

Aproximación a la praxis cristiana que acoge a las víctimas de la historia

FÉLIX REYES MORENO¹

Resumen

Nuestra *Aproximación a la Praxis Cristiana que acoge a las Víctimas de la Historia* busca tomar conciencia sobre la praxis cristiana centrada en la acogida de las víctimas de la historia, puesto que dicha tesis nos abre nuevas sendas de diálogo plausible con nuestros contemporáneos no creyentes y una efectiva reconciliación de nuestra sociedad secularizada con el ámbito espiritual-religioso. Dividimos nuestra reflexión en dos apartados, ligados entre sí por la noción de fe en el Dios-amor. En primer lugar, esbozamos los rasgos que caracterizan la acogida personal de la fe en cada ser humano; se desarrolla desde el ámbito del pensamiento maduro de Xavier Zubiri. En segundo lugar, abordamos la praxis de la fe plasmada en el compromiso del creyente en su apuesta radical de encarnar la gratuidad del amor y de la esperanza manifestada en su atención a las víctimas en nuestra sociedad postsecular y pluralista; seguimos el planteamiento de Max Horkheimer.

Palabras clave: Perdón. Igualdad. Fe. Víctimas. Dios-amor. Sociedad postsecular. Comunidad cosmopolita.

Abstract

Our approach to *Christian Practice that hosts Historical Victims*, seeks to become aware of the Christian Practice focused on the hosting historical victims, given that, the above mentioned thesis, opens us new paths of dialog commendable with our contemporary non-believers and an effective reconciliation of our secularised society with the spiritual-religious domain. We divide our reflection into two sections, linked to the concept of faith in God-love. First of all, we sketch out the features of

¹ Félix Reyes Moreno es Licenciado en Estudios Eclesiásticos por la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos.

personal reception in the faith of each human being, developing it from the domain of Xavier Zubiri's mature thought. In second place, we tackle the practice of faith embodied in the believer's compromise in his/her radical bet to personify the gratitude of love and hope focused on the victims of our postsecularised and pluralist society following Max Horkheimer's plan.

Keywords: Forgiveness. Equality. Faith. Victims. God-love. Postsecularised Society. Cosmopolitan Community.

INTRODUCCIÓN

Hemos titulado nuestro estudio como *Aproximación a la Praxis Cristiana que acoge a las Víctimas de la Historia*, porque establecemos como clave central, en nuestros días, una mayor concienciación sobre la praxis cristiana centrada en la acogida de las *víctimas* de la historia.

En primer lugar: ¿Quiénes son las víctimas de la historia? Todo ser humano que sufre; toda mujer que no ha conseguido aún la *igualdad*; toda persona privada de libertad de pensamiento y no respetada en su dignidad.

Las nociones de *igualdad* y de *perdón*, tienen su patente en la tradición cristiana. En el *Sermón de la Montaña*, Jesucristo deja claro que sin Él la *libertad* no estaba aún "inventada". Esto nos hace conocedores de un postulado capital: la libertad no nace, sino que se hace; es una constante conquista en la historia. Si bien teológicamente se afirma que todo ser humano es hijo de Dios y por ello libre y de igual dignidad al resto de seres humanos, la realización histórica de tal afirmación teológica se opera mediante la conquista de la libertad en la esfera pública.

Herder nos dice que las religiones son: "los depósitos de saber más antiguos de los que la humanidad dispone". Como sabemos, los pilares de nuestra sociedad occidental son el mundo Greco-romano (conceptos, representaciones, formas artísticas,...) y la civilización judeocristiana ("geografía sentimental"). Sabemos que el cristianismo salió del fundamentalismo con la Ilustración, gracias a la aplicación de la hermenéutica histórica a los textos bíblicos.

El *perdón* es un descubrimiento del cristianismo. El *perdón* es un ejecutivo lingüístico, es palabra performativa que realiza lo que enuncia. Los estados modernos conceden indultos o amnistías, pero la cuestión del *perdón* se juega en cada sujeto humano como una acción compleja. La *igualdad*, la libertad, la soli-

daridad y la tolerancia son los pilares que deben fundamentar nuestra sociedad democrática cuyo origen más próximo reside en la modernidad. Se debe siempre vindicar el descubrimiento de nuevos valores políticos, y a tales descubrimientos contribuyen las auténticas nociones religiosas cristianas, puesto que, si bien suelen venir presentadas bajo el ropaje de los mitos religiosos como primitiva forma de transmisión del conocimiento y de la sabiduría humana, no por ello dejan de contener nociones tan importantes para nuestros días como las ya citadas: *perdón, igualdad, libertad*, entre otras.

La teología actual fabrica un nuevo lenguaje teológico capaz de fecundar con nuevas aportaciones las categorías políticas que nos rigen desde 1648 con la Paz de Westfalia y el origen de la modernidad. Por esto, es cada vez mayor el número de teólogas y teólogos capaces de injertar razones para una esperanza racional. Es creciente la nueva teología que ofrece razones para confiar en ella, en consonancia con el método científico que postula hipótesis susceptibles a nuevos descubrimientos. Dicha teología cultiva y contribuye al crecimiento, en nuestros días, de valores como: la paridad, la tolerancia, la libertad de pensamiento, la *igualdad*, el feminismo, etcétera.

En segundo lugar, partimos del don sobrenatural de la *fe* cuya apropiación en cada creyente emana de su libre elección subjetiva, una historia única que construye cada persona tras su contemplación de lo real, una senda de peregrinaje que recorre cada creyente y cuya praxis yace en la acogida amorosa de las *víctimas* de la historia.

Por tanto, abordamos la *fe* no solo como acto consecuente del asentimiento de la voluntad y del entendimiento a las doctrinas, sino como acto libre de la voluntad con que cada ser humano dirige su existencia bajo el horizonte de la opción por el *Dios-amor* propuesto por Jesucristo². Consideramos fundamental dicha apropiación subjetiva de la *fe* como realidad que interesa al individuo desde el Misterio de Salvación que encarna Jesucristo³, puesto que es una

² «Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre. El misterio de la fe cristiana parece encontrar su síntesis en esta palabra. Ella se ha vuelto viva, visible y ha alcanzado su culmen en Jesús de Nazaret» (Cf. FRANCISCO, *Misericordiae vultus*, n. 1).

³ Seguimos la reflexión teológica de J. B. Metz: «J. B. Metz ha insistido especialmente en la anamnética o en la memoria *passionis* como un elemento fundamental de la hermenéutica teológica, como horizonte esencial para una interpretación de la historia salvífica y, en concreto, de la historia de Jesús. La historia salvífica es a un tiempo realidad y promesa, una historia de realizaciones parciales y de realizaciones pendientes. Es historia salvífica, pero es a la vez una historia de pasión, de in-

decisión con que cada ser humano despliega su dotación de sentido vital y que le interesa por sí mismo antes que por una adhesión de carácter dogmático. En términos pastorales, podemos expresarlo como una vivencia de la *fe* basada en sincronizar el pensar, el sentir y el actuar; preferible a una mera decisión racional del individuo al aceptar tradiciones y contenidos preestablecidos por el mero carácter de argumento de autoridad de los mismos.

Nuestro punto de partida consiste en concebir, desde una perspectiva cristiana, que el ser humano lejos de permanecer pasivo y seguir el curso de la naturaleza, se anticipa a ella mediante un interrogatorio. Esto le lleva a plantearse cuestiones sobre su propia existencia como por ejemplo: ¿Cómo es la realidad de este mundo en el que lleva a cabo su quehacer? ¿Qué *ligatio* vincula a cada persona con el resto de seres humanos? ¿Tendrá la propia contingencia fisiológica la última palabra al finalizar su trayecto vital? A raíz de estas preguntas, el ser humano desemboca en “la cuestión de Dios”⁴.

Todas las cosas presentes en el mundo están pro-“puestas” al ser humano. Si las cosas estuvieran presentes y manifiestas en todo su detalle y estructura tanto interna como externa, la fe no sería sino una fiel fotografía de la realidad. Pero, sabemos que no es esto lo que acontece, sabemos que la vida es un misterio que se nos escapa, la vida es y será independientemente de nuestro ser particular⁵, por tanto no la conseguimos dominar. La presencia de unas cosas oculta

justicia, de víctimas. Por eso, la memoria de esa historia que entra necesariamente en la hermenéutica teológica, es una memoria *passionis*, una memoria peligrosa. Desvela las cuentas pendientes de esa historia, las injusticias no saldadas, las promesas por realizarse, la escatología no cumplida. Es recuerdo de culpas e injusticias, no saldadas aún, que dejan la historia abierta a nuevas posibilidades y esperanzas» (Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología Fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, Edibesa, Salamanca 1997, p. 269).

⁴ Esta tesis la desarrolla Juan ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Ede. Sígueme, Salamanca 2002⁴, pp.13-28. En esta obra nos dice que el método idóneo para encontrar una respuesta al sentido de la vida, debe ser aquel que parte de la propia experiencia existencial. Las dimensiones fundamentales de la existencia serían la relación del hombre con el mundo, su relación con los otros, su relación con la muerte y, finalmente, su relación con la historia. Surge entonces la cuestión de Dios y de su existencia, como garante al que se aferra el hombre para encontrar un sentido a su vida. La gran cuestión que antecede a una postura creyente o atea consiste en si ese fundamento último es meramente inmanente o si trasciende la inmanencia.

⁵ Seguimos la reflexión del Arzobispo Emérito de Pamplona y Tudela, Fernando Sebastián Aguilar: «Somos, pero podríamos no ser. El hecho, el acto de ser no forma parte de nuestra esencia. Lo que somos podría no ser. Podemos no ser. Es más, lo normal sería que no existiésemos. Si nosotros no existiéramos, no ocurriría nada. No somos necesarios para que las cosas sigan existiendo sin no-

lade otras, por ello cada sujeto necesita ejercer la tarea de interrogarse sobre su existencia.

Este cuestionamiento existencial nos abre a percatarnos que somos amados por el resto de nuestros semejantes⁶, posteriormente será este amor el que nos abra al *Dios-amor* como fundamento de toda experiencia vital de amor. Así, todo discurrir creyente comienza tras descubrir el amor que nos viene dado por personas que se donan libremente hacia nosotros: familia, amigos, compañeros de trabajo, conciudadanos, etcétera. En ese amor que descubrimos vamos poniendo nuestra confianza, esta confianza nos lleva a querer profundizar en el conocimiento y a entrar en relación con las personas que nos brindan gratuitamente todo su amor. En la medida que la relación sea más frecuente y seria, los lazos de unión e interdependencia serán más acusados. Es la aceptación de ese amor y la plena confianza en él, la razón por la que nos comprometemos y realizamos nuestra vida a la luz de ese amor que hemos recibido.

Por tanto, el amor nos sale al encuentro, se nos da como oblación en todas las personas concretas con las que hemos contado en nuestra trayectoria vital. He aquí una clave para hacer experiencia de *fe*: atenerse al amor mismo.

La siguiente clave para la profundización en la *fe* reside en la aceptación del hecho que desde nuestro nacimiento estamos en relación con *Dios-amor*. El personalismo siempre ha acentuado la importancia del “tú” para el conocimiento del “yo”, en esta línea, desde que existimos entramos en diálogo con el *Dios-amor*, nos reconocemos como interlocutores válidos, de tal manera que somos siempre ya en relación con Él, somos siempre ya en un diálogo con el Misterio del Amor que se nos escapa, se da un reconocimiento recíproco entre *Dios-amor* con cada ser humano.

sotros. No tenemos en nosotros la razón de nuestro ser. No controlamos el ser, ni el nuestro ni el de los demás. De hecho, nuestro ser es independiente de nosotros. Venimos al ser sin que lo hayamos decidido nosotros. No sabemos en qué se funda nuestra existencia, ni cómo se sostiene. Podemos dejar de ser en cualquier momento. No controlamos nuestra realidad. El hecho de ser es algo que recibimos gratuitamente» (Fernando SEBASTIÁN AGUILAR, *La fe que nos salva. Aproximación pastoral a una teología fundamental*, Edc. Sígueme, Salamanca 2012, p. 24).

⁶ Esta es la tesis de Hans Urs von Balthasar: «Esto es aún más claro en la experiencia de la gracia, en la que el deseo de amar a Dios es suscitado por el encuentro con él y por su don gratuito de sí; un signo anticipatorio de ese amor, que tiene un enorme significado metafísico y ético, es la mirada amorosa de la madre a su hijo» (Cf. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, Cristiandad, Madrid 2004, p. 62).

1. APROPIACIÓN SUBJETIVA DE LA FE

Hoy residimos en una situación de complejidad cuyos elementos más negativos son la indiferencia, la “inoficación”, la desconfianza, entre otros. Parte de la sociedad occidental, tras su libre elección de apartarse del *Dios-amor*, asiste con ceguera a la destrucción del ser humano que acontece en el mundo que ella misma ha construido. Este escenario actual da como resultado, desde una reflexión cristiana, que el ser humano agonice en el discurrir delirante del porqué del sufrimiento y de la presente autodestrucción humana.

Dentro de este panorama, la *fe* surge tras ser alcanzado y sentirse amado por “alguien”, por la fuente del Amor: por la persona de Jesucristo. Jesucristo transparenta el Misterio de Dios y, por tanto, se ofrece como camino constante para el crecer cualitativo del creyente en su viaje vital. El creyente necesita acercarse al *Dios-amor*, para que éste se le manifieste cada vez más.

Así, partimos del presupuesto que la llamada a la *fe* emana del despliegue del ser efusivo de Dios como amor hacia todos los seres humanos sin ninguna condición discriminante. Por ello, la tarea de apertura y acogida de la llamada recae en cada creyente. Esto explica que, si bien el encuentro y llamada del *Dios-amor* es absoluta y personal con cada uno de los seres humanos, los contenidos de la respuesta estén siempre condicionados por la subjetividad de la persona en el conjunto de la realidad y por el grado de calidad de su relación con el Misterio del *Dios-amor*⁷.

Como todo lo vemos mediado por nuestra percepción, la realidad está construida cultural, social y tradicionalmente. Cada persona tiene la capacidad de hacerse cuestión de la realidad pero su pensar acaece dentro y en respectividad con el universo. El desarraigo actual de la *fe* es un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Un nuevo arraigo de la existencia en su primigenia raíz, que es vivir en la base radical del *Dios-amor*, puede restablecer con plenitud el noble ejercicio de la actividad de toda búsqueda humana.

⁷ Por el interés que tiene para nosotros, traemos a colación el pensamiento del filósofo vasco Xavier Zubiri (1898-1983) recogida en su obra póstuma *El hombre y Dios*: «Ciertamente la fe es siempre “la” misma, pero nunca es “lo” mismo: “mi” fe no es “tu” fe, no en cuanto fe sino porque en un caso es mía y en el otro tuya. La unidad de la fe no es algo que se concretiza en distintas personas, sino que es el sentido idéntico de personas radicalmente concretas. Ser «mía» es un momento formalmente constitutivo de la fe en Dios [...] La fe tiene modalidades personales; hay muchos modos personales de una misma fe» (Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Ed., Madrid 19852, p. 299).

Por analogía, la *fe* es el camino donde el peregrino creyente decide ejercer su actividad discursiva, conocer acompañado por Cristo en su arduo propósito de querer contemplar el Misterio de Dios, así como el sentido de su existencia. Lo realmente radical para que se dé la *fe* es darse cuenta que cada ser humano no está solo ni se encuentra desligado del mundo, sino que forma parte integral de la unidad cósmica cuya base fundamental de su ser está arraigada en el “ser” del *Dios-amor*.

Tanto la aceptación como la cerrazón a lanzarse al camino de la *fe* implican procesos personales⁸. Por ello, su lugar de ejecución es la interioridad de cada individuo donde reside la morada de su ser espiritual.

La captación de la presencia del *Dios-amor* como fundamento de la realidad es también resultado del cultivo, por parte de la persona, de su sensibilidad en el arte de contemplar la realidad en la que el Misterio de Dios se manifiesta en forma espacial y temporal, en un aquí y en un ahora⁹. En el creyente se opera un “despertar” que le lleva al acto de la aprehensión del *Dios-amor* que le abre al horizonte de la realidad. Este acto de aprehensión es un acto complejo en el que por análisis se logra identificar una dimensión absoluta dentro de la contingencia del mundo. Posteriormente, y ya sin la inmediatez de dicha aprehensión, será el creyente quien, guiado no solo por la razón moderna sino por el *logos* –nos referimos con *logos* no a su concepción como declaración de lo que las cosas son, sino al *logos* como la “confianza” que el creyente deposita en el *Dios-amor* tras sus experiencias de fe– plasmará su despertar y captación de la presencia del Misterio del *Dios-amor* en su historia creyente, cuyos contenidos están contruidos y son históricos. Esta es la razón por la que la realidad de la *fe* es inabarcable: por mucho que postulemos dogmas, lo que postulamos acaba te-

⁸ «Todo empezó con un encuentro». Así comienza E. Schillebeeckx el segundo tomo de su gran obra cristológica. Ya en el primer volumen había dejado claro que el factor constante de unidad del cristianismo no lo constituye la ortodoxia bíblica ni la articulación dogmática posterior [...] Sino de un encuentro comunitario con Jesús de Nazaret» (Cf. M. FRAIJÓ, *Jesús y los marginados*, Cristiandad, Madrid 1985, p. 146).

⁹ «El curso de la divina economía salvífica expresa el adelantarse a sí mismo del eterno futuro de Dios para salvación de las criaturas y, con ello, la manifestación del amor divino. Este es el fundamento eterno de que la inmanencia de la vida divina se abra en la Trinidad económico-salvífica y de que las criaturas entren, por mediación de ello, en la unidad de la vida trinitaria. Diferenciación y unidad de Trinidad inmanente y Trinidad económica constituyen el latido del corazón del amor de Dios, y con uno solo de estos latidos abarca este amor el mundo entero de las criaturas» (Cf. Wolfhart PANNEMBERG, *Teología Sistemática*, vol III, Ed. Comillas, Madrid 2007, p. 664).

niendo propiedades que no habíamos previsto o que superan la postulación, y por consiguiente, la construcción de verdades de *fe* por parte de la razón no obedece a procesos lineales, sino a procesos complejos.

Cuando analizamos nuestra sociedad nos encontramos con que numerosas personas rechazan la *fe* por considerarla como mero acto de asentimiento a las verdades de *fe* ya postuladas (dogmas), mientras que por el contrario, muestran su apertura a la *fe* si es considerada como un proceso interior que les pone en camino hacia el Misterio; esta actitud se hace palmaria en enunciados como: "Creo en Dios, pero no en la Iglesia". Hemos de decir que ciertamente la *fe* ha de conquistar creencias, pero la verdad como acuerdo con las verdades de *fe* supone siempre un previo estar moviéndose en ellas.

El acuerdo con los dogmas es el resultado ulterior de morar en la verdad radical y primaria de la *fe* fundante que es su constitutiva inmersión en el *Dios-amor*. «En efecto, en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hechos de los Apóstoles 17, 28). El asentimiento a los dogmas y a las propias creencias surge en el peregrinar posterior del acto de aprehensión del *Dios-amor*. Cada verdad de *fe* y cada creencia son iluminadas por el creyente tras su encuentro personal con el *Dios-amor*¹⁰.

Será en el morar enraizado del creyente en la verdad radical del "ser" absoluto del *Dios-amor* como fundamento de la unidad cósmica donde su peregrinar en la *fe* experimentará fuertes encuentros luminosos de la presencia del Misterio que está continuamente trascendiéndole; con esas experiencias personales irá elaborando su historia de *fe*¹¹.

La historia creyente de cada persona se nos presenta frecuentemente como la revelación o paso de Dios atisbado en la propia vida por medio de un conjunto de experiencias de *fe* que establecen entre sí relaciones de tipo causal. Esta causalidad es externa, es la acción de una experiencia sobre otra, es decir,

¹⁰ Recordamos lo que Xavier Zubiri nos dice al respecto: «La fe no es la mera admisión de verdades sino que es la entrega de la persona entera, y por tanto los modos de ser persona no sólo "acompañan" a la fe sino que son un momento intrínseco de su constitución: son justo su positiva e intrínseca concreción» (Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios...*, p. 299).

¹¹ Dios a pesar de ser lo "sagrado", lo "santo", lo "totalmente otro" desde la perspectiva desarrollada en la obra de Rudolf OTTO, *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Ed., Madrid 2009³. Sin embargo, es algo que se nos hace presente en la historia, de tal manera que para hablar de Dios es necesario reconstruir la historia que es historia de salvación. Es un Dios que se da "dona" en la historia.

es un conjunto de experiencias que interactúan entre sí causalmente. Pero nosotros abogamos no por una idea de “conjunto”, sino por sustituir ésta por una idea de “campo funcional de unidad” en el que todas las experiencias de *fe* no interactúan unas con otras por relaciones de tipo causal, sino que todas las experiencias están funcionalmente articuladas entre sí, porque todo es un campo donde funcionalmente todas las experiencias personales de *fe* están formando una unidad e interactúan unas con otras continuamente.

Este campo funcional de unidad hace que podamos distinguir y separar las partes de un todo hasta llegar a conocer sus principios y elementos, pero esta actividad es siempre constante porque el Misterio de Dios nunca se agota en nuestras experiencias personales, ni tan siquiera en todas las experiencias de la Tradición de la fe. En las experiencias de *fe* captamos características y valores trascendentales de la realidad del Misterio del *Dios-amor* dentro del acontecer histórico como son: el amor, la justicia, la esperanza, etcétera. Que pese a ser características trascendentales tienen consecuencias “talitativas” porque lo trascendental no está privado de la dimensión física en sus propiedades, es decir, la diferencia entre la forma de ser real del Misterio del *Dios-amor* y la forma de ser real del ser humano viene determinada por los aspectos físicos. Por tanto, el Misterio que se nos hace presente, a pesar de tener una forma diferente de ser real (momento trascendental) respecto a la forma de ser real del ser humano no se hace incognoscible, sino que se nos hace presente para posibilitarnos la aprehensión de conocimiento sobre Él y nuestro discurrir continuo.

En este andar interrogativo del creyente sobre su existencia y sobre el Misterio de Dios, ha de confiar en su historia de *fe* que cimentó tras haber experimentado la presencia del *Dios-amor*. Esta historia personal de *fe* ha de quedar impresa en la memoria, porque el camino esconde tramos de noches oscuras y fuertes tormentas en las que el creyente no será capaz de captar la presencia del Misterio del *Dios-amor* y comenzará a tener dudas: ¿Estará totalmente perdido, condenado al sinsentido y sólo arrojado hacia su muerte? ¿La historia creyente que ha elaborado habrá sido una pura imaginación suya para poder tener un “apoyo” con el que caminar a causa de sus miedos existenciales? O, por el contrario: ¿Habría sido capaz de ver la verdad una vez y ahora debería aferrarse a ella con mayor convicción? «En las crisis de fe, la duda puede ser un vínculo de unión tan veraz como la certeza»¹². La experien-

¹² *Doubt*, John PATRICK SHANLEY (director), [EEUU], Miramax Films, 2008. Se trata de la adaptación de la obra de John Patrick Shanley, dirigida por él mismo y que constituye toda una reflexión

cia dolorosa de las dudas de *fe* es en sí misma un camino tortuoso, pero necesario para comprender la esencia de la naturaleza humana y del creyente que peregrina en la historia. A través de la *fe*, la empresa del creyente consiste en abrazar el mundo tal y como es, aunque suponga un obstáculo, puesto que las experiencias de incertidumbre y sufrimiento también complementan una visión diáfana y auténtica del mundo.

El creyente siempre estará en camino, es un ser inquieto caracterizado por su actitud de búsqueda. Nunca habrá para él la posibilidad de instalación. La emanación espiritual que brota de su interior lo lanzará siempre a un peregrinar continuo a la intemperie hacia el Misterio del *Dios-amor* que le trasciende¹³. Tras el creyente “despertar” en lo real a la presencia del Misterio del *Dios-amor* que le ha dotado de su ser y que le fundamenta, surge en él la necesidad de adoptar un compromiso y ejecutar su caminar en la vida a la luz de Jesucristo que se dona como compañero y camino. Surge subsiguientemente la necesidad de forjar la identidad de “proexistencia” como seguidores y discípulos de Jesucristo.

sobre el valor teológico sobre la duda frente a la certeza totalitaria de la fe. El personaje de la hermana Aloysius Beauvier, interpretada por Meryl Streep, representa la intransigencia de una fe absolutista cuya aparente certeza le lleva a prejuzgar al nuevo sacerdote, el padre Flynn, interpretado por Seymour Hoffman, que intenta cambiar las rígidas normas del colegio. Pronto será acusado de abusos a menores por la hermana Aloysius sin prueba alguna y tan sólo guiada de su firme intuición cimentada sobre prejuicios y un convencimiento profundo en su solo criterio. La reflexión llega a su punto álgido cuando aparecen las dudas en la hasta ahora su inquebrantable certeza. Las dudas le llevarán a plantearse sus convicciones desde otro enfoque desconocido hasta ahora para ella y oscilarán el valor riguroso de su criterio y su fe en la verdad. La duda es planteada en esta película como algo totalmente necesario para un correcto criterio y discernimiento ante una persona o hecho vital, en contra de la opción por los prejuicios basados en una falsa seguridad o en la creencia de la posesión incondicional de la verdad. La hermana Aloysius llora cuando comienza a sentir dudas. Ese momento se convertirá en el único en el que realmente se sintió humana y cristiana.

¹³ Sobre la trascendencia de Dios, Xavier Zubiri nos dice: «La justificación intelectual del fundamento del poder de lo real es la que nos lanza a nosotros mismos por una ruta que lleva de la persona humana (esto es, de una persona relativamente absoluta) a una realidad absolutamente absoluta: es lo que entendemos por realidad de Dios. El hombre encuentra a Dios al realizarse eligadamente como persona (...) El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios ni un momento de Dios son, sin embargo, reales “en” Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente “a” las cosas, sino que Dios es trascendente “en” las cosas» (Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios...*, p. 377).

2. PRAXIS DE ACOGIDA DE LAS VÍCTIMAS

Nos movemos ahora en el ámbito de la actuación de la *fe* donde el creyente plasma su compromiso de la gratuidad del amor con las *víctimas* de la historia. He aquí que la *fe* actúa por el amor (Gálatas 5, 6). El horizonte del ejercicio de la *fe* es el horizonte mundano. El creyente adopta el compromiso de manifestar diáfananamente el amor de Dios a través de su obrar.

Parte de nuestra sociedad eligió libremente optar por olvidar que la realidad en la que habita tiene su fundamento y ser inseparable en el “ser” del *Dios-amor*. Este olvido ha provocado que el ser humano se haya convertido en esclavo al ceder su libertad y confianza a los “dioses” dominantes de este nuevo orden mundial. A estos dioses contemporáneos se les nutre con el sacrificio de las *víctimas* de la historia que son siempre los más débiles, pobres e indefensos. Ante esta autodestrucción humana, el ser humano “postmoderno” en su agonizante situación de esclavitud lanza una pregunta al creyente: ¿Dónde está tu Dios? A esta pregunta el creyente responde que su Dios está junto a las *víctimas*, y, a la par, devuelve la pregunta que su *Dios-amor* ha lanzado siempre a la humanidad en la historia y que siempre resuena: «¿Dónde está tu hermano?» (Génesis 4, 9).

La cerrazón actual al *Dios-amor* que nutre, sustenta, fortalece y constituye el sentido de la existencia es consecuencia directa de la insensibilidad por parte del ser humano a sentir a sus semejantes que tiene a su alrededor, es decir, se ha “des-ligado” de sus prójimos. La sociedad ha caído en el olvido del sentirse ligado al prójimo.

El punto de partida para la solución de este problema radica en trascender el yo egoísta de cada individuo en pro de una donación amorosa y gratuita hacia los otros. Esto lo podemos ver diáfananamente en la entrega de la propia vida de muchos santos y mártires en sacrificio amoroso hacia los demás. Pero el ejemplo por antonomasia de sacrificio amoroso con objeto de fecundar con vida y justicia el sufrimiento humano, lo encontramos en la muerte de Jesucristo en la Cruz. Un amor desbordante a la humanidad que le llevó incluso a dar la vida (pro-existencia). He ahí que Dios ha hablado y se ha manifestado ya con claridad en la historia¹⁴. Así, *Dios-amor* respeta absolutamente la libertad del ser humano, ello supone que cada persona es responsable de sus actos.

¹⁴ «El AT es el testimonio del esfuerzo tenaz y sostenido de Dios para hacer de Israel-Judá su pueblo, “un pueblo alternativa” (N. Lohfink). ¡Trabajo le costó a lo largo de los siglos! Lo hizo mediante

Los primeros creyentes en el momento de la Cruz fueron conscientes que su Dios estaba en el Calvario. El creyente actual ha de responder que su Dios estaba junto a las *víctimas* de: las dos Guerras Mundiales, en Hiroshima, en Auschwitz, en Ruanda, en el Coltán del Congo, en el 11-S, en el 11-M, en los atentados del DAESH en Francia y Barcelona, etcétera.

Hoy los creyentes han de manifestar la presencia real del *Dios-amor* en este mundo a través de su sensibilidad, saliendo a sanar las heridas de las *víctimas*, reivindicándose en contra del triunfo de los verdugos¹⁵, y siendo sacramento del *Dios-amor* que, lejos de abandonar a su pueblo, continúa más dentro y junto a él que los mismos humanos unos de otros¹⁶.

una sabia y doble pedagogía, la que preside toda vida humana: por una parte, mostrándole su amor y su presencia, renovándole una y otra vez su confianza...; y por otra haciéndole palpar experiencias de despojamiento y crisis. ¿No son necesarias ambas experiencias para el crecimiento cualitativo de todo pueblo y de todo individuo? Todo ello explicado por la palabra de sus profetas, intérpretes del sentido de toda experiencia histórica [...] El AT representa el esfuerzo tenaz de Dios para introducir al ser humano en su propia dinámica divina contando con él: no le priva de su autonomía, ni le libera de su capacidad de yerros y actitudes absurdas. En todo ello no le ahorra esfuerzo de búsqueda y la tarea de recorrer un largo camino de crecimiento, un lento proceso de maduración» (Cf. J. L. ELORZA, *Drama y Esperanza. Lectura existencial del Antiguo Testamento*, Frontera, Vitoria 2005, pp. 307-308).

¹⁵ Remitimos ahora al pensamiento del filósofo y sociólogo alemán Max Horkheimer (1895-1973), al decirnos que la religión cuenta con un “momento de verdad” que es: «Anhelos de justicia consumada» (Max HORKHEIMER, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Ed. Trotta, Madrid 2000, p. 173), «El anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente» (Max HORKHEIMER, *Anhelos de justicia...op.cit.*, p. 169). Hemos de señalar que la teología de Horkheimer está intrínsecamente unida a su noción de “anhelo” en contraste al “dogma”, pues mientras éste último asiente sobre la existencia de Dios (ya sea afirmando o negando su existencia, como con el teísmo o el ateísmo respectivamente), la teología de Horkheimer se basa en la esperanza de la existencia de Dios, pero nunca en la seguridad y la certeza. La teología, tal como él la define, es el anhelo de que: «La injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra» (*Ibíd.*, p. 106). A diferencia del “dogma”, el “anhelo” no describe positivamente el estado absoluto de justicia cuya esperanza está basada en Dios. De acuerdo con la fenomenología, Horkheimer mantiene que los humanos son seres finitos y sólo tienen acceso a esa finitud, haciendo imposible cualquier conocimiento de “Dios”; como máximo, los seres humanos podrían acceder a lo que no es “Dios”. De ahí que generalmente a su teología se la considere como teología negativa.

¹⁶ «La exigencia jesuánica de amor al prójimo es central, pero también radical, tan radical que puede dejarle a uno sin aliento. En las antítesis del Sermón de la montaña, con la exigencia de justicia perfecta (cf. Mt 5, 20), Jesús no solo va más allá de la tradición judía, sino más allá de toda medida humana» (Cf. Walter KASPER, *La misericordia*, Sal Terrae, Santander 2012, pp. 136-137).

En la esfera social actual, el creyente ha de expresar, sin miedos ni coacciones, sus razones y compromisos de *fe* en el *Dios-amor* dentro de la “sociedad postsecular”¹⁷ en la que habita. Ante el compromiso del creyente hemos de preguntarnos ¿cuál es el papel público de la *fe*?¹⁸. En nuestras sociedades con democracia liberal, la voz del creyente ha de formar parte de la orquesta polifónica del conjunto de voces y propuestas, aunque la razón pública se muestre reticente con la propuesta del creyente, puesto que la voz del creyente se hace necesaria porque anuncia la “buena noticia” de que Dios existe y, por tanto, el dolor y la injusticia no tienen la última palabra, sino que existe un horizonte que destella esperanza y sentido¹⁹.

Como hemos observado, ante la historia sufriente e historia humillante personificada en las *víctimas*, el ser humano “postmoderno” pregunta al creyente: ¿Por qué Dios no evita el sufrimiento? El creyente responde que su *Dios-amor* no es el “dios” que observa elevado con actitud vigilante hacia la humanidad, sino que es el Dios que sufre con las *víctimas*²⁰. A su vez, Dios abre para ellas la espe-

¹⁷ Término acuñado por el filósofo y sociólogo alemán Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo y religión*, Edc. Paidós, Barcelona 2006. En esta obra nos expresa que vivimos en una sociedad “postsecular”, es decir, una sociedad en la que se ha hecho la transferencia de los contenidos religiosos a la razón secular. Sin embargo, se hace patente que aún son necesarias las voces de las religiones y hay que escucharlas.

¹⁸ En este tema, sobresalen las propuestas de Jürgen Habermas sobre el papel de la religión en el ámbito público: «La garantía de libertades éticas iguales exige la secularización del poder estatal, pero prohíbe la sobre universalización de la visión secularizada de mundo. Los ciudadanos secularizados no pueden, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, ni denegar por principio el potencial de verdad de las visiones religiosas del mundo, ni cuestionar el derecho de los conciudadanos creyentes a hacer aportaciones en lenguaje religioso a la discusión pública. Una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en esfuerzos para traducir las aportaciones relevantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible» (Jürgen HABERMAS, *Entre naturalismo y religión...op. cit.*, p. 313).

¹⁹ Siguiendo las nociones de Max Horkheimer, el temor a Dios no es al Dios como lo “totalmente otro”, sino el miedo a la inexistencia de Dios. Si Dios no existe, significa que no hay apertura posible a la esperanza y a la justicia que sane el sufrimiento de *las víctimas*, porque a la coyuntura la última palabra la tendría la injusticia y el sufrimiento. «No en todos y cada uno de nosotros brota el anhelo de que todo este horror no sea la última palabra, de que debe existir Otro que al menos reconcilie a las víctimas inocentes tras la muerte, que les haga bien, sobre todo si murieron por su propia convicción» (Max HORKHEIMER, *Anhelo de justicia...*, p. 120).

²⁰ «La admirada escultura de Miguel Ángel, que se encuentra en la basílica de San Pedro de Roma. En estas representaciones, María es la Madre de todos los sufrientes, afligidos, atormentados y necesitados de consuelo. De este modo se posibilita la identificación del observador devoto, en

ranza y la vida fecunda que sana el sinsentido y tragedia que éstas padecieron. Pero, el creyente no se conforma sólo con dar esta respuesta, sino que con su afirmación va intrínsecamente unida su praxis de compromiso y testimonio con objeto de hacer patente desde ya, que la espera esperanzadora que él tiene como creyente, comienza a evitar el dolor, empieza a evitar el sufrimiento²¹.

El dolor que ahora padecen numerosas personas no se borra con facilidad, por tanto, el creyente se compromete en la erradicación del sufrimiento, que lejos de ser una alienada esperanza abstracta de consuelo en el futuro, se plasma en la adopción de un fuerte compromiso inmediato. Quien tiene esperanza en el futuro comienza a plasmarla en su ámbito de actuación. Si bien, hay que señalar que la adopción de este compromiso no sería totalmente posible sin la previa confianza puesta en la existencia de un horizonte de esperanza en un futuro en el que todo dolor y sufrimiento de las *víctimas* será enjugado²². Con *Dios-amor*, podemos decir que los pobres y las *víctimas* no son los últimos, sino que son absolutamente queridos y pasan a primer plano²³. Como el sufrimiento es un misterio, además de dotarlo de sentido, hemos de salir en ayuda de nuestros prójimos sufrientes²⁴.

especial innumerables madres que viven situaciones análogas [...] También esta es una imagen de consuelo para muchas personas abrumadas por el sufrimiento y tambaleantes a consecuencia de él, que luego, sin embargo, encuentran de nuevo energía y fortaleza en la fe» (Cf. Walter KASPER, *La misericordia*, Sal Terrae, Santander 2012, p. 207).

²¹ «Cuando los cristianos confesamos a Dios como uno y trino, lo buscamos no sólo en el más allá, en la otra vida (*im Jenseits*), sino también ya en esta vida (*im Diesseits*), en este nuestro mundo» (Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Teología Sistemática. vol. I*, Ed. U. P. Comillas, Madrid 1992, p. 131).

²² «Sólo queda el anhelo, él mismo amenazado por el progreso, que es común a todos los hombres que conocen la miseria del pasado, la injusticia del presente y la perspectiva de un futuro privado del sentido espiritual. Ese anhelo podría, si los hombres se unieran, ser la base de una solidaridad que guardara en sí, de forma no dogmática, momentos teológicos. Con su actitud negativa estaría relacionada la que aquí en Fráncfort se conoce como “teoría crítica”. Los unidos por ese anhelo no serían capaces de afirmar positivamente nada sobre el Absoluto, Inteligible, sobre Dios y la redención, ni de convertir el saber, cualquier saber, en verdad absoluta. Podrían, en cambio, extender la solidaridad y decir lo que, a la vista del progreso, caro de pagar pero necesario, sería preciso cambiar o conservar a fin de aminorar el sufrimiento. Con el pesimismo teórico podría así unirse una praxis nada pesimista que, a la vista del mal universal, trate a pesar de todo de mejorar lo posible» (Max HORKHEIMER, *Anhelo de justicia...*, p. 129).

²³ Queremos traer al recuerdo unas hermosas palabras de Karl MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, Ed. Alianza, Madrid 1968, p. 144: «La religión es el grito de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón».

²⁴ Siguiendo a la filósofa francesa, mística, poeta y activista política Simone Weil (1909-1943): “Tuve hambre, y me disteis de comer” (Mt 25, 35). ¿Cuándo, Señor? No lo sabían. No hay que saberlo.

Para que el creyente aúne sus esfuerzos en atender el dolor de las *víctimas*, ha de entenderse previamente a sí mismo como un itinerante cuyo estilo de vida radical estará caracterizado por la renuncia a la propia seguridad en favor de una entrega gratuita hacia los demás seres humanos. Como bien sabemos, el cristianismo es una religión de promesa, de éxodo, de camino; no es una religión instalada²⁵. Dicha no instalación religiosa hace posible que el creyente done su vida al servicio de los demás, sobre todo, al servicio de aquellos humanos que no tienen la posibilidad de reciprocitar en la atención proporcionada. Como cada ser humano es un fin en sí mismo, ha de ser atendido pueda o no reciprocitar en el cuidado dado. Somos en relación con los demás y por eso no puede no importarnos lo que les sucede a otros. Este actuar desinteresado y gratuito abre al ser humano al horizonte de la *comunidad cosmopolita* que ha sido desde siempre el sueño de los estoicos, de los cristianos, de los ilustrados, etcétera. Frente a una sociedad en la que cada ser humano es un individuo aislado, el creyente parte de la convicción de que todos los seres humanos están vinculados, están ligados

No hay que socorrer al prójimo *por* Cristo, sino *con* Cristo. Que el yo desaparezca de tal modo que Cristo, por el intermedio de nuestra alma y nuestro cuerpo, socorra al prójimo. Ser el siervo que el amo envía para llevar auxilio a un desdichado. El auxilio proviene del amo, y se dirige al desdichado. Cristo no padeció por su Padre. Padeció por los hombres por la voluntad del Padre. No puede decirse que el siervo que va a llevar el auxilio lo haga por su amo. Él no hace nada. Incluso aunque para llegar hasta el desdichado haya de caminar sobre clavos o con los pies desnudos, y padezca por lo tanto, él no hace nada. Porque es un siervo. «Somos siervos inútiles» (Lc 17, 10), es decir, no hemos hecho nada (...) No acudir al prójimo por Dios, sino ser empujado por Dios hacia el prójimo como la flecha hacia el blanco por el arquero. No ser sino un intermediario entre la tierra inculta y el campo labrado, entre los datos del problema y la solución, entre la página en blanco y el poema, entre el desdichado con hambre y el desdichado saciado» (Simone WEIL, *La gravedad y la gracia*, Ed. Trotta, Madrid 2001³, p. 91).

²⁵ Además de ser conocedores de que el cristianismo no es una religión de instalación, sino de constante peregrinar. También, traemos a colación los estudios realizados por John Paul MEIER, *Un juicio marginal*, en esta obra nos hace caer en la cuenta de que el cristianismo es una religión "marginal", hemos de entender por marginal el hecho consecuente de que Jesús opera su acción en los márgenes de la sociedad y por ello el seguimiento a Jesús lo llevan a cabo personas iletradas, publicanos, prostitutas, enfermos, pecadores, etc. «Se podría argüir que el amor está presente no tanto en lo que Jesús dice como en lo que hace: sus curaciones, su preocupación por los pobres y su apertura a los recaudadores de impuestos, los pecadores y los demás marginados de la sociedad» (John Paul MEIER, *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, t. IV. Ley y amor, Ed. Verbo Divino, Villatuerta (Navarra) 2010, p. 486).

entre sí por el hecho mismo de ser personas. De esta forma, vemos como la generación religiosa de dar una propuesta ética no resta racionalidad a su contenido²⁶.

Nuestras sociedades con democracia liberal al operar dentro de los parámetros de derechos y de deberes, no alcanzan satisfacer todas las necesidades de los ciudadanos²⁷. La voz y la acción de los creyentes vendrá a cubrir esas necesidades que no son satisfechas por la sociedad como son: el amor de gratuidad, la esperanza, el sentido, etcétera. La construcción de una *comunidad cosmopolita* es posible gracias a creyentes a los que les brota de la abundancia del corazón la necesidad de proporcionar gratuitamente amor, sentido y esperanza.

El creyente se sabe responsable de su propia existencia y de la de los demás, responsable de la historia y del mundo. En su campo de atención aprecia a las personas que se encuentra en su andar y tiene como pautas el amar incluso al enemigo y el hacerse servidor de los demás. Es compañero de camino, abre la puerta de su ser y mira qué es lo que puede hacer para cooperar con *Dios-amor*. Se sabe testigo en compañía de Jesús para manifestar el amor. Tiene atención con cada persona. El creyente se sabe peregrino en la vereda de la *fe* y plasma el amor en la cercanía, en el diálogo, la comprensión, la empatía, etcétera. Persevera en la tarea de sanar los corazones heridos o deshabitados y promueve la cultura de la samaritanidad.

²⁶ Siguiendo a Joseph RATZINGER-Jürgen HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Edc. Encuentro, Madrid 2006, pp. 41-42: «La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a contribuir en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general».

²⁷ Adela Cortina nos dice: «Hay una *ob-ligación* más profunda que la del deber, aunque por desgracia se nos haya educado en la cultura del deber. Hay una “ob-ligación” que nace cuando descubrimos que estamos *ligados* unos a otros y por eso estamos mutuamente ob-ligados, que los otros son para nosotros “carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre”, y por eso nuestra vida no puede ser buena sin compartir con ellos la ternura y el consuelo, la esperanza y el sentido. Es el descubrimiento de ese *vínculo misterioso* el que lleva a compartir lo que no puede exigirse como un derecho ni darse como un deber, porque entra en el ancho camino de la *gratuidad*» (Adela CORTINA, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Ed. Trotta, Madrid 2001, p. 171).

CONCLUSIONES

Llegados al final de nuestro recorrido, lejos de ser la última etapa, es mera pausa al borde de la senda para lanzarnos de nuevo en nuestro peregrinar hacia el Misterio del “*Dios-amor*” que nos compromete en la praxis cristiana de acogida a las *víctimas* de la historia. Nos hacemos algunas preguntas fundamentales que han emanado de la contemplación del paisaje observado en nuestra vereda de la acogida interior de la fe y de la posterior plasmación del compromiso del creyente hacia la realización de una *comunidad cosmopolita* en la que el dolor de las *víctimas* es atendido y enjugado. En definitiva, la fe amplía el ámbito de la inteligencia y nos liga con toda la humanidad.

Quizá la pregunta más importante es sencilla: ¿Es nuestra mirada vital una mirada de *perdón* e igualitaria? Además, nos interpelamos: ¿Estamos despiertos para captar la presencia del *Dios-amor*? ¿Emana nuestra fe de un convencimiento libre y racional? ¿Cómo fecundamos, celebramos y transmitimos nuestra fe? ¿Hemos descubierto que hay una *ligatio* entre todos los seres humanos? ¿Nos interesamos del sufrimiento de los demás?

Para finalizar, proponemos pasar del lenguaje argumentativo al lenguaje orante y poético, desde el cual nos puede ser más fácil poner nombre a todos los interrogantes que nos desbordan:

Abridnos, pues, la puerta y veremos los vergeles,
Beberemos su agua fría allí donde la luna ha dejado su trazo.
La larga ruta quema enemiga a los extranjeros.
Vagamos sin saber y no hallamos el lugar.
Queremos ver las flores. Aquí la sed pende sobre nosotros.
A la espera y sufriendo, henos aquí delante de la puerta.
Si es preciso romperemos esta puerta con nuestros golpes.
Golpeamos y empujamos, pero la barrera es demasiado fuerte.
Es necesario languidecer, esperar y contemplar vanamente.
Contemplamos la puerta; está cerrada, inquebrantable
Fijamos en ella nuestros ojos; lloramos bajo el tormento;
No dejamos de mirarla; el peso del tiempo nos abruma.
La puerta está ante nosotros, ¿de qué nos sirve la voluntad?
Vale más marcharse y abandonar toda esperanza.
Jamás entraremos. Estamos fatigados de verla.

La puerta, abriéndose, dejó pasar tanto silencio
Que ni los vergeles ni ninguna flor han aparecido;
Sólo el espacio inmenso donde habitan la luz y el vacío
Se hizo de súbito presente de parte a parte, colmó el corazón,
Y lavó los ojos casi ciegos bajo el polvo²⁸.

Miguel de Unamuno nos dice:

Cállate, corazón, son tus pesares
de los que no deben decirse, deja
se pudran en tu seno; si te aqueja
un dolor de ti solo no acíbares

a los demás la paz de sus hogares
con importuno grito. Esa tu queja,
siendo egoísta como es, refleja
tu vanidad no más. Nunca separes

tu dolor del común dolor humano,
busca el íntimo aquel en que radica
la hermandad que te liga con tu hermano,

²⁸ Simone WEIL, *Poemas seguidos de Venecia salvada*, Ed. Trotta, Madrid 2006, p. 46. "La Puerta" (1941-1942) fue su último poema en el que queda plasmada la mayor complejidad de sus composiciones. Algunas de las nociones expuestas en él son: a) La "puerta" pese a ser dificultad, también es liberación de los imperios de la voluntad de los sujetos y de las ensoñaciones de la imaginación. b) La voluntad es la extensión del yo en su objeto de prorrogarse el mayor tiempo posible en el poder. Sin embargo, el cosmos se impone al ser humano, conduciéndole a reconocer que su fuerza como individuo es finita. c) Para abrir la "puerta" es condición necesaria por parte del ser humano el hecho de reconocerse como un ser limitado cuyo yo personal debe despojarse de: la voluntad, la imaginación, la compensación, lo irreal, etc. d) El ser humano ha de aceptar el "vacío" como único camino que conduce al "ser", puesto que al yo no le cabe otra opción que esperar a que el "ser" le abra la puerta. Siempre es "otro" el que abre, el que da. El ser humano no puede abrírsela a sí mismo. Para Simone Weil, el mundo que habitamos cuenta con el "tener" (*avoir*); quedando el "ser" (*être*) en otra parte, al otro lado de la puerta. Tras el umbral de la puerta contemplamos la cercanía del Ser. «Ser y haber. El hombre carece de ser, sólo tiene haber (...) El yo está oculto para mí (y para el prójimo); está por la parte de Dios, está en Dios, es Dios» (Simone WEIL, *La gravedad y la gracia*, Ed. Trotta, Madrid 20013, p. 86).

el que agranda la mente y no la achica;
solitario y carnal es siempre vano;
solo el dolor común nos santifica²⁹.

²⁹ Miguel de UNAMUNO, *Sonetos líricos*, XCVI. Miguel de Unamuno (1864-1936), en este poema nos da cuenta que el dolor que hemos de sentir es aquel que nos liga con el sufrir de los otros, y no tan solo el sufrir individual, porque muchas veces en solitario es carente de significación trascendente.