve, incorpora y da sentido a la humanidad; el ser humano viene a ser lugar teológico. Según el dicho tradicional, 'la humanidad asumida nunca será abandonada'; quiere decir que la *encarnación* continuará hasta el fin de la historia porque su objetivo es la divinización de la humanidad, que sólo se desvela y se realiza en el proceso del tiempo. Esa divinización se va realizando gracias a la *encarnación* de Dios en el proceso de la historia humana construida por los mismos hombres". Jesús Espeja. *Encarnación continuada*. En la herencia del Vaticano II, op. cit., p. 63 (cursivas nuestras).

410 Espeja, al referirse de la sacramentalidad de la Iglesia y todo lo que esto implica, acota: "Congar y De Lubac fueron aquí dos teólogos bien agudos; los dos tienen como clave

pensamiento espejiano. Es preciso afirmar que el realismo de la *encarnación* se deja sentir en la teología de estos tres teólogos. Pero, por otra parte, estos tres pensadores cristianos son los que más han aportado elementos para una posterior reflexión teológica en el pensamiento de Jesús Espeja.

San Juan XXIII

Espeja se ha dejado impactar por la actitud del “papa Bueno”, san Juan XXIII, frente a las realidades humanas. Este pastor asumió un tono conciliador y de diálogo. De hecho, el mismo Espeja comenta:

Esta visión positiva del mundo y esta intencionalidad evangelizadora se concreta en tres rasgos muy vinculados que, según el Papa, debe tener el Concilio: 1) Leer los signos de nuestro mundo para buscar las expresiones adecuadas en orden a ofrecer el mensaje evangélico. 2) “Carácter prevalentemente pastoral”, adjetivo que no quiere decir que el Concilio sea doctrinalmente débil; más bien significa una presentación actualizada para que sea entendido en el tiempo, lo cual implica más que hacer sólo la presentación de los dogmas en abstracto; define la misión evangelizadora de la iglesia: confesar el único Evangelio públicamente y en la historia cambiante. 3) “Misericordia más que severidad”; la Iglesia siempre se opuso a los errores y frecuentemente los condenó con dureza, pero hoy desea “remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos”; quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella⁴¹¹.

interpretativa la *encarnación*, y así, hablan de la Iglesia como misterio (...) Pero desde esa misma clave de la *encarnación*, estos dos grandes van a seguir su reflexión teológica, preocupados sin duda por la misión de la Iglesia en un mundo moderno cada vez más al margen de la misma (...) Quiere decir que en la Iglesia, continuidad de la *encarnación*, se ofrece la salud para la humanidad entera. Si bien la misericordia de Dios sigue acompañando, sanando y perfeccionando en todos los rincones del mundo, la Iglesia se levanta como un sacramento, signo e instrumento de esa misericordia divina que se encarnó en Jesucristo, cuyo cuerpo espiritual en la historia de la comunidad de creyentes cristianos” Jesús Espeja, *ibíd.*, p. 68 (cursivas nuestras).

411 Jesús Espeja, *ibíd.*, p. 77.

Estas perspectivas han marcado la teología espejiana: los signos de los tiempos, una teología más pastoral y una actitud *misericordiosa*. Pero estas tareas contienen un presupuesto fundamental en la teología de san Juan XXIII, como anota el mismo Espeja:

El punto de partida para el Papa Juan XXIII es la *encarnación* continuada: “La gozosa presencia de Cristo viva y operante en todo tiempo en la Iglesia santa” (HS,1). Cristo resucitado vive hoy y actúa en forma continuada, que llamamos Iglesia’ —que ha recibido de Cristo el nombre, la gracia y el significado— y esa presencia no es independiente del tiempo, sino un movimiento procesual. Por tanto, si bien la presencia del Resucitado es permanente y continua, como debe tomar cuerpo en una relación con las personas que cambian según épocas y situaciones culturales, la *encarnación* continuada pertenece a la entraña de la misma Iglesia que “sacando acopio de nuevas energías, mirará intrépida el porvenir”⁴¹² (cursivas nuestras).

Concilio Ecuménico Vaticano II

Ahora bien, lo que más le llama la atención a Espeja, entre otros temas, es que “el Vaticano II reconoció y aceptó el giro antropológico para salvaguardar la inmanencia o subjetividad, pero afirmando la dimensión trascendente que constituye también a la humanidad y sin la cual no es posible la realización completa del ser humano”.⁴¹³ De igual manera, destaca la prioridad que le otorgó este Concilio al tema de la conciencia, por lo cual agrega:

En lo más profundo de su conciencia, el ser humano lleva impresa una ley a la cual debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal; la fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la

412 Ídem.

413 Ibíd., p. 99.

verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad⁴¹⁴.

Es decir, puede inferirse que el Concilio Vaticano II aceptó el principio de la *encarnación* y toda su teología es consecuencia del realismo de este misterio. Estas coordenadas que se desprenden del Concilio inspiran la teología espejiana, esto es, si Espeja es coherente con el realismo de la *encarnación* entonces cuando habla de la *compasión*, está mostrando con creces que esta es consecuencia de la dinámica de la *encarnación*, constituyendo un díptico simbiótico en tanto términos correlativos.

Definición espejiana de la Encarnación

A todas luces, la encarnación es la clave inspiradora del pensamiento del teólogo Jesús Espeja Pardo. Pero, cabe preguntarse, ¿qué entiende Jesús Espeja por encarnación?

La *Encarnación* quiere decir articulación del amor divino en el tejido de la sociedad humana y en la conflictividad de la historia, “en la carne” (...) Jesucristo es el primer evangelizador no tanto por lo que dijo cuanto por lo que hizo, por su forma de vivir como sacramento eficaz de amor que se manifiesta en la *compasión*, reacciona contra las fuerzas homicidas y acepta el proceso conflictivo hasta el martirio. Jesús de Nazaret no es el “Logos” intelectual de la filosofía griega, sino la Palabra, la Sabiduría, Dios mismo autocomunicándose, corriendo nuestra misma suerte, acercándose todo lo que puede a nuestra historia marcada por el dolor y el fracaso, no para dejarla como está sino para transformarla venciendo a la muerte y la injusticia. En esa conducta de Jesucristo por fin la historia humana es también presencia e historia de la salvación⁴¹⁵ (cursivas nuestras).

En la introducción a la *Suma teológica (III parte)* sobre la cuestión del Verbo encarnado, Espeja afirma que “la *Encarnación* significa que Dios se

414 Ibid., p. 102.

415 Jesús Espeja Pardo. *En los surcos de la Historia I*, op. cit., p. 117.

ha hecho plenamente hombre, y esta confesión es artículo central de la fe cristiana”⁴¹⁶.

Asimismo, Espeja, comentando el Evangelio del domingo del ciclo A⁴¹⁷, desglosa este misterio referencial de su constructo teológico:

La *encarnación* manifiesta la presencia de Dios como afirmación y fundamento de todo lo humano. El que da la consistencia y sostiene la humanidad. Eso es lo que declara la Iglesia cuando confiesa que en Jesucristo sólo hay una persona divina. Según la filosofía griega, empleada en esta confesión, persona es el último sujeto responsable del que brotan todas las acciones. En la *encarnación* se revela que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos, fundamenta, sostiene y promueve todos nuestros valores humanos. Jesucristo es Emmanuel, “Dios con nosotros”. Ocurra lo que ocurra nuestra historia está enmarcada por el amor; su destino es la vida y la felicidad, porque ya es la historia del Hijo de Dios⁴¹⁸ (cursivas nuestras).

Jesucristo como referente

La teología espejiana es eminentemente cristológica. Esta perspectiva va a permea todos sus trabajos. En efecto, Espeja hace teología desde una perspectiva cristológica, tanto así que llega a enfatizar:

Sin la pretensión de reducir la teología a la cristología, lo que diga en estas páginas acerca de Dios y del hombre, del mundo y de la Iglesia, de la naturaleza y de la gracia, de la existencia humana y de la moral, está de algún modo unificado y articulado desde mi perspectiva cristológica. Concretando un poco más, en esta reflexión la integridad humana de Jesucristo ha sido artículo innegociable⁴¹⁹.

416 Jesús Espeja Pardo. “Introducción a las cuestiones I-59”, en *Suma teológica V, Parte III e Índices*, p. 52.

417 Cf. Mt 1,18-24.

418 Jesús Espeja. *Oyentes de la Palabra. Para dar sentido a la vida*, op. cit., pp. 19-20.

419 Jesús Espeja. *Encarnación continuada*, op. cit., pp. 28-29.

Desde el misterio de Cristo se revela lo que significa ser hombre y, por ello, siempre para hablar del hombre y de sus dimensiones, se tendrá que abordar a Jesús de Nazaret como verdadero paradigma. De hecho, en Jesús de Nazaret observamos cómo los binomios trascendencia-inmanencia, divino-humano, etc., se vinculan de una manera que no se confunden pero interactúan estrechamente en una relación dinámica indisoluble de esas dimensiones.

Ahora bien, el ser humano está llamado a vivir estas dimensiones existenciales para su perfección como persona en la historia, teniendo como referente a Jesucristo, de ahí que Espeja infiera que “los cristianos creemos en la encarnación donde, sin confusión, humanidad y divinidad van inseparablemente unidas, no como dos pisos o dos bloques (...) Quiere decir que sólo en la conducta histórica de aquel judío llamado Jesús de Nazaret conocemos cómo es y cómo actúa Dios”⁴²⁰.

Consecuencias de la Encarnación

La encarnación muestra la dinámica que existe entre los mencionados dípticos que Espeja presenta: historia-fe, inmanencia-trascendencia, lo humano y lo divino, etc.⁴²¹; esto quiere decir según el autor,

que las dos dimensiones se mantengan distintas sin volatilizar ninguna, se abran mutuamente, y se relacionan para lograr cada una su propia identidad. Y empleando un lenguaje analógico respecto de la *encarnación* del Verbo, también aquí podemos afirmar que las dos magnitudes se mantienen distintas y unidas, gracias al único sujeto último —Dios, Espíritu— que las fundamenta y las sostiene⁴²² (curvas nuestras).

420 *Ibíd.*, p. 29.

421 “En el trasfondo de ese necesario diálogo laten unas tendencias determinantes que deben ser debidamente articulados: historia y fe, inmanencia y trascendencia, lo divino y lo humano. En estos binomios hay que mantener la diferencia y la tensión, pero también debemos evitar la separación que conduce a extremismos inaceptables”. *Ibíd.*, p. 30.

422 Jesús Espeja. *Encarnación continuada*. *Ibíd.*, 172.

Más aún, la *Encarnación* tiene en cuenta todas las dimensiones humanas. En la historia de la Iglesia las herejías o desviaciones doctrinales han comenzado cuando se pierde un aspecto o dimensión de la vida del hombre. Por el contrario, el realismo de la *Encarnación* nos pone en guardia contra cualquier desviación doctrinal que afecte al hombre. La teología espejana ha estado empeñada en mostrar la relación armoniosa que existe entre esas dimensiones. La pérdida de alguna dimensión de estas implica el riesgo de mutilar al hombre.

Espeja ha hecho ver que si bien es cierto que él está de acuerdo con los reclamos de la modernidad, no comparte que caigamos en el subjetivismo que pierde, limita o prescinde de la apertura a la trascendencia que naturalmente posee el ser humano. Con sus palabras:

La subjetividad humana lleva en su misma entraña la marca de la trascendencia. Por tanto, la conducta moral verdaderamente humana no puede negar esa trascendencia; si lo hace degenera en subjetivismo e individualismo que destruyen al ser humano. Pero tampoco es humana la moral dictada desde una trascendencia que ignore o reprima la subjetividad de las personas⁴²³.

Por otra parte, la lógica de la *Encarnación* nos ayuda a ver el mundo con ojos de esperanza. Por esto, “los cristianos hemos sido alcanzados por el espíritu de Jesucristo que no da seguridad, sino confianza; no complejo de poseer toda la verdad, sino apasionamiento por buscar la verdad, sembrada en el mundo, y así llegar al diálogo con los otros, a una posesión plena y todavía esperada de la verdad completa”⁴²⁴. En consecuencia, si se pierde el fundamento de la *encarnación* las implicaciones en el campo teológico serían devastadoras: se afectaría la verdadera espiritualidad cristiana, la pastoral, la moral, todas las esferas humanas.

423 Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio: camino abierto para el siglo XXI*, op. cit., p. 233.

424 Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., p. 211.

Encarnación y compasión

Uno de los objetivos clave de nuestra investigación es mostrar la estrecha relación entre la encarnación y la compasión en la obra de Espeja. Efectivamente, él hace notar que se trata de dos caras de la misma moneda y claves de lecturas de su teología. Pero, conviene preguntarnos: ¿cuál es la relación entre compasión y encarnación? Siguiendo a Tomás de Aquino, en virtud de la compasión al género humano, es decir, por el amor compasivo Cristo vino al mundo a salvarnos del pecado y a humanizarnos. Luego podemos inferir que si nuestros comportamientos están inspirados por la *compasión* estaremos contribuyendo a la *Encarnación* del Verbo en cuanto que con nuestros actos estamos haciendo eficaz la Encarnación del Verbo, recordando que Dios actúa en los hombres mediante el concurso de nuestra libertad.

En esta perspectiva, la *Encarnación* configura una espiritualidad que está motivada por la *compasión*. Desde luego, el misterio de la *Encarnación* implica que “Jesucristo manifestó que el verdadero honor de Dios incluye ‘la vida en abundancia’ para todos los hombres y mujeres. Por tanto, ese honor que no es de amor enfadado, sino de amor *compasivo*, no se satisface con ritos vacíos sin compromiso con el amor real y con la justicia histórica”⁴²⁵ (cursivas nuestras).

A todas luces, la *Encarnación* de Dios se manifiesta en la compasión, en cuanto el Dios de Jesucristo ha asumido al género humano desde el amor compasivo, es decir, Dios se ha volcado con su misericordia, pero a su vez, ha dotado al hombre para que responda desde el amor a Dios y se relacione con los otros seres desde una óptica *compasiva*.

Conclusiones

Como se observa y puede inferirse, la obra de Jesús Espeja Pardo es preciso leerla desde la categoría *compasión* y en estrecha relación con la *Encarnación*, pues la influencia que ha recibido de Santo Domingo, Santo Tomás, la Escuela de Salamanca, Alfred Loisy, Maurice Blondel, Pierre Teilhard de Chardin y la nueva teología, especialmente los teólogos Chenu, De Lubac y Congar, san Juan XXIII y el Concilio Ecuménico Vaticano II, le

425 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 43.

han permitido tomar profunda conciencia de los *signos de los tiempos* para efectuar un giro teológico, de modo que aborda toda la compleja problemática humana actual desde una perspectiva personalista. Por tanto, la compasión es la clave interpretativa de toda su obra. Sin duda, sus escritos más importantes llevan el sello de la categoría *compasión* desde 1979, es decir, que —como lo hemos evidenciado con alusiones muy puntuales— todos sus tratados han sido escritos desde una perspectiva compasiva, como aporte antro-po-teológico suyo *sui generis*.

CAPÍTULO 3

UBICACIÓN Y SISTEMATIZACIÓN TEOLÓGICA DE LA CATEGORÍA COMPASIÓN EN LA OBRA DE JESÚS ESPEJA

La compasión como atributo y prerrogativa clave de Dios Padre

Una de las grandes preocupaciones de Jesús Espeja ha sido cómo hablar de Dios hoy. En muchas de sus obras Espeja es recurrente sobre la problemática de Dios⁴²⁶ en un mundo tan agitado como el de los presentes tiempos. Según él, hoy se presenta una especie de resistencia a todo lo que tenga que ver con Dios, lo cual analiza nuestro teólogo:

El rechazo de la divinidad en el proceso moderno ha respondido en parte a imágenes de la divinidad abstracta, separada y contraria casi siempre a la humanidad y al mundo. Para recobrar su consistencia y autonomía, su propia identidad ('inmanencia'), el hombre moderno ha negado sin más esa trascendencia opresora⁴²⁷.

426 Sobre este caso particular, en el que se explicita una forma dialogante entre la fe y los avatares del mundo actual, son sugerentes los siguientes textos de Espeja: *El Evangelio en un cambio de época*. (Navarra: Verbo Divino, 1996); *A 50 años del Concilio Vaticano II: camino abierto para el siglo XXI*. (Madrid: San Pablo, 2012); *Encarnación continuada*. (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2007).

427 Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., p. 114

Además, Espeja continúa insistiendo que “leyendo el proceso moderno que ha desembocado en esta cultura sin Dios, hay que traer aquí la llamada de atención que hizo el Vaticano II: en la génesis del ateísmo pueden tener buena parte los propios creyentes”⁴²⁸.

El problema radica en que la temática de Dios se ha presentado en un lenguaje que es ajeno al lenguaje de la revelación cristiana y que no habla de la verdadera experiencia del Dios de Jesucristo. Por eso, según él, es particularmente contradictorio mostrar la riqueza de un Dios que se ha dado a los hombres con un movimiento irrestricto de amor, a través de formas que guardan un innegable vínculo con tradiciones filosóficas y metafísicas esencialmente humanas⁴²⁹.

Todavía más: para poder hablar del verdadero Dios de Jesucristo, según Espeja se debe apelar al dato de la Sagrada Escritura⁴³⁰, de ahí que es preciso rastrear esos rasgos de Dios tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, sabiendo que la referencia siempre es Jesús de Nazaret⁴³¹, quien nos dice la última palabra sobre Dios.

428 *Ibíd.*, p. 114.

429 *Ibíd.*, p. 118 “Pero admitiendo los argumentos racionales que apuntan hacia un motor inmóvil, causa incausada y suma perfección —idea de la divinidad que aflora en la mayoría de los pueblos y es patrimonio común en muchas religiones—, esas percepciones no resisten la crítica desde la revelación de Dios en la conducta de Jesucristo”. Ídem.

430 “A pesar de los condicionamientos culturales y dentro de una evolución histórica, en la revelación bíblica va calando una convicción que finalmente prevalece sobre otras percepciones de la divinidad: ‘Yahvé es un Dios de ternura, de amor gratuito, lento a la ira, rico en misericordia y en fidelidad; mantiene su misericordia por mil generaciones’ (Ex 34,6). Y hay ya en la Biblia tres símbolos que manifiestan esa convicción: madre, padre, esposo (...) La maternidad de Dios como impulso espontáneo y cálido que siempre acompaña con amor, cuida con delicadeza y no puede olvidar a los seres humanos, ha inspirado en los profetas páginas de realismo poético (...) En el AT no es frecuente llamar a Dios ‘padre’ (*Abba*), porque el término incluye una carga de confianza que un niño agarrado a la mano de su ‘papá’, y la Biblia destaca mucho la trascendencia intocable del Santo. Sin embargo, la fidelidad de Dios, su inclinación en favor del pueblo aunque los seres humanos rompan una y otra vez la alianza, su persistencia en buscar al pueblo que se va tras ídolos homicidas, es un rasgo decisivo (...) En esa misma cultura donde se escribió la Biblia, el esposo era otro símbolo de la misericordia o amor que fructifica en compasión y ternura”. Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., pp. 143-145.

431 “El Dios revelado en la conducta histórica de Jesús no impone como demostrable la aceptación de su existencia, ni exige que por miedo al castigo los seres humanos reconozcan su intervención. Jesucristo es el esperado que rompe todas las esperanzas de

Por esta razón, Espeja no habla de las razones de Dios, sino de los sentimientos de Dios. Otra forma de conocer la realidad sin exclusión de la razón, pero que expresa la lógica del Dios de Jesucristo. Y esto porque la razón instrumental que ha sido tan denunciada por muchos filósofos y teólogos ha sido nefasta para el mismo hombre. Espeja —para expresar su teología— adopta un lenguaje bíblico, una manera semítica de hablar de Dios, obviamente sin renegar de su pasado, pero donde nos muestra que para hablar del Dios de Jesucristo hay que tener una experiencia de fe; no por nada, una de sus obras cristológicas se titula *La experiencia de Jesús*.

Por ello, él mismo justifica el título de sentimientos de Dios cuando anota:

Quizá resulte atrevida la expresión. Pero más que definiciones o atributos entitativos del Invisible, la revelación bíblica nos entrega sus sentimientos, su corazón inclinado hacia nosotros. Tres palabras, con sus derivados, son importantes para conocer las acciones de Dios en la historia de los hombres: compasión (*hesed*), justicia (*mishpat*) y verdad (*emeth*)⁴³².

Con este planteamiento, Espeja, en especial al apelar a la palabra *compasión*, se está poniendo del lado de Lévinas, Buber y otros que han explorado las categorías existenciales. Lo curioso es que mediante este cuestionamiento está afirmando que la teología neoescolástica —en la cual él fue formado— se agota y no da explicaciones satisfactorias para mostrar al Dios de Jesucristo. Y esto es determinante porque en su postura se clarifica que la escolástica, aunque válida en sus aspectos, rica en su argumentación y profundamente fundada en la tradición, no alcanza a mostrar el verdadero rostro de Dios con plenitud.

El natal de Espinoza de Cervera renuncia a hablar de Dios a partir de atributos entitativos y más bien habla de los sentimientos de Dios. Le

triumfalismo mesiánico, y en su proceso histórico de hombre fracasado y excluido acaba con todas las imágenes de la divinidad construidas con la racionalidad metafísica o estética. No es poder que necesariamente se impone, sino amor que gratuitamente se ofrece". *Ibíd.*, p. 119.

432 Jesús Espeja. *La civilización del amor: fundamentación teológica e implicaciones sociales*. En *Revista I Corintios XIII*, V (2006), p. 276.

preocupa más el corazón de Dios, pero desde una perspectiva bíblica. Esto da paso a una forma de comprender a Dios y, según él, comprendemos a Dios a partir de la compasión. Según esto, la comprensión de Dios se da cuando nos insertamos en la lógica de la compasión, cuando sabemos que el Dios de Jesucristo está movido por el amor. Tanto así que todo lo creado por amor y su proceder se entiende desde la lógica del amor y no desde la lógica del dominio y el poder. Por eso es que el Dios de Jesucristo se inclina siempre hacia las víctimas⁴³³.

Ahora bien, este proceder de Dios que se da desde una lógica inspirada por el amor y se deja palpar en la misericordia compasiva demuestra que en el pensamiento espejiano la *compasión* como categoría supone otras que están alrededor de ella. Y esta compasión no es abstracta, sino es una categoría dinámica que encierra a su vez otras prerrogativas para poder entender el proceder de Dios.

Es por ello que la compasión no puede ser ajena a la justicia, a la verdad, a la fraternidad, a la solidaridad, al encuentro, lo que significa que necesariamente esta categoría implica otras. De tal forma que este atributo adquiere una forma dinámica de hablar de Dios, pero también de expresar lo que el hombre debe ser.

Este pensamiento es más rico que el pensamiento escolástico —marco en el que Espeja fue formado—, por lo que, entre otras cosas, resulta imperativo cambiar de lenguaje. De ahí que en su obra la *compasión* muestre la verdadera cara de Dios. Entonces podemos aseverar que Espeja ha sido pionero al hacer teología y hablar del Dios de Jesucristo desde la categoría *compasión*. Por eso, llega a afirmar:

Al verdadero Dios se le anuncia no con discursos muy sabios, sino con una práctica de misericordia. En nuestra sociedad que puja por auténtica democracia, y sin embargo sufre la competitividad darwiniana y la violencia despiadada, una cuestión queda pendiente: cómo introducir ahí la fraternidad sin recurrir a imposiciones violentas que pueden imponer legalidad, pero no erradicar la injusticia. Aquí tiene la comunidad cristiana clara invitación: ser una práctica

433 “Los cristianos creemos que el verdadero Dios es defensor de las víctimas y hará justicia —‘rectificará lo torcido’— rehabilitando a los humillados de la historia”. Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., p. 164.

en que el Dios de la *miserecordia* diga su palabra en favor de todas las personas, de todos los vivientes y de toda la Creación⁴³⁴.

Es importante resaltar que para Espeja la manera más propia para hablar de Dios es hacerlo desde una experiencia de misericordia compasiva. Esto indica que la única manera de entender bien al Dios de Jesucristo es por el camino de la compasión, y esto, obviamente, tiene implicaciones en su teología, ya que todos los tratados que aborda tienen por elemento nuclear la compasión cristiana, que es el punto de partida para entender, vivir y transmitir la revelación del Dios de Jesucristo. De ahí que cuando se habla de Jesús, el Espíritu Santo, la Iglesia, los sacramentos, María Virgen, la antropología teológica y otros, Espeja los va a desarrollar teniendo como correlato y eje vertebral a la compasión. Según él, la compasión es lo que le da sentido al proceder cristiano y, por ende, a toda la teología.

La compasión en Jesucristo

Jesucristo es el paradigma de vida para todo cristiano. Es el que da las pautas de comportamiento. De ahí que el seguimiento de Jesús consiste en apropiarse de las coordenadas de vida de Jesús de Nazaret. Ahora bien, para Espeja estas coordenadas de vida consisten en una “intimidad con Dios, ternura inabarcable, un proyecto de vida en plenitud para todos expresado en el símbolo del Reino de Dios, y una conducta inspirada y animada por la curación de los enfermos y la rehabilitación de los excluidos”⁴³⁵. Esto obviamente da lugar a una experiencia de Dios que enmarca la vida de Jesús y es inspiradora para todo cristiano.

La experiencia que obtiene Jesús de su Padre es que “Dios es Creador providente que cuida de todas las criaturas; compasivo y liberador de los oprimidos, quiere un mundo en justicia y en derecho”⁴³⁶. Es un Dios cercano que está siempre listo al cuidado de los hombres y de la Creación. No

434 Ibíd., p. 244.

435 Jesús Espeja. *Jesucristo: una propuesta de vida*, op. cit., p. 77.

436 Ibíd., p. 78.

es un Dios que exija sacrificios humanos como otros pueblos,⁴³⁷ el sacrificio que pide es que se viva en comunidad llevando una auténtica vida evangélica. Por esto —según Espeja— “en ese contexto la revelación bíblica da un paso adelante: sólo hay un Dios verdadero que es liberador del pueblo, que defiende a los pobres, y quiere una sociedad ‘en justicia y en derecho’”⁴³⁸.

Con todo, la vida de Jesús se entiende desde la revelación bíblica. Su experiencia es que es un Dios liberador, generador de vida en todas sus dimensiones. Jesús no llega a conocer a Dios por conceptos, sino por experiencias de vida. Por eso, esta línea conduce a Espeja a hablar de la particularidad del Dios mosaico en estos términos: “El monoteísmo no brota como verdad especulativa sobre la divinidad, sino como exigencia de un Dios ético”⁴³⁹.

Es así que Jesús con su actuar no hizo discursos sobre Dios, sino que con su conducta histórica muestra con gestos y palabras quién es Dios y cómo procede, sabiendo que la acción de Dios siempre se inclina hacia los pobres, desterrados, enfermos, desvalidos, etc. Modo de proceder que le costó una radical incompreensión por parte de las autoridades judías.

Desde luego, Jesús cambió la forma de relacionarse con Dios, ya no de una forma cultural-ritual y formal, sino en una relación experiencial, es decir, donde el verdadero culto se da en la existencia, en la vida cotidiana, lo que significa cambiar por completo el origen y la finalidad de las relaciones humanas, pues lo que acontece es una expresión de vida que se funda en las palabras, hechos y enseñanzas de Jesús, esto es, en una relación abiertamente horizontal y desinteresada.

Esta relación de Dios se dio desde su propia historia. Jesús no huyó de las problemáticas de la vida cotidiana, sino que desde su experiencia de vida y su conexión con el Padre afrontó las vicisitudes desde la misma historia, motivado por esa relación de intimidad con el Padre.

En consecuencia, esa conducta histórica de Jesús lleva a manifestar en su vida el rasgo más importante del Padre: la *compasión*. De ahí que Jesús sea la misericordia del Padre y muestre a los hombres que el Dios que los ha creado es un Dios caracterizado por la misericordia. De ahí que Jesús “trató de plasmar en su conducta la experiencia de Dios esencialmente bueno, con

437 Cf. Ídem.

438 Ibíd., p. 78.

439 Ídem.

entrañas de misericordia y comprometido desde dentro de los seres humanos *para, en y con* ellos superar la miseria que los deshumaniza e impide su plena humanización”⁴⁴⁰.

La propuesta de Jesús es humanizar al hombre, pero para ello urge cambiar las imágenes de Dios. Jesús sabe que, según la experiencia que se tenga de Dios, será la vida del hombre, una vida que puede ser marcada por la frustración o por la felicidad. De ahí que Jesús con su comportamiento trate de transparentar la ternura del Padre con su propia vida. Como se afirmó anteriormente, no es un Dios que pida sacrificios cruentos, sino lo que pide es que el hombre sea feliz acogándose al plan de Dios manifestado en la lógica de Jesús. Por eso, en palabras de Espeja:

Jesús es testigo de la *compasión* de Dios, y expresa sus sentimientos garantizando la dignidad de los pobres y curando a los enfermos. Sus gestos milagrosos no son milagrerías para llamar la atención o para demostrar la verdad de su mensaje. Expresan más bien la *compasión* de Dios que Jesús gusta en su intimidad⁴⁴¹ (cursivas nuestras).

El comportamiento fundante de Jesús, por consiguiente, fue la *compasión* porque allí se expresa la intimidad que ha tenido con el Padre, el amor y la entrega a los pobres y sobre todo muestra la ternura de Dios. Y estos comportamientos compasivos nos salen al paso en los Evangelios. Y, lógicamente, si se encuentran en los Evangelios se convierten en norma de vida cristiana.

Por tanto, la *compasión* de Jesús —en cuanto la experiencia que ha brotado en el encuentro con el Padre— está encaminada a redimir a las víctimas. De ahí que “Dios quiere la vida para todos, y esa voluntad se manifiesta en que defiende a los pobres; está siempre acompañando a las víctimas”⁴⁴². Y en esa medida la *compasión* se convierte en clave para comprender el Reino de Dios. No se entiende este si no se ha tenido esa entrañable experiencia de la *compasión*. Por eso Reino y *compasión* son categorías recíprocas, se explican mutua y simbióticamente. Esta relación entre *Reino* y *compasión* lleva a comprender qué significa salvación cristiana, sabiendo que el Dios

440 Ibid., p. 89.

441 Ibid., p. 92.

442 Ibid., p. 94.

que se manifiesta en Cristo quiere la salvación de todos los hombres. Ella implica una confesión de fe en Cristo, pero esta confesión de fe, más que palabras, implica asumir un estilo de vida, que debe estar enmarcado en la vivencia de la compasión.

En este sentido, la vida cristiana guía a los hombres a convivir desde el amplio horizonte de la compasión, lo que significaría, en términos humanos, acoger una hermenéutica compasiva en la vida personal y social. Así pues, “esa mirada compasiva puede ser inspiración de un compromiso en la transformación de nuestra sociedad”⁴⁴³.

Por eso, el comportamiento de Jesucristo se convierte en paradigma de vida para todos los hombres. Efectivamente, en la verdad de Jesús se encuentran la verdad del hombre y la de Dios. Jesús es el modelo del verdadero hombre. Por tal motivo seguirlo a él es vivir en el camino de la plenitud humana. Es que la compasión no solo pertenece a la naturaleza divina, sino también pertenece a la naturaleza humana. Es así que Dios es compasivo por excelencia y el hombre por participación adquiere destellos de compasión. En Jesús se nos trasluce la compasión que brota de Dios, pero también se nos muestra que como hombre pudo vivir la lógica de Dios desde la compasión. Entonces se deduce que también el hombre está llamado a la compasión, está hecho para ella, porque Jesús, el paradigma de los hombres, ha vivido la experiencia del amor de Dios desde la compasión.

Todo lo cual quiere decir que cada vez que Jesús manifiesta la compasión frente a los seres humanos nos está manifestando la verdadera imagen de Dios. Por otra parte, hay una invitación que procede del Evangelio a que seamos “perfectos como el Padre es perfecto” (Mt 5, 48). Y ser perfecto consiste en entrar por el camino de la compasión. Si es una invitación para que seamos perfectos eso, significa que Dios ha creado en los hombres sentimientos de compasión, que se ven ratificados con el proceder de Jesús.

Ahora bien, esto demuestra que en la cristología espejana un elemento fundante es que la compasión es un elemento característico de Jesús, y una de las claves para entender los conceptos cristológicos que Espeja hace derivar de su obra se debe inferir desde la compasión.

443 Ibíd., p. 107.

El Espíritu Santo y la compasión

Con ritmo trinitario y teologal, Espeja en varias de sus obras se manifiesta siguiendo las huellas del Concilio Vaticano II y, en especial, la Constitución pastoral GS, a través de la cual el Espíritu Santo⁴⁴⁴ permea toda la realidad, y por lo tanto promueve el bien donde quiera que se viva. En esa medida, se puede deducir que la compasión, la misericordia, la bondad, etc., han sido y siguen siendo promovidas por el Espíritu de Cristo. Por ello, Espeja llega a afirmar:

El Espíritu dinamiza continuamente a la humanidad para que no perezca instalada en el camino y llegue a su perfección. La sensación del Espíritu tiene distintas versiones: no sólo asoma en los movimientos y grupos que proponen utopías, sino también en la insatisfacción de los instalados y resignados⁴⁴⁵.

De hecho —y en otro contexto similar—, Espeja recalca claramente que “en la historia de las religiones no todo es magia e idolatría. En ella actúa el Espíritu y, movidos por su fuerza, hombres y mujeres hacen suyo el proyecto del Creador en los vaivenes de la historia. Dios no es contrario ni rival del ser humano; es Señor no dominando, sino promoviendo la libertad de todas las personas”⁴⁴⁶.

Por otra parte, Espeja comenta que “la *compasión* y el consuelo eficaz de los pobres, enfermos y oprimidos en la sociedad son manifestación del Espíritu verdadero”⁴⁴⁷, lo cual significa que todo comportamiento inspirado por la *compasión* ha sido promovido de alguna manera directamente por Dios.

444 “El Espíritu Santo debe ser capítulo inspirador de toda reflexión cristológica; sólo desde ahí se puede comprender el apasionamiento de Jesús por la causa del reino, su compasión ante tanto deterioro humano, y su práctica de liberación hasta entregar la propia vida por amor al proyecto de Dios: que todos y todas tengan vida”. Jesús Espeja. *Hemos visto su gloria: introducción a la cristología*, op. cit., p. 309.

445 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 275.

446 *Ibíd.*, p. 124.

447 Jesús Espeja. *Creer en el Espíritu Santo*, op. cit., p. 60.

La Iglesia y la compasión

Uno de los campos donde Espeja ha desplegado su teología es en el campo de la ecclesiológica. Por ejemplo, en su libro *Meditación sobre la Iglesia* enfatiza:

La Iglesia no se reduce a un montaje institucional; es ante todo y sobre todo una comunión de vida. Sin participar en esta vida o “poseer el espíritu de Cristo”, nadie está incorporado plenamente a este Pueblo de Dios que es la Iglesia. En cambio, puede ocurrir que mujeres y hombres que viven al margen e incluso ignorando la estructura visible de la Iglesia, procedan con el espíritu de Jesucristo: siendo misericordiosos, trabajando por una convivencia pacífica entre todos, ayudando a los más desvalidos y combatiendo las fuerzas del mal o ídolos de muerte⁴⁴⁸.

Es así que Espeja insiste en que la Iglesia debe asumir unos presupuestos que:

sólo la experiencia del pobre, la *compasión* puede romper el esquema idealista y la precisión de la técnica, para iniciar un “saber” más realista y solidario. Se trata de acoger y dar cabida cuestionante a una experiencia negativa, que pide nuestro compromiso en la humanización de la historia. Aquí la Iglesia puede ser la memoria o recuerdo de Jesús, si hace suya la causa de los marginados, muere a cualquier complicidad con el poder, no se queda en explicaciones idealistas y no se deja envolver por la mentalidad técnica⁴⁴⁹ (cursivas nuestras).

En el año 1996, Espeja —en un libro intitulado *El Evangelio en un cambio de época*— explica cómo la Iglesia debe ser símbolo y proclamación de la misericordia divina. El autor muestra aquí cómo el individualismo ha deformado al hombre y, por ende, a la sociedad. La Iglesia con su manera de proceder debe mostrar la actitud que logre que los hombres se abran a los otros con sentido de solidaridad y compasión. Precisamente, Espeja en el texto mencionado acota certero:

448 Jesús Espeja. *Meditación sobre la Iglesia*, op. cit., p. 47.

449 Jesús Espeja. *La Iglesia, memoria y profecía*, op. cit., p. 223.

La inspiración clave de la comunidad cristiana es la misericordia, ese amor que sacude la interioridad y fructifica en una conducta solidaria (...) La versión de las Bienaventuranzas que trae Mateo plasma el espíritu, las actitudes y la conducta que definen al seguidor o discípulo de Jesús. El principio inspirador de todo el programa es el anhelo y la práctica de justicia con entrañas de *misericordia*. Una misericordia sin compromiso por la justicia histórica se reduce fácilmente a sensiblería inútil, pero una justicia sin misericordia acaba siendo injusta⁴⁵⁰.

Por otra parte, en su libro intitulado *A 50 años del Concilio: camino abierto para el siglo XXI*, afirma tajante:

La comunidad cristiana es Pueblo de Dios en la medida en que se deja modelar por el espíritu compasivo que respiró Jesús de Nazaret y hace posible la nueva justicia proclamada en el Sermón de la Montaña. La justicia que brota de un corazón compasivo, pues sin misericordia la justicia fácilmente acaba siendo injusta⁴⁵¹.

A todas luces, para Espeja la Iglesia debe preocuparse por las víctimas, es decir todos los que sufren ya son víctimas de las injusticias que son propiciadas por el propio hombre. De hecho,

la memoria de las víctimas que piden justicia sólo puede ser acogida y respondida por un Dios *misericordioso* que se deja impactar por el sufrimiento de los seres humanos, y puede hacer un juicio universal para hacer justicia y rectificar lo torcido. En otras palabras, no se puede interpretar la historia realistamente, integrando la memoria de las víctimas “a-teológicamente”, sin acudir a una *misericordia* infinita que cure todas las heridas⁴⁵² (cursivas nuestras).

450 Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., pp. 241-242.

451 Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio*, op. cit., p. 166.

452 Jesús Espeja. *Meditación sobre la Iglesia*, op. cit., p. 260.

Después de haber realizado este recorrido por algunas de las obras de Jesús Espeja —ahora desde una perspectiva eclesiológica—, se puede concluir que la Iglesia tiene sentido si y solo si encarna la compasión del Dios de Jesucristo, sabiendo que esto debe permear la realidad eclesial.

Sacramentos y compasión

La Iglesia se expresa a través de los sacramentos. Estos están orientados a edificar el Pueblo de Dios. Sin embargo, puede ocurrir que se celebren los sacramentos sin ninguna conexión con la vida. Por ello, la celebración de los sacramentos implica una serie de compromisos. Es así que Espeja manifiesta taxativo:

Los sacramentos suponen la fe o seguimiento de Jesús. Un seguimiento que implica re-crear los sentimientos y actitudes fundamentales de Cristo: la cercanía del Padre nos insta con su gracia para instaurar la fraternidad o Reino en este mundo. Seremos buenos creyentes en la medida en que nuestro corazón y nuestra conducta sean solidarios. Ahí se verifica la calidad cristiana de nuestra religiosidad.⁴⁵³

Sin duda, la celebración de los sacramentos implica comulgar con la lógica de Jesús. De ahí que para Espeja “comer la carne y beber la sangre de Cristo” implica re-crear su pretensión, su conducta y su camino en la construcción del Reino⁴⁵⁴. La celebración sacramental prepara al hombre para dar testimonio en la vida como cristiano. De hecho, para él

El compromiso cristiano en la llegada de la nueva sociedad o reinado de Dios se demuestra en la solicitud con los que no cuentan porque no tienen, ni saben ni pueden. La práctica sacramental mostrará su verdad en esta sensibilidad ante la marginación de los pobres. Movido a *compasión* y buscando un mundo más justo, Jesús de Nazaret hizo suya la causa de los que socialmente no cuentan

453 Jesús Espeja. *Sacramentos y seguimiento de Jesús*, op. cit., p. 148.

454 *Ibíd.*, p. 151.

y aquí el compromiso por el Reino, la implantación de la justicia, exige tomar partido por la causa de los empobrecidos contra la pretensión de mantener las cosas como están (...) en Jesús de Nazaret, lucha por la justicia e intimidad con el Padre van inseparablemente unidas; como son inseparables denuncia implacable contra el mal y *compasión* ante la denigración de la persona humana. La opción cristiana por la justicia está motivada por la sensación de gratuidad que preserva del odio y de la venganza⁴⁵⁵ (cursivas nuestras).

De ahí que la celebración de los sacramentos adquiriera una dimensión eminentemente social. Es así que “está opción evangélica por los pobres y olvidados ha de ser fundamental en la celebración de los sacramentos cristianos”⁴⁵⁶.

Pero esta celebración y vida cristiana en la teología de Espeja le viene por la familia, recordando que la escuela salmantina ya denunció la violación permanente de los derechos humanos, a pesar de que quienes abusaban y menoscababan la dignidad de los indígenas americanos se consideraban cristianos de la más estricta observancia. Asimismo, el contacto con la teología de la liberación llevó a Espeja a tomar conciencia de que la celebración sacramental no se remitía solo al culto, sino que necesitaba de la opción social.

Por eso el referente para la celebración debe ser Cristo, quien “con su forma de vivir y actuar (...) es el sacramento que determina la calidad cristiana de las celebraciones sacramentales en la Iglesia”⁴⁵⁷. Todo esto sin perder de vista que el comportamiento de Cristo en ese “vivir y actuar” fue la compasión.

María, la mujer de la compasión

La imagen de los cristianos ya se ha realizado en la figura estelar de Santa María Virgen⁴⁵⁸. Efectivamente, ella es la discípula por excelencia porque

455 Ibid., pp. 153-154.

456 Ibid., p. 154.

457 Ibid., p. 125.

458 Para Espeja, “María vivió la experiencia de Dios revelado en Jesucristo. Es la primera seguidora de Jesús que re-crea de modo singular la experiencia del Hijo. Eso quiere decir el saludo ‘llena de gracia’”. Jesús Espeja. *María, símbolo del pueblo*, op. cit., p. 54.

ha escuchado a cabalidad la Palabra de Dios⁴⁵⁹. Con su preceder y proceder dinamiza la imagen de Dios que está plasmada en cada corazón humano. Por ello, la mariología es un punto de concreción de la antropología teológica. Desde esta perspectiva, es preciso mirar cuáles fueron los rasgos que caracterizaron a María, pero que se plenifican siempre en relación con el Misterio de Cristo y con el Misterio de la Iglesia. Espeja en la exposición de la mariología sigue las intuiciones del Concilio Vaticano II⁴⁶⁰.

Para Espeja, María es la mujer de la compasión y de la cercanía, es la mujer de la ternura. “La madre de Jesús es una mujer sensible a las necesidades que tienen los otros”⁴⁶¹. María revela en su ser y en su proceder la lógica de Dios: “lo femenino tiene que revelar algo de Dios: ternura, compasión, entrañas de misericordia y otros sentimientos que una y otra vez trae la Biblia para expresar la conducta de Dios con la humanidad”⁴⁶². En conclusión: María en la vivencia de la *compasión* encarna en plenitud la lógica del Dios de Jesucristo.

La compasión, sello indeleble de la imagen de Dios en el hombre

Con base en todo lo anterior —y puesto que la categoría *compasión* acompaña entrañablemente a cada uno de los tratados teológicos principales—, también

459 “El verbo ‘escuchar’ tiene profundo significado en lenguaje bíblico. ‘Escucha, Israel’ es invitación constante de Yahvé a su pueblo. La nueva comunidad o familia de Jesús es integrada por aquellos que ‘escuchan’ la Palabra de Dios (Lc 8,21); son la buena tierra que recibe la semilla, la introduce con amor en su corazón y presta todos sus cuidados para que crezca y dé fruto abundante (Mt 13,23). Según los Evangelios, María escucha la Palabra de Dios, que se nos da en la revelación bíblica y en los acontecimientos de cada hora. El ‘*Magnificat*’ no es más que la celebración de esa Palabra que ha calado en el corazón de aquella mujer sencilla. Lc 8,15 dice que ‘tierra buena son aquéllos que escuchan con un corazón bueno y generoso’. En seguida, cuenta cómo la madre y los hermanos buscan a Jesús que está rodeado por la muchedumbre; y el Maestro comenta: ‘Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la Palabra de Dios y la cumplen’ (Lc 8,20-21). Poco después Jesús viene a decir: María es dichosa no tanto por haber sido madre física del Hijo, cuanto ‘por haber escuchado la Palabra de Dios y haberla practicado’ (Lc 11,27-18). María también escuchó la Palabra en los acontecimientos de la vida”. *Ibíd.*, pp. 77-78.

460 *Cf. Ibíd.*, p. 137.

461 *Ibíd.*, p. 38.

462 *Ibíd.*, p. 67

ella se hace presente en el abordaje antropológico. De cierta manera, ya se ha dicho algo respecto a la antropología desde los demás tratados. Sin embargo, es aquí la ocasión para señalar la reformulación de la antropología teológica a partir de la categoría *compasión* y sus implicaciones antrop-teológicas desde Jesús Espeja Pardo.

El hombre está hecho para encontrarse con Dios y esto implica que todos sus actos están encaminados hacia Dios. Ahora bien, en el Evangelio se presentan las palabras del joven a Jesús: “Maestro ¿qué he hacer de bueno para conseguir la vida eterna? (Mt 19, 16)”⁴⁶³. Esto significa que el encuentro con Dios también implica una praxis⁴⁶⁴. Y es que toda la vida de un hombre que confiesa la fe cristiana debe estar encaminada, ordenada a Dios. La praxis sigue el orden que ha sido impuesto por Dios para alcanzar su perfección. Es por eso que la vida humana asume una finalidad, un descubrimiento teleológico que es progresivo, dinámico. De ahí que fuera tan celebrada la idea de que Dios es el fin último de toda creatura: “Es el problema del comportamiento que el hombre debe asumir en su vida para conseguir el fin último de la vida eterna”⁴⁶⁵.

Enseguida, la confesión de fe implica una conducta que se desprende del conocimiento del Dios de Jesucristo. “Es que el ser humano tiende por naturaleza al reconocimiento y a la adoración de Dios. Hay en su mente y en sus sentimientos una cierta conciencia de sus orígenes y de su fin último”⁴⁶⁶. Lo cual significa que toda su actividad humana está tendiendo a la realización. El hombre en su estructura antropológica conlleva deseos de infinito, su contextura ontológica está estructurada de tal forma que el hombre

463 D. Tettamanzi. *El hombre, imagen de Dios*, op. cit., p. 14.

464 “En suma, el mensaje de la misericordia divina no es una teoría ajena del mundo y a la praxis; tampoco se contenta con sentimentales declaraciones de conmiseración. Jesús nos enseña a ser *misericordiosos* según el ejemplo de Dios y, en el Sermón de la Montaña, declara bienaventurados a los *misericordiosos*”. Fernando Susaeta Montoya. *La misericordia en 50 claves*. (Burgos: Editorial Fonte Monte Carmelo, 2016), p. 83 (cursivas nuestras).

465 D. Tettamanzi. *El hombre, imagen de Dios*, op. cit., p. 14.

466 José Morales. *El misterio de la Creación*. (Pamplona, Navarra, 2000), p. 245.

busca la felicidad, porque todas sus actuaciones llevan ese dinamismo. Ese dinamismo del hombre está motivado por el amor⁴⁶⁷.

En esa medida, como afirma Tettamanzi: “Ya sea la experiencia o ya la reflexión, constatan que en el hombre actúan una pluralidad de fines: el fin inmediato, los fines intermedios y fin último”⁴⁶⁸.

Ahora bien, “el término *ad imaginem Dei* expresa la realidad de la semejanza a modo de imagen, pero de imagen imperfecta —*sicut in aliena natura*— que implica una tendencia a la perfección mediante el acercamiento a su ejemplar”⁴⁶⁹. De aquí que Espeja nos conmueva: “Hombre y mujer son imagen de Dios; gozan de singular cercanía divina. Pero toda la Creación es fruto y proyección de un amor gratuito y tiene también respaldo teológico. La verdad primera y última de la realidad creacional, y especialmente de los seres humanos, es que avanzan ya en las manos del Creador”⁴⁷⁰. Es decir, todo está acompañado de la presencia divina, tanto en el hombre como en la misma Creación⁴⁷¹.

Cuando escrutamos las Escrituras nos encontramos con el carácter fundamental que significa para el hombre estar hecho a imagen y semejanza del Creador; así pues, “para la Biblia, la expresión *imago Dei* constituye casi una definición del hombre: el misterio del hombre no se puede comprender separado del misterio de Dios”⁴⁷².

467 “Aquí se ve que la caridad desarrolla y perfecciona todo el anhelo de felicidad o comunicación amistosa sin fronteras que todos los humanos llevamos dentro. Si la Trinidad que se ha revelado en Jesucristo es prototipo del verdadero amor, toda la persona del amante se ve comprometida y polarizada por el ‘tú’ del amado, las personas divinas se autocomunican por amor, y en Jesús de Nazaret Dios mismo se revela como amor pleno abriendo un camino de vida para todos los mortales. Así, la intencionalidad profunda de todo amor es afirmar al amado: ‘tú no morirás’, y apostando así, el amado encuentra su propia felicidad”. Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 225.

468 D. Tettamanzi. *El hombre, imagen de Dios*, op. cit., p. 15.

469 Elizabeth Reinhardt. *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios: Tomás de Aquino ante sus fuentes*. (Pamplona, Eunsá, 2005), p. 86.

470 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 75.

471 “Dios sigue acompañando y realiza la salvación del mundo, no por poder que se impone desde fuera, sino encarnado en hombres y mujeres que, alcanzados por el Espíritu, salen de su propia tierra y se juegan la vida para que los demás puedan vivir”. Jesús Espeja. *Jesucristo: ampliación del horizonte humano*, op. cit., p. 20.

472 Comisión Teológica Internacional. *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*. 7. (2009).

Por eso, en esta perspectiva no caben dualismos, todo ha sido creado y por tanto refleja la bondad del Creador. Y en consonancia afirma Espeja:

Si aceptamos que la creación es fruto de la libertad divina y expresión continuada del amor gratuito —Santo Tomás la llama “sacramento” —, debemos concluir que hay en la realidad creada un algo absoluto, una finalidad impresa y mantenida por el mismo creador. (...) Este carácter sagrado de la creación es buen correctivo del maniqueísmo y dualismo. No tolera el desprecio ni la manipulación irreverente de las realidades creadas⁴⁷³.

Empero, cabe preguntarse qué significa la imagen de Dios. Y responde otro teólogo:

La expresión a imagen y semejanza de Dios indica una clara distinción entre el hombre y Dios y al mismo tiempo una semejanza. El hombre no es Dios. Una cosa es la imagen y otra aquello de lo que es imagen. Por otra parte, el hombre tiene un parecido a Dios que ninguna de las demás criaturas posee. Al afirmar que el hombre es imagen de Dios se afirma a la vez la trascendencia y la inmanencia de Dios en la existencia humana⁴⁷⁴.

El hombre recibe un sello, una impronta de lo divino, eso es la imagen, pero esta marca debe tener unos rasgos específicos. “Ahora bien, el hombre goza de una semejanza especial por la cual él sólo es imagen de Dios, mientras no lo son, en el mismo sentido, los seres infrahumanos. Y esta semejanza especial consiste en la relación dialógica, en la relación con el ‘tú’, que es típica del hombre y que lo constituye en persona”⁴⁷⁵.

Esto demuestra que la imagen capacita al hombre para que se relacione conscientemente con los seres, y en este caso que esté abierto a la

473 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 75.

474 Alejandro Martínez Sierra. *Antropología teológica fundamental*. (Madrid: BAC, 2002), p. 100.

475 D. Tettamanzi. *El hombre, imagen de Dios*, op. cit., p. 41.

trascendencia. La imagen hace que el hombre se muestre abierto a la realidad. De ahí que

El carácter de Dios es el modo concreto que tiene el hombre de ser criatura; todo el, y no sólo alguna de sus partes o aspectos participa de esta condición. En esta noción se encierra todo el misterio de la vocación humana: la capacidad de relación con Dios mediada por Cristo, en el carácter de interlocutor de Dios, en la condición de imagen llamada a la perfecta semejanza y no sólo en nuestra racionalidad, está la peculiaridad definitiva del hombre, lo que determina teológicamente su específica dignidad.⁴⁷⁶

La relación que otorga la imagen hace que el hombre esté dispuesto a dialogar, y este diálogo lo encamina a encontrarse con Dios, sabiendo que desde la perspectiva bíblica es Dios el que toma la iniciativa.

Pero esto nos conduce a recalcar que “la dignidad ontológica de la persona humana no consiste, por tanto, como muchas concepciones filosóficas antiguas y modernas pretenden, en estar libre de cualquier dependencia en relación a Dios, antes por el contrario, en el hecho de depender totalmente sólo de Dios”⁴⁷⁷.

Y esto se observa en algunos atributos que el hombre comparte con Dios de un modo analógico, como son el amor y el conocimiento, que en cierto modo se encuentran en el hombre y hacen que el hombre pueda entrar en relación, en contacto con Dios, porque su estructura ontológica lo abre a la comunicación con Dios y con el mismo hombre.

No obstante, este hombre que es imagen de Dios está llamado a asumir unas tareas, puesto que “hemos sido creados en vistas a una plenitud de vida que lograremos en nuestro encuentro definitivo con el Creador; mientras vamos de camino, la imagen se va desarrollando”⁴⁷⁸. El hombre está llamado a gobernar en la tierra, en otras palabras, está llamado a administrar la Creación. Pero para esto el hombre necesita estar indisolublemente vinculado a su comunidad. Por ello,

476 Luis Ladaria. *El hombre en la Creación*. (Madrid: BAC, 2012), p. 136.

477 D. Tettamanzi. *El hombre, imagen de Dios*, op. cit., p. 44.

478 Jesús Espeja. *Fieles a la tierra: La espiritualidad cristiana*, op. cit., pp. 73-74.

la persona humana no satisface su exigencia comunitaria conviviendo con todos los demás vivientes, necesita la relación interhumana. Un “tú” que sea “compañero”, interlocutor válido en la misma condición humana. En esa necesidad de unión complementaria que hombre y mujer experimentan hay ya un indicativo de vocación comunitaria: La singularidad de las personas se afirma con relación mutua en el amor. Así la humanidad es imagen de Dios, comunidad de personas⁴⁷⁹.

De ahí la afirmación espejiana: “Que lo verdaderamente humano se realiza en comunidad; en la experiencia de Jesús, Dios es Padre, y todos hemos nacido para vivir como hermanos. Esta vocación comunitaria supone la ‘alteridad personal’ como punto de partida: el ‘otro’ es imagen de Dios, tiene una dimensión trascendente y absoluta”⁴⁸⁰.

Al estar insertado en la comunidad se realza su dimensión comunitaria, su capacidad dialogante y su necesidad del otro, además que cobra un sentido más amplio la Trinidad que es Dios y de la cual toma modelo ejemplar el hombre

el ser social del hombre es un nuevo aspecto de su ser imagen de Dios. Se confirma así, de otro lado, que la persona no es concebible sino en el contexto de la comunidad interpersonal; si Dios es un ser personal, tal ser no puede darse en un espléndido aislamiento, sino en la mutua correlación de los tres diversos sujetos en la comunión de la misma y única esencia⁴⁸¹.

Efectivamente, la relación perfecta, el carácter fundamental, la unicidad que forman, ubican al hombre en la búsqueda de una convivencia comunitaria que busca reflejar la Trinidad divina, no solo por una *mímesis* obligada, sino

479 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p.80.

480 *Ibíd.*, p. 290

481 Juan Luis Ruiz de la Peña. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. (Santander: Sal Terrae, 1988), p. 207.

porque seguir este ejemplo es una manera de establecer la plenitud humana en la medida de su finitud⁴⁸².

De hecho, el hombre con este comportamiento está llamado a reproducir en su ser la imagen de la Trinidad, sabiendo que Ella es comunión de personas compenetradas las unas con las otras, es decir, en infinita apertura. Pero este hombre del que se habla situado en el tiempo y en el espacio no es un ser abstracto, por el contrario, es un ser histórico que se realiza en ella. Hay que esperar al Vaticano II para subrayar esta dimensión histórica del hombre: “Dios se hace presente y activo en la historia de los hombres, en los acontecimientos de cada día y en los seres humanos de cada época, manteniendo y promoviendo la vida, haciendo justicia o rectificando lo torcido, destruyendo lo perverso y liberando a su pueblo”⁴⁸³.

La Creación se ha proyectado *en* Cristo, *desde* Cristo y *para* Cristo:

Cristo es arquetipo, primicia y ejemplo: 1) Es arquetipo porque hemos sido hechos en Él. 2) Es primicia, porque en Él ya se ha realizado lo que se nos promete (la muerte y resurrección gloriosa). 3) Es ejemplo, porque su modo de obrar sirve de referencia para el nuestro. De esta forma se cumple que Cristo es el verdadero hombre *Ecce homo (He aquí al hombre)*⁴⁸⁴.

Y es apenas lógico que esta nueva forma de entender la relación que el hombre guarda con Dios se ubicara en un plano distinto a los cánones tradicionales de la religión judía. Jesús no sólo trae esta visión nueva de Dios, no solo actúa como intérprete del mensaje divino, como profeta, sino que Él mismo es la profecía descubierta, la interpretación esclarecida, el mensaje realizado y el amor insertado en lo hondo de la historia humana⁴⁸⁵. En consecuencia, la verdadera imagen de Dios nos la presenta el mismo Cristo.

Este debe ser la referencia para todos los hombres, pues en Cristo podemos acceder al conocimiento de Dios. Eso implica que desarrollemos la

482 Cf. Josefina Llach. *Personas por gracia: la visión del ser humano según Juan Pablo II*. (Buenos Aires: Lumen, 2017), pp. 155-156.

483 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 47.

484 Juan Luis Lorda. *Antropología teológica*. (Navarra: Eunsa, 2009), p. 54.

485 Cf. Jesús Espeja. *¿Ser todavía cristianos? En una sociedad laica y plural*, op. cit.

imagen de Dios cuando seguimos a Jesús de Nazaret, lo cual se hará cuando el hombre despliegue esa capacidad *compasiva*. Por eso, Espeja afirma: “Seremos la imagen de Dios si realizamos la potencia del amor constitutiva de nuestro ser; y en esa realización, el Espíritu actúa y nos transforma. El ‘ágape’ o amor benevolente de Dios es infundido en nuestros corazones para que amemos como Dios mismo ama sintiéndonos hijos suyos”⁴⁸⁶.

Recordamos también que, para este teólogo español,

la caridad es compasiva; se deja impactar por el sufrimiento y necesidad del otro. Pero la verdad de ese impacto se prueba en la práctica por levantar al oprimido de su situación desgraciada. El compromiso por hacer justicia, dar al hombre “lo suyo”, su propia dignidad, no es más que la versión del amor en situaciones de injusticia⁴⁸⁷.

La imagen de Dios y la compasión

Indudablemente, todo hombre —por el hecho de ser imagen y semejanza de Dios— está dotado en su interior de la capacidad de ser *compasivo*, lo cual significa que la *compasión* —atributo de Dios por excelencia y que lo caracteriza— es también comunicada a todo hombre por el hecho mismo de ser creado a imagen y semejanza de Dios. De hecho, los sentimientos de *compasión* se observan ya desde los hombres prehistóricos⁴⁸⁸, lo cual permite aseverar qué lejos está ella de ser un mero producto de la reflexión humana.

486 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 220.

487 *Ibíd.*, p. 229.

488 “La compasión parece una actitud consubstancial a la naturaleza humana, que la Revelación judeo-cristiana posteriormente ratificará y profundizará, ofreciendo nuevas perspectivas provenientes del hecho de que Dios mismo es compasivo. (...) Uno de los primeros datos más seguros proviene de los neandertales y más concretamente de los enterramientos. Allí donde hay trazas de seres humanos, allí aparecen claramente las huellas de que se guarda a los muertos. La tumba es exclusivamente humana. No hay duda de que el ser humano, desde su más remota existencia, trata a los muertos diferente a como lo hacen los otros animales. El entierro es, al menos, un signo de respeto con el que el ser humano trata a los muertos, y el guardar al muerto es un signo de tristeza por el ser que nos ha dejado y del que se quiere guardar alguna cosa, al menos el recuerdo de donde está su cuerpo. Otro dato que quiero recordar como signo de que la *compasión* está enraizada en lo más propio de lo humano es el hecho de que hace ya

De ahí que el comportamiento *compasivo* tiene un fundamento antropológico, es más: en él se realiza la dignidad de todos los seres humanos, en la medida que este comportamiento humaniza —y al humanizar— se hace reconocimiento del otro. Por eso Espeja cita el relato del Yahvista en Gen 2,4b-25, infiere y escribe: “la tierra debe ser un paraíso y no un ‘valle de lágrimas’, ahí el hombre se realiza como imagen de Dios porque ama y vive reconciliado consigo mismo y con todas las criaturas; epifanía de Dios, el hombre ha sido creado para relacionarse con los otros en amor y solidariamente”⁴⁸⁹.

Por ello, la categoría *compasión* se convierte en principio fundamental: primero, porque ella se relaciona directamente con la justicia y la verdad⁴⁹⁰; segundo, porque la *compasión* conduce la imagen y semejanza a perfeccionarse⁴⁹¹, dado que la perfección humana de la imagen de Dios consiste en un desarrollo permanente, dinámico, constante, que está en continua perfección. Y todo esto porque si la imagen y la semejanza conllevan los gérmenes de la *compasión*, entonces su práctica y cultivo culminan en la elevación del ser humano. En otras palabras, la vivencia de la *compasión* implica manifestar la verdadera imagen y semejanza que el hombre ha derivado de Dios.

Todo lo anterior conduce a percibir que la categoría *misericordia-compasión* debe permear la antropología teológica, la teología fundamental y las demás disciplinas teológicas. Es cierto que en el actual discurso teológico, sobre todo a partir del magisterio de Francisco, ya se empieza a trabajar en esta tarea. Pero todavía hace falta proponer una *antropología de la compasión*

500.000 años el *Homo heidelbergensis* y los neardentales desarrollaron compromisos en pro del bienestar de los demás. Existen evidencias arqueológicas de la atención a individuos heridos, enfermos, discapacitados o ancianos durante largo tiempo, individuos que no hubieran sobrevivido sin la ayuda de sus congéneres. Avancemos unos miles de años. Mancio, pensador confuciano del siglo IV-III a. C, señaló que los seres humanos poseemos un corazón, una mente que no soporta ver el sufrimiento de los demás. (...) Y es que la situación del necesitado nos da pena y suscita nuestra compasión, porque consciente o inconscientemente vemos allí nuestra propia posibilidad”. Martin Gelabert Ballester, “Sentido teológico de la compasión”, en *Selecciones de Teología*, vol. 54, n.º 215 (2015), pp. 214-215.

489 Jesús Espeja Pardo. “La civilización del amor: fundamentación teológica e implicaciones sociales”, en *Revista Corintios XIII* (2006): p. 281.

490 Acerca de la significación de justicia, *misericordia-compasión* y su significación bíblica, cf. la obra de Jesús Espeja: *Jesucristo, palabra de libertad*, op cit. De manera especial el capítulo 1.

491 Cf. Alejandro Martínez Sierra. *Antropología teológica fundamental*, op. cit., p. 101.

que sirva como base estructurante para este cometido, del mismo modo que en otro tiempo hubo gran preocupación por fundamentar una antropología del rostro⁴⁹². No es de extrañar, por tanto, que en los manuales tradicionales de antropología teológica no se desarrolle el aspecto de la *compasión* como categoría fundante, situación que ayudaría a ver en clave compasiva la realidad del hombre con respecto a Dios y a las demás criaturas.

Sin embargo, es bueno matizar la importancia de la compasión, no tanto como atributo del Dios de Jesucristo, que se ha realizado con suficiente profundidad en los últimos años, sino la compasión como aquel atributo que también se encuentra en el hombre de una forma análoga, bajo el marco de la siguiente pregunta: ¿por qué la compasión puede dinamizar el concepto de imagen y semejanza?

Sabemos que la imagen y semejanza posibilitan que el ser humano conozca y ame, pero también potencia la capacidad de relacionarse, de entrar en comunión, de estar en una actitud dialogante, etc.

Pero, ¿existencialmente qué es conocer y amar, o qué comportamiento simultáneamente puede configurar estas dimensiones humanas? La compasión es una actitud que manifiesta los aspectos importantes de la imagen y semejanza, porque el que se compadece, en primer lugar, se ve afectado por el dolor; luego, toma conciencia del mal ajeno, y después se mueve por el amor de caridad frente al dolor del otro. Como se aprecia, la verdadera compasión implica conocimiento de una situación y se ve impulsada por el amor. En consecuencia, la compasión dinamiza la imagen y semejanza. Y, por ello, el hombre a la luz de la revelación puede entender que el que vive la compasión se hace perfecto como el Padre. Mensaje de mucha más fácil comprensión para los creyentes y los no creyentes.

No obstante, salta una objeción a la vista: ¿no basta acaso con hablar de amor a secas? ¿Acaso no es poner contenido de más cuando se dice que el amor debe ser compasivo? ¿No resulta pleonástico? La respuesta es que hay diferentes clases de amor: el amor erótico y el amor agápico. ¿Cuál corresponde al verdadero amor que nos hace imagen y semejanza? Pues el amor *agápico*, porque es un amor desinteresado⁴⁹³, inclusive paradójico, porque la

492 Cf. Edoardo Scognamiglio. *El rostro del hombre: ensayo de antropología trinitaria*. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009).

493 “Mientras ‘eros’ designa la tendencia natural y el empeño consiguiente para lograr un bien que satisfaga la propia necesidad, el ‘ágape’ destaca la gratuidad del amor que se

compasión no se mueve porque hay bondad en el otro, sino porque en el otro hay privación o carencia de algo. Esa es, por ejemplo, la lógica del Dios de Jesucristo y del mismo Jesucristo.

El Nuevo Testamento, en efecto, expresa en cabeza de Jesucristo que “Dios hace salir el sol sobre buenos y malos” (Mt 5, 45). Y en otro pasaje dice que no hay mérito en amar a los amigos sino a los enemigos (v. 44). De esto se puede deducir que el amor compasivo es el que nos asemeja a Dios porque sigue en la misma dirección gratuita de Dios, amando lo que en apariencia no traería correspondencia ni reciprocidad.

Ahora bien, Dios quiere que entremos por el camino de la salvación. Nos dice por su revelación que la misericordia compasiva es la que nos hace “perfectos como el Padre que es perfecto” (Mt 5, 48). De este modo, la referencia última de todo comportamiento humano debe ser Cristo; Él, por ser hombre y Dios, nos da las pistas para ser perfectos como el Padre, lo cual consiste en imitar su *compasión* y optar por una andadura radical en su seguimiento. Por eso, Ladaria anota: “La salvación del hombre consiste en la conformación según Cristo, en reproducir su imagen; en realizar en último término el ideal humano que encuentra en Cristo resucitado su paradigma”⁴⁹⁴.

La compasión como categoría sustancial poliédrica

La *compasión* se convierte en categoría sustancial porque su origen proviene del mismo Dios. El Dios de Jesucristo es el Dios misericordioso que se manifiesta a través de la misericordia. Jesús, que es la verdadera imagen del Padre, manifiesta el rostro misericordioso de Dios ejerciendo y practicando la *compasión*. Esto indica que esta es un comportamiento categórico del Padre y del Hijo, y que además es manifestado por el Espíritu Santo.

Pero también, la *compasión* se encuentra en los hombres de una manera análoga. Todo hombre por el hecho de ser creado lleva los destellos del Creador, y en esa medida porta resplandores de *compasión*. Tales destellos están tatuados en el corazón, de ahí que Espeja afirme certero:

da sin buscar nada para sí”. Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 225.

494 Luis F. Ladaria. *El hombre en la creación*, op. cit., p. 31.

Esta *compasión* es fruto de la gracia; creados a imagen de Dios, todos los humanos hemos recibido un corazón compasivo. Es verdad que muchas veces puede más el egoísmo y la dureza de nuestro corazón; pero en el fondo de nosotros, como llamada gratuita, retoñan esos sentimientos que son indicativos de nuestra vocación original. En una sociedad “indolente”, donde cada uno se preocupa sólo de su propia seguridad estos sentimientos de *compasión* y la práctica de los mismos son artículo de primera necesidad.⁴⁹⁵ (Cursivas nuestras).

Todos los hombres estamos llamados a la vocación del amor. La compasión es una manera de amar que surge del centro mismo del corazón del hombre. Es un sentimiento que se puede constatar en todos los hombres. Es así que en distintas y variadas culturas se observa que en sus tradiciones religiosas hay sentimientos de compasión. De ahí que esta sea una categoría sustancial, ya que se encuentra en Dios de una manera eminente y en el hombre de un modo análogo, dado que todos los hombres somos seres participados. Y, en esa medida, la compasión deja de ser una categoría accidental, tal como lo hace notar Bruno Moriconi⁴⁹⁶, para convertirse en una categoría universal. Ahora bien, es pertinente interpelarnos: ¿qué implicaciones tiene el hecho de que la compasión sea tomada como una categoría sustancial?

Categoría sustancial poliédrica

El poliedro es una figura geométrica que tiene varias aristas. Francisco toma este concepto de la geometría y lo aplica al misterio de la Iglesia en relación

495 Jesús Espeja. *Fieles a la tierra: la espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 91.

496 “*Compasión* viene del latín eclesiástico *compassio* (‘sufrir con’) e indica un comportamiento activo con relación al dolor ajeno. Desde el punto de vista del AT y NT, se trata ante todo del comportamiento divino que funda la fe de Israel y de la Iglesia. Sin embargo, si se busca el tema de la *compasión* en un Diccionario de Teología bíblica o de Espiritualidad, generalmente uno es remitido a otras voces. Y es que, por muy sorprendente que resulte, el tema de la *compasión* no ha sido aún aceptado como un argumento independiente”. Bruno Moriconi. “Compasión”, en: *Diccionario pastoral de la salud y bioética*. (Madrid: San Pablo, 2009), p. 262 (cursivas nuestras).

con el ecumenismo⁴⁹⁷. Sin embargo, este concepto magistralmente tomado por Francisco también se puede aplicar a la categoría *compasión*.

Esta categoría —como ya hemos visto— es teológica y es también una categoría antropológica. Es una categoría sustancial porque además de estar en Dios de modo eminente, también subyace en los hombres de modo análogo. Además, es una categoría que aglutina otras categorías de índole teológica y antropológica. Es así que categorías como *relación*, *encuentro*, *experiencia*, *comunidad*, *alteridad*, *razón cordial*, *donación*, *acción* y *solidaridad* son inherentes a la *compasión*, pues todo comportamiento compasivo las reúne, es decir, las contiene. Por tanto, siempre que se habla de *compasión*, estamos refiriéndonos a estas categorías; no se pueden esquivar, la compasión las supone.

No obstante, estas categorías no siempre están inspiradas por la compasión. Existen relaciones interesadas, mas no movidas por la compasión. Hay encuentros que son movidos por otros intereses, menos por sentimientos de compasión. Hay alteridades egoístas. Persisten donaciones motivadas por otras razones; acciones nocivas. Todo esto nos deja ver que, en el cotidiano desenvolvimiento de las acciones humanas, existen algunas que

497 “La fórmula de la unidad en la diversidad puede ser entendida de distinta manera según cuál sea la eclesiología subyacente —católica, ortodoxa o luterana— y, en consecuencia, también es interpretada heterogéneamente. Con ella, el Papa Francisco se refiere a algo más que al reconocimiento recíproco de las Iglesias existentes. Parte del principio de que el todo es más que la parte y, por tanto, no se reduce a la suma o agregado de las partes (cf. EG, 234-237). Sin embargo, concede mucho espacio a la diversidad y a la impronta específica de cada una de las distintas Iglesias. Su modelo de la unidad no es la esfera (...) El modelo es el poliedro [o sea, un cuerpo poligonal con múltiples caras], que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad y procura ‘recoger lo mejor de cada uno’ (EG, 236). El poliedro, cuando se trata de una piedra preciosa, tiene su propia belleza; y como prisma, refracta de múltiples y hermosas maneras la luz que cae sobre él. Sin duda, esto es de momento sólo una imagen que todavía tiene que ser trasladada a concepto y luego a la praxis ecuménica concreta. Pero merece la pena reflexionar sobre el significado exacto de esta original y sugerente imagen. Sustituye al modelo de los círculos concéntricos, utilizado con frecuencia por parte católica, y posibilita una unidad que preserva la peculiaridad de las distintas Iglesias sin esconder, no obstante, la identidad del todo”. Walter Kasper. *El papa Francisco: revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*, op. cit., p. 89.

Véase también —en este mismo sentido que la misericordia es vista como prisma polifacético que se presenta de distintos modos en el obrar humano—, la obra de Mark-Davis Janus. “La gracia tiene su fundamento en la naturaleza: dimensiones humanas de la misericordia”, en: *El Evangelio de la misericordia* (España: Sal Terrae, Presencia Teológica, 2016), p. 56.

tienen la apariencia de ser gestos compasivos, o acciones compasivas, pero carecen por completo de su esencia, cuyo fundamento real y no aparente, es la compasión.

Por el contrario, la compasión es una acción afectiva y efectiva que en el fondo cura las heridas de todo tipo, mientras proliferan solidaridades de carácter filantrópico, experiencias que son suscitadas por otros factores simplemente altruistas, etc.

Por otra parte, decimos que la compasión es sustancial porque es el comportamiento fundante de Dios. Dios expresa su misericordia ejerciendo la compasión, pero también estos destellos se encuentran en los hombres, como ya se ha mencionado.

Como lo hicimos notar en su momento, Espeja, el mismo Kasper y Bruno Moriconi, han dejado claro que la misericordia expresada en la compasión ha sido un tema periférico o tangencial en la teología, tanto así que en muchos diccionarios y en otros documentos del magisterio poco aparece, presentándose en algunos casos como un apéndice, como una categoría accidental e incluso como un elemento secundario.

Es ahora que con el papa Francisco⁴⁹⁸ el tema está “de moda”, pero lo novedoso es que un autor como Espeja siempre lo haya tenido en cuenta en su reflexión teológica antes que muchos autores actuales lo asumieran como un tema orbital y de primer orden.

Espeja, contrario a los papas, no es una figura mediática. Es un teólogo que ha sabido llevar la reflexión teológica en la medida en que su vida se ha enriquecido con la constatación directa de los contextos en los que afloran nuevos modos de comprender y vivir la fe cristiana. Si bien su obra escrita y su vida pastoral le han permitido predicar su experiencia de fe con los matices que le son propios y existenciales, su mensaje ha tenido un público reducido: ha sido leído por otros teólogos, oído por grupos de fieles y comentado en algunos círculos académicos. Es un hecho providencial el que, adelantándose a los años y a los derroteros pontificios, supiese ver la riqueza que encarna y explaya la misericordia-compasión, y advirtiera con antelación el sentido profundamente divino y profundamente humano que tiene el contenido de esta categoría. Por simple y elemental justicia teológica, habría que tenerse

498 Ciertamente, no solo el pontificado de Francisco ha aludido a la misericordia. San Juan Pablo II, por ejemplo, trató ampliamente sobre esta categoría en *Dives in misericordia*, publicada el 30 de noviembre de 1980 (*passim*).

en cuenta a quien ha sido uno de los pioneros en el ámbito hispanoamericano en ver en la *misericordia-compasión* una categoría que acerca al hombre a una exaltación de su práctica cristiana.

Urge retomar la *compasión*, al ser una categoría poliédrica que afecta todos los ámbitos de la teología y de la antropología teológica, como también ocurrirá en ciertas tendencias de la antropología filosófica actual. Es así que la *compasión* implica unas consecuencias en muchas áreas de la teología. Ya no se podrá hacer, por ejemplo, teología fundamental sin tener en cuenta esta categoría, ya hace parte del legado teológico, no como una categoría accidental sino como una categoría sustancial, puesto que está reflejando el verdadero comportamiento del Dios de Jesucristo, pero asimismo está reflejando el comportamiento al que están invitados todos los hombres. Recordemos que el Evangelio nos invita a “ser perfectos como el Padre” (*passim*). Y se empieza a “ser perfectos como el Padre” cuando una categoría como la *compasión* se concretiza en las variadas dimensiones humanas.

Como se dijo en su momento, la *compasión* es una categoría que aglutina otras categorías existenciales que expresan las relaciones que sostiene Dios con los hombres, y estos con Dios y las demás creaturas de la creación. Por ejemplo, en la parábola del Buen Samaritano se refleja cómo los sentimientos del Padre contienen estas otras dimensiones.

La compasión como categoría relacional

La categoría *relación* ha sido muy importante para la teología. Desde una perspectiva teológica, la relación es una manera de entender el comportamiento trinitario en el interior del misterio de Dios, y cómo este se ha revelado en la historia de la salvación. Ahora bien, dado que esta categoría es importante en el estudio del misterio de Dios, vale la pena recordar que al mismo nivel de importancia se encuentra la antropología⁴⁹⁹, si de lo que estamos hablando es de comprender el misterio divino que se refleja en el hombre.

El hombre es un ser trascendente, está abierto a las relaciones. Por un lado, es capaz de advertir la relación que mantiene con la Divinidad, con lo que en el orden del cosmos y la naturaleza lo rebasa. Así mismo, su trascendencia no solo es extratemporal, supramaterial, sino que se asienta y realiza

499 Es preciso poner de manifiesto cómo, sorprendentemente, la *compasión* y la *misericordia* no hacen parte de índices de obras especializadas.

en su historicidad, pues es en el tiempo y en el espacio donde encuentra los elementos por medio de los cuales advierte aquella divinidad y la relación con su prójimo. Es en la relación con su prójimo donde el hombre se reconoce como una creatura que, aunque ocupa un lugar especialísimo en la creación, devela su naturaleza relacional, social, fraternal. De este modo, la trascendencia y la inmanencia no son dos momentos aislados del ser humano, sino que son la expresión conjunta de la misericordia divina, de la cual participa de modo análogo⁵⁰⁰.

La compasión, pues, en su dinámica interna es una relación y conduce a la relación. Por eso, se torna un concepto relacional que implica otros conceptos o categorías, y provoca que la compasión sea una noción dinámica, demostrando que una verdadera teología se debe hacer desde esta perspectiva.

Si el hombre tiene relaciones permanentes, no todas las relaciones humanizan, pues existen algunas deshumanizantes porque destruyen al hombre. De hecho, la verdadera relación se presenta desde la compasión. Por eso, para Espeja “pretender la relación con el Dios verdadero, sin el compromiso histórico en la llegada del Reino de Dios, esa pretensión quizá sea ‘religiosa’, pero no es cristiana. La tentación ya se dio en los primeros pasos de la Iglesia, y amenaza continuamente a la verdad evangélica de nuestras prácticas religiosas”⁵⁰¹.

Asimismo, la verdadera compasión es una relación con el otro que compromete y es donde se verifica si se es cristiano. Ya vimos cómo Jesús en su pedagogía se mantenía en permanente relación con todas las capas sociales. Pero esta relación se daba en un clima de ternura y compasión siempre

500 “La visión dualista, generalmente con postergación y desprecio de lo humano, sigue haciendo estragos. A la hora de interpretar el misterio de la Iglesia; mientras unos solo ven lo divino en las palabras, instituciones y liturgia de la misma, otros sólo ven invenciones humanas. Ese mismo dualismo se manifiesta en la separación total entre el mundo y Reino de Dios: para unos el mundo funciona con su propia autonomía sin tener que ver nada con ese Reino, el amor de Dios que a todo da vida y aliento; hay otros en cambio que interpretan el Reino de Dios como dinamismo espiritual y piadoso pero desvitalizado, por encima y al margen de las realidades sociales cósmicas. Y en espiritualidad todavía es más notorio ese dualismo maniqueo: entre cuerpo y alma, natural y sobrenatural, profano y sagrado. No hay más que un mundo, todo el sagrado, aunque por desgracia también profanado muchas veces. No hay más que un Dios encarnado, aunque nosotros lo sacralizamos para fabricarlo a nuestra medida”. Jesús Espeja. *¿Ser todavía cristianos?*, op. cit., p. 142.

501 Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., pp. 104-105.

movido por la lógica del Padre. La relación de Jesús con los *otros* mostraba cómo era su relación con el Padre⁵⁰². Así como se relacionaba con el Padre desde la ternura, también lo hacía con los hombres, con la diferencia de que con estos ejercía la compasión. En efecto, su pedagogía estaba fundamentada en relaciones de compasión⁵⁰³.

De ahí se puede suponer que todas sus relaciones estaban enmarcadas en los criterios de compasión y ternura, al contrario de algunos maestros que sustentaban las relaciones en el poder y la dominación. Por eso, hemos afirmado desde el principio que no toda relación conduce a la compasión, pero sí toda compasión implica una relación.

La compasión como categoría intersubjetiva

Hemos sido creados para vivir en comunidad⁵⁰⁴. Es en la comunidad donde nos realizamos como personas. Esta realización se lleva a cabo cuando sostenemos relaciones que me abran a los otros, es decir, relaciones que sean intersubjetivas⁵⁰⁵. Cuando una persona se relaciona con otra puede dar

502 “En el Evangelio encontramos que ese hombre tiene conciencia relacional: ‘salí del Padre’, ‘me ha enviado’, ‘realizo las obras del Padre y mi alimento es hacer su voluntad’. Si las personas se constituyen por la relación, ahí tenemos un indicativo para confesar la divinidad de Jesucristo. Y de nuevo aquí el interrogante para los cristianos. Si confesamos que Dios en Jesucristo se revela como Trinidad y solidario de todos los seres humanos y de la Creación entera, ¿estamos dispuestos a seguir este camino?, ¿acogemos y defendemos todo lo verdaderamente humano aunque no coincida con nuestros puntos de vista y nuestros intereses?, ¿aceptamos que Dios se autocomunica y revela a todos?, ¿nos decidimos incluso a soportar la existencia de malas hierbas para no arrancar el trigo que también brota en este campo que es el mundo?, ¿estamos dispuestos a respetar, cultivar y cuidar esta tierra y su atmósfera que es nuestro hogar?” Jesús Espeja. *Jesucristo: una propuesta de vida*, op. cit., p. 223.

503 Cf. Mario L. Peresson T., SDB. *La pedagogía de Jesús, maestro carismático*. (Bogotá: Librería Salesiana, 2004), 397 pp.

504 “La experiencia original cristiana o el espíritu evangélico se concretarán en valores: compartir, dignificación de todas las personas, opción por los desvalidos, relativización de las seguridades presentes, y ejercicio del poder como servicio a los demás, y en unas virtudes: concreción subjetiva y existencial de esos valores”. Jesús Espeja, *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 291.

505 “El hombre es un ser intersubjetivo, un ser con otros seres. Ser con otro es, por una parte una condición metafísica de la existencia personal, pues no hay yo sin tú; por otra parte, es una condición de perfeccionamiento, ya que el ser humano es más plenamente al abrirse a los otros (...) Las relaciones humanas o intersubjetivas son siempre

cabida a una relación intersubjetiva, es el encuentro de dos mundos, de dos subjetividades que se enriquecen mutuamente.

La compasión es un encuentro de intersubjetividades, porque es el encuentro de dos mundos, es el encuentro de dos perspectivas; una que sufre o está siendo afectada por algo que le ocasiona frustración, tristeza, apatía, tragedia, etc., y otra que está dispuesta a ayudar desde el corazón. El icono de este comportamiento lo encontramos en Jesús de Nazaret. Jesús estaba dispuesto a salir de sí a entrar en la subjetividad del otro para aportar también ayuda.⁵⁰⁶ Por eso en la compasión se observa cómo dos mundos marcados por diferentes contextos e intereses se encuentran y todo movido por el dolor que toca a uno de los dos que sale en ayuda del otro.

La compasión como encuentro

La historia de la salvación revela una serie de encuentros salvíficos de Dios y el hombre. Dios siempre toma la iniciativa y sale al encuentro de los hombres y las mujeres. De ahí que “la revelación no es sin más información sobre verdades que deben ser aceptadas por la autoridad de quien las dice; es más bien autocomunicación amistosa de Dios”⁵⁰⁷. Por el contrario, es un encuentro que transforma vidas y cambia perspectivas. En efecto, Dios se ha hecho hombre para salir al encuentro de todos los hombres por medio de Jesucristo.

de apertura y de conocimiento; cuando no se dan estas relaciones se habla de indisponibilidad, pero no de forma de intersubjetividad empobrecida o degradada. El ser con otro hace que el yo llegue a ser plenamente quien es. Existen diferentes y muy variadas formas de desarrollarse la intersubjetividad, pero hay unas que son universales: el encuentro con el *tú*, la familia, la comunidad humana y la relación con Dios. Cualquiera de las formas en las que se establezca la relación intersubjetiva se hace, no a través del conocimiento, sino gracias al amor, que es un acto de libertad que afirma otra libertad y un contacto no abstracto ni objetivo con el ser del otro”. Juan Fernando Sellés. *Propuestas antropológicas del siglo XX* (I). (Navarra: Eunsa, 2006), pp. 338-339.

506 Esta es la reflexión de Espeja del ciclo C del tiempo ordinario del domingo XXXI (Lc 19,1-10): “El gesto de Jesús invitándose a la casa de Zaqueo es bien significativo. Lo primero es aceptar al otro tal como es, en su propia casa que es continuidad de su persona, compartiendo sus mismos alimentos y sus preocupaciones. Sin duda esa presencia de amor, respeto y apertura es el único punto de partida válido para anunciar el Evangelio. Más aún, ese gesto ya es anuncio del Evangelio”. Jesús Espeja. *Oyentes de la Palabra: para dar sentido a la vida*. (Madrid- San Pablo, 2011), p. 197.

507 Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio*, p. 74.

El encuentro verdadero supone intimidad con el otro. Cada encuentro conduce a procurar una nueva experiencia, que en muchas ocasiones cambia la vida. Fue lo que ocurrió con los discípulos de Jesús⁵⁰⁸.

Cuando observamos la dinámica de la *compasión*, que en sí lleva una dialéctica⁵⁰⁹, se produce un encuentro que mira al otro no como objeto sino como prójimo (próximo). Y la *compasión* es el verdadero encuentro con mi prójimo. Recordemos que hay encuentros donde no ocurre nada, son encuentros pasivos; en cambio, hay encuentros que producen vida⁵¹⁰. La *compasión*, en cambio, es un encuentro que produce vida.

Ahora bien, si nos detenemos en el Evangelio de Jesús, su programa es la vida. Por medio de la vivencia de la *compasión* se construye vida. Los encuentros que mantuvo Jesús de Nazaret produjeron vida⁵¹¹. Y estos acercamientos fueron inspirados por la *compasión* que sentía frente a las necesidades de los demás.

La compasión como experiencia

En la *compasión* se articula la verdadera experiencia religiosa de todo cristiano. Es en este comportamiento donde se puede establecer la veracidad de

508 “La fe cristiana es un encuentro personal con Jesucristo: ‘No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva’. Los relatos pascales que traen los Evangelios tratan de aproximarnos a ese misterioso y real encuentro de los primeros creyentes cristianos con Jesús que, vivo y vencedor de la muerte, les sale al camino y enardece su corazón para que, superados todos los miedos, se alegren y sean testigos del Evangelio. Según la tradición más antigua de la Iglesia, la iniciación al cristianismo consistía sobre todo en despertar y animar la experiencia o encuentro personal con Jesucristo, que culminaba en la confesión pública de esa fe antes de recibir el bautismo”. Jesús Espeja. *¿Ser todavía cristianos?*, op. cit., p. 161.

509 “Estas tres acciones de Jesús, expresadas con tres verbos activos, señalan la dialéctica de la *compasión*, que consiste en tres estados del alma concatenados y sucesivos: mirar, sentir *compasión*, realizar un gesto solidario.” Luis Carlos Bernal. *Elogio de la misericordia*. (Salamanca: San Esteban, 2015), p. 14.

510 Cf. Jorge Zazo Rodríguez. *El encuentro: propuesta para una teología fundamental*. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010), p. 520.

511 “El Dios presentado en el Evangelio de Jesucristo es fuente de toda vida. Los seres humanos, todos los vivientes y todas las realidades creadas, continuamente somos originados y estamos viviendo desde Dios”. Jesús Espeja. *Jesucristo: una propuesta de vida*, op. cit., p. 100.

cualquier espiritualidad cristiana. Pero esta experiencia religiosa está precedida de una experiencia humana “experiencia supone un dar y un recibir; se nutre de algo que no es la propia intimidad. Por eso no se identifica con las imaginaciones, anhelos o fantasmas que los hombres fabricamos”⁵¹². Por ello afirma Espeja: “No hay experiencia humana sin representación: simultáneamente vivimos el encuentro como realidad que nos afecta, y la representamos según el subsuelo de nuestro psiquismo. En un momento posterior hacemos nuestras representaciones simbólicas o conceptuales según la cultura en que vivimos y pensamos”⁵¹³.

Ahora bien, sentir compasión de alguien encarna una experiencia, que involucra todas las dimensiones de la persona. Efectivamente, cuando se experimenta compasión sucede una apropiación del dolor ajeno, pues la persona se sitúa en el lugar del otro.

Más aún, desde esa experiencia que empieza a partir de la humanidad se va teniendo verdadera experiencia del Dios de Jesucristo⁵¹⁴. La persona —y en este caso el cristiano—, al dejarse conmover por el otro está asumiendo la experiencia de Jesús de Nazaret. Por ello, la compasión es la verdadera experiencia del Dios de Jesucristo, que se transparenta en las actitudes compasivas de los hombres.

En consecuencia, la verdadera experiencia cristiana debe derivar en una ortopraxis. Esta es el imperativo de vivir la experiencia cristiana en términos concretos. De ahí que Espeja afirme que el verdadero creyente debe tener en cuenta estos criterios:

Reconocer en todos la igual dignidad humana, tratándoles con respeto y amor; sentir ‘profundo estupor’ ante la dignidad del hombre (...) solidaridad humana sin fronteras; (...) un dinamismo nuevo que desmonte los antagonismos actuales del poder; y es

512 Jesús Espeja. *Sacramentos y seguimiento de Jesús*, op. cit., p. 67.

513 *Ibíd.*, p. 67.

514 “La experiencia de Dios-amor o comunión absoluta nos permite procesar debidamente las inevitables tensiones eclesiales que a veces degeneran en conflictos fratricidas cuando la persona pretende crecer dominando al otro en vez de afirmarlo con amor y respeto. La experiencia de Dios, que es comunidad de amor que a todos da vida y aliento, inspira mirar al otro desde el corazón de Dios y salir de nuestra propia tierra para caminar frateralmente con él”. Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio*, op. cit., p. 167.

incompatible con la ideología de la dominación que hoy deshumaniza las relaciones entre los hombres y entre los pueblos (...) y compartir y repartir el dinero y las posesiones⁵¹⁵.

Es así que la compasión se convierte un imperativo para contrarrestar una civilización indolente, cada vez más egoísta y materialista, donde no cabe el otro.

La compasión como expresión de comunión

La comunión es un aspecto fundamental en la vida del cristiano, pero también en la vida de todos los hombres. Todos los hombres —tanto cristianos como no cristianos— de una u otra manera tenemos puntos en comunión con los otros (*koinonía*). Y es que se entra en comunión con alguien y con otros cuando se comparten sus inquietudes, alegrías, angustias, incertidumbres, tristezas, etc. Por eso, cuando se experimenta compasión de alguien se entra en comunión con esa persona, o con ese grupo. Luego, la compasión fomenta la comunión. Por ello, el que vive la compasión ya está imitando la dinámica trinitaria⁵¹⁶.

Para Espeja,

la sociedad se humanizará si hombres y mujeres tratamos de ser imagen de Dios-Amor, o comunidad de personas que mutuamente se aman, se apoyan y se afirman. En el Evangelio según san Mateo hay una invitación que parece un poco excesiva: “Sed perfectos como el Padre celestial es perfecto” (5, 48). El evangelista Lucas da otra versión más comprensible: “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso”. *Misericordia* es un amor especial de talante comunitario, pues implica hacerse cargo y cargar con la miseria del otro. La simbólica trinitaria nos permite avanzar en esa idea:

515 Jesús Espeja. “La civilización del amor: fundamentación teológica e implicaciones sociales”, op. cit., pp. 287-288.

516 “Según la teología tradicional, las Personas Divinas se constituyen no dominando sino relacionándose y afirmándose mutuamente; distintas y en comunión; esa pluralidad y esa unión deben tomar cuerpo en la edificación de la Iglesia”. Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio*, p. 59.

caminamos hacia la perfección en la medida en que nos esforzamos por crear comunidad, respetando la singularidad de cada persona, amándonos y afirmándonos mutuamente⁵¹⁷. (Cursivas nuestras)

Así pues, el que siente compasión por el otro entra en comunión y se hace partícipe de una comunidad. De ahí que vivir la compasión es fomentar la comunidad y comulgar con el otro, y el referente de esto siempre será la simbólica trinitaria.

La compasión como alteridad

Es una categoría que ha entrado en la filosofía y en la teología, volviéndose necesaria a la hora de hablar del *otro* no como cosa, sino como una persona que tiene dignidad⁵¹⁸. El otro es importante para la teología, el otro suscita en mí resonancias que pueden ser positivas o negativas, pero siempre soy tocado por el otro. En esa medida, la *compasión* realiza la dinámica de todo proceso de alteridad. Ese proceso se refleja explícitamente: “con la parábola del Buen Samaritano, Jesús deja bien clara la unión entre amor al Dios verdadero y al prójimo, entendido como el ‘otro’ que nos necesita”⁵¹⁹. La compasión, entonces, me identifica con el otro⁵²⁰, y es en este comportamiento

517 Jesús Espeja. *Oyentes de la Palabra: para dar sentido a la vida*, op. cit., p. 118.

518 “Esta visión del otro, cuya singularidad tiene un hálito de trascendencia y que se identifica en el cambio del tiempo, exige recobrar la interpretación antropológica de la cultura: conjunto de creencias, valores, costumbres, símbolos e instituciones en que la persona y el grupo humano interpretan la existencia y vertebran la práctica de su vida. Reconocer y respetar las identidades históricas y las culturas de las personas y de los pueblos es una forma concreta de amar. La historia de la humanidad arroja un asombroso relato de atropellos, de masacres y represiones culturales, olvidando que con la muerte violenta de su cultura también muere la persona humana”. Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., p. 50.

519 Jesús Espeja. *La espiritualidad*, op. cit., p. 230.

520 “Hoy, en una sociedad desfigurada por el individualismo, es urgente que todos nos veamos, nos respetemos y nos ayudemos como hermanos; admitiendo formas de pensar y de vivir distintas dentro de una convivencia pacífica y constructora de una vida más humana y confortable para todos. Esto supone un cambio de mentalidad: que todos nos consideremos necesitados, que ninguno se crea perfecto y se constituya en juez de los demás. No vivimos como hijos de Dios si realmente no miramos y aceptamos al otro como hermano. La fraternidad es un imperativo de máxima actualidad en nuestra sociedad individualista e insolidaria”. Jesús Espeja. *Oyentes de la Palabra*, op. cit., p. 76.

compasivo que brota de la misericordia de Dios, y donde se observa bien la verdadera alteridad, cuando el otro suscita algo en mí.

Al haber caído la sociedad occidental en el indiferentismo, un correctivo es entrar por la senda de la compasión. De ahí que esta implica la alteridad.

El otro de algún modo es algo nuestro, pues gracias a él venimos a este mundo y nos desarrollamos. Sin el otro no es posible el amor, y somos vocacionados para vivir socialmente; la relación con los otros nos constituye. Por lo cual, no hay conducta humana sin alteridad, y en la convivencia entran en juego los derechos y los deberes de cada persona⁵²¹.

La compasión como razón cordial

Desde hace varios años la *razón cordial* ha sido alternativa frente a la razón instrumental⁵²². Se ha comprobado que el hombre tiene diversas racionalidades. En esa medida, la razón cordial es una manera nueva de mostrar la relación de Dios con los hombres. Esta razón parte del corazón, sabiendo que “en la mentalidad bíblica significa no sólo el afecto, sino también la inteligencia con todos los proyectos; ‘fuerzas’ quiere decir facultades, poder y recursos que uno tiene; ‘alma’, es la ‘vida’, hálito que nuestro Creador nos infunde que vamos gastando poco a poco y por fin entregamos con la muerte”⁵²³.

La razón cordial es una forma nueva de conocer. Otra manera de experimentar la realidad. Este conocimiento parte de las entrañas; el que se com-padece conoce la necesidad del otro, no solo lo analiza racionalmente o lo objetiviza, sino que lo afronta y acoge en la medida que reconoce su valor particular. Son constantes las pretensiones del pensamiento que han privado

521 Jesús Espeja. *Lo divino en la experiencia humana*, op. cit., p. 247.

522 La razón instrumental tiene las raíces en la modernidad, y en palabras de Espeja: “La ciencia moderna prometió esa liberación, pero se ha impuesto la ideología del poder y de la fuerza que oprimen, donde ya no tienen espacio los sentimientos humanos de *misericordia o compasión*. La violencia social es cada vez más deforme, y la obsesión por satisfacer ‘el deseo ilimitado’ cierra nuestras entrañas a las necesidades que sufren los otros”. Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., p. 28.

523 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 230.

al hombre de dimensiones distintas a la racional, lo que desemboca en una negación de los aspectos humanos que no caen en el molde de un conocimiento estrictamente riguroso y metódico: “los racionalismos cartesiano y hegeliano han dado prioridad indiscutible al pensamiento, negando prácticamente otras dimensiones de lo humano, que también pueden ser camino de acceso a la verdad”⁵²⁴. Esto, como es de esperar, ha reducido las posibilidades que descubre el hombre para abrirse al otro y, por este camino, a la trascendencia.

Obligado el hombre a entenderse con sus pares a través de métodos que privilegian su aspecto racional, se niega al mismo tiempo la posibilidad de encontrar, madurar y descubrir fenómenos internos, subjetivos, humanos, fenómenos que enseñan la complejidad del ser humano como criatura de Dios y como criatura que crece cuando se desenvuelve socialmente:

Por eso debemos abrir los oídos y los ojos del corazón para escuchar el eco de la voz creadora en la cultura —creencias, valores y costumbres— de cada pueblo en todas las tradiciones religiosas; en la búsqueda sincera del bien y en la práctica de la justicia que, siguiendo el dictamen de su conciencia, llevan a cabo los seres humanos⁵²⁵.

En esa medida, *la compasión se convierte en razón cordial*. Desde la compasión se puede acceder a las profundidades del otro, algo que siguiendo los proyectos unidireccionales de la razón sería imposible. El problema de la humanidad es que ha pretendido reducir el conocimiento a solo un modo de proceder frente a la realidad⁵²⁶. La realidad es muy compleja, por lo cual necesita de todas las dimensiones humanas para poder acceder al conocimiento. El conocimiento semita es un buen ejemplo de ello. El semita se mueve en muchas ocasiones por la percepción del corazón. Hay realidades

524 Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., p. 68.

525 Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio*, op. cit., p. 122.

526 “Esa racionalidad de la sola inteligencia deja fuera de juego dimensiones antropológicas prioritarias y comunes. Antes de pensar los seres humanos amamos, y nuestro interés personal inspira y determina nuestro discurso; sufrimos males cuya explicación no puede dar nuestra inteligencia; necesitamos mitos y símbolos colectivos que van más allá de todo razonamiento intelectual”. Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., p. 68.

que solo se pueden explorar bien a través del corazón. Los místicos son un buen ejemplo de ello, pues el místico conoce desde una razón cordial que debe estar en íntima conexión con racional.

La compasión como donación

La donación pertenece al código genético del cristianismo. Jesús se donó y entregó la vida por todo el género humano. La donación conlleva apertura y esta es vida. El que se dona entrega su ser y esta entrega está direccionada a la felicidad del otro. El Dios de Jesucristo es el Dios⁵²⁷ de la felicidad, que con su conducta histórica nos mostró que el único modo de hacer felices a los otros es a partir de una capacidad de donación.

La compasión en su interior implica una actitud de donación de entrega. El que se compadece se deja conmover. Y, al conmoverse se dona, primero dejándose interpelar por el otro, y segundo, gastándose por el otro. De ahí que la donación sea inherente a todo comportamiento compasivo. La compasión es un rasgo de la misericordia de Dios que se despliega a favor del género humano en forma de donación. La historia de Jesús fue una total donación que implicó entrega por el otro hasta dar su vida hasta la muerte. El verdadero seguidor de Cristo debe entrar en la lógica del don. Esta se realiza cuando el hombre entra por el camino estrecho de la compasión.

La compasión como acción

Uno de los inspiradores de Espeja es Blondel. Para este filósofo, el ser humano tiende a la acción, lo que significa que el hombre está constituido para ella. La acción trasciende, y alcanza un sentido de realización. Por eso afirma Espeja:

527 “El don es de Dios que gratuitamente ‘nos ama primero’, y nos provoca suavemente a salir de nuestra concentración egoísta, no buscaremos a Dios, no viviremos apasionados por su proyecto en el mundo si antes el Espíritu no nos alcanza y transforma; la justicia de Dios se manifiesta como gracia que cambia los corazones y promueve la libertad en el amor. La respuesta, ‘el’ contra-don es obra de la persona humana: cuando se siente alcanzada por el amor, es capaz de entregar su propia vida ‘con gran alegría’ incluso cuando le cuesta porque ha descubierto el ‘tesoro escondido’, el amor inespereado de Dios...”. Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., p. 149.

Hay en el ser humano una trascendencia que le precede: “existe simple y puramente por el amor de Dios que lo creó y por clamor que lo conserva”. Esa trascendencia del amor que gratuitamente le origina, también le dota de responsabilidad ética; en su conciencia descubre “una ley que no se dicta a sí mismo” y que, según la fe cristiana, Dios mismo “ha escrito en su corazón”. Y todavía más, esa trascendencia que precede y mantiene vivo al ser humano, lo abre hacia un porvenir siempre mayor de felicidad que, según la fe cristiana, será el encuentro con Dios: único que “responde a las aspiraciones más profundas del ser humano, el cual nunca se sacia plenamente con solos los elementos terrenos”⁵²⁸.

La acción humana se realiza dentro de la historia. Esta es el lugar donde el hombre despliega su acción. Por eso, la historia es el lugar teológico donde el hombre se realiza como persona, a través de acciones. La historia es de suma importancia porque es el lugar donde nos podemos abrir a la vida eterna, pero también cerrarnos a ella. La historia se construye por medio de acciones. Unas pueden brotar de un corazón egoísta o de un corazón compasivo. Aunque Dios quiere que nos salvemos, nos da la libertad para realizarnos en la historia por medio de acciones edificantes. No obstante, el hombre también tiene la posibilidad de cerrarse a este proyecto. Creemos que la compasión es la verdadera acción que nos hace connaturales a Dios de un modo analógico, y cercanos a los seres humanos y con actitud de simpatía hacia el resto de la Creación.

Por consiguiente, la compasión es un comportamiento que tiene lugar en la historia. En efecto, es en las historias cotidianas donde nos encontramos con toda clase de hombres, muchos de ellos pasan por nuestro lado todos los días, algunos nos manifiestan sus dolores y tristezas. Otros, aunque pasan y no manifiestan sus tristezas, se les nota que están faltos de afecto, de ahí que la compasión es aquella virtud que se nos ha dado para percibir el dolor del otro. En principio, la compasión es afectiva pero su dinámica conlleva la efectividad. Ella misma es acción que brota de un corazón que es sensible al otro. Inferimos que el que se compadece se deja afectar por la historia. La compasión se despliega sobre los hombres que han sido afectados por hechos que se producen en la historia.

528 Jesús Espeja. *Encarnación continuada*, op. cit., p. 104.

En esa medida, la compasión es un movimiento, una reacción frente al dolor del otro. El que se compadece sale de sí. La compasión, pues, es eminentemente práctica, lo que no significa que solo se dé en el cerrado marco de la praxis. Al contrario, la compasión se fortalece cuando está acompañada de una contemplación reflexiva, cuando la vida de otros individuos se interioriza en la vida propia. De hecho, toda contemplación es histórica; aun cuando lo contemplado sea eterno, toda alteridad es temporal, aunque la finalidad de relación que se establece tenga como finalidad la felicidad perfecta que está fuera del tiempo: “La acción verdaderamente humana y humanizadora sólo prospera en clima contemplativo; y la verdadera contemplación siempre se manifiesta en un compromiso histórico para perfeccionar lo humano”⁵²⁹.

La compasión como solidaridad

La solidaridad⁵³⁰ ha sido un tema que preocupa a Espeja. Para él es necesario que los pueblos y los hombres tengan un corazón solidario⁵³¹. Estamos

529 Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio*, op. cit., p. 127.

530 “Fenomenológicamente, y sin profundizar mucho, solidaria es una persona que piensa no tanto y sólo en ‘qué será de mí’, sino en qué será de los demás, especialmente de los que no pueden, no saben y carecen de medios materiales”. Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 236. El mismo tratamiento que da Espeja a la solidaridad es profundizado en otro de sus libros: “Solidaridad no es pensar y actuar sólo en sí mismo como centro absoluto, sino pensar y actuar pensando qué será de los otros, especialmente de los que ni pueden ni tienen ni saben. Pero la respuesta solidaria supone de algún modo valorar al otro por lo que es, por una dignidad inviolable que le cualifica. Un profundo reconocimiento del otro, porque gracias a él se va construyendo mi ‘yo’ (...) La solidaridad es la inspiración para procesar los fenómenos de la migración y de la interculturalidad ampliando el horizonte humano. Una solidaridad que implica: Descubrir al otro como portador de un valor absoluto que le hace fin en sí mismo y no debe ser utilizado como medio; de este reconocimiento brota el respeto a su dignidad y a su vida, que incluye la propia cultura (...). En el diálogo con el otro, avanzamos personal y culturalmente hacia la unidad que toma cuerpo en la diversidad de las personas y de las culturas (...) La solidaridad es la voluntad firme de aceptar al otro con su propia identidad, entrar en verdadero diálogo, intercambiar cuanto somos y tenemos para descubrir ese humano común que nos une”. Jesús Espeja. *Huellas con futuro en algunos signos de nuestro tiempo*, op. cit., pp. 104-105.

531 “El amor eficaz en una organización social injusta se llama *justicia* y se verifica en la solidaridad con los injustamente condenados. Para ser operativa y transformadora,

llamados a la solidaridad por una razón ontológica, porque nuestra condición humana está estructurada de esa manera. Con todo y esto, la *compasión* no es algo que brota espontáneamente, sino que surge de un acto libre de la voluntad humana:

El Creador ha sembrado sentimientos de *compasión* en el corazón de todas las mujeres y de todos los hombres, pero sólo una libre coherencia en la práctica de vida con esos sentimientos puede garantizar la solidaridad. Esta coherencia no sólo se da en los cristianos, aunque no en todos ellos; emerge en todos los rincones del mundo y de la historia. La fe cristiana ilumina su sentido profundo y proclama su validez en el proyecto de Dios⁵³².

En consecuencia, lo que hace que se tenga un corazón solidario es el comportamiento *compasivo*. Si no hay compasión no hay solidaridad, no hay sentimientos con el afectado o la víctima, por eso la solidaridad siempre alude a la *compasión* y de ahí la necesidad de globalizar la *solidaridad-compasiva*⁵³³.

la solidaridad debe hacerse voluntad política y encontrar cauces adecuados en la organización de la economía. Cuando se implanta la ley del más fuerte, resulta imposible una convivencia solidaria donde todos y todas puedan satisfacer su dignidad común de personas. En el terreno sociopolítico la Iglesia no debe intervenir directamente, pero sí defender a los oprimidos y evangelizar a los opresores para que se liberen de sus idolatrías. Esa defensa, sin embargo, quedará sólo en declaración teórica mientras los cristianos no veamos las carencias y amenazas del otro como nuestras, y tratemos de compartir con él todo lo que somos y tenemos". Jesús Espeja. *El Evangelio en un cambio de época*, op. cit., p. 245.

532 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 236.

533 "La teología de un Dios solidario nos enseña a descender a los lugares donde la vida es negada o se halla impedida, para liberarla. Frente al hombre posmoderno, frágil y desvalido, que flota a la deriva, pero que aún se proclama como mesías de sí mismo, la teología ofrece la posibilidad de presentar la novedad de un Dios que puede salvar en solidaridad hacia los que sufren". Salvador Valadez Fuentes. *Globalización y solidaridad. Una aproximación teológico-pastoral desde América Latina*. (México: Universidad Pontificia de México, 2005), p. 547.

Conclusiones

A todas luces, la categoría compasión se constituye como una categoría fundamental para la antropología teológica en cuanto que es predicable de Dios y del hombre desde una perspectiva análoga, donde el hombre participa de ella. De igual forma, la compasión dinamiza la imagen y semejanza del hombre con respecto a Dios en cuanto que mueve al amor. De igual forma, la compasión en sí misma, al ser ántropo-teológica, aglutina a su vez otras categorías antropológicas que permiten identificarla como una categoría poliédrica.

De acuerdo con la argumentación presentada, las categorías que conforman la figura poliédrica de la *compasión* son: dimensión relacional, intersubjetiva, de encuentro, experiencia, expresión de comunión, alteridad, razón cordial, donación, acción y solidaridad. Por consiguiente, todas estas prerrogativas y/o atributos deben leerse desde la categoría fundante de la compasión. De aquí que esta visión en conjunto de la *compasión* como categoría poliédrica es el fundamento para leer al hombre en perspectiva antropológico-teológica, como lo ha demostrado Jesús Espeja Pardo.

CAPÍTULO 4

IMPLICACIONES ANTROPO- TEOLÓGICAS DE LA CATEGORÍA COMPASIÓN

La compasión y la teología fundamental

Después de haber mostrado la compasión como categoría sustancial poliédrica, vemos que de esta se desprenden varias directrices que pueden enriquecer el contenido de algunos discursos teológicos. Para este cometido se mostrará cómo incide la compasión en la teología fundamental, en el diálogo ecuménico, en el diálogo interreligioso, la moral y, por supuesto, la espiritualidad. Para ello, continuamos dialogando con la obra teológica de Espeja, tratando de mantener una línea analítica que descubra cómo dicha categoría aporta indicaciones que pueden enriquecer el discurso teológico desde una perspectiva compasiva.

La compasión como hermenéutica teológica

La historia de la teología nos ha mostrado cómo los teólogos de cada época han tenido en cuenta mediaciones que han ayudado a su trabajo teológico. De esa manera, hemos asistido a mediaciones como la filosofía y la historia; y en la época contemporánea la teología, sin abandonar las mediaciones antes mencionadas, ha apelado a la hermenéutica. Tanto así que la teología contemporánea no se comprende sin tener en cuenta criterios hermenéuticos como puntos de referencia para hacer una lectura teológica de la realidad. En esa medida, Jesús Espeja afirma claramente:

El punto de partida de la teología es la “*compasión*” ante la miseria y sufrimiento del otro; al fin y al cabo la teología es la inteligencia de la fe, y el creyente responde con amor confiado a la confianza del Dios misericordioso. Esa “*Theologia cordis*” puede ser crítica saludable para el racionalismo cartesiano y hegeliano, que también contagió a la teología escolástica decadente⁵³⁴.

Por ello la compasión como categoría teológica fundamental se convierte en clave de lectura de teológica. Es entonces que a partir de esta categoría se puede hacer una relectura de los tratados teológicos, pasando así de una teología netamente racionalista a una teología que tenga en cuenta otras dimensiones del ser humano, y no hable en términos abstractos, sino que se dirija a hombres de carne y hueso.

La categoría de la compasión es de vital importancia para hacer una relectura teológica de sus principales contenidos, ya que brinda los criterios suficientes para comprender la relación existente entre el Dios de Jesucristo, los hombres y la Creación, pues es una categoría que nos permite comprender la lógica de Dios y la actitud del hombre frente al mismo hombre y a las demás criaturas. Esto repercutirá en un nuevo abordaje de la teología fundamental y abrirá nuevas perspectivas, dando sentido enriquecedor a conceptos que son permanentes en la tradición teológica. Todavía más: servirá como remedio a los modos de hacer teología en los que abierta o soterradamente aún se presenta primacía de la razón y del intelecto.

Ahora bien, la compasión como categoría hermenéutica puede ser el punto de diálogo con las otras confesiones cristianas, con el diálogo interreligioso y con aquellos hombres que no profesan abiertamente una religión, pero que en su diario vivir se identifican con la compasión porque la experimentan a diario.

La compasión como categoría hermenéutica se puede volver el punto común para establecer un diálogo. Ya que, como se probó en su momento, todo hombre por haber sido creado a imagen del Creador lleva en su corazón las huellas de la compasión. Es un elemento que en principio es connatural al hombre, a no ser que los hombres lleguen a obstinarse tanto en el mal que opaquen y repriman esta sensibilidad por el dolor del otro.

534 Jesús Espeja Pardo. *Para comprender mejor la fe*, op. cit., p. 35.

Concretamente, en Espeja esta evolución se ve perfectamente clara: pasa de un sistema cerrado, esencialista, a una nueva forma de leer la realidad. Él mismo manifiesta claramente: “Mis contactos directos con los pobres e indígenas de países latinoamericanos, así como la lectura reposada de los Teólogos de la Liberación, me ayudaron a tomar en serio el sufrimiento humano ‘como aguijón’ de nuestra historia e interrogante para el desarrollo europeo”⁵³⁵.

Con estas afirmaciones, Espeja va en la misma línea de Jon Sobrino, Metz, Moltmann y otros teólogos que han cambiado la manera de hacer teología. Es decir, han cambiado la forma metodológica de elaborar una teología, y esto, sobre todo, lo han logrado teniendo en cuenta otras claves hermenéuticas a las que en tal o cual tiempo han sido entendidas como canónicas y correctas. En el fondo se trata de encontrar nuevos paradigmas. Dicho esto, la obra de Espeja brinda orientaciones que pueden servir para acrecentar la comprensión de la fe del Dios de Jesús.

La compasión y los signos de los tiempos

Uno de los aspectos más importantes en el ámbito eclesial en el siglo xx fue el Concilio Ecuménico Vaticano II, que supuso para la Iglesia una revolución en sus posturas frente al mundo, una de cuyas expresiones acuñadas fue *signos de los tiempos*. Para este Concilio, “el espíritu actúa en la evolución de la historia donde continuamente se abren posibilidades nuevas, como vacíos sentidos y anhelos presentidos. A estas posibilidades llamamos ‘signos de los tiempos’”⁵³⁶.

Es decir, los acontecimientos de la historia nos muestran ciertos signos que se deben interpretar. Hoy en el mundo contemporáneo observamos ciertos fenómenos. A nivel social, se observan emigraciones productos de la injusticia social; en el aspecto económico una crisis de mercado, desaceración de la economía, modelos inhumanos de economía, crisis petrolera; en el aspecto político, corrupción en las clases políticas, divisiones separatistas, políticas inhumanas (abortivas, promoción de la eutanasia, etc.); en lo religioso, un pluralismo a veces sectario, fundamentalista e integrista,

535 Jesús Espeja Pardo. *Para comprender mejor la fe*, op. cit., p. 35.

536 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 22.

persecuciones religiosas; en el aspecto cultural hegemonías de ciertas culturas que se imponen a otras, monopolizando otras culturas, etc.

Pero también se observan aspectos positivos, como la solidaridad de los pueblos, especialmente solidaridad con los refugiados, entidades e instituciones que buscan la paz. Aun en medio de todos estos fenómenos que amenazan día a día la dignidad humana, la estabilidad de los pueblos, la concordia de las naciones, el espíritu de Dios sigue promoviendo las buenas acciones. Y por eso podríamos acotar con Espeja: “(...) el eco de Dios es percibido de algún modo por todos los hombres y mujeres en lo que podemos llamar fe o confianza razonable; en valores como el amor o la justicia que implícitamente remiten a la divinidad, o en la revelación que se acepta como divina”⁵³⁷.

Ahora bien, estos *signos de los tiempos* han sido leídos desde distintos puntos de vista, pero en pocas ocasiones se los ha enfrentado teniendo a la *compasión* como clave interpretante. Ella propicia una forma distinta de leer los *signos de los tiempos*. No es lo mismo leer estos signos desde otras categorías —como propone la razón instrumental—, que en el fondo manipula la realidad. La *compasión* como clave interpretativa nos comunica sensibilidad para asumir los fenómenos sociales y nos ayuda a dar respuesta al hacer del hombre una prioridad, que vale por sí mismo y no es un objeto. Es así que la *compasión* nos ayuda a restablecer la dignidad en el otro.

De ahí que la *compasión* es una clave que se impone para leer los signos de los tiempos. En esa medida el método hermenéutico latinoamericano *ver, juzgar y actuar* sigue estando vigente porque en la dinámica de sus pasos se apela a criterios del Evangelio para juzgar a la misma realidad, sabiendo que el teólogo siempre tiene como criterio leer la realidad a partir de los pobres, los preferidos de Jesús. Pero para esto el teólogo debe tener una sensibilidad exquisita por el otro. En consecuencia, la *compasión* en estos tiempos es clave de lectura de sus signos, algo que se reafirma cada vez más con el magisterio del Papa Francisco.

537 Ibíd., p. 24.

La compasión como categoría testimonial

La teología fundamental en los últimos años ha incorporado la categoría *testimonio*. Entendemos por este aquella capacidad para expresar algo de lo cual se ha tenido experiencia. Es así que los primeros discípulos de Cristo dieron testimonio del Resucitado, pero este no solo implicó la confesión de fe en la persona de Cristo, sino también en re-crear la conducta de Jesús.

Hoy los cristianos están llamados a esta re-creación vivencial, por eso “quien respire los sentimientos del Padre —misericordia y justicia—, no puede quedar impasible y pasivo ante la marginación de los pobres y ante los sufrimientos de la humanidad”⁵³⁸, y esto vale también para “todos los hombres de buena voluntad” (Lc 2, 14). Si la compasión es un comportamiento decisivo en la lógica de Jesús, significa que la vivencia de esta se convierte en categoría testimonial. Es decir, el que vive la compasión reproduce los sentimientos del Padre y del Hijo, dando así testimonio de la manifestación del Dios de Jesucristo y del mismo Jesús.

Hoy más que nunca la Iglesia debe dar testimonio. Y este se da cuando se entra en el camino de la compasión, la experiencia misma de Jesús de Nazaret, quien con su conducta reprodujo los gestos del Padre. Por ello, la compasión se constituye en una categoría fundante de la teología fundamental. Se da testimonio cuando se asume una actitud compasiva, porque este es un gesto capital de la vida de Jesucristo.

El pueblo de Israel tomó conciencia de la misericordia y de la compasión de Dios hacia ellos, pero el mismo pueblo de Dios siguiendo la tradición profética sabe que Dios pide derecho, justicia y misericordia, allí se cifra la vivencia de la ley. En consecuencia, la compasión asumida por los creyentes adquiere el estatuto de categoría fundamental.

De esto se concluye que una teología fundamental, como ya se ha dicho, debe estar abierta a una hermenéutica, a una lectura de los signos de los tiempos y debe tener en cuenta el testimonio. Entonces la compasión se vuelve una categoría fundamental que ayudará a realizar una hermenéutica desde la compasión, a leer los signos de los tiempos desde la compasión, y podrá constituirse en una categoría que postulamos como compasión testimonial.

538 *Ibíd.*, p. 300.

La compasión y el diálogo ecuménico

La Iglesia desde el Concilio Ecuménico Vaticano II ha tomado en serio facilitar el diálogo ecuménico. Para facilitar este primordial objetivo se debe partir de Jesucristo. Es desde la persona de Jesús de Nazaret que podemos comenzar un diálogo. Y este asume un criterio que es la vivencia del Evangelio. Sin embargo,

en las distintas confesiones cristianas hay desacuerdos teológicos, si bien deben ser interpretados en un proceso de complementariedad. Pero el criterio donde se va logrando la unidad es más bien práctico: vivir y actuar buscando el Reino de Dios, pues “sólo el que hace la verdad llega a la luz” (Jn 3,21). Y la verdad es la conducta del Hijo que no ha venido a ser servido sino a servir y a entregar la vida por los demás haciendo suya la causa de los pobres⁵³⁹.

Pero, ¿cómo lograr esto? Para Espeja solo “la compasión y el compromiso con los pobres’ será punto de partida para llegar a la unidad de los cristianos; sencillamente porque solo en esa perspectiva Dios se revela y se deja experimentar como Padre de todos los hombres. Opción preferencial por los pobres que no excluye otras formas de diálogo ecuménico, pero sí las subordina y está en la raíz de todas ellas”⁵⁴⁰.

Es así que la *compasión* se convierte en un aspecto fundamental para el diálogo ecuménico, sabiendo que Jesús encarnó la misericordia compasiva del Padre. Al respecto, tenemos el maravilloso testimonio de Martin Luther King (1929-1968), reconocido mártir de la no violencia evangélica y caracterizado por la preocupación ecuménica, exaltado con el Premio Nobel de Paz (1964).

La compasión como criterio moral

Uno de los campos donde se aprecia con mayor claridad la aplicación de la compasión como criterio de discernimiento es en el campo moral. Ya el

539 Jesús Espeja. *El coraje de futuro*, op. cit., p. 49.

540 Jesús Espeja. *La Iglesia: memoria y profecía*, op. cit., p. 248.

Concilio Vaticano II había dado las pautas renovadoras para la moral de la Iglesia. De hecho, “la Iglesia cree que el ser humano ‘desde su mismo nacimiento, es invitado al diálogo con Dios; existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva’”⁵⁴¹.

Sin embargo, la visión que tiene la Iglesia sobre el hombre es positiva e invita a mirar que Dios ha creado al hombre para la bondad. De hecho, lo ha capacitado al hacerlo imagen y semejanza y le ha dado autonomía, pero esta debe estar inspirada en la vida de Jesús. Al respecto, el mismo Espeja afirma: “Esta invitación ha encontrado respuesta en la conducta histórica de Jesucristo: en su forma de vivir y de morir ‘revela el misterio del Padre y de su amor; así manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación’”⁵⁴².

El creyente, y además “todos los hombres de buena voluntad”, están llamados a re-crear la vida de Jesús, es decir, a vivir el seguimiento de Cristo que consiste en asumir sus criterios de vida, en entrar en comunión con sus valores y actitudes⁵⁴³.

El ser humano es un sujeto de moralidad, es decir, está dotado en su estructura ontológica para ser un hombre que tome decisiones, ya sabemos que todas las decisiones voluntariamente hechas implican una moralidad. Por ende, las acciones humanas ya están cargadas de moralidad.

Ahora bien, esta moral debe estar inspirada en el amor consecuente de la compasión, sabiendo que el amor se expresa cuando se vive desde una perspectiva compasiva. Es que el amor es la vida de las criaturas, todas ellas son movidas por el amor. Y este tiene su fuente en Dios, pues es Él quien ha colocado en los corazones de los hombres los deseos del amor, lo que significa que la moral, es decir, nuestras actuaciones, deben estar enmarcadas en la lógica del amor.

541 Jesús Espeja. *Lo divino en la experiencia humana. Sobre la condición moral*, op. cit., p. 273.

542 Ídem.

543 “Por moral entendemos aquí las decisiones y prácticas con que la persona interpreta y orienta su existencia. Cristiana no es la moral que se reduce a un código de normas ni se identifica con un estilo de vida que se queda en cumplimiento, aunque pueda proceder así la conducta de algunos bautizados, nada tiene que ver con el Evangelio. Cristiana es una conducta moral tal como la practicó Jesús de Nazaret, quien no formuló un elenco de normas a cumplir sino que dejó abierta una invitación: ‘Ven y sígueme’. Fundamental quiere decir que no puede faltar en ningún ámbito de la existencia humana, sea personal, familiar o social”. Jesús Espeja, *Ibíd.*, p. 274.

De todo esto se deduce que la moral está invitada a tener como criterio la compasión, como la norma de normas que ayuda a entender la verdadera relación que existe entre Dios y el hombre, y de este con Dios y las criaturas. Como ya se afirmó, la compasión es ese concepto poliédrico que ayuda a construir una moralidad que asuma principios cristianos, pero que a la vez sirva para el encuentro con otras culturas, religiones, ideologías, etc. Por eso, la compasión se convierte en criterio fundamental para la moral cristiana.

Si miramos los Evangelios, los actos de Jesús están inspirados en la compasión. Siempre Jesús —como expresan algunas expresiones evangélicas—, se movía por la compasión. Esto configura un criterio fundamental de comportamiento que debe enmarcar la vida de los creyentes, pero también es un criterio que tiene aceptación en otras religiones y que universalmente se percibe en las acciones de los hombres de buena voluntad.

La compasión como espiritualidad

El que se deja inspirar por una conducta compasiva adquiere una forma de relacionarse con Dios, los hombres y la Creación. Y esta forma de relacionarse desde una perspectiva compasiva adopta una forma espiritual. Y sabemos que la espiritualidad penetra todas las dimensiones humanas. Tal espiritualidad está inspirada por el Espíritu, por lo cual Espeja aclara: “La vida según el Espíritu es la inspirada por el amor, que genera libertad y hace solidarias a las personas”⁵⁴⁴.

La compasión es la vivencia del amor y, por ende, el que vive la compasión tiene vida en el Espíritu. Cuando vemos comportamientos compasivos en los hombres podemos decir que

confesamos que el Espíritu está presente y activo en todos los seres humanos, en toda la creación (...) Si admitimos que el Espíritu ilumina e impulsa en el corazón de todo ser humano, la espiritualidad tiene que vivir a la escucha en agradecimiento de los anhelos

544 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 20.

y empeños que para su liberación van manifestando y practicando mujeres y hombres⁵⁴⁵.

La compasión es un correctivo a la tendencia dualista de ciertas espiritualidades, una actitud que hace que nuestra espiritualidad no sea evasiva, sino todo lo contrario, que sea comprometida con la realidad. La incapacidad para ver de frente la realidad en toda su crudeza es una de las quejas que Espeja manifiesta en muchas de sus obras. Aunque el Concilio Vaticano II denunció los dualismos, estos siguen haciendo presencia de manera endémica en la vida de la Iglesia: “Toda contemplación que nos saque del mundo y nos dispense de solidaridad con los otros y con la Creación entera, no es cristiana, porque el Dios contemplado amó y ama tanto al mundo que ‘Le entregó a su Hijo para que todo el que cree en él tenga vida’⁵⁴⁶.”

Concluyendo, podemos decir que la vivencia de la compasión es una forma de espiritualidad porque encarna una manera de ser. Y, por otro lado, la vivencia de la compasión nos sitúa en relación con los otros no de una manera egoísta sino solidaria, representando así la lógica del Dios uno y trino. Tenemos los casos paradigmáticos del presbítero franciscano san Maximiliano Kolbe (1894-1941), denominado el “mártir de la caridad del siglo xx” al ofrendar voluntariamente su vida por un compañero condenado en el campo de concentración de Auschwitz, y el de santa Teresa de Calcuta (1910-1997), reconocida por toda la humanidad como modelo de compasión, y exaltada con el Premio Nobel de Paz (1979).

Asimismo, en la Iglesia latinoamericana hemos tenido ejemplos no menos emblemáticos como el de san Óscar Arnulfo Romero, mártir de la justicia evangélica en El Salvador (1980), y luego el de Ignacio Ellacuría, jesuita martirizado junto con varios compañeros y colegas de trabajo en el mismo país (1989). Igualmente elocuente fue el ejemplo de Dom Helder Câmara (1909-1999), arzobispo de Recife (Brasil), pionero de la no violencia evangélica en la Iglesia posconciliar latinoamericana. Ha seguido sus pasos el obispo emérito Pedro Casaldáliga también en Brasil, defendiendo a

545 Ibid., p. 21.

546 Jesús Espeja. *Fieles a la tierra. La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 125.

ultranza a los indígenas del Amazonas. Valga, pues, remitirnos al respecto al Martirologio Latinoamericano⁵⁴⁷.

La compasión y el diálogo interreligioso

La espiritualidad es una forma de ser, estar, pensar y existir. Somos espirituales en todos los ámbitos de la existencia humana. Y somos espirituales porque “el mismo Dios Creador es Salvador, y el Espíritu que nos hace hijos actúa en el corazón de todos los seres humanos y en la evolución de los tiempos”⁵⁴⁸. Es decir, que la espiritualidad nos viene de Dios, Él es quien gesta en nosotros que seamos espirituales. Su espíritu ha colocado en nuestros corazones esas semillas de espiritualidad. Ahora bien, “el Evangelio de Jesucristo no es contrario ni rival de las religiones que tienen su verdad y su espiritualidad; más bien explícita y potencia todo aquello hay en ellas de bueno”⁵⁴⁹.

Las religiones también son inspiradas por Dios, por eso no debe haber rivalidades entre ellas, todo lo contrario, debe existir paz y solidaridad entre unas y otras. En las religiones también percibimos valores positivos, comportamientos edificantes, también se tiene una sensibilidad por los otros. Esto nos lleva a concluir que el espíritu que dirige a Jesús también dirige estas culturas, porque en ellas se observan las famosas *semillas del Verbo*⁵⁵⁰.

Cuando observamos la antropología bíblica captamos que “la vida significa una situación de bienestar; incluye todo lo que la persona respira, goza, sufre y anhela”⁵⁵¹. Esto significa que todo lo que fomente y promueva la vida es aceptado por la antropología bíblica. Es así que cuando el hombre

547 Cf. www.agendalatinamericana.org

548 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 15.

549 Ídem.

550 “Los seres humanos pueden salvarse sin tener un conocimiento explícito del Evangelio, sin confesar la existencia de un Dios personal y sin pertenecer formalmente a la Iglesia; por eso hay que interpretar en otros términos el axioma ‘fuera de la Iglesia no hay salvación’. Además, ya en los pueblos que no conocen el Evangelio están las semillas del Verbo y los brotes del Espíritu; no se identifican por tanto con las tinieblas y sombras de muerte”. Jesús Espeja. *A 50 años del Concilio*, op. cit., p. 144.

551 Jesús Espeja. *La espiritualidad cristiana*, op. cit., p. 16.

vive la compasión ya está fomentando la vida y, por ende, está apoyando la visión bíblica de todos los hombres.

En las religiones se observa cómo en estas hay valores que fomentan la vida, es decir, que hay una consonancia con la revelación cristiana y con estas religiones porque ambas promueven valores que favorecen la vida, uno de los más importantes es la compasión. Tales son los tan elocuentes casos en la India de Buda y su compasión y benevolencia emblemáticas, así como Mahatma Gandhi (1869-1948) y su no violencia compasiva tan cercana al espíritu evangélico, reconocido mártir contemporáneo de estas virtudes teologales.

Espeja nos muestra cómo “según Gn 2,7, el mismo Dios que hizo brotar a todos los vivientes, infundió su aliento de vida en el ser humano”⁵⁵². Luego todo rasgo de espiritualidad proviene de Dios. Y es que para Espeja “el único Espíritu que dio vida en la creación y habló por los profetas, actúa en el corazón de todos los seres humanos, y fruto de su inspiración son las distintas manifestaciones religiosas en que se acepta con humildad y se celebra con admiración la presencia de lo santo e inabarcable”⁵⁵³.

Pero Espeja recalca además un detalle importante: “la visión bíblica es muy distinta: el ser humano es cuerpo y alma, un todo enteramente vivificado por el hálito de Dios; el cuerpo es la persona humana vuelta hacia los demás y relacionándose con ellos”⁵⁵⁴.

Esto da pie para afirmar que si la compasión es un aspecto importante de los hombres es porque en el fondo de su vivencia está haciendo que la persona humana viva vuelta hacia los demás relacionándose con ella, lo cual significa que la compasión es una manera que asume la persona de relacionarse con los demás. Desde esa perspectiva, la compasión se convierte en un factor que posibilita el diálogo con las demás religiones, ya que en las grandes religiones se encuentra la compasión⁵⁵⁵ como una actitud fundamental en su vivencia cotidiana.

552 Ibid., p. 17.

553 Ibid., p. 18.

554 Ibid., p. 19.

555 “La tradición budista no se cansa de enfatizar el egocentrismo y el orgullo como obstáculos para la dinámica dialogal, para la adquisición de la sabiduría y la disponibilidad para la *compasión*”. Faustino Teixeira. *Teología de las religiones: una visión panorámica*. (Quito-Ecuador: Abya Yala, 2004), p. 195. (cursivas nuestras).

La inculturación de la *compasión*

La necesidad de la inculturación

Hoy en día se hace necesario el diálogo con la cultura. El Evangelio, en virtud de su misma esencia tiene una dinámica de inculturación, es decir, está hecho para permear cualquier cultura. En esa medida se hace necesario partir de una definición de *cultura*.

Para Mario Franca Miranda —siguiendo a E. Tylor—, “la cultura es una totalidad compleja que abarca conocimiento, creencias, arte, moral, costumbres y todas las capacidades y hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de la sociedad”⁵⁵⁶.

Ahora bien, si miramos a fondo el Evangelio, es un mensaje que abarca todos los aspectos del hombre. En efecto, en el mensaje evangélico se muestra una relación del hombre con Dios, con el mismo hombre y con la creación, lo que significa que la propuesta evangélica tiene en cuenta las creencias, la moral, las costumbres, las convicciones, las formas de actuar y de pensar.

La cultura “como obra del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza (...) es buena y tiende, cuando es correcta, a manifestar la riqueza del ser humano, y consecuentemente la bondad y la sabiduría de Dios Creador”⁵⁵⁷. En la cultura se manifiesta la historia de la salvación. El mismo Dios se revela en la cultura de cada pueblo. Todos los pueblos en esa medida incluyen una dimensión trascendente que las abre al absoluto. De ahí que toda cultura esté en las condiciones de recibir el mensaje evangélico. Es decir, “todas las manifestaciones de Dios en cada pueblo y en cada cultura y religión, son expresiones de quien es ‘rico en misericordia’” (Ef 2,4)”⁵⁵⁸.

Por eso, se hace necesario el proceso de inculturación que se da en los pueblos. Pero, “una genuina inculturación está enmarcada en un progreso holístico, y no en un desarrollo unilateral e irrealizable”⁵⁵⁹.

556 Mario de Franca Miranda. *La inculturación de la fe: un abordaje teológico*. (Bogotá: Celim, 2004), p. 61.

557 Fernando Sebastián. *Evangelizar*. (Madrid: Encuentro, 2010), p. 125.

558 Juan Esquerda Bifet, *Misionología: evangelizar en un mundo global*. (Madrid: BAC, 2008), p. 122.

559 Diego Irrázabal. *Inculturación: amanecer eclesial en América Latina*. (Quito: Iglesia, Pueblos y Culturas. N.º Monográfico 54-55, 1998), p. 15.

Asimismo, cada proceso de inculturación debe contemplar todos los aspectos. En ese caso, el Evangelio que desea inculturarse en cualquier cultura debe contemplar todas las experiencias de los seres humanos. Con palabras de Mario de Franca Miranda:

esto significa que será acogida, experimentada, expresada, vivida y proclamada con elementos propios de cada cultura. Sólo si se asumen los sentidos, patrones, valores, orientaciones, sensibilidades, conscientemente verbalizados o inconscientemente incluidos en las prácticas sociales de un grupo humano, la iniciativa salvífica podrá ser captada como Buena Nueva, como salvación y como plenitud⁵⁶⁰.

La inculturación en este sentido debe leer e interpretar los signos de los tiempos, sabiendo que son “todos los acontecimientos históricos que logran crear un consenso universal y que permiten la comprensión de las etapas fundamentales de la historia de la humanidad”⁵⁶¹.

Por consiguiente, la cultura se convierte en lugar teológico donde el hombre despliega su dinamismo, es decir, se realiza a través de todas las actividades que ejecuta; en suma, “a cada pueblo Dios le habla y le salva, en Jesucristo, asumiendo su itinerario cultural y espiritual. Cada pueblo recibe la gracia de la salvación”⁵⁶².

La inculturación de la compasión

La compasión —como afirmamos recurrentemente— es uno de los rasgos fundamentales de Jesús de Nazaret y, por lo tanto, de todo discípulo seguidor de Jesucristo. Ahora bien, si el Evangelio está llamado a inculturarse, eso significa que es la lógica de Jesús la que debe permear todas las culturas. Observamos que “Jesús vive apasionadamente un amor entrañable al hombre y no puede soportar la marginación que a todos deshumaniza. Sus

560 Mario de Franca Miranda. *La inculturación de la fe*, op. cit., pp. 84-85.

561 Rino Fisichella. “Signos de los tiempos”. En: Luciano Pacomio; Vito Mancuso. *Diccionario teológico enciclopédico*. (Navarra: Verbo Divino, 2005), pp. 906-907.

562 Diego Irrázabal. *Inculturación: amanecer Ecclesial en América Latina*, op. cit., (Nos. 54-55, 1998), p. 57.

mismos ayes y amenazas son como lamentaciones de un corazón movido por una gran ternura”⁵⁶³.

El Evangelio no es solamente palabra sino ante todo hechos. La compasión es la forma más genuina de ejercer la misericordia. Es decir, “la palabra misericordia significa, efectivamente, tener el corazón compasivo por la miseria del otro”⁵⁶⁴.

Ahora bien, si miramos todas las culturas de una u otra manera están llamadas a mostrar el amor, la benevolencia, la simpatía, la ternura y —en este caso que nos ocupa— tener sentimientos de compasión por los otros. En efecto, cuando observamos las culturas encontramos en ellas *semillas del Verbo*, elementos que predisponen a una evangelización. Por eso: “También vale recordar que el Espíritu actúa en la Creación, en nuestra actividad en el mundo (GS 38-39), a lo largo del acontecer humano (‘dirige el correr de los siglos y renueva la faz de la tierra’, GS 26), en la persona humana con gemidos y con alegría (cf. Rom 8:26, 14:17), y en la contemplación de la fe (cf. GS, 15)”⁵⁶⁵.

La compasión, al ser un gesto fundante de la lógica de Jesús de Nazaret, está llamada a inculturarse, a volverse elemento decisivo de las culturas, porque ella muestra la cara del amor de una manera vivencial. Por eso, el papa Francisco afirma: “La misericordia supera cualquier muro, cualquier barrera, y te lleva a buscar siempre el rostro del hombre, de la persona. Y es la misericordia la que cambia el corazón y la vida, la que puede regenerar a una persona y permitirle incorporarse de un modo nuevo en la sociedad”⁵⁶⁶.

En unas culturas que están marcadas por elementos negativos, como el consumismo, la pérdida de valores, la explotación de los pobres, etc. La compasión como característica de la misericordia se hace elemento que expresa el comportamiento de Jesucristo, por ello todo el que vive la compasión con el prójimo, está en pos del seguimiento de Cristo.

563 Jesús Espeja. *La experiencia de Jesús*, op. cit., p. 58.

564 José A. Martínez Puche, O. P. *Misericordia*, en: *Diccionario teológico de Santo Tomás: textos de la ‘Suma’ por orden alfabético*. (Madrid: Edibesa, 2003), p. 567.

565 Diego Irrázabal. *Inculturación*, op. cit., p. 42.

566 Papa Francisco. *Pueblo de Dios en camino: catequesis sobre la Iglesia*. (Madrid: Ciudad Nueva, 2014), p. 42.

Por otra parte, la fe necesita de obras, y el que vive la compasión está manifestando con ese comportamiento que está abierto a la lógica del Evangelio y, por ende, de la fe. Pero hay que tener en cuenta que la fe significa tener un comportamiento que siga los parámetros de Jesús. Lo que implica que al vivir la compasión y al tratar de que este estilo de vida se inculture se muestra que el Evangelio ha tomado vida.

La compasión es tener solidaridad por aquel que necesita ayuda. Por eso, llamar a las culturas para que inculturen el valor de la compasión es manifestar el Reino de Dios que se muestra a través de hechos y palabras. Y, en esta ocasión, mediante un hecho que da testimonio de Cristo, como es la compasión.

Conclusiones

A decir verdad, la compasión es una categoría antropológica que ilumina todo el discurso teológico. Es plausible, pues, desarrollar una teología de la compasión que aborde las temáticas como la teología fundamental, el diálogo ecuménico, el diálogo interreligioso, la moral y la espiritualidad.

En cuanto a la teología fundamental, la compasión se convierte en una clave hermenéutica para desarrollarla; además, sirve para realizar una lectura de los *signos de los tiempos*, de manera que se convierte en una categoría testimonial. En el aspecto ecuménico, la *compasión* es una modalidad de encuentro con las distintas denominaciones cristianas, en cuanto que constituye el elemento distintivo de Jesús de Nazaret. Por su parte, en el *diálogo interreligioso*, las grandes confesiones religiosas comparten la importancia de la compasión dentro de sus sistemas ético-religiosos.

De igual forma, la compasión se presenta como un criterio moral de la acción del cristiano, desde la cual se iluminan sus acciones a modo de imagen y semejanza con respecto a Dios. De ahí que la compasión pueda llegar a constituir también toda una espiritualidad en sentido propio. Por todo lo anterior, dada su importancia capital y capilar, es necesaria la inculturación de la compasión en la sociedad contemporánea, máxime con tantos ejemplos recientes en todas las latitudes.

CONCLUSIONES GENERALES

La compasión en la experiencia latinoamericana marca una ruta amplia de horizonte en la comprensión teológica y su reflexión. Por su parte, la Orden de Predicadores, desde sus orígenes, se ha cimentado en la compasión. En la actualidad, ha sido desarrollada ampliamente por el dominico Jesús Espeja Pardo. Por lo tanto, este libro se ha desarrollado en torno a cómo la compasión puede dinamizar la antropología teológica, para así proponer praxeológicamente una reformulación de la antropología teológica a partir de la categoría compasión, con base en la obra de este teólogo, proyectando sus implicaciones antro-po-teológicas. En la descripción y el pormenorizado recorrido bíblico, histórico y teológico sobre la *compasión* se ha identificado esta categoría como sinónimo de la misericordia, a la luz de la obra de Jesús Espeja, apelando primordialmente a las Sagradas Escrituras y a la Tradición.

Para lograr este propósito, se inició con la descripción de la categoría compasión desde los fundamentos bíblico-teológicos. En seguida, esta prerrogativa se delimitó en los diversos libros del teólogo español y se evidenció su repercusión en la teología actual. Posteriormente, se puntualizaron las posibilidades de la compasión en la antropología teológica a partir del autor dominico, mostrando cómo ella ha sido tratada por él y la teología contemporánea. Por último, se explicitó cómo esta categoría compasión puede llegar a constituir una nueva perspectiva de abordaje y comprensión en la antropología teológica, y sus concretas implicaciones en este campo.

Fundamentos bíblico-teológicos de la *compasión*

- **Conclusión 1:** *en la Sagrada Escritura Dios muestra su rostro compasivo-misericordioso.*

Efectivamente, desde la tradición bíblica la categoría misericordia-compasión se muestra como un binomio simbiótico con preponderancia central para acceder al conocimiento del rostro de Dios. Pues Dios se revela con atributos de ternura, a la vez que actúa como guía del pueblo; un Dios que no quiere que el pecador muera, sino que se convierta y viva (Ez 18, 23; 33, 11). Así es testimoniado por todos los profetas la experiencia histórica del pueblo de Israel y, en modo más claro, en Jesús de Nazaret, el Verbo de Dios encarnado. Vistas así las cosas, los textos bíblicos señalan que, a través de la *compasión*, el ser humano se asemeja más a Dios.

- **Conclusión 2:** *la compasión es un elemento vital en la espiritualidad dominicana.*

Ahora bien, con base en los textos bíblicos y la experiencia cristiana, los padres de la Iglesia encontraron en la categoría *compasión* una relevancia especial, siendo san Agustín de Hipona uno de sus mejores exponentes; quien, a su vez, ha iluminado la teología posterior de Occidente, de donde bebe copiosamente santo Tomás de Aquino y toda la tradición dominicana. Es así como la Orden de Predicadores ha hecho de la compasión uno de los elementos vitales de su espiritualidad, tanto que Santo Domingo de Guzmán en el siglo XIII, su fundador, encarnó con creces el misterio de la compasión siguiendo a Jesús de Nazaret. De esta forma, Domingo mostraba la compasión como un elemento constitutivo de la identidad de Jesucristo que, a su vez, se proyecta como invitación modélica a toda la humanidad. Posteriormente, en el siglo XVI la Escuela de Salamanca retomó el valor de la *compasión* como clave en la vida cristiana.

- **Conclusión 3:** *la teología, centrada en la racionalización, descuidó la importancia sustancial de la compasión.*

Desafortunadamente, poco a poco la compasión se ha ido desvaneciendo en el tiempo, hasta convertirse en una categoría accidental, incluso accesorio, y esto porque la teología se racionalizó de una manera extrema en algunos momentos de la historia, enfatizando el plano ontológico y descuidando así

la implicación de su dimensión dinámico-existencial. Así, la categoría *compasión*, aunque teóricamente siempre ha sido tratada como pilar por la revelación bíblica, la tradición de la Iglesia, y el magisterio pontificio, no se ha desarrollado como una categoría sustancial, salvo en la Sagrada Escritura y en algunos pasajes de dicha tradición. No obstante, la compasión también ha sido tratada en el ámbito filosófico, hasta permear el discurso de varias escuelas y movimientos y, a su vez, ha contribuido e interpelado a la reflexión teológica.

Conclusión 4: *a finales del siglo xx resurge la compasión como categoría esencial en la teología.*

Por otra parte, en el magisterio de la Iglesia la compasión ha hecho presencia constante. Pero solo hasta el siglo xx —en el ámbito teológico— se impulsó su desarrollo como categoría teológica específica. Y fue gracias a san Juan Pablo II que cobró un estatus y/o lugar privilegiado a través de la encíclica *Dives in Misericordia* (1980). Vale también resaltar el valor característico y dinámico otorgado actualmente por el papa Francisco, quien dedicó el año 2016 como “Año jubilar de la Misericordia”. Y fue a partir de la iniciativa de San Juan Pablo II, que numerosos teólogos retomaron la categoría compasión y la asumieron como aspecto esencial del cristianismo. Lo cual desencadenó el interés de varios de ellos e hizo que coincidieran en la necesidad apremiante de reivindicar la *compasión* en el ámbito eclesial. Sin embargo, ya desde 1979 el teólogo dominico Jesús Espeja había señalado con espíritu pionero la urgencia de retornar a la *compasión*.

La compasión en la obra de Jesús Espeja

- **Conclusión 5:** *la compasión es la categoría transversal del pensamiento teológico del dominico Jesús Espeja.*

Este teólogo español, muy cercano a la Iglesia latinoamericana —respaldado por la tradición dominicana—, tiene el mérito de reincorporar la categoría *compasión* incluso antes que los papas San Juan Pablo II y Francisco. Es así que, en su extensa obra teológica muestra que la compasión y la Encarnación son los ejes que vertebran su reflexión teológica. En efecto, para Jesús Espeja, en el misterio de la Encarnación divina se manifiesta traslúcidamente el movimiento de la misericordia divina, pues es en virtud de ella que decide

libremente y por amor habitar en medio de los hombres. Es decir, en Cristo se revela el sello de la compasión de Dios, de ahí que su actuar esté motivado gratuitamente por la compasión hacia los hombres.

Lo anterior es entendido por Espeja gracias a la influencia que ejercieron en él Santo Domingo de Guzmán, santo Tomás de Aquino y la Escuela de Salamanca, como parte de la tradición dominicana. A todas luces, para la Orden de Predicadores es característica la predicación desde la compasión. De hecho, así lo vivió y asumió su fundador, mediante ejemplos concretos como la donación de sus libros a los hambrientos de aquel tiempo. De igual forma, el Aquinate logró armonizar dogmática, espiritualidad y moral en su teología holística e interdisciplinaria. De modo que cada aspecto influye y permea los demás. Por su parte, la Escuela de Salamanca, con su renovado antropocentrismo teológico, desarrolló y se replanteó a partir de Santo Tomás —en cabeza de Francisco de Vitoria, precursor del derecho de gentes y del derecho internacional humanitario— la inviolable dignidad del ser humano, cuyo caso particular se centró en los derechos de los indios. Y en esa misma línea irrumpió fray Bartolomé de las Casas.

De igual forma, la nueva teología, el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-65), la teología de la liberación, la modernidad junto a los *filósofos de la sospecha* (Feuerbach, Nietzsche, Marx y Freud) y las problemáticas sociales contemporáneas como el neoliberalismo, también constituyeron una influencia en su comprensión de la teología y del mundo. Tanto es así que gracias a estos eventos Espeja Pardo logró madurar su pensamiento y emprender una apertura distinta. Del pensamiento estrictamente metafísico, se abrió a las necesidades existenciales contemporáneas, a la vez que pudo apropiarse de categorías personalistas que lo centraron en la visión del hombre. Entre estas categorías resaltan la compasión, la experiencia y la alteridad, contrapuestas al sentido de ensimismada totalidad eurocentrista.

En consecuencia, la compasión es una clave hermenéutica para comprender toda la obra de Jesús Espeja, pues identifica a esta virtud medular como una derivación de la misma Encarnación, que trae consigo ciertas consecuencias como ver al mundo con esperanza, evitando tanto dualismos neo-maniqueístas, como la fragmentación de la comprensión teológica y antropológica. La compasión está, pues, relacionada con la esperanza teológica en cuanto que, a partir del Concilio Vaticano II, se identifica la bondad que hay en la sociedad y, a la vez, es mediante la *compasión* como se humaniza y revitaliza el mundo.

- **Conclusión 6:** *Dios hace al hombre partícipe de su atributo divino por excelencia —la compasión— como virtud deificadora.*

Al leer la obra espejiana se puede inferir que es posible hablar de la compasión como atributo tanto divino como humano, ya que la compasión es el distintivo clave del Dios de Jesucristo, pero también se encuentra en el corazón del hombre por el hecho de ser este “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 27). De ahí que la compasión sea dinamizadora en el hombre en la medida en que le asemeja a Dios, cual virtud deificadora.

Por tanto, la compasión es un elemento característico del cristiano. En consecuencia, sin la vivencia de esta no se puede conocer la lógica del Dios de Jesucristo, que se revela por amor y a su vez ejerce su compasión sobre los hombres de toda clase, sin acepción alguna (Hch 10, 34; Ga 2,6; Rm 2, 11; I Pe 1, 17). De ahí que también pueda entenderse la *compasión* como criterio fundamental para la espiritualidad cristiana.

La compasión: categoría fundamental y transversal en toda la teología

- **Conclusión 7:** *la compasión, como categoría sustancial, ha de transver-salizar todo el discurso teológico.*

En continuidad con la armonía entre dogmática y espiritualidad aprehendida de Tomás de Aquino, Espeja vincula la *compasión* a los grandes tratados teológicos como son el misterio de Dios uni-trino, cristología, pneumatología, espiritualidad, eclesiología, sacramentología, mariología y, por supuesto, antropología teológica:

- El actuar de Dios siempre es misericordioso y compasivo.
- El comportamiento de Jesús de Nazaret —por excelencia y antonomasia— es la compasión en la relación con todos los hombres.
- Donde hay gestos de compasión, allí está presente el Espíritu Santo.
- Una verdadera espiritualidad ha de tener en cuenta la compasión como eje central de su reflexión.
- La Iglesia está llamada a proclamar la compasión proveniente del Padre en la vivencia del misterio cristiano.

- Los sacramentos son entendidos como encuentro de gracia donde se capta que el Dios de Jesucristo sale al encuentro del hombre motivado por la compasión.
- María, la madre de Jesucristo, es la nueva Eva y mujer de la compasión porque asume los gestos del Padre.
- La compasión asemeja el hombre a Dios, lo deifica.

• **Conclusión 8:** *la compasión es una categoría poliédrica.*

Ahora bien, lo más llamativo de la categoría *compasión* es que es poliédrica, contiene en sí otras categorías y apelativos de cuño antropológico: relación, intersubjetividad, encuentro, experiencia, comunión, alteridad, razón cordial, donación, acción y solidaridad.

- La compasión relaciona a la persona con el otro de una manera cercana y tierna.
- Quien vive la compasión se abre al mundo del otro.
- La compasión propicia un verdadero encuentro en tanto que no es egoísta, sino que está inspirada por el amor.
- La compasión es una verdadera experiencia que transforma las vidas de las personas.
- La compasión se evidencia en la comunión caracterizada por la alteridad y empatía o reconocimiento del rostro del otro.
- La mejor forma de conocer al otro no es la “razón instrumental y funcionalista” —tan denunciada por la Escuela crítica de Frankfurt, desde Horkheimer hasta Habermas—, sino la *razón cordial* (desarrollada por Adela Cortina y Carlos Díaz), puesto que solo la compasión permite conocer el dolor del otro (*com-pasión*), nunca identificable como lástima arrogante sino como esencial empatía, según la fenomenóloga santa Edith Stein).
- Al abrirse al dolor del otro, la compasión genera la donación como categoría efectiva de respuesta en la que la persona se entrega a sí misma en beneficio del otro.

- La compasión se entiende como una acción fundante del ser humano y del cristianismo, que lo asemeja a Dios y que, por lo mismo, amerita ser practicada constantemente.
- El gesto compasivo constituye la fuente de la auténtica solidaridad que ayuda a construir comunidad. En el fondo, esa vivencia es la que permite la comunión (*koinonía*) mística con la trascendencia.

- **Conclusión 9:** *la compasión es el distintivo cristiano por excelencia.*

Si bien existen y persisten relaciones que no son compasivas, encuentros que son egoístas y comunidades donde no hay reconocimiento, la compasión se convierte en el medio de transformación para unas verdaderas relaciones intersubjetivas en la medida en que les imprime el sello del amor. Porque la compasión implica las categorías mencionadas arriba, se convierte en el distintivo cristiano al hacer posible un verdadero encuentro cristiano, pues la compasión es el motor y la causa de las verdaderas acciones cristianas, como eximia expresión de la caridad.

- **Conclusión 10:** *la compasión es una categoría fundamental dentro de la antropología teológica.*

En consecuencia, la compasión se convierte en una categoría sustancial, y ya no solo se ve como una prerrogativa o atributo de Dios, sino que es una categoría fundamentalmente antropológica. Por eso, está llamada a permear todo el discurso teológico, porque todos los tratados, de una u otra manera, muestran la relación del Dios de Jesucristo con el hombre. Este lleva impreso en su corazón el rostro compasivo de Dios y, si experimenta en sí mismo las huellas de Dios, posee los rastros del amor y, por ende, el sello indeleble de la compasión.

Implicaciones antro-po-teológicas de la compasión

- **Conclusión 11:** *la compasión, como categoría antro-po-teológica, dinamiza toda la reflexión teológica.*

Como se ha afirmado hasta la saciedad, la categoría *compasión* dinamiza toda la reflexión teológica. En efecto, si la compasión es un elemento esencial del Dios de Jesucristo y del mismo hombre, debe ser un elemento clave para

desarrollar la teología fundamental, pues se encuentra en Dios de manera plena y en el hombre de forma analógica, de modo que del gesto compasivo se derive una comunión entre Dios y el hombre. Específicamente, en el diálogo ecuménico, cuyo centro es Jesucristo, la compasión —al ser una característica intrínseca de él— resulta como elemento común de cercanía; es decir, la praxis de la compasión permite un encuentro con las otras comunidades cristianas, y esto posibilita un diálogo a partir del gesto *compasivo* concreto de Jesús de Nazaret. De modo semejante, las grandes religiones han tenido la compasión como un factor fundamental en la vivencia de su *ethos* religioso, de manera que esto permite dialogar a partir de un criterio común que, en este caso, es la compasión, mostrando una vez más que los hombres de buena voluntad (“benevolencia”, cf. Lc 2, 14) llevan en su corazón gestos compasivos. En consecuencia, el comportamiento cristiano o su moral ha de caracterizarse por la compasión, como fruto del amor recibido y manifestado en las relaciones con los otros. De modo que la compasión configura toda una espiritualidad, entendiendo por esta un modo de ser que implica la amplia gama de las relaciones del ser humano, asumiendo la invitación central de Cristo a su seguimiento (crisificación). Y, consecuentemente, en los demás campos de la reflexión teológica, porque Dios y el hombre son los que están en un diálogo permanente en los tratados teológicos.

- **Conclusión 12:** *puesto que la compasión inserta al ser humano en el misterio trinitario y teologal es apremiante su inculturación en orden a su globalización.*

En conclusión, en Jesucristo se encuentra una apremiante invitación a apropiarse de la compasión, buscando la semejanza transfigurante con el Padre Celestial perfecto (Mt 5: 48). Efectivamente, es a través de la *compasión* que el hombre fortalece la comunión con Dios y los demás hombres. Y, puesto que la compasión humaniza, se efectúa una semejanza con Cristo y con el Padre, insertándonos en el misterio trinitario y teologal. De ahí la importancia de promover, incentivar y extender la cultura de la compasión y del encuentro. Se trata, entonces, de una invitación apremiante a la inculturación de la compasión en la sociedad contemporánea, de manera que, según el sueño de San Juan Pablo II, algún día sea una realidad fehaciente “la globalización de la solidaridad”.

BIBLIOGRAFÍA E INFOGRAFÍA

- AA. VV. *Religiosos al servicio de la reconciliación*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1984.
- AA. VV. Instituto Bartolomé de las Casas. *Teología y liberación perspectivas y desafíos*. Lima: CEP, 1989.
- AA. VV. Institutum Patristicum Augustinianum. *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, T. II. Salamanca: Sígueme, 1998.
- AA. VV. *Comentario bíblico internacional*. Universidad de Navarra. Navarra: Verbo Divino, 2005.
- Alabort, Gonzalo Alberto. "Hacia un nuevo tipo de racionalidad". En *Revista de Filosofía y teología* n.º 5 (2016): 42.
- Alonso Schökel, Luis, S. J. *La Biblia de nuestro pueblo*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2006.
- Álvarez, Francisco; Bermejo, José Carlos. *Pastoral de la Salud y Bioética*. Madrid: San Pablo, 2009.
- Andueza, José Manuel. *La misericordia, los pobres y el Reino de Dios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2016.
- Ángel Martínez, Juan Manuel, O.P. "La compasión en la tradición dominicana". En *Ciencia Tomista*, vol. 139, n.º 1 (2012): 145-146.
- Aponte, Enrique. "En camino de misericordia". En *Vinculum* n.º 265 (2016): 87.
- Aristóteles. *Poética*. Madrid: Gredos, 1999.

- Avendaño, Elizabeth y Bunster, Adriana. "Somos la semilla del día que comienza, Proyecto Esperanza: una mirada de misericordia". En *Medellín* vol. XLII n.º 164 (2016): 197.
- Bartolomé, Juan José, SDB. *Jesús Compasivo, testigo de la misericordia del Padre*. Madrid: CCS, 2016.
- Bedouelle, Guy. *La fuerza de la Palabra*. Salamanca: San Esteban, 1987.
- Belda Plans, Juan. *Historia de la teología*. Madrid: Pelicano, 2010.
- Belda Plans, Juan. *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología del siglo XXI*. Madrid: BAC, 2000.
- Benedicto XVI, Papa. *Jesús de Nazareth*. Madrid: Planeta, 2007.
- Benedicto XVI, Papa. (2005). "vatican.va." *vatican.va*. 25 de diciembre de 2005. http://w2.vatican.va/content/benedict.../hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Benedicto XVI, Papa. (2007). "vatican.va." *vatican.va*. 30 de noviembre de 2007. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/.../hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Benedicto XVI, Papa. (2009). "vatican.va." *vatican.va*. 29 de junio de 2009. http://w2.vatican.va/content/benedict.../hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Besnard, Albert-Marie y Quijano León, Francisco, O. P. "Santo Domingo de Guzmán, lecciones de compasión". En *Legado Dominicano* (2005): 29.
- Bianchi, Enzo. *Don y perdón: por una ética de la compasión*. Salamanca: Sal Terrae, 2016.
- Boff, Leonardo. *Derechos del corazón: una inteligencia cordial*. Madrid: Trotta, 2015.
- Boff, Leonardo. *El cuidado esencial: ética de lo humano-compasión por la tierra*. Madrid: Trotta, 2002.
- Boff, Leonardo. *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta, 2012.
- Boff, Leonardo. *Evangelio de Cristo cósmico*. Madrid: Trotta, 2009.
- Boff, Leonardo. *La tierra está en nuestras manos: una visión del planeta y de la humanidad*. Bilbao: Sal Terrae, 2016.
- Bosch, Juan. *Panorama de la teología española*. Navarra: Verbo Divino, 1999.
- Bosch, Juan. "Jesús Espeja". En *Diccionario de teólogos-as contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- Botella Cubells, Vicente, O. P. *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio: hermenéutica y teología*. Salamanca: Edibesa, 1999.

- Bourd , Guy y Hervé, Martin. *Las escuelas históricas*. Madrid: Akal, 1992.
- Bravo, Arturo. "La misericordia: términos, significados y equívocos". *Medellín*, vol. XLII, n.  164 (2016): 58.
- Burgos, Miguel de. "La compasión como clave profética en la escritura". En *Ciencia Tomista*, vol. 139, n.  1 (2012): 37-38.
- Calleja, José Ignacio. *Misericordia, caridad y justicia social: perspectivas y acentos*. Cantabria: Sal Terrae, 2016.
- Calleja, José Ignacio. *Misericordia, caridad y justicia social: perspectivas y acentos*. Salamanca: Sal Terrae, 2016.
- Campos, Mariano Ruiz. "La persona de Jesús, revelación de un amor sin límites: misericordia y trinidad". En *Revista de filosofía y teología* n.  5, (2016): 98.
- Catecismo de la Iglesia católica. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice, 1992.
- Celam. *Las cinco conferencias generales*. Bogotá: San Pablo, 2014.
- Celam. *V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe*. Bogotá: San Pablo, 2007.
- Cencini, Amedeo. "Misericordia e perdono.   la misericordia la bellezza che salver  il mondo". En *Annales Theologici* vol. 30 n.  2 (2016): 397-408.
- Ciotti, Luigi. *Compasión*. En: *Diccionario pastoral de la salud y bioética*. Madrid: San Pablo, 2009.
- Comisión Teológica Internacional. *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*. Madrid: BAC, 2009.
- Concilio Ecuménico Vaticano II (1965). "vatican.va." *vatican.va*. 18 de junio de 1965. Recuperado en www.vatican.va/.../ii.../vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Concilio Ecuménico Vaticano II. (1965). "vatican.va." *vatican.va*. 7 de diciembre de 1965. www.vatican.va/archive/.../vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Concilio Ecuménico Vaticano II. (1965). "vatican.va." *vatican.va*. 28 de octubre de 1965. www.vatican.va/archive/hist.../ii.../vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Concilio Ecuménico Vaticano II. (1965). "Vatican.va." *vatican.va*. 7 de diciembre de 1965. www.vatican.va/archive/hist.../ii.../vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Coelho, Sylvania Aparecida Pereira. "O rosto misericordioso de Deus na Esperien ia junto aos moradores de rua". En *Convergència* (Venancio II) n.  51 (2016): 375-381.

- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano II. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Medellín: San Pablo, 1968.
- Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización. *La misericordia en los padres de la Iglesia*. Bogotá: San Pablo, 2015.
- Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización. *Misericordiosos como el padre. Subsidios para el Jubileo de la Misericordia*. Madrid: BAC, 2015.
- Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización. *Los papas y la misericordia*. Bogotá: San Pablo, 2015.
- Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización. *Santos en la Misericordia*. Bogotá: San Pablo, 2015.
- Cortina, Adela. *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Ed. Nobel, 2007.
- Crespo Hidalgo, Alfonso. *La entrañable misericordia de nuestro Dios: para vivir el año de la Misericordia*. Madrid: San Pablo, 2015.
- Dalmau, Bernabé. *Dietario de un misionero de la misericordia*. Barcelona: CPL, 2016.
- De Bustos, Tomás, O. P. (*Santo Domingo de Guzman, predicador del Evangelio*). Salamanca: San Esteban.
- De Cos, Julián, O. P. *La espiritualidad de Santo Domingo, Fundador de la Orden de Predicadores*. Salamanca: San Esteban, 2012.
- De França Miranda, Mario, S. J. *La inculturación de la fe: un abordaje teológico*. Bogotá: Celam, 2004.
- Díaz Hernández, Carlos. *El don de la razón cordial: crítica de la razón etoprofética*, Barcelona: Clie, 2007.
- Elizalde, Juan Carlos, Obispo. "Apóstoles de la misericordia". En *Surge*, vol. 74 n.º 694 (2016): 120.
- Espeja Pardo, Jesús. *La Iglesia con Cristo Sacerdote*. Salamanca: San Esteban, 1962.
- Espeja Pardo, Jesús. *Acompaña entre nosotros*. Pamplona: OPE, 1969.
- Espeja Pardo, Jesús. *Jesucristo, Palabra de libertad*. Salamanca: San Esteban, 1979.
- Espeja Pardo, Jesús. *La Iglesia, memoria y profecía*. Salamanca: San Esteban, 1983.
- Espeja Pardo, Jesús. *¿Que es esto de la teología de la liberación?* Bogotá: El Búho, 1986.
- Espeja Pardo, Jesús. *La experiencia de Jesús*. Salamanca: San Esteban, 1988.
- Espeja Pardo, Jesús. *Sacramentos y seguimiento de Jesús*. Salamanca: San Esteban, 1989.

- Espeja Pardo, Jesús. *María, símbolo del pueblo*. Salamanca: San Esteban, 1990.
- Espeja Pardo, Jesús. *Para comprender los sacramentos*. Navarra: Verbo Divino, 1990.
- Espeja Pardo, Jesús. *El Evangelio en nuevas culturas*. Navarra: Verbo Divino, 1992.
- Espeja Pardo, Jesús. *La espiritualidad*. Navarra: Verbo Divino, 1992.
- Espeja Pardo, Jesús. *Iglesia en camino: desde la sociedad actual*. Madrid: San Pablo, 1993.
- Espeja Pardo, Jesús. *Inculturación y teología indígena*. Salamanca: San Esteban, 1993.
- Espeja Pardo, Jesús. *Hemos visto su gloria*. Salamanca: San Esteban, 1994.
- Espeja Pardo, Jesús. *Hemos visto su gloria: introducción a la cristología*. Salamanca: San Esteban, 1994.
- Espeja Pardo, Jesús. *El coraje de futuro: cuando flaquea la Esperanza*. Madrid: San Pablo, 1995.
- Espeja Pardo, Jesús. *El Evangelio en un cambio de época*. Navarra: Verbo Divino, 1996.
- Espeja Pardo, Jesús. *Para comprender mejor la fe: una introducción a la teología*. Madrid: Edibesa, 1997.
- Espeja Pardo, Jesús. *Creer en el Espíritu Santo*. Madrid: BAC, 1998.
- Espeja Pardo, Jesús. *Creer en Jesucristo*. Madrid: BAC, 1998.
- Espeja Pardo, Jesús. *Creer en Dios Padre*. Madrid: BAC, 1999.
- Espeja Pardo, Jesús. *Creer en este mundo*. Madrid: BAC, 2000.
- Espeja Pardo, Jesús. *El ministerio en la Iglesia: un cambio de perspectiva*. Salamanca: Edibesa, 2001.
- Espeja Pardo, Jesús. *Jesucristo, la invención del diálogo*. Navarra: Verbo Divino, 2001.
- Espeja Pardo, Jesús. *La invención del diálogo*. Navarra: Verbo Divino, 2001.
- Espeja Pardo, Jesús. *Jesucristo, ampliación del horizonte humano*. Salamanca: San Esteban, 2002.
- Espeja Pardo, Jesús. *Un itinerario en la iglesia: de la seguridad a la confianza*. Salamanca: San Esteban, 2002.
- Espeja Pardo, Jesús. *Los sacramentos cristianos*. Salamanca: San Esteban, 2003.
- Espeja Pardo, Jesús. *¿Tiene sentido la vida religiosa? Cuando fallan los proyectos utópicos*. Madrid: San Pablo, 2004.
- Espeja Pardo, Jesús. *Fieles a la tierra*. Salamanca: San Esteban, 2004.

- Espeja Pardo, Jesús. "El discipulado en la teología latinoamericana". En *Medellín*, vol. XXXII, n.º 125 (2006): 88.
- Espeja Pardo, Jesús. "La civilización del amor: fundamentación teológica e implicaciones sociales". En *Corintos* n.º 157 (2006): 276.
- Espeja Pardo, Jesús. "La civilización del amor: fundamentación teológica e implicaciones sociales". En *Corintos XIII* (2006): 275.
- Espeja Pardo, Jesús. *En los surcos de la historia: pasión por Dios revelado en Jesucristo*. Salamanca: San Esteban, 2006.
- Espeja Pardo, Jesús. *Encarnación continuada: en la herencia del Vaticano II*. Salamanca: Edibesa, 2007.
- Espeja Pardo, Jesús. *Volver a Jesucristo. Perfil del cristiano de nuestro tiempo*. Madrid: San Pablo, 2008.
- Espeja Pardo, Jesús. *Jesucristo, una propuesta de vida*. Madrid: San Pablo, 2010.
- Espeja Pardo, Jesús. *Hacer teología con los ojos abiertos*. Madrid: Comunidad parroquial, 2011.
- Espeja Pardo, Jesús. *Oyentes de la Palabra: para dar sentido a la vida*. Madrid: San Pablo, 2011.
- Espeja Pardo, Jesús. "¿Cómo entender el Humanismo?". En *Ciencia Tomista*, vol. 139, n.º 1, (2012): 163-164.
- Espeja Pardo, Jesús. *A 50 años del Concilio: camino abierto para el siglo XXI*. Madrid: San Pablo, 2012.
- Espeja Pardo, Jesús. *Huellas con futuro: en algunos signos de nuestro tiempo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2013.
- Espeja Pardo, Jesús. *Meditación sobre la Iglesia: lo que no se puede decir*. Madrid: San Pablo, 2014.
- Espeja Pardo, Jesús. *Lo divino en la experiencia humana: sobre la condición moral*. Madrid: San Pablo, 2016.
- Espeja Pardo, Jesús. y Acanda, Jorge Luis. *Modernidad, ateísmo y religión*. La Habana: Convento San Juan de Letrán, 2004.
- Espeja Pardo, Jesús; Sauras, Emilio; De Tuya, Manuel. *Esto es mi cuerpo*. Pamplona: OPE, 1968.
- Espeja Pardo, Jesús. *¿Ser todavía cristianos? En una sociedad laica y plural*. Madrid, 2009.
- Espeja Pardo, Jesús. "¿Cómo entender el humanismo?". En *Ciencia Tomista*, vol. 139, n.º 1 (2012): 163.

- Esponera Cerdán, Alfonso, O. P. “La compasión dominicana se hace grito por los indios, rostros sufrientes de Cristo, a lo largo de América Latina”. En *Ciencia Tomista*, vol. 139, n.º 1 (2012): 170.
- Esser, H. H. Misericordia. En L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del nuevo testamento* (Vol. II, págs. 99-106). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- Esser, H. H. “De la reflexión medieval sobre la justicia y misericordia a la problemática contemporánea”. En *Revista de filosofía y teología* n.º 5 (2016): 150.
- Esquerda Bifet, Juan. *Servidores de la misericordia*. Madrid: BAC, 2016.
- Esquerda Bifet, Juan. *Misionología*. Madrid: BAC, 2008.
- Fausti, S. *Una comunidad lee el evangelio de Lucas*. Bogotá: San Pablo, 2009.
- Fernández Martos, José María, S. J. *Misericordia acogida, Misericordia entregada en la casa común*. Salamanca: Sal Terrae, 2015.
- Fisichella, Rino. *Signos de los tiempos*. En: *Diccionario teológico enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino, 2005.
- Francisco, Papa. *Pueblo de Dios en camino: catequesis sobre la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 2014.
- Francisco, Papa. “vatican.va.” *vatican.va*. 11 de abril de 2015. https://w2.vatican.va/.../papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Francisco, Papa. (2015b). “vatican.va.” *vatican.va*. 24 de mayo de 2015. http://w2.vatican.va/content/.../es/.../papa-francesco_20150524_enciclica-lauda-to-si.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Gaitán Briceño, Tarcisio H. “El profeta Oseas: icono de la misericordia divina para la vida religiosa”. En *Vinculum*, n.º 265 *conferencia de religiosos de Colombia* (2016): 35.
- Galeano, Adolfo. *Tensiones y conflictos de la teología en su historia*. Bogotá: San Pablo, 2008.
- García-Baró, Miguel y Villar Ezcurra, Alicia. “Pensar la compasión”. En *Revista de Filosofía*, n.º 11 (2008): 179.
- García Gual e Ímaz, María Jesús. *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid: Síntesis, 2007.
- Gelabert Ballester, Martin, O. P. “Sentido teológico de la compasión”. En *Selecciones de teología* (2015): 214-215.
- Gómez Caffarena, José. *Diez lecciones sobre Kant*. Madrid: Trotta, 2010.

- Gómez García, Vito-Tomás, O. P. *Santo Domingo de Guzman: escritos de sus contemporáneos*. Madrid: Edibesa, 2003.
- Gómez Navarro, Eusebio, OCD. *El Dios Samaritano: un viaje por la misericordia*. Burgos: Monte Carmelo, 2016.
- González-Carvajal Santabábara, Luis. *El clamor de los excluidos: Reflexiones cristianas ineludibles sobre ricos y pobres*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- González Faus, José Ignacio. *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Granados, Carlos. “Misericordia y alianza”. En *Scripta Theologica*, vol. 48 n.º 1, (2016): 100.
- Irrázabal, Diego. *Inculturación: amanecer eclesial en América Latina*. Quito: Iglesia, pueblos y culturas, 1998.
- Izquierdo, César. *Para comprender el Vaticano II: Síntesis histórica y doctrinal*. Madrid: Palabra, 2012.
- Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Janus, Mark-Davis. *La gracia tiene su fundamento en la naturaleza: dimensiones humanas de la misericordia en el Evangelio de la misericordia*. Madrid: Presencia Teológica, 2016.
- Jeanrond, Werner G. *Teología del amor*. Santander: Sal Terrae, 2013.
- Johnson, Elizabeth A. *Rico en Misericordia: teología al servicio del pueblo de Dios*. Salamanca: Sal Terrae, 2016.
- Juan XXIII, Papa. *Diario del alma*. Madrid: San Pablo, 2008.
- Juan XXIII, Papa. “vatican.va.” *vatican.va*. 11 de octubre de 1962. http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Juan XXIII, Papa. “www.inmaculadamg.org.ar.” *www.inmaculadamg.org.ar*. 7 de diciembre de 1965. http://www.inmaculadamg.org.ar/images/stories/formacion/pablo_vi/Clausura_Cuarta_Etapa_Conciliar.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Juan Pablo II, Papa. “vatican.va.” *vatican.va*. 18 de mayo de 1986. http://w2.vatican.va/content/john.../hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Juan Pablo II, Papa. “Vatican.va.” *Vatican.va*. 30 de noviembre de 1980. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/>

- hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Juan Pablo II, Papa. "vatican.va." *vatican.va*. 30 de diciembre de 1987. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Juan Pablo II, Papa. "vatican.va." *vatican.va*. 7 de diciembre de 1990. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Juan Pablo II, Papa. "vatican.va." *vaican.va*. 1 de mayo de 1991. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Juan Pablo II, Papa. "vatican.va." *vatican.va*. 6 de agosto de 1993. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/.../hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (último acceso: 10 de junio de 2017).
- Juan Pablo II, Papa. "vatican.va." *vatican.va*. 25 de mayo de 1995. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/.../hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Juan Pablo II, Papa. "vatican.va." *vatican.va*. 25 de marzo de 1995. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/.../hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Juan Pablo II, Papa. "vatican.va." *vatican.va*. 21 de septiembre de 2002. http://www.vatican.va/roman.../rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio-sp.html (recuperado el 10 de junio de 2017).
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón práctica*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Kant, Emmanuel. *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Kasper, Walter. *El desafío de la Misericordia*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Kasper, Walter. *El papa Francisco: revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Kasper, Walter. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Lacordaire, Henri, O. P. *Santo Domingo y su Orden*. Madrid: Edibesa, 1987.
- Ladaria Ferrer, Luis Francisco, Obispo. *El hombre en la creación*. Madrid: BAC, 2012.

- Léon-Dufour, X. & Guillet, J. Misericordia. En X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica* (págs. 542-546). Barcelona: Editorial Herder, 1975.
- Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona: El Aleph, 1987.
- Llach, Josefina. *Personas por gracia: la visión del ser humano según Juan Pablo II*. Buenos Aires: Lumen, 2017.
- López de la Osa González, José Ramon, O. P. “La justicia y la compasión”. En *Revista de Filosofía y Teología*, n.º 5 (2016): 111.
- López-Melús, Francisco María. *Las bienaventuranzas, ley fundamental de la vida cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Lorda, Juan Luis. *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Madrid: Palabra, 1996.
- Lorda, Juan Luis. *Antropología teológica*. Navarra: Eunsas, 2009.
- Martínez Díez, Felícísimo, O. P. *Domingo de Guzmán, Evangelio viviente*. Bogotá: Cidal, 1987.
- Martínez Díez, Felícísimo, O. P. “La misericordia: compasión y compromiso”. En *Studium*, vol. LVI (2016): 20.
- Martínez Puche, José Antonio, O. P. *Misericordia*, en *Diccionario teológico de Santo Tomás: textos de la ‘Suma’ por orden alfabético*. Madrid: Edibesa, 2003.
- Martínez Real, Francisco Javier, O. P. *Economía con compasión, variaciones sobre Caritas in Veritate*. Salamanca: San Esteban, 2013.
- Martínez Sierra, Alejandro, S. J. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: BAC, 2002.
- Maspero, Giulio. (2016). “Misericordia e famiglia oggi”. En *Annales Theologici* vol. 30, n.º 2: 395-396.
- Mate Rupérez, Manuel-Reyes. *Enciclopedia iberoamericana de filosofía: filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 2005.
- Mejía Correa, Iván Fernando, O. P. “Introducción a la Teología de Jesús Espeja: un teólogo para hoy enraizado en la Tradición”. En *Revista Anales de Teología*, Vol. 16.1 (2014): 139-166.
- Migliarese, Mariolina Ceriotti. “Misericordia in Famiglia”. En *Annales Theologici* vol. 30 n.º 2 (2016): 409-424.
- Miranda Dinelly, Arizete; Paixao Braga, Raimundo y López Pérez, Fernando, S. J. “Rosto de Misericórdia, Irmas e Irmas de Criação! Reciprocidade, solidariedade e gratuidade”. En *Convergencia* n.º 494 (2016): 578-588.
- Melcón, Ángel, O. P. *Espiritualidad dominicana*. En *Legado Dominicano*.

- Metz, Johan Baptist. *Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Montero Carrión, Domingo J. *Sed misericordiosos: un imperativo, no una moda*. Madrid: CCS, 2016.
- Montes Peral, Luis Ángel. "El primado de la caridad pastoral y de la misericordia en la espiritualidad sacerdotal". En *Surge*, vol. 74, n.º 694 (2016): 150.
- Morales Marín, José. *El misterio de la creación*. Pamplona: Navarra, 2000.
- Morra, Stella. "Gente che benedice: la categoria teologica di misericordia". En *Rivista di Pastorale Liturgica* (Queriniana) n.º 314 (2016): 53-57.
- Mumbiela Sierra, José Luis, Obispo. *¿Qué significa misericordia? Las catorce obras explicadas*. Madrid: Palabra, 2016.
- Muñoz, Rodrigo. "Justicia y misericordia. Culpa, punición y perdón". En *Scripta Theologica*, vol. 48, n.º 1 (2016): 140.
- Muñoz, Ronaldo. *El camino de la Iglesia en América Latina a través de sus conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo*. En *10 palabras claves sobre la Iglesia en América Latina*. Pamplona: Estella, 2003.
- Nussbaum, Martha C. "La Fragilidad del bien: Dimensión ética y política de la compasión". En *Ciencia Tomista*, vol. 139, n.º 1 (2012): 75-122.
- Oviedo, Lluís, OFM. "Altruismo y misericordia". En *Scripta Theologica*, vol. 48, n.º 1, (2016): 180.
- Pagola, José Antonio. *Jesús: aproximación histórica*. Buenos Aires: PPC, 2010.
- Pagola, José Antonio y Pikaza, Xabier. *Entrañable Dios: las obras de misericordia hacia una cultura de la compasión*. Navarra: Verbo Divino, 2016.
- Patiño Franco, José Uriel, OSA. *Los padres de la Iglesia: una propuesta teológica entendida como tradición eclesial universal*. Bogotá: San Pablo, 1995.
- Peresson Tonelli, Mario, SDB. *La pedagogía de Jesús, maestro carismático*. Bogotá: Librería Salesiana, 2004.
- Pérez Díaz, Moises Daniel. "La misericordia en las sagradas Escrituras". En *Medellín*, vol. XLII, n.º 164 (2016): 230.
- Pérez, G. Misericordia. En F. F. Ramos, *Diccionario de Jesús de Nazaret* (págs. 831-839). Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Perrella, Salvatore M., OSM. "Mater Misericordiae: Maria beneficiaria e testimone della Misericordia". En *Marianum* (Ephemerides Mariologiae) n.º 189-190 (2016): 171-230.
- Pikaza, Xabier. *Diccionario de pensadores cristianos*. Navarra: Verbo Divino, 2010.

- Platón. *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos, 1983.
- Platón. *Gorgias*. Madrid: Gredos, 1987.
- Platón. *Las leyes*. Madrid: Gredos, 1987.
- Platón. *Protágoras*. Madrid: Gredos, 1987.
- Platón. *República*. Madrid: Gredos, 1987.
- Provincia Dominicos de España. *Suma teológica q. 1-58*. Madrid : BAC, 1997.
- Puig, Armand. "Para una pastoral bíblica de la misericordia". En *Medellín*, vol. XLII, n.º 164 (2016): 38.
- Ramón Casas, Fernando E. "Un Dios compasivo, la misericordia en el Antiguo Testamento". En *Revista de filosofía y teología* n.º 5 (2016): 59.
- Reinhardt, Elizabeth. *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*. Pamplona: Eunsa, 2005.
- Restán Martínez, Javier. *Educación, el otro nombre de la misericordia*. Madrid: BAC, 2016.
- Restrepo, Marta Inés. "El valor y la virtud de la compasión". En *Vinculum*, n.º 265 (2016): 79.
- Rincón Contreras, José Leonardo, S. J. "Escuela católica, escuela de misericordia". En *Medellín* vol. XII, n.º 164 (2016): 219.
- Rivas, Luis Heriberto. "La misericordia se hace". En *Medellín*, vol. XLII, n.º 164, (2016): 16.
- Rocchetta, Carlo. *Teología de la ternura: un evangelio por descubrir*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001.
- Rodríguez Carmona, Antonio. *La primera alianza: una historia de misericordia*. Madrid: BAC, 2015.
- Romano, María Manuela, OCD. "Misericordia como amore proveniente, L'esperienza di Maria e dei dottori carmelitani". En *Teresianum* (Edizioni OCD) n.º 67 (2016): 489-512.
- Rosenfield, Denis. *Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de mal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Antropología teológica fundamental: Imagen de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Rupnik, Marko Ivan. *Lo abrazó y lo besó: Lectio divina sobre la parábola del Padre misericordioso*. Madrid: BAC, 2016.
- San Jerónimo. *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo*. (R. E. Brown, J. Fitzmyer, y R. E. Murphy, Edits.) Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.

- Sanz de Miguel, Eduardo, OCD. *Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre*. Burgos: Monte Carmel, 2016.
- Schönborn, Christoph. *Hemos encontrado misericordia: el misterio de la divina misericordia*. Madrid: Palabra, 2011.
- Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- Scognamiglio, Edoardo. *El rostro del hombre: ensayo de antropología trinitaria*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2009.
- Sebastian Aguilar, Fernando, Obispo. *Evangelizar*. Madrid: Encuentro, 2010.
- Segovia Bernabé, José Luis. “La justicia restaurativa como expresión de misericordia”. En *Revista de filosofía y teología*, n.º 5 (2016): 129.
- Sellés Dauder, Juan Fernando. *Propuestas antropológicas del siglo xx*. Navarra: Eunsa, 2004.
- Sevilla Jiménez, Cristóbal. *La misericordia de Dios en tiempos de crisis: Meditaciones bíblicas*. Navarra: Verbo Divino, 2016.
- Simonetti, Angelo, Obispo y otros. *Literatura patristica*. Madrid: San Pablo, 2007.
- Sobrino, Jon. *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Bilbao: Sal Terrae, 1992.
- Susaeta Montoya, Fernando. *La misericordia en 50 claves*. Burgos: Monte Carmelo, 2016.
- Tamayo Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2004.
- Tamayo Acosta, Juan José. *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Trotta, 2005.
- Teixeira, Faustino. *Teología de las religiones: una visión panorámica*. Quito: Abya Yala, 2004.
- Terrazas, Santiago Madrigal, S. J. *Protagonistas del Vaticano II*. Madrid: BAC, 2016.
- Terrazas, Santiago Madrigal, S. J. *Protagonistas del Vaticano II: galería de retratos y episodios conciliares*. Madrid: BAC, 2016.
- Tettamanzi, Dionigi. *El hombre, imagen de Dios*. Salamanca: Secretariado trinitario, 1978.
- Tornielli, Andrea. *Francisco: el nombre de Dios es misericordia*. Barcelona: Testimonio, 2016.
- Valadez Fuentes, Salvador. *Globalización y solidaridad: una aproximación teológico-pastoral desde América Latina*. México: Universidad Pontificia de México, 2005.

- Vázquez Carballo, José Mario. *Trinidad y sociedad: Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008.
- Vélez Caro, Olga Consuelo. “La misericordia y la paz: una aproximación desde la realidad colombiana”. En *Vinculum*, n.º 265 (2016): 55.
- Vicaire, Marie-Humbert, O.P. *Historia de Santo Domingo*. Madrid: Edibesa, 2011.
- Vidal Talens, José. “¿Por qué un jubileo sobre la misericordia?”. En *Revista de filosofía y teología* n.º 5 (2016): 3.
- Zalbidea, Diego. “Los bienes temporales de la Iglesia al servicio de la historia”. En *Scripta Theologica* vol. 48 n.º 1 (2016): 160.
- Zamora, José Antonio. *Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta, 2004.
- Zazo Rodríguez, Jorge. *El encuentro: propuesta para una teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.



Esta obra se editó en Ediciones USTA.

Se usó papel propalcote de 280 gramos para la carátula y
papel bond *beige* de 75 gramos para páginas internas.

Tipografía de la familia Goudy.

2019