

***EL PECADO: NEGACIÓN CONSCIENTE,
LIBRE Y RESPONSABLE AL O(O)TRO
UNA INTERPRETACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA
DE BYUNG-CHUL HAN***

Juan Pablo Espinosa Arce

Sumario: El presente artículo busca proponer un diálogo filosófico-teológico en torno al concepto de pecado desde la Antropología Teológica Fundamental y la filosofía de Byung-Chul Han. La tesis que buscamos proponer es que el pecado puede entenderse como la negación consciente, libre y responsable al otro y al Otro (Dios). Esta negación puede interpretarse desde las categorías de "falta de mirada", "poder" o "maldad líquida" presentes en la reflexión filosófica actual. Al final, se propone una síntesis de cómo la mirada, que es negada en el pecado, es aquella que nos permite experimentar la salvación y la gracia del encuentro.

Summary: This article seeks to propose a philosophical-theological dialogue around the concept of sin from the Fundamental Theological Anthropology and the philosophy of Byung-Chul Han. The thesis we seek to propose is that sin can be understood as the conscious, free and responsible negation of the another and the Other (God). This denial can be interpreted from the categories of "lack of gaze", "power" or "liquid evil" present in current philosophical reflection. In the end, a synthesis is proposed of how the gaze, which is denied in sin, is one that allows us to experience salvation and the grace of encounter.

Palabras clave: Antropología Teológica, mirada, poder, pecado.

Key words: Theological Anthropology, gaze, power, sin

Fecha de recepción: 26 de junio de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 31 de agosto de 2020

1. Introducción

El teólogo Paul Tillich en el tomo II de su *Teología Sistemática* expone su comprensión sobre el pecado en vinculación con la caída y el mal uso de la libertad natural del ser humano. Tillich, además, indica que el ser humano es un sujeto alienado, y que lo está en relación "de su verdadero yo"¹. Alienación se define en Tillich

¹ P. TILlich, *Teología sistemática II: La existencia y Cristo*, Sígueme, Salamanca 1981, 68.

como la “hostilidad que el hombre siente hacia Dios”², hostilidad que – curiosamente – surge en un ser que pertenece al mismo Dios. La hostilidad del ser humano hacia el Otro (Dios; con mayúscula), y su consecuente sinónimo de alienación, posee para Tillich conceptos asociados como: expulsión del paraíso, ruptura del ser humano con la naturaleza, enfrentamiento del hermano contra el hermano, separación entre las naciones, confusiones en el lenguaje, vuelta del pueblo hacia dioses extraños³. Con esto, el pecado – en Tillich – es entendido como “el estado de alienación con respecto a aquello a lo que pertenecemos – Dios, uno mismo, nuestro mundo. De ahí que nosotros examinemos aquí las características del pecado bajo el título de alienación, puesto que la misma palabra alienación implica una reinterpretación del pecado desde un punto de vista religioso”⁴. Y más adelante indica que el pecado es el “acto personal de separarse de aquello a lo que uno pertenece. El pecado expresa con el máximo vigor el carácter personal de la alienación, frente al aspecto trágico de la misma”⁵, carácter personal que también involucra la responsabilidad personal ante la alienación⁶. Con ello, el pecado representa un acto personal, libre y responsable por el cual el ser humano se separa del que es el fundamento de su existencia – Dios – acto que tiene como consecuencia la separación con el mundo, a la comunidad de los hombres y con uno mismo. Alienación es, por tanto, una cuestión de quiebre en la convivencia, quiebre que es trágico y dramático en términos de Tillich. Si la vocación humana es comprender que la existencia es coexistencia, el pecado rompe la vocación humana fundamental, la cual es llamada “reunión” por Paul Tillich⁷.

A partir de esta base teológica nominal en torno al pecado, nuestra propuesta es asumir una reinterpretación filosófico-teológica en torno al concepto del pecado tal y como lo ofrece Paul Tillich, a saber, en términos de relación, de encuentro-desencuentro, amor-alienación, expulsión deliberada del otro-acogida del otro en la gracia. *Pecado*, pareciera se dice como “expulsión del otro”. Esta reinterpretación del pecado – concepto central de la antropología teológica – se realizará desde la propuesta del pensador contemporáneo Byung-Chul Han del cual ya hemos hecho algunos aportes⁸ centrados sobre todo en la teología fundamental y el concepto de revelación y también en torno a la eclesiología y el tema de la sociedad del cansancio. Han, aunque posee estudios en teología (Múnich), no hace teología, sino un intento de lectura sociológico-cultural de la época presente a partir de la creación de conceptos como: sociedad del cansancio, sociedad de la transparencia, agonía del eros o expulsión del otro. La propuesta de Han, a nivel filosófico y cultural, no deja de ser llamativa y la reconozco como un espacio para

² P. TILlich, *Teología sistemática*, 68.

³ Cf. P. TILlich, *Teología sistemática*, 68.

⁴ P. TILlich, *Teología sistemática*, 69.

⁵ P. TILlich, *Teología sistemática*, 69.

⁶ Cf. P. TILlich, *Teología sistemática*, 69.

⁷ P. TILlich, *Teología sistemática*, 70.

⁸ J.P. ESPINOSA, “Cuando la revelación no es transparencia. Posibilidades de un diálogo filosófico – teológico desde la propuesta de Byung-Chul Han”: *Palabra y Razón* 15 (2019) 61-73; J.P. ESPINOSA, “Ser creyentes en la sociedad del cansancio. Propuesta para una estética teológica fundada en la negatividad humana”: *Proyección: teología y mundo actual* 272 (2019) 25-40.

realizar una lectura teológica a las grandes cuestiones de la reflexión cristiana como, en este caso, el concepto del pecado.

Revisando y leyendo gran parte de la obra de Han, podemos reconocer que hay ejes transversales que permiten comprender el concepto del pecado. Por ejemplo: hoy vivimos en un exceso de positividad donde solo nos enfrentamos con la igualdad (dictadura de lo igual lo menciona Han)⁹. La negatividad, la extrañeza del otro, la enfermedad, la muerte, el fracaso, la fragilidad quedan eliminada. El otro, como acontecimiento que funda la experiencia y el encuentro quedan eliminados. Entonces nos preguntamos: ¿es acaso la expulsión del otro de Han una posibilidad de interpretar la alienación o la falta de reunión de Tillich? Otro aspecto: la sociedad actual (del cansancio, del rendimiento, de la transparencia) están fundamentadas en un nuevo tipo de individualismo que encierra al ser humano hasta el punto de enfermarse neuronalmente. Incluso la enfermedad de un patógeno externo (como en el caso de las bacterias; las bacterias son un “otro externo”) quedan suprimidas. No hay, por tanto, relaciones interpersonales. Un último caso: al ser esta una época en donde el eros agoniza (eros es Misterio; Dios como Misterio atrayente, el eros, la vinculación, que se revela poco a poco; y el ser humano como misterio) la vinculación afectiva también comienza a ponerse en duda. En el pecado es justamente la ruptura con Dios lo que resulta expuesto. Alienación respecto a Dios, a los demás, al mundo, a sí mismo. Cuando rompemos con el otro humano, y éste al ser imagen y semejanza de Dios (Cf. Gn 1,26-27), también estamos rompiendo con el Otro Trascendente. De hecho, autores como Leonidas Donskis en su trabajo conjunto con Zygmunt Bauman en *Maldad líquida* insisten en esta correlación. Dice Donskis:

“en tiempos de convulsión o de cambio social intenso, y en coyunturas históricas críticas, las personas pierden parte de su sensibilidad y se niegan a aplicar la perspectiva ética a otras personas. Simplemente, eliminan la relación ética con los demás. Esos otros no pasan a ser necesariamente enemigos o demonios. Son, más bien, estadísticas, circunstancias, obstáculos, factores, detalles desagradables y trabas que estorban. Pero, al mismo tiempo, dejan de ser personas con las que quisiéramos encontrarnos en una situación cara a cara, cuya mirada pudiéramos aguantar, a quienes pudiéramos sonreír, o a quienes pudiéramos incluso devolver un saludo en aras del reconocimiento de la existencia del Otro”¹⁰.

Al encontrarme con el otro humano gracias al proceso de individuación y diferenciación que desemboca en el impulso gregario, puedo tener experiencia del Otro Absoluto. Ver al Otro en el otro, y romper con el Otro en el otro y en las otras cosas y en mí, imagen y semejanza del Otro que en mí mismo llevo las marcas de una multitud de muchos otros con los cuales vamos en camino. En palabras de Humberto Giannini: “el camino es el testimonio indesmentible del inicio de la historia humana como búsqueda

⁹ Para conocer más estos elementos sugiero la revisión del libro BYUNG-CHUL HAN, *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona 2017.

¹⁰ Z. BAUMAN Y L. DONSKIS, *Maldad líquida*, Paidós, Argentina 2019, 49.

de lo otro. Pero, esencialmente, como búsqueda del Otro. Y esta última búsqueda no está en el orden de lo buscado en vistas de otra cosa sino como un fin en sí mismo”¹¹. Somos en el Otro y con los otros. José Ramón García Murga también insiste en esta presencia del Tú eterno en la mediación de la comunidad humana, y que dicha comunidad debe comprenderse desde una referencialidad más allá de la misma comunidad. García Murga recuerda, además, que la propuesta de pensadores como Martín Buber marca esta tesis: encontrarnos con el otro intramundando nos permite hacer experiencia con el Trascendente. Dice García Murga: “no es necesario para encontrarla, separarse del mundo, ni de los demás túes: es posible encontrarla “en” esas relaciones. El Tú eterno no se capta sólo como un contenido; es una presencia, un “plus” de fuerza, una relación de sentido”¹². En el encuentro con el otro que nos comunica al Otro logramos “una comunidad más sólidamente fundada”¹³. Esta experiencia sólidamente fundada de la que hace mención García Murga se encuentra en el corazón de la propuesta antropológica de Martín Buber cuando el filósofo judío indica que

“el encuentro del hombre consigo mismo, sólo posible y, al mismo tiempo, inevitable, una vez acabado el reinado de la imaginación y de la ilusión, no podrá verificarse sino como encuentro del individuo con sus compañeros, y tendrá que realizarse así. Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marcha desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”¹⁴.

Para efectos de la propuesta, considero “sensato” no abarcar toda la obra de Han, sino que ofrecer algunas claves para pensar cómo el pecado y el reconocimiento del mismo (arrepentimiento, culpa, perdón, restablecimiento de la dinámica de la gracia) y en tiempos de maldad líquida (o de pérdida del sentido del mal, del pecado, de la culpa, de la responsabilidad, etc.) nos ayuda a pensar la descoincidencia. El pecado genera en el ser humano una situación de desintegración, de ruptura. Ante la ruptura debería aparecer el imperativo ético-moral-religioso-humano de que el reconocimiento de dicho mal cometido (la negación al amor; negación al otro; expulsión del otro-de la distinción) es un espacio para recuperar la humanidad. La descoincidencia, a nuestro entender, debería *remecernos* y reconocer todas aquellas instancias antropológicas de la sistemática expulsión del o-Otro de nuestro horizonte de comprensión. En razón del argumento de este mismo Coloquio Internacional, la experiencia histórica del pecado debería invitarnos a *reorganizar una subjetividad descentrada de sí misma y de todas sus fijaciones, con vistas a una vida simplemente más humana*. En este sentido, la propuesta de Byung-Chul Han la utilizamos como un modo de acercarnos a la realidad, de establecer criterios de juicio y de comprensión de los fenómenos sociales y humanos y de

¹¹ H. GIANNINI, *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*, Catalonia, Santiago de Chile 2007, 24.

¹² J.R. GARCÍA MURGA, *Comunidad, experiencia de espíritu, liberación*, Marova, Madrid 1977, 41.

¹³ J.R. GARCÍA MURGA, *Comunidad*, 41.

¹⁴ M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 2011, 144-145.

cómo entre sus categorías se puede rastrear el pecado como negación libre, consciente y responsable del otro.

2. La sobreabundancia de lo idéntico, el exceso de positividad o el tránsito de un modelo inmunológico a un sistema de expulsión del otro

Una de las metáforas o modos de comprensión que aparecen como transversales a la propuesta de Byung-Chul Han es lo que él denomina la “sobreabundancia de lo idéntico”¹⁵. Dicha formulación se entiende en lo que Han describe como el tránsito entre un modelo de enfermedades que va desde lo bacterial hacia lo neuronal. En el primer modelo es un patógeno – literalmente un agente infeccioso externo (un hetero; otro) – el que ingresa en el sistema corporal e infecta alguno de sus mecanismos. El sistema bacterial está dinamizado por la presencia de lo extraño, de lo distinto, de otro. En cambio, el modelo neuronal o lo que él denomina la “violencia neuronal”¹⁶ está marcado por una infección provocada por el mismo ser humano sin el concurso de un agente externo y distinto. Para Han estas situaciones (depresión, trastorno de déficit atencional, hiperactividad, trastornos de personalidad, desgaste ocupacional) que no se definen como infecciones, que no son virales, “no son ocasionadas por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad. De este modo, se sustraen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad de lo extraño”¹⁷. La época de las invasiones de los patógenos externos (como metáfora de la presencia del otro) ya no existe. Hoy la violencia no es de un otro que ingresa, en razón de que ese mismo otro y por la crisis del sujeto moderno terminó diluyéndose. El daño ahora es neuronal, es una autodestrucción.

Este exceso de positividad presente en la propuesta teórica de Byung-Chul Han representa un encierro del sujeto, una expulsión de lo distinto. Ya no hay una otredad que afecte la realidad humana. Han dirá: “los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual”¹⁸. En la dictadura de lo igual, otra categoría de Han, resurge con fuerza la noción de la autosuficiencia del pecado, del encierro producto de la libertad ególatra y que es contraria a la libertad vinculada. El pecado, por definición, supone la presencia de otro, es la ruptura de las relaciones fundamentales del ser humano (con el Otro-Dios; con el otro-humano; consigo mismo; con lo creado; por ello es desintegración). Han habla de la enemistad y dice: “la enemistad, incluso en forma viral, sigue el esquema inmunológico. En virus enemigo penetra en el sistema que funciona como un sistema inmunitario y repele al intruso viral”¹⁹.

¹⁵ B-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2017, 20.

¹⁶ B-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, 13.

¹⁷ B-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, 13.

¹⁸ B-C. HAN, *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona 2017, 9.

¹⁹ B-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, 23.

El sistema inmunológico tiene la particularidad de mostrar síntomas a la persona que padece un desorden interior, una enfermedad. Los síntomas son señales de alerta que el cuerpo envía para detectar un potencial peligro frente al agente externo. El síntoma es una alteración perceptible por el sujeto (pero no por el medio externo; generalmente el síntoma no se muestra) que indica la posibilidad de la enfermedad o la afección. Ante la experiencia del mal que el agente patógeno externo (el otro) provoca en el cuerpo humano, el síntoma aparece como criterio diferenciador para notar su presencia. Pero, ¿qué pasa en una situación donde el sistema inmunológico queda suprimido por la violencia neuronal o por la autosuficiencia? ¿qué criterios de diferenciación del síntoma encontramos? Si con Bauman y Donskis decíamos que ésta época es la del mal líquido – donde el mal no es malo, donde el mal se camufla como bondad – ¿dónde quedan los mecanismos de detección del daño (la culpa) y de la experiencia del mal (la queja por la justicia)? A nuestro entender el gran problema de mantener un orden social que expulsa sistemáticamente la otredad es que nos quedamos desprovistos de la conciencia del pecado, del mal, de la culpa y del arrepentimiento ante el daño causado. Ante la experiencia de la maldad líquida seguiría – a nuestro entender – una experiencia de culpa líquida en cuanto nos quedamos sin criterios verificadores para detectar las situaciones de mal concreto, de mal real.

La falta de culpa, a nuestro entender, representa el sustento (no)-ético de la autosuficiencia. Según autores como Juan García Haro o Carlos Domínguez Morano, la culpa tiene como condición de posibilidad la presencia de un otro ante el cual yo sé que cometí un daño. Por ello nace la culpa en cuanto factor de reconocimiento García Haro sentencia: “la presencia del otro como condición de posibilidad del sentimiento de culpa (...) sin la mirada real del otro, la acción indebida tiene poca capacidad de suscitar culpa, y cuanto se verifica la no existencia de miradas lo que acontece es cierta sensación de alivio”²⁰. Domínguez Morano por su parte reconoce: “la culpa constituye una condición básica para la integración del sujeto y para su acceso a la realidad y al mundo de los valores. Necesitamos, por tanto, de esa estructura psíquica que proporciona la posibilidad de sentirnos a disgusto cuando nuestro comportamiento se aleja de las metas que un sano ideal del yo nos pueda proponer”²¹. Por lo tanto, si el pecado como negación consciente, libre y responsable del o-Otro en cuanto acción moral (el mal es una cuestión moral por estar movido por la libertad) dicha acción genera el sentimiento de la culpa culpa en la persona. Pero, si la maldad líquida priva al ser humano de los medios para detectar el dónde del daño (culpa líquida) el mismo concepto de pecado termina devaluándose. Cabría, entonces, la posibilidad de pensar el *pecado líquido*, a saber un pecado banal, un pecado que da lo mismo cometerlo o no, en cuanto el mal banal responde a dicha indistinción. Pero, ¿es indistinto cometer una acción que rebaje al otro a su mínima expresión? ¿es justificable el mal? ¿dónde queda la conciencia de pecado y el arrepiente maduro de la eliminación del amor, del otro y del Otro? ¿dónde queda el salvaguardar la dignidad fundamental de cada ser humano en cuanto espacio

²⁰ J. GARCÍA HARO, “Culpa, reparación y perdón: implicaciones clínicas y terapéuticas”: *Revista de Psicoterapia*, Vol.25, 97 (2014) 177-208, 187.

²¹ C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina 2005, 100.

para hacer experiencia de Dios? ¿dónde queda la vocación fundamental del ser humano, a saber, la *reunión* en términos de Paul Tillich?

Si la tentación fundamental de la serpiente – como imagen simbólica del otro que tienta – es ser como “dioses” (Cf. Gn 3), dicha oferta alienante supone lo que Han denomina el *verbo modal poder*. Han lo entiende en los siguientes términos: “la sociedad del rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo poder sin límites²². Su plural afirmativo y colectivo²³ *Yes, we can* expresa precisamente su carácter de positividad²⁴. El verbo poder coloca la tentación de sabernos sin otro que nos recuerde que existe un límite. La conciencia del pecado aparece en cuanto reconocemos que el otro experimentó un dolor por una acción. Pero, el poder al no conocer límites fácilmente puede omitir dicha sensibilidad por el que sufre. García Haro lo declara en razón de la llamada *culpa interpersonal* en los siguientes términos: “desde el punto de vista de la culpa interpersonal es siempre el otro de la relación quién desempeña el cometido de proyectar sobre el sujeto el valor moral de sus acciones. No hay imagen si no hay otro que la devuelva. El que se siente culpable lo hace ante los demás, ya que son éstos quienes le hacen sentir culpable; aquí la culpa no es otra cosa que la conciencia de la responsabilidad de ese hacer indebido²⁵. Nuevamente: la culpa y la acción indebida con el otro – que en clave de fe se denomina pecado – supone siempre al otro. Lo complejo del verbo modal poder es que al estar tan extendido en el estatuto socio-político, cultural y también eclesial termina difuminando la conciencia y la gracia del límite, como la llamaba Guardini.

3. Recuperar la mirada como salida de escape a la poca conciencia de pecado y de la consecuente banalización del mal causado: la gracia

Mantener el límite es asumir que no puedo dañar al otro en cuanto otro. Mantener el límite es hacerme cargo de las consecuencias de mis actos. Mantener el límite es asumir lo que Han denomina la distancia y la mirada contemplativa. En sus palabras, “lo completamente distinto (el otro en cuanto otro), inasequible a toda previsión (la comparecencia del otro ante mi rostro siempre desdibuja, descoincide), que no se somete a ningún cálculo y que infunde miedo, se manifiesta como mirada²⁶. Por la mirada somos constituidos en la relación efectiva y afectiva. Para Han la mirada nos permite comprendernos como seres en el mundo. En sus categorías: “el mundo es mirada. Incluso el crujido de las ramas, una ventana entreabierta y hasta un leve movimiento de la cortina se los percibe como miradas. Hoy el mundo está muy pobre en miradas. Rara vez nos sentimos mirados o expuestos a una mirada. El mundo se presenta como placer

²² Ahí estaría el ser como dioses de la tentación original en cuanto omisión del estatuto creatural del ser humano.

²³ Este carácter colectivo del poder ¿podría llevar a pensar el carácter estructural del pecado?

²⁴ B-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, 26. En esta positividad podríamos distinguir el carácter líquido-banal del mismo verbo modal poder y de la consecuente mirada teológica en torno al pecado como estructura que propone la libertad ególatra como cualidad “razonable”. En definitiva, la maldad líquida, actúa por lo “racional”.

²⁵ J. GARCÍA HARO, “Culpa, reparación y perdón”, 205.

²⁶ B-C. HAN, *La expulsión de lo distinto*, 77.

visual que trata de agradarnos. Del mismo modo, tampoco la pantalla visual tiene el carácter de una mirada. *Windows* es una ventana sin mirada. Nos protege justamente de la mirada²⁷. La pantallización – signo de la autosuficiencia y por ende de la expulsión del otro – no posee mirada. Nos miramos en ella y nada más. Pero, y ahí está la cuestión, la mirada tiene el carácter de ser redentora²⁸. La mirada del otro es el espacio propio de la descoincidencia, es decir, de las excesivamente rápidas coincidencias de una cosa con otra, del “capturar” en un solo concepto una experiencia vasta en significaciones. Insistimos con el eco de estas líneas: una sociedad verdaderamente humana debe ser una sociedad de miradas, de juegos cómplices de bondad, compasión y libertad vinculada. La pobreza de miradas es signo del pecado y, por el contrario, la experimentación de las miradas, de la voz, del eros, del encuentro sensual-corporal-afectivo de carácter liberador y humanizante es espacio de descoincidencia, por tanto, de la gracia. La gracia es signo de la descoincidencia. Quisiéramos finalizar estas páginas aportando una breve meditación en torno a “dos miradas” que, a nuestro juicio, representan esta falta y este carácter redentor del encuentro con el otro. Son las miradas de Judas y de Pedro durante el drama de la pasión de Cristo.

En la narración de los remordimientos y de la muerte de Judas (Cf. Mt 27,3-10), el discípulo mantiene su vínculo con el sacerdocio del Templo. Con ellos cruza la mirada, no siendo capaz de cruzar la mirada con Jesús (la última vez que se vieron fue en la traición; signo de la profunda enemistad y por tanto de la alienación de la expulsión de lo distinto). La mirada de Judas mantiene sus ojos fijos en el dinero. Hasta el momento de su muerte el poder se mantiene como eje transversal. La mirada de Judas es la que no experimentó el arrepentimiento real sino que se mantuvo en la lógica de la desesperación y de la desconfianza en la reconciliación con Jesús. Judas es símbolo de la pobreza de miradas. Judas actúa al modo de Narciso, mirándose a sí mismo y velando por sus intereses.

Por su parte, Pedro es el símbolo del cruce de miradas que redime al pecador. Dice Lucas en su Evangelio: “Todavía estaba hablando (Jesús) cuando un gallo cantó. El Señor se volvió a y fijó su mirada en Pedro. Y Pedro se acordó de la palabra del Señor, que le había dicho: antes de que cante hoy el gallo, me habrás negado tres veces. Y saliendo afuera, lloró amargamente” (Lucas 23,60-62). La mirada de Jesús pulverizó la mirada y el alma de Pedro. Con la mirada del otro (cuando se le deja entrar en mi campo visual-existencial) el sentido de culpa de Pedro se activa y reconoce su pecado (recordó las palabras de Jesús) reconocimiento manifestado en el llorar amargamente. El filósofo Josep María Esquirol – haciéndose eco de las palabras de Camus -, y a propósito de la vergüenza dice: “vivía con la idea de mi inocencia,

²⁷ B-C. HAN, *La expulsión de lo distinto*, 77.

²⁸ Han en *La expulsión de lo distinto* recuerda el argumento de la película *Anomalisa* en la cual un joven llamado Michael se encuentra con una mujer llamada Lisa, la cual y con su mirada y su voz lo salvan del encierro de su yo. Lisa, dice Han, se considera así misma fea (cánones de la sociedad de lo pulido, de la belleza aparente, del neo narcisismo). Se oculta porque la sociedad le exige ocultarse. Pero cuando Michael se encuentra con ella experimenta el resurgir del amor y del encuentro (la gracia en términos teológicos, lo opuesto al pecado y a la alienación, la posibilidad de la reunión en términos de Tillich). Dice Han: “Michael se enamora de ella, de su voz distinta, de su alteridad, de su anomalía. En el éxtasis amoroso la llamada *Anomalisa*. Pasan la noche juntos (...) *Anomalisa* significa “diosa del cielo”. *Anomalisa* es el otro por antonomasia que nos redime del infierno de lo igual. Ella es el otro en cuanto eros” (B-C. HAN, *La expulsión de lo distinto*, 20).

es decir, sin ninguna idea. Pero un día empecé a reflexionar y la reflexión sincera conduce a la vergüenza, es decir, a la conciencia (...) que la vergüenza es el origen del filosofar será una de las inestimables tesis levinasianas²⁹. Con la mirada redentora de Jesús, Pedro comienza el proceso de reflexión – literalmente de regreso a sí mismo – y recuerda. Pedro vuelve a su espacio interno, a su relato y al relato de Jesús. La mirada de Jesús, la compasión de esa mirada, es lo que permite que Pedro pase de la negación a la descoincidencia, del pecado a la gracia.

La mirada de Jesús que entra en intimidad con la mirada petrina marca una distancia, un espacio de creación de lo nuevo. Humberto Giannini dice que es esta distancia la que genera una intersubjetividad redentora de la alteridad positiva que debe surgir entre dos seres humanos. Dice Giannini:

“el otro sujeto es un ser que trasciende mis posibilidades de directa aprehensión cognoscitiva: es inobjetable. Sin alcanzar jamás su centro, nos aproximamos a él por rodeos sin alcanzar jamás su centro. Nos acercamos a través de nuestras referencias a un mundo común, a las cosas, a las situaciones de ese mundo, o a él mismo como “ser encarnado”, como “ser en el mundo”. En fin, nos acercamos desde las distancias y por las vías sensibles de acceso que se abren con el mundo”³⁰.

Lo llamativo de la mirada gratificante, salvadora, liberadora del encierro y puerta de acceso de una alteridad renovada y pascual, es que acontece en la distancia. Pedro mirando de lejos, Jesús mirándolo en la lejanía. La distancia y la mirada, como vía sensible de acceso al mundo en términos de Giannini, pueden ser imágenes y simbólicas para expresar cómo la gracia de Dios acontece cuando hay un espacio de fecundidad en la que puede despertar. Cristo y Pedro constituyen sujetos inobjetables, no pueden ser reducidos a cosas. Son “alguien” que experimentan una dinámica de amor: uno en la vergüenza del pecado cometido y que gracias a la mirada puede experimentar el llanto de conversión. Otro, Jesús, que ama profundamente esa mirada desesperada y pecadora. Más que mirar el pecado, la mirada de Jesús abraza al pecador y le invita a salir de su encierro egolátrico y abrirse a un mundo nuevo fundado en la alteridad del encuentro salvador. La gracia, por lo tanto, sucede – utilizando la filosofía del mismo Giannini – “en medio de la interacción – en el inter de la inter-subjetividad”³¹, en la ruptura con el modelo encerrado de ser humano, en la negación del poder y en la apertura del no poder de Han. La gracia de Dios se expresa en experiencias cotidianas de “soltar” lo que nos auto-ata y nos moviliza para desplegar el religarse a otros, a lo otro (la creación) y al Otro que sustenta la alteridad en cuanto es la Alteridad (con mayúscula) en sí mismo. Utilizando las expresiones del filósofo francés François Jullien: “el écart (o espacio, distancia) nombra una distancia que se abre y establece una comparación, hace aparecer un entre que pone en tensión lo que ha sido separado y le permite a cada término

²⁹ J. MARÍA ESQUIROL, *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona 2015, 80.

³⁰ H. GIANNINI, *La metafísica eres tú*, 93.

³¹ H. GIANNINI, *La metafísica eres tú*, 134.

comprenderse respecto al otro³². Si el pecado es separación, la gracia es la posibilidad del encuentro. Si el pecado aísla y priva de miradas, la gracia reestablece y reimagina formas creativas de encuentro. Si el pecado nos instala en nuestra cerrazón, la gracia denuncia toda forma de muerte de la alteridad. Con ello, en un mundo pobre de miradas mantener la conciencia de la mirada de Jesús es un espacio para salir del encierro del yo que, bajo la tentación del verbo poder, sistemáticamente va expulsando al otro, va negándose a su amor y, por consecuencia, al amor del Amor (de Dios) que se deja entrever por esa mirada.

³² F. JULLIEN, *La identidad cultural no existe*, Taurus, España 2019, 86.