

MISERICORDIA Y JUSTICIA

Siro M. A. De Martini



Editorial de la Universidad Católica Argentina

**MISERICORDIA
Y JUSTICIA**

SIRO M. A. DE MARTINI

MISERICORDIA Y JUSTICIA



Editorial de la Universidad Católica Argentina

de Martini, Siro M.A.

Misericordia y justicia. - 1a ed. - Buenos Aires : Educa, 2013.

338 p. ; 16x23 cm.

ISBN 978-987-620-246-6

1. Filosofía del Derecho. I. Título

CDD 340.1



**EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD
CATÓLICA ARGENTINA**

FUNDACIÓN UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
A. M. de Justo 1400 • P.B., Contrafrente • (C1107AAZ)
educ@uca.edu.ar • Buenos Aires, octubre de 2013

ISBN: 978-987-620-246-6

Miembro de:



Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Printed in Argentine - Impreso en la Argentina

A mi mujer, Verónica Barrenechea Cullen.

INTRODUCCIÓN GÉNESIS Y JUSTIFICACIÓN DEL TEMA Y DE SUS PROBLEMAS

¿Por qué a alguien que ha dedicado toda su larga vida docente a la filosofía del derecho y, por tanto, a la justicia, se le ocurre escribir nada menos que su tesis doctoral sobre la misericordia? Podría decir, de un modo algo enigmático o borgeano, que yo no elegí el tema de mi tesis, sino que él me eligió a mí. Pero esa respuesta me resulta más simpática que verdadera. Hay razones de peso que me condujeron a la elección del tema y a su transformación en una tesis para aspirar al doctorado. Aunque también es cierto que el que estas razones hayan ido apareciendo en mi mente o en mi corazón forma parte del misterio de toda vida concreta, singular e irrepetible.

Me he preguntado también si tiene sentido empezar este trabajo de un modo casi autobiográfico. Mi respuesta es que conocer, aunque sea un poco, las razones por las cuales una persona se embarca en el conocimiento de una parte de la realidad hasta el punto de dedicarle años de su vida ayuda a entender el sentido de su trabajo y arroja algunas explicaciones sobre cosas como los presupuestos del trabajo, sus divisiones, extensión, diverso o desigual tratamiento de cada una de las partes e, incluso, sus omisiones. Y, a veces, hasta sobre la búsqueda real que hay detrás de una serie de argumentos racionales o de una indagación sobre un tema en apariencia secundario.

Lo primero que viene a mi memoria es una clase que di (hace más de veinte años) a un curso de alumnos muy queridos. La materia era Derecho Penal II y todos ellos ya habían sido mis alumnos en Derecho Penal I el año anterior. Yo había estado muy enfermo toda la segunda mitad del año y esa clase, la última clase del curso, era muy importante para mí. Coincidió con la fiesta de los apóstoles Simón y Judas Tadeo, por lo que resolví preparar la clase sobre algún tema quizás vinculado con la abogacía y el apostolado. Por alguna razón mi inteligencia derivó hacia el misterio de la Encarnación y la necesidad de encarnar plenamente a Cristo en el derecho. En Cristo se ha recreado el universo, en Él ha

nacido un nuevo mundo, nada puede sustraerse a su Encarnación, en Él se han renovado todas las cosas. ¿Puede no haberse renovado el derecho? Sí, por cierto, decía yo, el cristianismo trajo instituciones nuevas, modificó algunas antiguas, pero no es esto, no es sólo esto. ¿Acaso no debía encarnarse Cristo también en la noción misma de derecho? ¿Es esto posible? ¿Ocurrió de algún modo? ¿Puede un derecho cristiano limitarse a ser lo justo?

Yo tenía sólo preguntas, no respuestas, y una inquietud profunda por lograr que aquel grupo de excelentes estudiantes comenzara a reflexionar sobre la necesidad de encarnar a Nuestro Señor en su vida de abogados. Pero aquellas preguntas filosóficas/teológicas quedaron flotando en algún rincón de mi mente.

Mentiría si dijera que aquella clase (o la reflexión previa) suscitó en mí la necesidad de reflexionar sobre la misericordia. Sí es cierto que reparé, quizás por primera vez, en la necesaria, inevitable y feliz presencia de Cristo en el orden jurídico.

La misericordia, en cambio, no se me apareció como un problema intelectual, sino como una necesidad vital. Hubo algún momento en que tomé conciencia, de un modo único, intransmisible, de que yo, yo personalmente, me iba a morir. Como todos los hombres, sí. Pero “sólo se muere el que se muere”, recuerdo haber escrito. Y ante este hecho inevitable experimenté, como nunca antes, la necesidad de que Dios sea, de verdad, infinitamente misericordioso. Y no sólo justo.

En una improbable novela traté de plasmar esta experiencia a través del personaje de un profesor universitario que ya ha pasado por la angustia y encontrado la respuesta. Una estudiante, de modo sorprendente (aunque uno nunca termina de sorprenderse de lo que son capaces los estudiantes), le pregunta si no tiene miedo a la justicia de Dios:

—Miedo —murmuró— no miedo sino terror le tendría a la Justicia de Dios si no supiera que es inseparable de su Misericordia.

Ahora se dirigía a todos y a nadie, quizás sólo a sí mismo.

—Cuando se llega a mi edad, y aún mucho antes, yo diría desde los cuarenta, la vida se haría insoportable si no supiéramos que Dios, además de implacablemente justo es infinitamente misericordioso. Han quedado muchas miserias en el camino. Como el hijo pródigo, uno es consciente de hasta qué punto ha dilapidado sus bienes, los muchos talentos que Dios con tanta generosidad le había dado. Y por delante, ya se vislumbra el fin. Por vez primera y terrible, uno toma conciencia de que se va a morir. A morir en serio. Y no otro, uno, uno mismo. Y está con las manos vacías. Vacías o llenas de roña.

Bruscamente se detuvo, parecía tener la sensación de que había sobrepasado algún indefinido límite. Aquello era más una confesión que una clase. Pero, al igual que Inés, aunque quizás por razones opuestas, ya no podía —ni quería— detenerse.

—Lo primero que se siente es miedo, mucho miedo, miedo espiritual y miedo físico. La muerte se presenta como un juicio. Y uno, al fin y al cabo abogado —ironizó— sabe que está perdido. Dios conoce todas las pruebas. Mejor que nosotros mismos. Y son abrumadoras.

—Les aseguro que son abrumadoras —dijo—. Pero esto no es más que el comienzo. Es la cruz. El sufrimiento inevitable y, en mi caso al menos, totalmente justo. Luego, por algún misterioso camino, Dios se revela como lo que realmente o principalmente es: un padre bueno y misericordioso, que conoce desde siempre nuestra torpeza, nuestra malicia, nuestros pecados. Y que en su amor incomprensible ha hecho que su Hijo pagara por ellos. Cuando esta revelación se hace carne, cuando la fe reacomoda toda nuestra vida, entonces el miedo se transforma en confianza, el juez en padre, el arrepentimiento en amor y gratitud gozosa. Sí, es mucho y turbio lo que dejamos atrás, mucho por lo que deberíamos temer, pero de esa nada Cristo construye el camino, el camino...

Justicia y misericordia. La relación entre estas dos realidades en apariencia tan disímiles me daba vueltas en la cabeza. Quizás fuera por eso que al leer por enésima vez la cuestión en que Santo Tomás trata “de la justicia y de la misericordia de Dios”,¹ un texto me llamó fuertemente la atención, diría que me deslumbró. Un texto que había leído innumerables veces y que, sin embargo, ahora leía por primera vez: la misericordia es la plenitud de la justicia (“misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo”).² El texto trae dos ejemplos, el primero —tan común para referirse a la liberalidad— es el caso de quien da a otro más dinero del que le debe. Pero el segundo es el de quien “perdona las ofensas recibidas”. Y es luego de éste que escribe que la misericordia no destruye la justicia, sino que, al contrario, es su plenitud.

Aparecía ante mis ojos el tema del perdón, la forma más deseada de la misericordia y, aparecía precisamente, como una plenitud de la justicia. ¿Qué quería decir eso? ¿Puede acaso una cosa ser la plenitud de

1. TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica* (en adelante, *ST*). BAC, Madrid, 1959, I, q. 21.

2. *Ibíd.*, q. 21, ad 2.

otra distinta (de la que a veces, incluso, es mostrada como contrapuesta)? ¿Cómo la plenitud de la justicia puede estar fuera de la justicia? ¿Cómo puede ser que el perdón –que parece un abandono de la vía de la justicia– sea, sin embargo, su plenitud?

Consulté a varias personas, pero no encontré ninguna respuesta que me satisficiera. Por fin, fui a plantearle el tema al padre Pablo Sáenz, OSB, porque sabía que era un hombre no sólo sabio sino, ante todo, santo. Lo escuché por largo rato. Resumo lo que me dijo (o entendí): en Dios justicia y misericordia son una misma cosa. La misericordia completa a la justicia, la realiza plenamente. En el hombre aparecen separadas y como opuestas en cierto sentido. Esto se debe a que la justicia se limita a decir lo que hay que darle a otro dada una cierta relación. La misericordia abarca la misma relación pero teniendo en cuenta otros elementos que usualmente los hombres no conocen. Por eso los hombres se quedan en la justicia que, mirada desde la misericordia, es algo incompleto o insuficiente. Que Dios enviara a morir a Su Hijo, que era un inocente, desde el punto de vista de la justicia humana es una aberración. Pero esto sólo si se prescinde de la misericordia. En definitiva, justicia y misericordia son una misma cosa. La justicia de Dios es misericordia.

No me costaba entender (en un terreno puramente intelectual, claro está) que en Dios justicia y misericordia fueran una misma cosa. Al fin y al cabo, en Dios todo es uno y no cabe hacer, hablando con propiedad, la división de “virtudes” que hacemos en el hombre. Lo que me resultó, sí, sumamente atractivo de la respuesta del sacerdote benedictino fue la idea de que misericordia y justicia pudieran abarcar una misma relación, sólo que la misericordia implicaría un ir más allá. Pero en la misma línea de la justicia. Tomada esta idea ahora desde el final, significaba, nada menos, que el perdón estaba en la línea de la justicia, que no se le oponía, que no la negaba, sino que la asumía, perfeccionándola. A partir de estas reflexiones se podía intentar abordar el texto de Santo Tomás.

No sé si fue temporalmente en la misma época –pero ciertamente coincidió con el texto de Santo Tomás en mi vida intelectual y, sobre todo, espiritual– cuando tuve también la experiencia de encontrarme “por primera vez” con un texto que venía leyendo o rezando una vez al año desde hacía muchos años. Se trata de una oración colecta que dice: “Señor Dios, que manifiestas tu poder de una manera admirable sobre todo cuando perdonas y ejerces tu misericordia...”³

3. Oración rezada por la Iglesia Católica el domingo XXVI del tiempo ordinario.

Todo en esta oración me asombró (y me sigue asombrando). ¿Por qué perdonar y ejercer misericordia son manifestación del poder de Dios? De otra forma, ¿por qué hace falta poder (además, tanto poder) para perdonar y ejercer misericordia? ¿Por qué esta manifestación de poder es algo admirable? ¿Por qué Dios manifiesta su poder (Dios que es todopoderoso, Dios cuyo poder es infinito, ilimitado) “sobre todo” cuando perdona y es misericordioso? Ese “sobre todo” sigue y seguirá formando parte de mis meditaciones. Dios, que ha creado el universo entero, que lo mantiene en su existencia, que ha dado vida a innumerables seres, es decir, Alguien que tiene poder para hacer semejantes maravillas, sin embargo, ¿manifiesta sobre todo su poder cuando me perdona? Imposible que no vengan a la mente los razonamientos de San Agustín y de Santo Tomás con relación a que es mayor obra hacer de un pecador un justo que crear el cielo y la tierra.⁴ Pero no puedo apartarme de las diversas implicancias de ese “sobre todo”. Muestra el abismo de horror y miseria que contiene el pecado pero muestra, a la vez, el amor apabullante de Dios que pone todo su poder en juego para perdonar, una y otra vez, mis miserias; muestra la seriedad y envergadura de la misericordia y el perdón; efectivamente, lo que de mi parte es vivido como un “casi habitual acto de arrepentimiento” exige una potencia aún mayor que la necesaria para crear el universo para concederme el perdón. En fin, ese “sobre todo” explica también la locura maravillosa de la cruz, la cruz como signo de la omnipotencia del amor.

Cuando en algún momento me encontré con la respuesta que da Santo Tomás a esta frase, tomada como “dificultad”, no pude menos que asombrarme ante el hecho de que no da una respuesta única, sino varias respuestas autónomas pero también complementarias. Todas ellas demuestran la grandeza inefable de la misericordia de Dios.

Vale la pena reproducir el modo en que se plantea el problema. El tema es “si Dios es omnipotente” y la objeción que se le hace a la omnipotencia de Dios es precisamente que “de Dios se dice que manifiesta su omnipotencia por encima de todo, perdonando y usando de misericordia.⁵ Luego, prosigue, lo más que puede hacer la potencia divina es perdonar y usar de misericordia. Sin embargo, hay cosas mucho más grandes que perdonar y compadecerse, como sería crear otro mundo, o cosa parecida. Luego, Dios no es omnipotente”. La respuesta de Santo Tomás es:

4. *ST*, I-II, q. 113, a. 9.

5. Se cita como oración colecta del domingo X después de Pentecostés.

La omnipotencia de Dios se manifiesta, sobre todo, en el hecho de perdonar y usar de misericordia, porque la manera de demostrar que Dios tiene el poder supremo es perdonar libremente los pecados, ya que el sometido a la ley de un superior no es libre para perdonar pecados. O también se puede decir que, perdonando a los hombres y compadeciéndolos, es como los conduce a la participación del bien infinito, que es el último efecto del poder divino. O también porque... el efecto de la misericordia de Dios es el fundamento de todas las obras divinas, ya que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo, y precisamente donde, sobre todo, se revela la omnipotencia divina, es en que a ella pertenece la primera institución de los bienes.⁶

En primer lugar, me pareció interesante que Santo Tomás no se ocupara de contestar la aparente dificultad. En efecto, la omnipotencia de Dios abarca los dos supuestos que allí aparecen: tanto perdonar y usar de misericordia como “crear otro mundo”. Tampoco parece interesado en comparar las dos obras. Sin embargo, su respuesta enseña que, al perdonar los pecados, Dios nos demuestra que tiene el poder supremo. Porque sólo Él puede perdonar los pecados. Se me ocurriría decir –a partir de nuestra cultura– que alguien puede sostener que el mundo es obra de la evolución o del azar; pero nadie podría afirmar que por evolución o azar pueden ser perdonados los pecados. Sin dudas, para perdonar cabal y absolutamente los pecados, se necesita el poder que está por encima de todas las cosas. La segunda respuesta –y hay que insistir en que cada respuesta es autónoma y de por sí demuestra que “la omnipotencia de Dios se manifiesta, sobre todo”– enseña otro aspecto de la grandeza indescriptible de la misericordia: por ella somos conducidos –en obra del más grande amor– “a la participación del bien infinito”, esto es, a la beatitud eterna. Necesariamente es esto obra del mayor poder. Por fin, la tercera razón enfatiza algo que Santo Tomás ha demostrado con anterioridad⁷ (y que nosotros veremos poco más adelante): la raíz, el fundamento de todas las obras de Dios, es obra de Su misericordia. Y el argumento menciona también la cuestión de la relación entre justicia y misericordia en la obra de Dios (también tratada por el Aquinate con anterioridad), esto es, la inexistencia de una justicia “conmutativa”

6. *ST*, I, q. 25, a. 3, ad 3.

7. *Ibíd.*, q. 21, a. 4.

entre Dios y los hombres⁸ (“nada se debe a ningún ser”) y la necesaria dependencia de la justicia respecto de la misericordia (“más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo”).

¿Y el derecho? ¿Y la encarnación del Verbo en el derecho?

El tema me había seguido interesando pero con un interés sólo intelectual. Vitalmente, lo único que realmente me importaba era la misericordia y principal, o casi únicamente, la misericordia de Dios. Mis lecturas se orientaron, por tanto, en ese sentido. Y luego en el de la relación entre misericordia y justicia. Pero fundamentalmente en el plano de la virtud, no en el de la justicia jurídica.

Por supuesto, las lecturas y la reflexión sobre la misericordia de Dios –en cuanto ésta se revela en las Sagradas Escrituras– me hicieron notar que los primitivos cristianos habían establecido comunidades en las que la misericordia ocupó un lugar de privilegio. Son textos bien conocidos aquellos en los que se describe el modo misericordioso en que vivían aquellos primeros seguidores de Cristo:

La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían ellos en común... No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de las ventas, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad.⁹

En rigor, la impresión que iba recibiendo era que estas comunidades se habían edificado a partir de la misericordia. Y que esto era su signo distintivo. ¿Acaso había (y hay) otra posibilidad ante la claridad y contundencia de San Juan?: “Si alguno que posee bienes del mundo, ve a su hermano que está necesitado y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?”.¹⁰ San Pablo, por su parte, exhortaba continuamente a sus comunidades para que vivan la misericordia: “Sed amables entre vosotros, compasivos, perdonándoos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo”;¹¹ “Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia”.¹² Y San Pedro: “En con-

8. *Ibíd.*, a. 1.

9. Hch 4, 32, 34. Descripciones análogas en 2, 42-44 y 5, 12-16.

10. 1 Jn 3, 17.

11. Ef 4, 32.

12. Col 3, 12. Ver también Rm 12, 8; Flp 2, 1.

clusión, tened todos unos mismos sentimientos, sed compasivos, amaos como hermanos, sed misericordiosos y humildes”.¹³

Sin embargo, no uní –en un primer momento– este dato de la realidad con mi pregunta originaria sobre la encarnación de Dios en el derecho. Y esto no deja de ser sorprendente, porque allí está, a la vista de quien quiera verlo, que algo totalmente nuevo había pasado en aquellas comunidades: habían establecido reglas de misericordia para regir sus relaciones sociales. Y estas reglas tenían un evidente carácter jurídico. Es decir, habían *juridizado* la misericordia. Habían intentado, o concretado, un modo (entre otros quizás posibles) de vivir el mandato de Jesús: “Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso”.¹⁴ Pero, como he dicho, en ese momento me limité a constatar el hecho sin extraer estas conclusiones. Hasta que un día, a través del romanista Alfredo Di Pietro, conocí la extraordinaria y voluminosa obra de Biondo Biondi *Il diritto romano cristiano*. Y comprobé, con no poco asombro, que no ya algunas pequeñas comunidades de fieles religiosos, sino el mismísimo Imperio Romano –a partir de su conversión oficial con Constantino– había hecho de la misericordia el fundamento, el contenido, el fin, de muchas de sus leyes.

En otras palabras, y para decirlo todo de una vez ya desde ahora, lo que estaba empezando a entrever es que la misericordia de Dios, presente desde el principio en la vida del hombre, se encarnó en Cristo Jesús, y con Él y a través de Él se hizo amor del hombre por el hombre en todas y cada una de sus necesidades. Este don –que es regalo y feliz exigencia– se habría encarnado en la vida social de los hombres, elevando al derecho (en ciertos casos, dentro de ciertos límites, con los condicionamientos propios de lo humano), más allá de la mera justicia; buscando no sólo dar al hombre lo suyo, sino también lo que cada cual precisa según sus necesidades.

Pero, y esto conviene decirlo también desde ya, la necesaria aparición de la misericordia en un orden jurídico cristiano no implica –ni podría implicar– modificar la esencia del derecho. El derecho es, según su misma naturaleza específica, lo justo. Y esto es inmodificable. Aunque lo justo se vea muchas veces perfeccionado, enriquecido, por la misericordia, que no es un mero agregado religioso, sino la plenitud misma de la justicia.

13. 1 P 3, 8. También 4, 8-11.

14. Lc 6, 36.

Ahora por tantas y tan diversas vías tenía ante mí las principales piezas del rompecabezas. Habían asomado las respuestas a los primeros interrogantes, frases sueltas cobraban sentido. Pero una cosa aparecía por encima de todo, con una fuerza y una claridad que se imponían por sí solas: todo lo que yo tenía (y tengo) para decir gira necesariamente en torno del amor. De él proviene, de él se alimenta, en él cobra sentido, en él encuentra su fin.

Debo hablar entonces del amor, y si del amor, debo hablar de Dios. Porque el principio de todas las cosas es también el principio del contenido de este trabajo: Dios es amor.¹⁵ Escribe Jorge Fraile:¹⁶

En la reflexión sobre el misterio de Dios y la salvación del hombre a partir de la Sagrada Escritura, se pone en evidencia que Dios ama desde el inicio todo lo que crea con un Amor singular, el mismo que constituye su esencia y que Cristo revelará plenamente como el contenido de la relación de las Personas Divinas en la vida intratrinitaria. El Amor de Dios a las criaturas adquiere respecto al hombre, creado a Su imagen y semejanza, una intensidad inaudita, elevándolo a participar de la misma vida divina, amándolo por sí mismo –con total falta de presupuesto–, e instaurando con él una relación paterno-filial real.¹⁷

Este Amor singular, que es Dios mismo, adquiere desde el principio y necesariamente la forma de la misericordia.¹⁸ Juan Pablo II ha resaltado en su magisterio que Dios es amor de misericordia.¹⁹ En la extraordinaria encíclica *Dives in misericordia*, a la cual me referiré largamente, dice que la misericordia es “una potencia especial del amor”, que tiene “la forma interior del amor”. Más aún, la misericordia es “la dimensión indispensable del amor, es como su segundo nombre y a la vez el modo

15. 1 Jn, 4, 8.

16. FRAILE, Jorge A. M.: *La misericordia de Dios en los Padres Apostólicos y apologistas griegos del siglo II*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Roma, 1996, pág. 3.

17. Con particular belleza ha escrito un autor que “el mundo fue creado para que las criaturas libres fueran introducidas en la comunión del amor trinitario. Ni siquiera el pecado destruyó el plan de Dios; en todo caso, lo intensificó” (COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: *Dios, Padre Misericordioso*, BAC, Madrid, 1998, pág. 115).

18. *Ibíd.*, pág. 99, dice: “Este amor de Dios cuando es comunicado a una criatura, toma necesariamente la forma de un amor de misericordia”.

19. Cf. GALLI, Carlos M.: “Dios como Logos y Ágape en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, en diálogo con Juan Pablo II”, en *Eros y Ágape. Comentario a Dios es amor*, San Pablo, Buenos Aires, 2008, págs. 32-43.

específico de su revelación y actuación respecto a la realidad del mal presente en el mundo que afecta al hombre y lo asedia”.²⁰

Y Santo Tomás, al tratar el tema de si en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia, demuestra que en la raíz de toda obra divina aparece la misericordia, “cuya virtud o influjo se prolonga en todo lo que se sigue, e incluso es la que actúa en ello con mayor energía”.²¹ En efecto, poco antes el mismo Aquinate ha argumentado que, referida a Dios, la misericordia consiste en remediar las miserias, entendiéndose por miseria un defecto cualquiera; y lo único que remedia las deficiencias son las perfecciones que confiere el bien, y el primer origen de toda bondad es Dios.²² Este amor-misericordia de Dios, que se manifiesta desde el principio como Su más alta virtud,²³ es el modo privilegiado en que el Señor se revela al pueblo elegido.²⁴

20. *Dives in misericordia* (en adelante, *DM*), nº 4, 6 y 7.

21. *ST*, I, q. 21, a. 4. Marceliano Llamera –en la “Introducción” a la II-II, q. 30– demuestra que, hablando con todo rigor, “Dios, como amor misericordioso, es la causa primera de toda la obra de Dios”.

22. *Ibíd.*, I, q. 21, art. 3. En rigor, no se puede llamar “defecto a toda miseria, sino sólo al defecto de la criatura racional, que es la que puede ser feliz, pues miseria es lo que se opone a la felicidad” (art. 4).

23. ROYO MARÍN, Antonio: *Teología de la caridad*, BAC, Madrid, 1963, pág. 418. Se trata del sentido impropio en que puede hablarse de virtudes divinas. Para todas las muchas referencias que se hagan o recojan en este trabajo relativas a Dios, debe tenerse presente lo que dice Battista Mondin en su “Metafísica del lenguaje religioso” (ponencia presentada en la XI Semana Tomista de Filosofía. Pensamiento y lenguaje. Buenos Aires 8 al 12 de septiembre de 1986. Versión mimeografiada, págs. 5-6): “La analogía es el único criterio adecuado para determinar el sentido del lenguaje religioso.

Los puntos firmes de la doctrina de la analogía son los siguientes:

1) El lenguaje religioso descriptivo (nuestras palabras sobre Dios) tiene valor objetivo y no solamente subjetivo (pretende decir algo acerca de la realidad de Dios y no sólo expresar nuestros sentimientos).

2) Su significación supera infinitamente todo lo que las mismas palabras significan normalmente cuando son usadas para seres finitos y mortales. De tal significado no es posible recoger la modalidad efectiva (el *modus praedicandi*), solamente podemos obtener el contenido esencial (la *res praedicata*).

3) Mediante la analogía se quiere trascender (superar) todos los límites que acompañan al lenguaje humano en cuanto es lenguaje creado por el hombre con el fin de expresar la realidad de este mundo.

4) Para infringir los límites del lenguaje humano y adecuarlos en cuanto sea posible a las exigencias de la realidad divina, la analogía integra la vía afirmativa que recorre el tramo inicial del camino con la vía negativa y la vía eminential”.

24. *Éx* 34, 6.

Pero será en la encarnación del Verbo cuando la misericordia divina se manifieste en su incomprensible plenitud. En palabras de Juan Pablo II, Cristo no sólo explica la misericordia, sino que “Él mismo la encarna y personifica. Él mismo es, en cierto sentido, la misericordia”.²⁵ Su gloriosa muerte en la Cruz es el testimonio supremo de su amor misericordioso.

Las palabras, y la vida, muerte y resurrección de Jesús hicieron de la misericordia la más alta virtud social,²⁶ el modo específico de imitar a Dios (“sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso”),²⁷ el criterio del juicio divino;²⁸ el camino seguro para alcanzar la vida eterna.²⁹

Se había revelado al hombre la verdad sobre Dios,³⁰ pero también la verdad sobre sí mismo y sobre sus relaciones con los demás hombres. No es de extrañar entonces que, en el apogeo de la teología cristiana, Santo Tomás de Aquino escribiera que la virtud de la misericordia es efecto de la virtud sobrenatural de la caridad³¹ y que “entre todas las virtudes que pertenecen al prójimo, la misericordia es la más excelente, como también lo es su acto”.³² Agrega luego que, en cuanto a las obras exteriores, “la suma de la religión cristiana está en la misericordia”.³³

¿Puede entonces extrañar que esta revelación se derramara, como un agua pura y transformadora, sobre toda realidad humana? ¿Podían ser una excepción la justicia y el derecho?

Aquí debo detenerme. Porque para alcanzar la ya anunciada respuesta, para mostrar la necesaria presencia de la misericordia en un orden jurídico cristiano, primero deberemos recorrer un camino. Un camino que hemos de iniciar preguntándonos qué es la misericordia. Ante todo, qué es la misericordia de Dios. Que es tanto como preguntarnos acerca del modo en que Dios se nos ha revelado.

25. *DM*, 2.

26. *ST*, II-II, q. 30, a. 4.

27. *Lc* 6, 36.

28. *Mt* 25, 31-46.

29. *Lc* 10, 25-37.

30. *1 Co* 2, 7-10a.

31. *ST*, II-II, q. 28, introducción.

32. *Ibíd.*, q. 30, a. 4.

33. *Ibíd.*, ad 2.

Muchos interrogantes surgirán luego, pero ninguno de ellos podría siquiera plantearse con propiedad, sin tener antes una respuesta lo más precisa y comprensiva posible a esta pregunta inicial.

PRIMERA PARTE
MISERICORDIA

CAPÍTULO I EN TORNO A “MISERICORDIA”

1. Las palabras y la realidad. El término “misericordia” y la realidad “misericordia”

Pocos instrumentos hay tan útiles para conocer la cultura de un pueblo como el lenguaje. Es cierto que la diversificada y diferenciada riqueza de la realidad desborda los límites constitutivos de nuestros conceptos y de nuestras palabras.¹ Como también que la lengua –y el hablante o escritor, por añadidura– tienen sus propias limitaciones para manifestar y comunicar los distintos matices del pensamiento. En el intento por superar ambas limitaciones, suele recurrirse a comparaciones, metáforas, alusiones, sobreentendidos, etcétera.²

1. SOAJE RAMOS, Guido: “Algunos aspectos en la doctrina filosófica tomista sobre realidad, pensamiento humano y lenguaje”. Comunicación presentada en la XI Semana Tomista de Filosofía. Edición mimeografiada. Buenos Aires, 1986, pág. 1. Los números de página –de este y otros trabajos que se citarán y que fueran presentados en la dicha Semana– corresponden a la ponencia o comunicación, y no a la edición (sin numeración corrida de páginas) que se cita.

2. PINCKAERS, Servais: “Las diferencias entre el lenguaje escolástico y el lenguaje corriente”. En XI Semana Tomista de Filosofía, pág. 4, dice que en esta tarea de comprensión, deberemos tener presente que el progreso cultural de una lengua se hace, habitualmente, en el sentido del universalismo y en perjuicio de su carácter concreto, por lo que las lenguas menos evolucionadas no poseen palabras abstractas y conservan términos casi intraducibles a causa de su fuerza de evocación concreta. A esto habrá que agregarle que, inevitablemente, nuestra comprensión de la realidad se efectúa a partir de nuestras propias ideas y categorías mentales.

En otro pasaje escribe: “El lenguaje corriente no expresa siempre de un modo pleno la realidad existencial; no lo consigue, incluso, jamás del todo. Por otra parte, una lengua progresa habitualmente en un sentido de desvinculación respecto de lo singular, hacia la creación de palabras y modos de expresión de valor universal” (pág. 10).

No obstante, el lenguaje, tal como es empleado en un momento determinado del devenir histórico de una nación, nos enseña el modo y los aspectos de la realidad que ese pueblo ha aprehendido. Y los que ha falseado. Nos muestra también la concepción que tiene de Dios, del hombre y del mundo, y de las múltiples relaciones que entre ellos existen. Esto es, la lengua no sólo enseña la realidad descubierta o supuesta, sino también la concepción filosófica o ideológica a partir de la cual el hombre se vincula con la realidad, su escala de valores, sus distorsiones y sus limitaciones para comprender la verdad.

Ahora bien, dentro de este fenómeno común a todos los pueblos y a todas las épocas, el cristianismo representa un caso único e irrepetible. En efecto, a través de las palabras empleadas en las Sagradas Escrituras no se nos muestra una concepción más de la vida o un descubrimiento parcial de la realidad, sino que se nos revela la Verdad. Porque en ellas se contiene la Palabra de Dios.³ En otros términos: conocer el significado de una palabra empleada por las Escrituras o, con más precisión, conocer el concepto del cual esa palabra es signo y, en él, la realidad nombrada equivale a conocer la verdad sobre una cosa, lo que esa cosa es. Tener esto en cuenta nos permitirá abordar de mejor forma un hecho de singulares características que se produjo con la irrupción del cristianismo en el mundo romano o, quizás mejor, con el proceso de conversión de Roma al cristianismo: en muchos casos, el cristianismo no sólo renovó o modificó el significado de las palabras, sino también el de las cosas mentadas por aquellas.

En rigor, todas las lenguas están cambiando en todo momento.⁴ La inserción del lenguaje en el tiempo somete a las palabras a las variaciones múltiples y sutiles de la evolución histórica; de lo que se sigue que las palabras reciben su valor y un sentido diferente según las épocas.⁵ De allí que con el correr del tiempo las palabras cambien de sentido o,

3. “Como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas Letras para nuestra salvación”. CONCILIO VATICANO II, constitución dogmática *Dei Verbum*, 11.

4. MARTINET, André: *Elementos de lingüística general*. Gredos, Madrid, 1974, pág. 215, hace notar que, no obstante esa realidad, ninguna persona “tiene la impresión de que la lengua que habla cambia durante su vida o de que las generaciones que conviven no se expresan de manera uniforme”.

5. PINCKAERS: ob. cit., pág. 10.

al menos, amplíen su campo de significación, sea un fenómeno de experiencia común del cual, sin ir más lejos; es un buen y conocido ejemplo el de la palabra “ius”.⁶ Detrás de estos cambios no hay sino un descubrimiento colectivo inconsciente de las relaciones que existen entre las cosas. O un olvido. O una confusión.⁷

Lo que ocurrió con el cristianismo fue que, en forma paralela a este cambio de significación de la palabra (y a veces en forma conjunta con él), produjo un cambio –muchas veces radical– en la cosa mencionada, en su significado moral o social. Pensemos, para quedarnos en el centro mismo de nuestro tema, en el verbo “perdonar”. Las palabras latinas que traducimos por “perdón” o “perdonar” no cambiaron inmediatamente su significado. Continuaron significando la remisión de una deuda, falta, ofensa, etcétera. Sin embargo, lo que cambió radicalmente fue la cosa, esto es, su valor, su significado moral. Un pensador de la talla de Séneca, en tantos aspectos cercano al cristianismo, podía todavía afirmar que “el sabio [...] no perdona porque quien perdona omite algo que debió ser hecho”.⁸ Mientras tanto, en la misma época, ya se repetía con asombro por el mundo este mandamiento del mismo Dios: “Si uno de tus hermanos peca siete veces en un día contra ti, y siete vuelve a ti y te dice: ‘Me arrepiento’, tú le perdonarás”.⁹ Y el Señor Jesús había enseñado que una de las siete peticiones que debíamos hacer a nuestro Padre celestial es que perdone nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores.¹⁰ ¿Puede concebirse mayor cambio en el significado de un acto humano?

Podrá argumentarse que algo similar ocurre cada vez que sobreviene un cambio cultural importante. Sin embargo, el cristianismo presenta dos claras y marcadas diferencias frente a otros procesos de cambio registrados en la historia de la humanidad: el primero es que el cristianismo no se limita a descubrir –con mayor o menor acierto y certeza– la naturaleza de las cosas y a intentar justificar una cierta escala de valo-

6. *ST*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

7. “A una diferencia en la forma del lenguaje corresponderá una diferencia en el pensamiento mismo, otra manera de ver y considerar las cosas” (PINCKAERS: ob. cit., pág. 1).

8. SÉNECA: *De la clemencia*, L. II, VII, 1. En CICERÓN y SÉNECA: *Tratados morales*. W. M. Jackson, Buenos Aires, 1949.

9. Lc 17, 4: “Dimitte illi”.

10. Lc 11, 4: “Et dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis”.

res, sino que revela la verdad única e indiscutible sobre toda la realidad; la segunda es que el cristianismo abarca la realidad toda, porque Cristo renovó y transformó el universo entero. En pocas palabras, se ha dado este fenómeno de un modo tan radical como en “misericordia”. La distancia que hay entre el significado de “misericordia” en su origen romano y su posterior significación cristiana es infinita. El campo de significación de la palabra creció de un modo extraordinario pero, sobre todo, su valoración moral, y hasta diría metafísica, sufrió un cambio de una magnitud casi indescriptible. “Misericordia” asumió con el cristianismo un lugar de privilegio en la nueva visión de la realidad, que es la realidad tal como Dios la ve. O tal como la considera. O como la ha creado y redimido. De allí la importancia indudable que tiene su conocimiento para quien quiera acercarse a la concepción de la vida social a partir de Cristo.

Ahora, el conocimiento de la realidad mentada por misericordia no es cosa sencilla. Vista desde hoy, misericordia es (al menos, en mi caso) una de esas palabras de las que puedo entender, con cierta facilidad, el significado pero no la realidad que significan. De otro modo: entiendo las palabras que la describen o definen pero no (al menos, no del todo) lo que la cosa es. En efecto, conocer el significado de una palabra, lo que ésta quiere decir, no equivale a conocer la realidad por ella mentada. Más aún, a medida que he ido avanzando en su consideración y estudio, este fenómeno se ha hecho a cada paso mayor y más evidente. La realidad que “misericordia” menciona se me fue presentando, cada vez más y más, como algo cuya luz y cuyo misterio resultan apabullantes; diría maravillosamente apabullantes. Porque sumergirse en el mundo del amor infinito, inagotable, incomprensible de Dios por los hombres y, luego, en un amor de los hombres entre sí cuyo fin sólo se alcanza amando a Dios en la necesidad y miseria de cada hombre es algo que supera toda capacidad de comprensión pero, a la vez, constituye una experiencia (sobrenatural y natural, intelectual y afectiva) absolutamente irresistible.

Por lo pronto, es “misericordia” una palabra que designa una realidad humana pero, también y sobre todo, es una palabra que designa la realidad de un atributo inefable de Dios. Forma parte del mundo moral y también del mundo al cual sólo puede accederse a través de la Revelación, con la increíble particularidad de que no es una palabra más (si es que puede decirse así) dentro de la economía de la salvación, sino que expresa al mismo Cristo y a su modo de manifestarse entre los hombres. Pero, además, entre ambas realidades mentadas por misericordia –la divina y la humana– hay una relación por la que, de

algún modo, terminan siendo una. En efecto, la misericordia que trajo al mundo el cristianismo consiste, esencialmente, en una imitación del mismo Dios.

A veces hubiera querido que fuera cierta aquella antigua idea acerca de la relación entre las palabras y las cosas, que expresara Borges con belleza exenta de verdad: "Si (como el griego afirma en el *Cratilo*) / el nombre es arquetipo de la cosa, / en las letras de rosa está la rosa / y todo el Nilo en la palabra Nilo".¹¹ Lamentablemente, no es así. Las palabras no son arquetipos de las cosas ni, por cierto, son la cosa misma. Es verdad, sin embargo, que, a veces, nos ponemos frente a ciertas palabras en una actitud parecida a la de quien espera develar un secreto: las contemplamos en silencio, las interrogamos; de algún modo, intuimos que hay en ellas un misterio oculto. Quisiéramos que nos hablen, que nos digan cuál es la verdad que guardan en sus entrañas. Por otra parte, tenemos, muchas veces, la extraña idea (que puede transformarse en experiencia) de que las palabras enseñan pero también esconden.

Y, sin embargo... hay también un conocimiento de la misericordia que proviene de la palabra misma. Porque la misericordia es una realidad moral y es una realidad teológica pero es, sobre todo, parte central de la revelación de Dios, es decir, es palabra de Dios. Y, por tanto, es de aquellas palabras que realmente hablan y enseñan, que no requieren de nosotros tanto un esfuerzo de aprendizaje como de humildad, cuya verdad alcanzamos más a través del amor, de la frecuentación amorosa, que de la inteligencia. Más aún, estas palabras siempre producen su fruto porque son inefablemente eficaces. Lo revela el profeta Isaías con tanta profundidad como belleza:

Como bajan la lluvia y la nieve desde el cielo y no vuelven allá sino después dé emparar la tierra, de fecundarla y de hacerla germinar, para que de semilla al sembrador y pan al que come; así será mi palabra que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo.¹²

11. El nombre de la poesía es "El Golem" y pertenece al libro *El otro, el mismo* (1964).

12. Is 55, 10-11.

2. Una palabra receptora de muchos conceptos

El adjetivo “misericos” y el sustantivo “misericordia”, ambos compuestos de “miserera-erum”: infortunado, desdichado, y de “cor”: corazón,¹³ fueron usados desde antiguo en el latín para designar el sentimiento de piedad que el hombre experimenta a la vista de la desgracia de sus semejantes. Su empleo parece haber sido común en la lengua vulgar y fue recogido desde los primeros tiempos por la literatura. Tanto en Terencio como en Plauto aparece el término con aquel sentido.¹⁴

Esta es la palabra que la tradición cristiana eligió para referirse a una realidad mucho más vasta e infinitamente superior, esto es, a la principal forma que adopta el amor de Dios hacia los hombres y a la más alta virtud social de la nueva humanidad. Y aunque el nombre “misericordia” nunca dejó de estar relacionado con la piedad, y con las desgracias y necesidades humanas, fue tan profundo su cambio, tal la altura y grandeza que cobra su significado cristiano, que el original queda relegado a una cuestión sentimental.¹⁵

Sobre la base, entonces, de su sentido vulgar de sentimiento de piedad —que ha permanecido siempre en su significado—, “misericordia” (y una serie de vocablos que integran su universo semántico y, a veces, ocupan su lugar en algunas traducciones)¹⁶ fue la voz escogida para traducir una variedad de palabras griegas y hebreas de una enorme riqueza y llenas de matices.¹⁷ Es este un fenómeno ciertamente peculiar, porque

13. COROMINAS, J.; PASCUAL, J. A.: *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Gredos, Madrid, 1989.

14. Cf. PÉTRÉ, H: “Misericordia. Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme”. En *Revue d'Études Latines*, 1934, pág. 376.

15. ROYO MARÍN, Antonio: ob. cit., pág. 418.

16. La misma palabra “misericordia” resulta insuficiente para describir la realidad que ella principalmente significa, y nuestra lengua debe valerse de todo un universo semántico para tratar de expresar esa realidad en todos sus aspectos y matices (v. gr.: compasión, piedad, clemencia, caridad, perdón, indulgencia, benevolencia, benignidad, mansedumbre).

17. KOEHLER, Théodore: “Miséricorde”. En *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Beauchesne, París, 1974, col. 1314. Hay que tener en cuenta además que, a lo largo del tiempo, las traducciones del Antiguo Testamento fueron hechas tanto del original hebreo al latín —o a las lenguas romances— como de la traducción griega del Antiguo Testamento (llamada “De los LXX”) a estas lenguas. Es decir, en el segundo caso, las palabras originales perdieron parte de su riqueza ante términos que, a su vez, cambiaron parcialmente su significado para recibir la nueva realidad revelada, desde una

a la dificultad que siempre ofrece la traducción de una palabra de una lengua a otra se agrega aquí que, en primer lugar, la realidad mentada por estas palabras era desconocida para los romanos y, en segundo lugar, en “misericordia” confluyen varias palabras que, a su vez, tienen no sólo diversos significados –aunque a veces puedan asimilarse unos a otros–, sino que estos significados han sufrido variaciones a lo largo del tiempo (y, por tanto, en los diversos libros de las Sagradas Escrituras).

Pero, además, la primera traducción se produjo del hebreo al griego, por lo que la primera adaptación debieron sufrirla las palabras griegas que fueron escogidas como posible traducción de las hebreas y que luego fueron empleadas para componer aquellos libros del Antiguo Testamento originariamente escritos en griego y del Nuevo Testamento. Por tanto, si queremos conocer el significado de la realidad que el cristianismo llama “misericordia”, debemos tratar de penetrar el significado de la realidad designada por aquellas palabras hebreas y griegas que fueron traducidas por la voz latina.

Con todo ello, es claro que se amplió enormemente su campo de significación. Pero también, como en otros casos, se renovó y enriqueció la realidad mentada. En efecto, la revelación extraordinaria del amor misericordioso de Dios –en particular, con el pueblo elegido– que se manifiesta en el Antiguo Testamento alcanzará su plenitud (como hemos dicho e insistentemente diremos) con la encarnación misma de la misericordia en la persona divina del Verbo.¹⁸

Sin duda, toda esta riqueza no está totalmente presente en el uso común de la palabra¹⁹ ni, muchas veces, en su empleo filosófico. Sólo en el contexto de la Revelación –y de su aceptación a través de la fe– se manifiesta esta riqueza en todo su esplendor. Sin embargo, aun en su uso común, la palabra misericordia fue totalmente renovada por el mensaje cristiano. En su renovada significación la misericordia es entonces, y ante todo, el modo en que se manifiesta el amor de Dios por los hombres. En efecto, en la raíz de toda obra divina se encuentra la misericor-

cultura tan distinta y evolucionada como la griega. A su vez, el Nuevo Testamento, escrito en griego, recibió el influjo de esta traducción.

18. *DM*, 2 y 8.

19. SISTI, A.: “Misericordia”. En *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Paoline, Milán, 1988, pág. 978. En este artículo, como en el de Koehler, pueden encontrarse excelentes síntesis de las raíces hebreas y griegas.

dia.²⁰ En realidad, siendo todo en el universo obra de Dios, nada puede sustraerse a su gobierno, ni a su providencia, ni menos aún, a su amor misericordioso: “De la misericordia de Dios está llena la tierra”, canta el salmista.²¹ Y el libro de la Sabiduría exclama en forma de oración:

Tú te compadeces de todos, porque todo lo puedes,
y apartas los ojos de los pecados de los hombres
para que ellos se conviertan.
Tú amas todo lo que existe
y no aborreces nada de lo que has hecho,
porque si hubieras odiado algo, no lo habrías creado.
¿Cómo podría subsistir una cosa si tú no quisieras?
¿Cómo se conservaría si no la hubieras llamado?
Pero tú eres indulgente con todos,
ya que todo es tuyo, Señor que amas la vida,
porque tu espíritu incorruptible está en todas las cosas.²²

Pero, ¿qué es?, ¿qué encierra en sus entrañas esta palabra, nombre de la realidad más deseada, fuente de nuestra esperanza, causa del perdón? Porque de todos los atributos de Dios, ninguno nos es tan cercano, tan necesario, como la misericordia. Hay en nosotros una necesidad radical de ella. Y ninguna experiencia nos es tan esperada, tan gozosa, como la de la misericordia que Dios tiene con nosotros. Y, sin embargo, con sernos así cercana, íntima, propia, su definición escapa a nuestras posibilidades porque, como toda realidad divina, la misericordia es esencialmente inefable.

Decía al comienzo que los autores sagrados, bajo el permanente influjo del Espíritu Santo, han caracterizado con diversos conceptos y términos este atributo de la divinidad que hoy llamamos “misericordia”.²³ Conocer estas palabras –en su riqueza y variedad–,²⁴ reflexionar acerca del modo en que son empleadas en los diversos textos, penetrar la reali-

20. *ST*, I, q. 21, a. 4.

21. *Sal* 33, 5.

22. *Sb* 11, 23-12,1.

23. *DM*, 2.

24. “É di tutta questa ricchezza e varietà di vocabulario che si deve tener conto, se si vuole ricavare una giusta sintesi del concetto di misericordia nella Bibbia”, escribe Sisti en ob. cit., pág. 979.

dad por ellas significada, contemplar en la meditación y en la oración el misterio que encierran y revelan, permitirá una aproximación suficiente –y siempre insuficiente– a la misericordia de Dios. Pero primero conviene tratar su significado originario.

3. La “misericordia” pagana

Como se ha dicho, originariamente “misericordia” fue la palabra utilizada por la lengua latina para hacer referencia al sentimiento de piedad que el hombre experimenta a la vista de la desgracia de sus semejantes. Con este sentido tuvo, vulgarmente, una valoración moral positiva: el mismo Séneca reconoce que “muchos la alaban como si fuera una virtud y al hombre bueno le llaman misericordioso”.²⁵

Además de su uso vulgar, la palabra “misericordia” aparece también utilizada por la retórica y por la filosofía estoica con ciertas connotaciones particulares. En la retórica, los testimonios de su empleo son abundantes a partir de Cicerón: la piedad es uno de los sentimientos que más importa hacer nacer en un auditorio y los medios para lograrlo, previstos y catalogados, son los llamados *loci misericordiae*. Misericordia es, entonces, el término utilizado para designar la atracción provocada a favor del acusado.²⁶ En la filosofía, particularmente en el estoicismo, de tanta fortuna en Roma, la misericordia fue calificada de *aegritudo animi*,²⁷ ya que, como toda pasión, constituía una enfermedad del alma, un vicio.²⁸ Cicerón parece ser una excepción a este desfavor: el texto del *Pro Ligario*: “Entre todas tus virtudes, ¡oh César!, ninguna hay ni más admirable ni más agradable que la misericordia”, mereció el encendido elogio de San Agustín, quien dice que a aquella a la cual los estoicos no se ruborizan en colocarla entre los vicios, “Cicerón, que habló excelente y elocuentemente, no dudó en llamarla virtud”.²⁹ Sin embargo, como señala Pétré, Cicerón no menciona a la misericordia en

25. SÉNECA: ob. cit., L. II, IV, 4.

26. PÉTRÉ: ob. cit., pág. 377.

27. KOEHLER, Théodore: ob. cit., col. 1314.

28. FRAILE, Guillermo: *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 1976, t. I, pág. 618.

29. SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*, Porrúa, Méjico, 1975, IX, S.

De officiis, como si ella no tuviera ningún rol que jugar en las relaciones morales de los hombres entre sí.³⁰

Pero quisiera detenerme en el desarrollo sumamente interesante –tanto por la importancia de su autor como por la supervivencia de sus conclusiones hasta nuestros días– que acerca de la misericordia realiza Séneca en el libro II del *De clementia*.

Luego del pasaje citado más arriba, en el que dice que muchos alaban a la misericordia “como si fuera una virtud y al hombre bueno le llaman misericordioso”, da su propia opinión: la misericordia es un vicio del ánimo.³¹

La describe como “la enfermedad del ánimo a la vista de las miserias ajenas o la tristeza ocasionada por los males ajenos, que cree sobrevenidos a los que no los merecían”. Por ello, “es el vicio de la gente pusilánime que sucumbe ante los males ajenos. Es familiarísima a los peores; son las viejas y las mujercillas las que se conmueven con las lágrimas de los criminales y las que, si pudieran, les abrirían las puertas de las cárceles”.³²

Estos sentimientos y conductas no son propios del sabio estoico. En efecto, siendo la misericordia una “enfermedad del ánimo”, no puede alcanzarlo,

porque su mente está despejada y nada puede sucederle que la ofusque. Nada conviene al hombre tanto como la grandeza de alma, pero no puede ser a la vez grande y triste. La tristeza derriba, deprime y encoge las mentes; esto no sucederá al sabio ni siquiera en sus propias desgracias, sino que rechazará y quebrará ante sí todos los embates de la fortuna; mantendrá siempre el mismo rostro plácido, impassible, lo que no podría hacer, si se dejase dominar por la tristeza.³³

La misericordia es vecina de la miseria, porque tiene y toma algo de ella... son débiles los ojos que, ante las lágrimas ajenas, ellos mismos se empañan... la misericordia es el vicio de los que se asustan demasiado de la miseria...³⁴

30. PETRE: ob. cit., pág. 378.

31. SÉNECA, ob. cit., IV, 4.

32. *Ibíd.*, V, 1.

33. *Ibíd.*, V, 4.

34. *Ibíd.*, VI, 4.

Grave error sería, sin embargo, deducir de estas citas una indiferencia, por parte de Séneca y de su modelo de sabio, respecto de los males ajenos. Por el contrario, el sabio “ayudará a todos los dignos y, a la manera de los dioses, mirará propicio a los desgraciados”.³⁵ Enjugará las lágrimas ajenas, dará hospitalidad al desterrado, socorrerá al necesitado, pero sin compartir las lágrimas, sin alterar su rostro, sin compasión. Remarcaríamos, desde nuestro cristianismo, que este sabio estoico ayudará al necesitado, sí, pero no le dará jamás su corazón.

Por eso propugna Séneca la clemencia en lugar de la misericordia, ya que la misericordia es en realidad un vicio cercano a aquella, que es la verdadera virtud. La clemencia, escribe, es racional; a diferencia de la misericordia, que no tiene en cuenta la causa, sino el infortunio; la clemencia va siempre unida a la razón. Busca la moderación en la aplicación de penas; no juzga formulariamente, sino de acuerdo con la equidad y la bondad.³⁶ Sin embargo, sus campos de significación difieren considerablemente. La clemencia parece limitarse a cuestiones vinculadas con la aplicación de penas³⁷ pero no abarca el inmenso campo de las necesidades humanas, de las desgracias e infortunios, propio de la misericordia.

En suma, Séneca analiza la misericordia fundamentalmente en su aspecto de compasión ante la desgracia ajena –lo cual coincide con el uso común del término– y, como es lógico y esperable dentro de su pensamiento, la rechaza por considerarla pura sensiblería y debilidad. Pero, por otro lado, y quizás esto sea aún más importante, su referencia a la “causa del infortunio” parece llevar a una distinción entre los que sufren miserias o necesidades según éstas sean “merecidas” o no. Es decir, como veremos que ocurre en el caso del perdón, la antigüedad pagana parecía no poder desprenderse de la exigencia racional de la igualdad, propia de la justicia. El puro don, la gratuidad de la ayuda al necesitado, eran totalmente ajenos a sus categorías morales.

Conviene referirse ahora al tema del perdón. Es cierto que no lo vincula Séneca directamente con la misericordia, sino que lo critica a partir de la clemencia. No obstante, dado que el perdón tendrá un lugar privilegiado en la significación cristiana de “misericordia”, parece necesario hacer la referencia.

35. *Ibíd.*, VI, 3.

36. *Ibíd.*, III; IV, 4 y V, 1.

37. *Ibíd.*, III, 1.

Como fue citado más arriba, Séneca afirma que “el sabio... no perdona porque quien perdona omite algo que debió ser hecho”.³⁸ Comienza por determinar qué es el perdón: “la remisión de la pena merecida”.³⁹

Se perdona a quien se debió castigar; pero el sabio ni hace nada que no deba, ni deja de hacer algo que deba; por esto, no condona la pena que deba imponer. Pero te dará lo mismo que por el perdón quieres conseguir, por otro camino más honesto, porque el sabio será tolerante, mirará por el bien ajeno y corregirá: hace lo mismo que si perdonara, pero no perdona porque quien perdona omite algo que debió hacerse.

Ese “hace lo mismo que si perdonara” muestra la radical incapacidad de la inteligencia pagana para comprender la verdad del perdón. No es lo mismo, no es para nada lo mismo, ser clemente que perdonar. Los intentos de Séneca por demostrar la supremacía de la clemencia sobre el perdón (“es más completa y más honorable que el perdón”)⁴⁰ o, luego, por tratar de asimilarlos (se trata de una “controversia de palabra, pues sobre la cosa se está de acuerdo”)⁴¹ no hacen sino confirmar aquella incapacidad o extrema dificultad para penetrar la naturaleza del perdón. En efecto, antes de estas dos últimas afirmaciones, nuestro autor escribe que “lo primero que hace la clemencia es declarar que los que liberta no han debido padecer más”, lo cual muestra, una vez más, que la clemencia se vincula con la justicia. Si “no han debido padecer más”, no había entonces nada que perdonar.

Cuando Santo Tomás trata de la clemencia, sigue explícitamente la autoridad de Séneca y explica que consiste en “la disminución de la pena exterior”⁴² que, en abstracto, hubiera podido corresponder para alcanzar una pena concreta justa. Es decir, que la clemencia forma parte de las virtudes que concurren al acto de determinación de una pena justa⁴³ y se caracteriza por una “moderación en el afecto, al utilizar el poder de

38. *Ibíd.*, VII, 1.

39. *Ibíd.*

40. *Ibíd.*, VII, 3.

41. *Ibíd.*, VII, 4.

42. *ST*, II-II, q. 157, a. 1.

43. CODESIDO, Eduardo A. y DE MARTINI, Siro M. A.: *El concepto de pena y sus implicancias jurídicas en Santo Tomás de Aquino*. El Derecho, Buenos Aires, 2005, págs. 73-74.

determinar las penas".⁴⁴ Justicia, sólo justicia. Moderación, intención de corregir, búsqueda del bien de aquel a quien se castiga. Hay aquí virtud, sin dudas; pero no perdón.

Es lógico que aun un hombre de la grandeza de Séneca no pudiera superar los límites del amor pagano. Que le resultara imposible concebir la bondad gratuita, el regalo de amor del perdón. Su análisis parte de la concepción clásica de la justicia. Y frente a esta justicia el perdón siempre resultará indebido por injusto. Pero es que el perdón no es acto de justicia sino, precisamente, de misericordia. No es debido como un derecho del otro, sino como una exigencia del propio corazón de quien perdona. Y si puede asimilarse el perdón a la justicia es a modo de su plenitud, de una plenitud con la que hubieran querido soñar los grandes sabios del mundo pagano. Pero estaba aún la posibilidad de este sueño fuera de su alcance. No conocían la perfecta unión de justicia y misericordia, la belleza estremecedora de la Cruz.

44. *ST*, II-II, q. 157, a. 3, ad 1.

CAPÍTULO II

LA MISERICORDIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. La teofanía del monte Sinaí

En el libro del Éxodo se lee:

Entonces Moisés dijo a Yahvé: “Déjame ver tu gloria”. Él le contestó: “Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé; pues concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia con quien quiero”. Y añadió: “Pero mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida”. Yahvé añadió: “Aquí hay un sitio junto a mí; ponte sobre la roca. Al pasar mi gloria, te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no lo verás”.¹

Dios ordena a Moisés que labre dos tablas de piedra (en reemplazo de las que Moisés había roto, indignado por la perversión idolátrica del pueblo)² y suba al día siguiente al monte Sinaí. Así lo hizo Moisés. Y Dios “descendió en una nube y se detuvo allí junto a él”. Entonces

Moisés invocó el nombre de Yahvé. Yahvé pasó delante de él y exclamó: “Yahvé, Dios misericordioso [*rahûm*]³ y clemente [*hannûn*], tardo a la cólera [*erek'appun*] y rico en amor [*hésed*] y fidelidad [*emet*]”. [...] Al instante, Moisés se inclinó a tierra y se postró. Y dijo: “Señor mío, si he obtenido tu favor, ¡dígnese mi Señor ir en medio de nosotros!” [...] Él respondió:

1. Éx 33, 18-23.

2. Ver Éx 32, 19.

3. Incluyo entre corchetes las palabras hebreas originales para facilitar (a través de las traducciones usuales y el contexto en que se emplean) el análisis particular que de ellas haré más adelante.

“Yo voy a hacer una alianza; delante de tu pueblo realizaré maravillas, cual no se han hecho en toda la tierra o en nación alguna”.⁴

Detengámonos un instante en estos pasajes extraordinarios del libro del Éxodo en que el Señor se manifiesta, se revela a sí mismo como misericordia. García Cordero ha escrito que esta teofanía es como una explicitación de la definición misma del nombre de Yahvé –yo soy el que soy– de la primera teofanía a Moisés. Y, aun, que “toda la historia bíblica es como un comentario empírico a la definición de Yahvé como misericordioso y clemente”.⁵ Y Koehler: “El nombre de Yahvé es Misericordia”.⁶

Moisés le ha implorado: “Déjame ver tu gloria”, esto es, ruega a Dios que le manifieste su presencia divina.⁷ Dios lo concede –en la medida en que este conocimiento es posible al hombre– y le enseña desde ya que esta manifestación (“yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé”) es un acto de su libérrima misericordia (“pues concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia con quien quiero”). Al día siguiente Dios desciende sobre Moisés en el monte Sinaí y el profeta invoca su nombre. Entonces el Señor, pasando por delante de Moisés se revela a sí mismo.⁸

Como veremos luego, Dios se da a conocer prácticamente por todos los nombres hebreos de la misericordia. Él es *rahûm* como una madre y, aún más; dador de dones inmerecidos por su *hannûn* infinita; es paciente, porque el amor es paciente, y espera siempre nuestro arrepentimiento y conversión (*erek'appun*); su riqueza es el *hésed* eterno, el que es causa de toda la creación, de la elección de su pueblo, de la alianza de amor, del perdón incansable; y la *emet*, esa fidelidad invencible a sus promesas, a su amor, que es, en definitiva, otro nombre de la misericor-

4. Éx 34, 1-2, 5-6, 8-9a y 10a.

5. GARCÍA CORDERO, Maximiliano: *Teología de la Biblia. Antiguo Testamento*, BAC, Madrid, 1970, vol. I, pág. 262.

6. KOEHLER, T.: ob. cit., col. 1317: “Le nom de Yahvéh est Miséricorde”.

7. Ver nota a Éx 24, 16 en la Biblia de Jerusalén.

8. El texto deja ciertas dudas sobre si el sujeto de “exclamó” es Yahvé o Moisés. Es cierto que lo que sigue parece una confesión de fe. Sin embargo, Dios había prometido proclamar su nombre (comentario a Éx 34, 6 de la Biblia de Jerusalén). Nm 14, 17-18, confirma la presunción de que se trata de la revelación del mismo Dios: “Muestra, pues, ahora tu poder mi Señor, como prometiste diciendo: Yahvé es tardo a la cólera y rico en bondad”.

dia. La acumulación de tantas palabras, tan estrechamente relacionadas y casi intercambiables entre sí, es una muestra de la intensidad del concepto que Dios quiere inculcarnos.⁹ Parece como si el texto quisiera decir que el Señor es, ante todo, misericordioso. Que la misericordia no es uno más de Sus atributos, sino que tiene un carácter marcadamente principal. Que es un rasgo esencial del amor divino.¹⁰

Y a lo largo de los siglos, el Señor se manifestará continuamente como misericordia. Como amor que prevalece sobre el pecado y la infidelidad del pueblo elegido. Esta revelación de la misericordia de Dios es hecha, en primer término, con pedagogía divina al pueblo elegido y en el ámbito de la Alianza. Y de modo definitivo y pleno en Cristo, que realiza y encarna esa misericordia de alcance universal.¹¹

1.1. El pueblo elegido

Dios nos ha creado porque nos ama y nos ama porque nos ha creado. Nos ama desde toda la eternidad con Su amor misericordioso; amor que da la vida y el perdón, la gracia y la felicidad eterna. Toda la creación tiene su raíz en la eterna misericordia de Dios: “¡Dad gracias a Yahvé, porque es bueno, porque es eterno su amor [*hésed*]! [...] Al que hizo el cielo con sabiduría, / porque es eterno su amor / Al que asentó la tierra sobre las aguas, / porque es eterno su amor”.¹² Todos los hombres, sin distinción, son alcanzados por su gran misericordia: “El Señor es bondadoso y compasivo, / lento para enojarse y de gran misericordia; / el Señor es bueno con todos / y tiene compasión con todas sus criaturas”.¹³

Sin embargo, sin otro motivo que los misterios de su amor misericordioso, Dios ha querido ligarse gratuitamente a Israel para ser preferido a los demás pueblos: “Al Señor, tu Dios, pertenecen el cielo y lo más alto del cielo, la tierra y todo lo que hay en ella. Sin embargo, sólo con tus padres se unió con lazos de *hésed*, y después de ellos los eligió

9. SISTI, A.: ob. cit., pág. 979.

10. Esta fórmula única, cargada de esperanzas y promesas, será recordada y repetida —así sea parcialmente— a través del Antiguo Testamento (Nm 14, 18; Sal 86, 15; 103, 8.13; Ne 2, 13).

11. FRAILE, Jorge: ob. cit., pág. 17.

12. Sal 136, 1.5-6. Misericordia que, como Dios mismo, es eterna: Sal 100, 5; 106, 1; 107, 1, etcétera.

13. Sal 145, 8-10.

a ustedes, que son su descendencia, prefiriéndolos a todos los demás pueblos”.¹⁴ La elección de Israel es entonces un misterio cuyo fundamento único es el amor de Dios. El pueblo de Israel es Su pueblo y Él es el Dios de Israel: “Entonces tú le dirás [al faraón]: Así habla el Señor: ‘Israel es mi hijo primogénito’”.¹⁵ Secreto del corazón divino que el mismo Dios ha revelado con sintética expresividad: “Cuando Israel era niño, yo lo amé”.¹⁶

1.2. La Alianza

Es en la Alianza (*bérith*) que celebra Dios con su pueblo donde se manifiesta cabalmente su misericordia. En ella, Dios se da a conocer, según hemos visto, como Dios de misericordia.

Existe una larga tradición de alianzas celebradas por los hombres en la antigüedad.

García Cordero muestra la relación que podría existir –a modo de antecedente para comprender el significado de *bérith*– entre la Alianza del monte Sinaí y los pactos de “soberanía” o de “vasallaje” que se encuentran en textos hititas de los siglos XIV-XIII a. C. En ellos el rey sólo se compromete a proteger al súbdito que pacta con él, sin hacer más concesiones que le pudieran obligar. Al súbdito, por su parte, se le imponen ciertas obligaciones que éste acepta (v. gr. el deber de responder al llamamiento de las armas cuando el rey se lo pidiera; la prohibición de relacionarse con alguna otra nación, el pago de tributos, etc.). El incumplimiento de estas obligaciones supone la ruptura del pacto. Todo el proceso de celebración de estos pactos tiene un marcado carácter sagrado.¹⁷ Balthasar dice que

es posible remitirse a una forma de alianza (comprobada en todo el Oriente), en la que un individuo más fuerte –por ejemplo, un gran soberano–

14. Dt 10, 14-15. Cf. también Dt 4, 37; 7, 7-9. Por eso el Señor les dirá: “Sed, pues, santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo y os he separado de entre los pueblos para que seáis míos” (Lv 20, 26).

15. Éx 4, 22.

16. Os 11, 1.

17. GARCÍA CORDERO, M.: ob. cit., págs. 137-138. El tema es desarrollado con amplitud en la primera parte, A-IV de la obra citada.

ofrece por su gracia a otro más débil –por ejemplo, un vasallo– una alianza que obliga sólo a este último, o bien incluye secundariamente en una relación jurídica también el favor del soberano.¹⁸

Dios quiso que Su Alianza fuera sancionada con ritos similares a los de las alianzas profanas. Al celebrarse la Alianza con Abraham,¹⁹ Yahvé le pide que le traiga una ternera, una cabra y un carnero –todos de tres años–, una tórtola y un pichón. Toma Yahvé todos los animales y los parte por el medio (salvo los pájaros). “Puesto ya el sol, surgió en medio de densas tinieblas un horno humeante y una antorcha de fuego pasó por entre aquellos animales partidos”.²⁰

Luego, al renovarse la Alianza en el Sinaí,

[Moisés] mandó algunos jóvenes israelitas que ofreciesen holocaustos e inmolaran novillos como sacrificios de comunión para Yahvé. Moisés tomó la mitad de la sangre y la echó en vasijas: la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: “Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvé”. Entonces Moisés tomó la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: “Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros”.²¹

Sin embargo, la verdad es que apenas si puede asimilarse esta Alianza santa a sus antecedentes humanos. Porque aunque, a través de ella, Dios establezca un lazo de unión con el pueblo elegido, se relacione con él de manera estable y se obligue a protegerlo, lo cierto es que la Alianza se celebra por la sola misericordia de Dios. En ella se encuentra su

18. BALTHASAR, Hans Urs von: *Gloria*. Vol. 6. *Antiguo Testamento*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1988, págs. 132-133.

19. Hay diversas expresiones de la Alianza o diversas Alianzas en el Antiguo Testamento (Noé, Abraham, Moisés, David). Puede verse su significado en PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA: *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*. Ágape, Buenos Aires, 2011, págs. 39-59.

20. Gen 15, 9-11, 17.

21. Éx 24, 5-8. Con todo su misterio inefable, con la revelación de Dios misericordioso que en ella se manifiesta, la Alianza sinaítica es figura de la Alianza nueva y eterna celebrada por nuestro Señor Jesucristo. En esta se repetirá la fórmula de Yavéh: “Esta es la sangre de la Alianza”. Pero el sacrificio será el mismo Señor y la sangre será el vino transubstanciado en su sangre: “Este es el cáliz de mi sangre, la sangre de la nueva Alianza” (DANIELOU, Jean: *Dios y nosotros*. Taurus, Madrid, 1957, pág. 85).

única causa y fundamento. De allí que haya escrito Balthasar que “nos damos cuenta enseguida de que el uso de esta categoría (la de alianza) implica una dificultad: el término nos lleva a pensar en un acuerdo bilateral, mientras que el concepto de una revelación de Dios a los hombres suscita, ante todo, la imagen de una iniciativa unilateral de la libertad de la gracia”.²²

La Alianza ofrece, entonces, una particularidad notable: constituye un compromiso irrevocable por parte de Dios, a quien corresponde la iniciativa total. Iniciativa que es un secreto de la libertad de su amor: “Yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia”.²³ Según algunos, hablando con propiedad, este compromiso no es bilateral. Si implica obligaciones por parte del pueblo, éste no está condicionado por el cumplimiento de esas obligaciones.²⁴

Pero también podría decirse que la Alianza tiene dos factores complementarios: la unilateralidad absoluta de la gracia fundante de Dios y la bilateralidad que se funda en ella.²⁵ En realidad, como escribe el mismo Balthasar, “hay que resignarse al hecho de que el acontecimiento capital en el que se basa la relación vital entre Yahvé e Israel, no tiene analogías”.²⁶ No puede comprenderse a partir de los antecedentes históricos de otras alianzas ni, tampoco, reducirse a nuestras categorías jurídicas.²⁷ Probablemente por eso San Pablo tradujo el hebreo *bérith* no por *synthekê*, contrato, sino por *diatheke*, que el latín, a su vez, se ha traducido por “Testamento”. La expresión “Antiguo Testamento” significa, pues, la alianza irrevocable procedente de un compromiso unilateral.²⁸

22. BALTHASAR: ob. cit., pág. 132.

23. Éx 33, 19.

24. DANIELOU: ob. cit., pág. 85.

25. BALTHASAR: ob. cit., pág. 136.

26. Ob. cit., pág. 133.

27. Ahora, con ser esto cierto desde un punto de vista teológico, es lógico pensar que, más allá de su carácter único e irreductible, el pueblo de Israel inevitablemente hubo de entender la alianza de acuerdo con sus categorías jurídicas y su modo habitual de entender el significado de las palabras.

28. DANIELOU, J: ob. cit., pág. 85, quien interpreta: “Y esto es sin duda lo que quiere significar también el hecho de que en la alianza con Abraham, sólo el fuego, símbolo de Dios, circula entre los animales”.

1.3. *Conciencia de la misericordia divina*

La misericordia, dice la *DM*, es el contenido del diálogo del pueblo de Israel con Dios, el contenido de la intimidad con su Señor.²⁹ Este diálogo de misericordia se remonta al “principio”, cuando el Creador hizo florecer de su corazón a la criatura. Israel comprendió este diálogo universal del Creador no a través de la contemplación de las criaturas ni a través de razonamientos filosóficos, sino a través de la propia experiencia salvífica, cuando primero en Abraham y luego en las faldas del Sinaí se sintió “creado” como pueblo particular de Dios, como hijo primogénito del Padre celeste, como nación elegida entre todas las gentes, fuente de bendición para el mundo entero:³⁰ “Yo haré de ti una nación grande y te bendeciré”.³¹

El diálogo misericordioso, por lo tanto, entre Dios y la humanidad, iniciado con la creación, pero descubierto por Israel con su elección en Abraham y en el Sinaí, conmoverá toda la historia humana. Esto ocurrirá a través de la larga experiencia que Israel tendrá de la misericordia de Dios, después de cada infidelidad, luego de cada ruptura de la Alianza.³²

Pero el origen de la convicción –comunitaria y personal– de contar con la misericordia de Dios se encuentra en la experiencia vivida por el pueblo elegido en tiempos del éxodo de Egipto. Éxodo que está íntimamente vinculado con el don de la Alianza del Sinaí. En efecto, fue entonces que el Señor vio la miseria de su pueblo reducido a la esclavitud, oyó su grito, conoció sus angustias y decidió liberarlo.³³ En la revelación de su divino Nombre, ante la zarza ardiendo, el Señor había manifestado su designio misericordioso:

Moisés dijo a Dios: “Si me presento ante los israelitas y les digo que el Dios de sus padres me envió a ellos, me preguntarán cuál es su nombre. Y entonces, ¿qué les responderé?” Dios dijo a Moisés: “Yo soy el que soy”. Luego añadió: “Tú hablarás así a los israelitas: ‘Yo soy’ me envió a

29. *DM*, 28.

30. TESTA, Emmanuele: “La misericordia nell’Antico Testamento”. En AA. VV: *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*. Pontificia Universitas Urbaniana, Paideia, Brescia, 1981, pág. 27.

31. Gn 12, 2-3.

32. TESTA, E.: ob. cit., pág. 28.

33. *DM*, 24.

ustedes”. Y continuó diciendo a Moisés: “Tú hablarás así a los israelitas: El Señor, el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, es el que me envía. Este es mi nombre para siempre, y así seré invocado en todos los tiempos futuros. Ve a reunir a los ancianos de Israel y diles: El Señor, el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se me apareció y me dijo: ‘Yo los he visitado y he visto cómo los maltrataban los egipcios. Por eso decidí librarlos de la opresión que sufren en Egipto, para llevarlos [...] a una tierra que mana leche y miel’”.³⁴

En este acto de salvación conocieron los israelitas su amor misericordioso y supieron que podían contar con él. Esta conciencia de haber experimentado de modo singularísimo y casi sensible los efectos vivificantes de la misericordia divina se extendió más allá de los momentos trágicos de la esclavitud, a aquellos que siguieron a su liberación hasta la entrada en la tierra prometida. Así, el Salmo 136, todo él enderezado a celebrar a Yahvé porque “eterna es su misericordia”, después de haber recordado brevemente algunas de las maravillas de la creación, pasa a relatar, uno tras otro, todos los prodigios obrados por Él en la historia de Israel, desde la muerte de los primogénitos de Egipto hasta la liberación de los enemigos que los oprimían en la tierra de Canaán.³⁵

Cuando Dios se reveló a Moisés como “misericordia”, luego de exclamar: “Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad”, continuó diciendo:

que mantiene su misericordia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que castiga las culpas de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación.³⁶

Es decir, Dios, en su amor al hombre, no ignora su pecado y culpabilidad, más aún, su perdón supone su justicia. No permite la impunidad porque es un Dios justo y, además, porque el pecado es una ofensa a su amor; pero es tan grande su misericordia, que su disposición primera y permanente es a perdonar: “Y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado”. Con una pedagogía matemática, clara y precisa, Yahvé enseña

34. Éx 3, 13-17.

35. Sal 136, 10-24. Cf. SISTI, A.: ob. cit., pág. 980 y *DM*, 4.

36. Éx 34, 7.

que la distancia que hay entre la cuarta y la milésima generación es la que existe entre su justicia y su misericordia.³⁷

Con esta certeza en su corazón es que el pueblo de Israel repetirá una y otra vez: “Eterna es su misericordia”.³⁸ A través de su posterior experiencia histórica, los israelitas aprendieron que cuando transgredían las condiciones de la Alianza, Yahvé no les retiraba su *hésed* porque es un Dios rico en misericordia –*hésed*– y en fidelidad –*émet*– que perdona la iniquidad y los pecados.³⁹ Por ello, cuando adquirían conciencia de la propia infidelidad, apelaban a Su misericordia.⁴⁰

Aun cuando pueda decirse que las manifestaciones amorosas de Yahvé se refieren en primer lugar a la colectividad del pueblo elegido como tal y que, por tanto, “los individuos son considerados no tanto como personas, sino como ciudadanos de una comunidad con un destino misterioso y excepcional en el futuro”;⁴¹ lo cierto es que, al formularse la Alianza del Sinaí, Yahvé no olvidó los derechos y necesidades elementales de los individuos en su dimensión temporal. En el plano personal, la misericordia aparece vinculada con la culpa o con los diversos tipos de sufrimientos y desventuras. Tanto el mal físico como el mal moral o pecado hacen que los hijos e hijas de Israel se dirijan al Señor recurriendo a Su misericordia.⁴² Como expresará el Salmo 146, Yahvé es

el Hacedor de cielos y tierra
[...], que guarda fidelidad eternamente,
hace justicia a los oprimidos,
da pan a los hambrientos,
libra a los presos,
abre los ojos a los ciegos,
yergue a los encorvados,
ama a los justos;
guarda a los peregrinos,
sustenta al huérfano y a la viuda.⁴³

37. SISTI, A.: ob. cit., pág. 981.

38. Sal 100, 5; 106, 1; 107, 1; 118, 1.4.29; 136; I Cro 16, 34.41; Jr 33, 11.

39. FRAILE, Jorge: ob. cit., pág. 31.

40. DM, 21.

41. GARCÍA CORDERO, M.: ob. cit., págs. 262-263.

42. DM, 4.

43. Sal 146, 5.7-9.

La confianza ante el amor misericordioso del Señor no reconoció límite alguno: “Es grande hasta el cielo su misericordia / y hasta las nubes su fidelidad”.⁴⁴ Supieron, entonces, recurrir a la misericordia de Dios ante todo peligro:

Por todas partes me asediaban y no había quien me auxiliara, volví los ojos a un apoyo humano y no había ninguno. Entonces me acordé de tu misericordia, Señor, y de tu actuación desde la eternidad, que tú levantas a los que en ti esperan, y los salvas de la mano de los enemigos.⁴⁵

Como dice Fraile, ciertamente no es el hombre quien alcanza la idea de un Dios misericordioso ni el contenido inconcebiblemente amoroso de esta misericordia, sino que es el mismo Señor quien descubre, desde el inicio de la historia humana, y de modo singular ante el pecado, esa potencia de Amor que libera de cualquier forma de miseria. Se trata del Amor que, surgiendo de la misma esencia divina, se revela en la historia frente a la miseria humana –particularmente ante el pecado– como elección sin fundamento en el amado, como don gratuito de quien es siempre fiel, y perdona y auxilia con actos concretos.⁴⁶

1.4. Infidelidad y perdón

No hay mayor miseria que el pecado.⁴⁷ No hay por ello mayor misericordia que el perdón. En la revelación de Dios como misericordia, con la que comenzamos este capítulo, es donde el pueblo y cada uno de sus miembros encontraron, después de toda culpa, la fuerza y la razón para dirigirse al Señor con el fin de recordarle lo que Él había manifestado de sí mismo e implorarle su perdón.⁴⁸ Luego, el Señor continuó con su delicada pedagogía enseñando a los hombres los misterios de su misericordia. Aprendieron así el misterio insondable de

44. Sal 57, 11.

45. Eclo 51, 7-8.

46. FRAILE, Jorge: ob. cit., págs. 17 y 80.

47. La miseria es opuesta a la felicidad (ST, II-II, q. 30, a. 1). Y el pecado (mortal) “es digno de pena eterna por trastocar el orden” (ST, I-II, q. 87, a. 3). Por tanto, nada hay tan opuesto a nuestra felicidad como el pecado.

48. DM, 4.

un amor todopoderoso que, por la expiación y la penitencia, podía y quería borrar todo pecado. “¿Acaso me complazco yo en la muerte del malvado [...] y no más bien en que se convierta y viva?”.⁴⁹ Y en uno de los textos más bellos y esperanzadores que Dios nos haya regalado sobre el poder infinito de la misericordia nos asegura –a través del profeta Isaías– que aunque nuestros “pecados fueran como la grana, cual la nieve blanquearán. Y así fueren rojos como el carmesí, cual la lana quedarán”.⁵⁰

Ante el pecado, entonces, el pueblo –y cada uno de sus integrantes– confiará en esta ilimitada y paciente misericordia de Yahvé, pronta siempre a perdonar al corazón arrepentido: “Desgarrad vuestro corazón y no vuestros vestidos, volved a Yahvé vuestro Dios, porque él es clemente y compasivo, tardo a la cólera, rico en amor, y se retracta de las amenazas”.⁵¹ De modo realmente extraordinario se manifiesta esta confianza en el libro de las Lamentaciones ante las ruinas humeantes de Jerusalén, la ciudad santa. Todo es desolación, dolor y amargura. “Me encuentro lejos de la paz, he olvidado la dicha [...] ¡todo es ajeno y amargura [...] se hunde mi espíritu dentro de mí!”.⁵² Sin embargo, desde el fondo del corazón brota la esperanza, la esperanza que se funda en el amor inagotable del Señor:

Pero algo traigo a la memoria, algo que me hace esperar: no se ha agotado la misericordia de Yahvé, no ha llegado al límite su compasión. [...] Grande es tu fidelidad. [...] Bueno es Yahvé para los que en el Él esperan. [...] Porque el Señor no desecha para siempre, sino que, después de afligir, se compadece según gran misericordia. Porque no aflige por gusto, ni de grado acongoja a los hijos de los hombres.⁵³

Y el Salmo 106, luego de recordar largamente las traiciones e infidelidades del pueblo elegido, expresa:

Pero Él se fijó en su angustia, dando oído a sus clamores. Por ellos se acordó de su alianza, se enterneció con su inmenso amor; hizo que de

49. Ez 18, 22-23.

50. Is 1, 16-18.

51. Jl 2, 13.

52. Lam 3, 17, 19b, 20b.

53. Lam 3, 21-23.25.31-33.

ellos se apiadaran aquellos que cautivos los tenían. ¡Sálvanos, Yahvé, Dios nuestro!⁵⁴

Hay, podría decirse, una convicción –fundada en la revelación del Sinaí– en que la iniciativa amorosa de Yahvé prevalece sobre su ira y su justicia punitiva: “Sólo un instante dura su ira; en cambio su favor dura toda la vida”;⁵⁵ “cuanto el cielo sobrepasa a la tierra, tanto prevalece su misericordia sobre los que le temen”.⁵⁶

Sin embargo, nadie ha expresado esta confianza en el eterno *hésed* de Dios, en la omnipotencia de su misericordia, en el poder creador de su perdón, como el rey David en el Salmo 50.

1.4.1. Miserere

Todos los viernes del año la Iglesia universal reza en Laudes el Salmo 50, la oración por excelencia de la misericordia, llamada, precisamente, “Miserere”. En él, como en ningún otro lugar, se canta a la misericordia infinita de Dios frente al pecado. Por ello, conviene detenerse frente a la sabiduría de sus versos para continuar penetrando en los misterios de la infidelidad del hombre y del perdón de Dios. El salmo comienza describiendo la circunstancia exacta que dio lugar a la oración: “Cuando el profeta Natán lo visitó [a David] después de haberse unido aquel a

54. Sal 106, 44-47. Cf. también Jon 4, 2; Sal 86, 15; 103, 8; 111, 4; Ez 18, 22-23; Is 54, 8; 55, 3; Jr 3, 12; Miq 7, 18.

55. Sal 30, 6.

56. Sal 103, 11. No obstante, aun la misericordia de Dios tiene un límite en esta vida. El libro del Eclesiástico recuerda que no se debe abusar de ella:

“No digas: ‘He pecado, y ¿qué me ha pasado?’,
porque el Señor es paciente.

No te sientas tan seguro del perdón,
mientras acumulas pecado tras pecado.

No digas: ‘Es grande su compasión,
me perdonará mis muchos pecados’,
porque Él tiene compasión y cólera,
y su ira cae sobre los malvados.

No tardes en convertirte al Señor,
no lo dejes de un día para otro,
porque la ira del Señor se enciende de repente
y el día del castigo perecerás” (Eclo 4-7).

Betsabé”. La historia de este terrible pecado del gran rey David aparece narrada en los capítulos 11 y 12 del Libro Segundo de Samuel y, aunque conocida, quizás convenga recordarla en sus líneas principales: un atardecer, mientras sus tropas estaban en campaña, David se paseaba por la terraza del palacio cuando, desde lo alto, vio a una mujer que se estaba bañando. Prendado de su belleza, el rey averiguó que se trataba de Betsabé, la esposa de uno de sus guerreros, de nombre Urías, e hizo que la trajeran al palacio. Se acostó con ella y Betsabé quedó embarazada. David hizo traer a Urías y, luego de hacerle algunas preguntas sobre la guerra, lo mandó a su casa. Pero Urías se acostó a la entrada del palacio, con la guardia del rey, y no fue a su casa. Enterado, David preguntó a Urías por su comportamiento. Éste, de un modo ejemplar, le contestó que mientras su comandante y sus compañeros acampaban en el suelo, no podía ir él a su casa para comer, beber y acostarse con su mujer. Entonces David le ordenó quedarse un día más, lo invitó a comer y lo hizo beber hasta emborracharlo. Pero Urías volvió a dormir junto con la guardia del rey y no visitó su casa. Entonces David escribió una carta al comandante de las tropas, que envió por medio del mismo Urías. En ella le ordenaba que pusiera a Urías en primera fila, donde la lucha fuera más reñida y luego retirara las tropas de detrás de él para que fuera muerto. Urías murió. Luego de que Betsabé hubiera terminado el luto, David envió por ella y la tomó por mujer. Yahvé mandó al profeta Natán donde David. Natán le narró al rey una historia en la que un hombre fuerte y poderoso abusaba escandalosamente de un pobre. Al oír la historia, David se indignó y dio su rápido veredicto contra aquel miserable. Entonces Natán dijo a David: “Ese hombre eres tú”.

Uno no puede dejar de preguntarse por qué Dios ha querido que supiéramos con tanto detalle y extensión estas miserias de David, su predilecto. De aquel gran rey de quien habría de descender el Mesías. El primer Evangelio comienza con estas palabras: “Libro del origen de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán”;⁵⁷ comienza luego la genealogía de Nuestro Señor con el usual “A engendró a B, B engendró a C...”, pero al llegar a David dice: “David engendró, de la mujer de Urías, a Salomón”.⁵⁸ Nuevamente el pecado. Pero también, nuevamente la misericordia. Personalmente, siempre me ha resultado muy consolador saber que el santo rey David pudo caer hasta ese punto y que Dios

57. Mt 1, 1.

58. Mt 1, 6.

luego lo buscó, le dio la gracia del arrepentimiento y el perdón a manos llenas. Me ha hecho comprender que no hay miseria en la que yo no pueda caer pero, por sobre esto, que no hay horror que Dios no esté dispuesto a perdonar. Aún más, que la gracia del perdón puede llevar a un alma a la cima de la santidad. Terrible pecado, pues, el de David, rey y profeta, elegido de Dios y siempre favorecido por Él. Pero así como fue grande el pecado, mayor aún fue el arrepentimiento y, por encima de todo, la misericordia y el perdón de Dios. Esta es, entonces, la materia del Salmo 50 que transcribo a continuación:

Misericordia [*hésed*], Dios mío, por tu bondad;
por tu inmensa compasión [*rahamín*] borra mi culpa;
lava del todo mi delito,
limpia mi pecado.
Pues yo reconozco mi culpa,
tengo siempre presente mi pecado:
contra ti, contra ti solo pequé,
cometí la maldad que aborreces.
En la sentencia tendrás razón,
en el juicio brillará tu rectitud.
Mira, que en la culpa nací,
pecador me concibió mi madre.
Te gusta un corazón sincero,
y en mi interior me inculcas sabiduría.
Rocíame con el hisopo: quedaré limpio;
lávame: quedaré más blanco que la nieve.
Hazme oír el gozo y la alegría,
que se alegren los huesos quebrantados.
Aparta de mi pecado tu vista,
borra en mí toda culpa.
¡Oh Dios!, crea en mí un corazón puro,
renuévame por dentro con espíritu firme;
no me arrojes lejos de tu rostro,
no me quites tu santo espíritu.
Devuélveme la alegría de tu salvación,
Afíanzame con espíritu generoso:
enseñaré a los malvados tus caminos,
los pecadores volverán a ti.
Líbrame de la sangre, ¡oh Dios,
Dios, Salvador mío!,
y cantará mi lengua tu justicia.

Señor, me abrirás los labios,
 y mi boca proclamará tu alabanza.
 Los sacrificios no te satisfacen;
 si te ofreciera un holocausto no lo querrías.
 Mi sacrificio es un espíritu quebrantado;
 un corazón quebrantado y humillado, tú no lo desprecias.
 Señor, por tu bondad, favorece a Sión,
 reconstruye las murallas de Jerusalén:
 entonces aceptarás los sacrificios rituales,
 ofrendas y holocaustos,
 sobre tu altar se inmolarán novillos”.

“Misericordia, Dios mío, por tu bondad; / por tu inmensa compasión borra mi culpa”. He ahí lo primero, el principio de toda la historia de la salvación: el *hésed*, la misericordia de Dios, Dios ama al hombre. Ante todo –y eso es, de algún modo, todo–, la invocación confiada de la misericordia de Dios. No comienza con una justificación, tratando de buscar alguna excusa, apelando a su debilidad, a la miseria propia del hombre pecador. Ni siquiera comienza con su arrepentimiento.⁵⁹ No, lo primero es la entrega total en brazos de la misericordia de Dios y la alabanza de Su bondad, ya que, como comenta Santo Tomás, la misericordia de Dios no es otra cosa que su bondad volcada al rechazo de la miseria, es decir, de toda pena, dificultad o necesidad.⁶⁰

Ahora bien, es notable que David tampoco intente justificar este camino en causa humana alguna (como sus muchas buenas y grandes obras). Recurre directamente a la vía más corta y rápida: “Señor, ten misericordia”. Sabe que la misericordia no es algo que se pueda merecer, ningún derecho tenemos a ella. Pero sabe, a la vez, con la sabiduría revelada por Dios, que Él es misericordia.

Continúa la oración recurriendo nuevamente a la misericordia (“por tu inmensa compasión”) pero ahora bajo otra forma. La misericordia es ahora *rahamín*, amor incondicional que brota de Dios como de las entrañas de una madre, como veremos de inmediato. ¿Y qué le pide al

59. MARTINI, Carlo M.: *David. Pecador y creyente*. Sal Terrae, Santander, España, 1989, pág. 78.

60. “Unde nihil aliud est haec Dei misericordia, nisi bonitas relata ad depellendam miseriam”. Comentario al Salmo 50, en <www4.desales.edu/~philtheo/loughlin/ATP/Psalm_50.html>. En la misma página hay una traducción al inglés.

Señor luego de esta doble invocación? ¿Cuál es la obra de misericordia que espera de Él? “Borra mi culpa”. Es esto lo propio, casi inexpresable y, de algún modo, incomprensible del perdón de Dios: borra la culpa. Por eso es que luego de ser perdonados quedamos “limpios [...] más blancos que la nieve”. Es el texto de Isaías que recordaba poco más arriba: “Aunque vuestros pecados fueran como la grana, cual la nieve blanquearán. Y así fueren rojos como el carmesí, cual la lana quedarán”.⁶¹

Todo el salmo es una invocación de esta misericordia transformadora de Dios, un reconocimiento de Su amor y de Su omnipotencia. La actitud permanente del salmista es de humildad y confianza⁶² (“mi sacrificio es un espíritu quebrantado; un corazón quebrantado y humillado, tú no lo desprecias”).

Luego de apelar a la misericordia, confiesa su pecado de manera directa, clara, sin vueltas: “Yo reconozco mi culpa [...] contra ti, contra ti solo pequé, cometí la maldad que aborreces”. David reconoce su pecado. Y lo reconoce manifestando su naturaleza profunda, lo que el pecado es: “Contra ti solo pequé”. Es decir, el pecado, cualquiera que sea, es ante todo violación de la Alianza. Infidelidad ante la Alianza sellada con Yahvé.⁶³

Como dijera Juan Pablo II,

el pecado no es concebido sólo en su dimensión personal y “psicológica”, sino que es delineado sobre todo en su calidad teológica. “Contra ti, contra ti sólo pequé”. El pecado no es, por tanto, una mera cuestión psicológica o social, sino un acontecimiento que afecta a la relación con Dios, violando su ley, rechazando su proyecto en la historia, alterando la jerarquía de valores, “cambiando la oscuridad por la luz y la luz por la oscuridad” es decir, llamando “al mal bien, y al bien mal” (Cf. Is 5, 20). Antes de ser una posible injuria contra el hombre, el pecado es ante todo traición de Dios. Son paradigmáticas las palabras que el hijo pródigo pronuncia ante su padre pródigo de amor: “Padre, he pecado contra el cielo [es decir contra Dios] y contra ti” (Lc 15, 21).⁶⁴

61. Is 1, 16-18.

62. LARRAÑAGA, Ignacio: *Salmos para la vida*. Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1991, págs. 102 y 110.

63. RIVAS, Fernando OSB: “La Belleza de Dios en el Libro del Salterio”, en *Coloquio*, revista de la Abadía de San Benito, año VIII, 2005, n° 31, pág. 93.

64. Catequesis del miércoles 8 de mayo de 2002, en <www.vatican.va>.

Luego de la confesión, David continúa suplicando la obra purificadora de Dios: “Lávame [...] borra [...] no me arrojes lejos de tu rostro”, hasta llegar a la expresión suprema de la omnipotencia amorosa de Su misericordia: “¡Oh Dios!, crea en mí un corazón puro”. Ese verbo “crear” (*bará*) es el mismo que aparece en el Génesis respecto de la creación (“En el principio creó Dios el cielo y la tierra”).⁶⁵ Es decir, una obra análoga a la creación del universo se realiza en el alma del hombre pecador que recibe el perdón de Dios, porque cuando Dios hace un hombre justo de un pecador –comenta Santo Tomás– se puede decir que propiamente crea.^{66 67}

2. Los nombres hebreos de la misericordia⁶⁸

En lo que llevamos visto, han aparecido ya diversos nombres y algunas figuras de las que se valió la divina pedagogía para manifestar al pueblo elegido el atributo de Dios que llamamos “misericordia”. En efecto, como ya se ha mencionado, el Antiguo Testamento proclama lo que se ha traducido como “misericordia de Dios” (y otras veces que integran su universo semántico) a través de varias palabras hebreas que, aunque confluyen esencialmente en la mención de una misma realidad, difieren en importantes particularidades y matices. Dicho de otro modo, no se trata de simples sinónimos, sino de palabras que justifican, sin

65. Gn 1, 1.

66. En Comentario al Salmo 50, citado: “quando vero de peccatore facit iustum, tunc dicitur proprie creare”.

67. En la citada catequesis del 8 de mayo de 2002, decía Juan Pablo II que la “estupenda proclamación divina del Sinaí... supone casi el retrato del Dios cantado por el Miserere”.

68. Antes de tratar de entender el significado de las palabras, y aun cuando parezca una verdad de Perogrullo, conviene siempre recordar lo afirmado por Martinet (ob. cit., págs. 16-17): “Según una concepción muy ingenua, pero bastante extendida, una lengua sería un repertorio de palabras, cada una de las cuales correspondería a una cosa [...] Aprender una nueva lengua consistiría simplemente en retener en la memoria una nueva nomenclatura en todo paralela a la anterior [...] Esta noción de la lengua repertorio se funda en la idea simplista de que el mundo en su totalidad se clasifica, con anterioridad a la visión que de él tienen los hombres, en categorías de objetos perfectamente distintos, cada uno de los cuales recibe necesariamente una designación en cada lengua. Esto que, hasta cierto punto, es verdadero cuando se trata de especies de seres vivientes, no lo es en otros campos”.

lugar a dudas, su existencia propia. De hecho, su elección por el autor de un texto sagrado supone la intención de referirse a algún aspecto particular del amor misericordioso de Dios.

En el capítulo anterior ya he incluido en el texto varias de estas palabras, con el propósito de que se pueda ir apreciando y aprehendiendo el modo en que significan la realidad de la misericordia. Son estas palabras: *hésed, rahamín, hên, hânân, hamal, hus*, en sus diversas formas gramaticales y en sus combinaciones con otros términos afines.

Por cierto, habrá que tener en cuenta que, además, en el Antiguo Testamento, la misericordia de Dios no sólo se expresa con palabras, sino también con símbolos, imágenes y actitudes misericordiosas y amorosas de Dios hacia todas las criaturas y, de modo particular, hacia su pueblo. Por ejemplo:

- Un salmo describe de este modo la actitud amorosa de Dios:

El Señor es clemente y misericordioso,
lento a la ira y rico en piedad;
el Señor es bueno con todos,
es cariñoso con todas sus criaturas.⁶⁹

- Otros textos emplean imágenes de extraordinario impacto sensible:

Como se levanta el cielo sobre la tierra,
se levanta su bondad sobre sus fieles;
como dista el oriente del ocaso,
así aleja de nosotros nuestros delitos.⁷⁰

Como el águila incita a su nidada
y revolotea sobre sus polluelos,
así desplegó él sus alas y los tomó,
llevándolos sobre sus plumas.⁷¹

- Permanentemente se mencionan acciones concretas de perdón, de curación, de ayuda:

69. Sal 145, 8-9.

70. Sal 103, 11-13.

71. Dt 32, 11-12.

Él perdona todas tus culpas,
y cura todas tus enfermedades;
Él rescata tu vida de la fosa
y te colma de gracia y de ternura.⁷²

El Señor abre los ojos al ciego...
Sustenta al huérfano y a la viuda.⁷³

Él sana los corazones destrozados,
venda sus heridas...^{74 75}.

Pero es fundamentalmente recurriendo a las formas del amor humano como el Señor nos enseña su amor misericordioso. Porque todos los matices del amor se manifiestan en la misericordia de Dios.⁷⁶

2.1. Hésed

De las palabras hebreas que se traducen por “misericordia” (o que, de algún modo, la significan), es *hésed* la más empleada. Aparece 245 veces en el Antiguo Testamento, de las cuales algo más de la mitad (127 veces) en los salmos.⁷⁷ Su sentido es siempre cercano al de bondad, gracia, amor. Sin embargo, los autores de las versiones griegas, seguramente percibiendo que *hésed* como atributo divino está ligado a la revelación de la Salvación que Dios ofrece a Israel, lo tradujeron por *éleos* –como veremos más adelante– más bien que por *ágape* (amor). La tradición latina, siguiendo la griega, lo tradujo por *miseriordia*, *misericors*, *miserator* y, en textos más tardíos, por *pius*.⁷⁸

72. Sal 103, 3-4.

73. Sal 146, 7-9.

74. Sal 147, 3.

75. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: ob. cit., págs. 62-63.

76. *DM*, 4.

77. FRAILE, Jorge: ob. cit., pág. 21.

78. CAMBIER, J.: “Misericordia”, en DIEZ MACHO, A.; BARTINA, S.: *Enciclopedia de la Biblia*, V, Garriga, Barcelona, 1965, col. 182, citado por FRAILE, Jorge, ob. cit., nota 22.

En su sentido profano,⁷⁹ *hésed* designa una actitud de bondad, de benevolencia que se manifiesta en actos concretos de asistencia, perdón, solidaridad, lealtad, amor, compasión. Designa entonces principalmente actos, no sentimientos. Y puede agregarse que *hésed* proviene de la voluntad, no de la afectividad.⁸⁰ Aquella actitud y estos actos a su vez, se fundan y se inspiran en una relación preexistente. Esta relación anterior puede ser de diversos tipos: familiar, de amistad, de hospitalidad o, por cierto, de alianza.⁸¹ David le dice a Jonatán: “Hazme pues ese favor [*hésed*], ya que hemos hecho entre los dos alianza por el nombre de Yahvé”.⁸² Y en el libro del Génesis, en alusión a las relaciones fundadas en la sangre, se lee: “Cuando los días de Israel tocaron a su fin, llamó a su hijo José y le dijo: ‘Si he hallado gracia [*hên*] a tus ojos, pon tu mano debajo de mi muslo y hazme este favor [*hésed*] y lealtad: no me sepultes en Egipto’”.⁸³

Ahora bien, estas relaciones, por su misma naturaleza, suponen reciprocidad. Y esta es otra característica permanente de *hésed*: la exigencia natural de reciprocidad. Por tanto, es el comportamiento que en dicha relación uno puede esperar del otro, y al cual está a la vez comprometido respecto del otro.⁸⁴

Inmediatamente aparece ante nosotros otra nota de *hésed* de singular importancia, esta es que en la relación (o como consecuencia de ella) se genera una fidelidad del uno con el otro; ésta, a su vez, descansa en una suerte de compromiso interior. En rigor, en una fidelidad del hombre consigo mismo.⁸⁵ Como podemos imaginar, esta fidelidad interior, este

79. “Puesto que los nombres son signos de las cosas inteligibles, es necesario que el modo de nombrar una cosa, corresponda al modo de entenderla. Ahora bien: nuestro conocimiento intelectual va de lo más conocido a lo menos conocido, y por eso transferimos a las realidades menos conocidas, para significarlas, los nombres de las más conocidas” (*ST*, I-II, q. 7, a. 1).

80. BULTMANN: “Éleos” en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Paideia, Brescia, 1989, vol. III, cols. 406-407. En este sentido dice Isaías (63, 7): “Las misericordias de Yahvé quiero recordar, las alabanzas de Yahvé, por todo lo que nos ha premiado Yahvé, por la gran bondad para la casa de Israel, que tuvo con nosotros en su misericordia, y por la abundancia de sus bondades”.

81. DANIELOU, J: ob. cit., pág. 98.

82. I Sam 20, 8.

83. Gn 47, 29.

84. BULTMAN: ob. cit., col. 403.

85. *DM*, nota 52.

compromiso ante uno mismo, tendrá hondas repercusiones cuando una de las partes se encuentre ante la infidelidad de la otra.

De aquí que *hésed* esté íntimamente vinculada con *émet* (fidelidad),⁸⁶ al punto de que *hésed* es muchas veces traducido como “fidelidad” cuando se lo vincula con la Alianza celebrada por Dios con el pueblo elegido. Así, cuando en el libro de las Crónicas el rey Salomón se dirige a Yahvé, se expresa de este modo: “Dios de Israel, no hay Dios como tú ni en el cielo ni en la tierra; tú que guardas la alianza y la fidelidad [*hésed*] a tus siervos que caminan ante ti de todo corazón”.⁸⁷

Como atributo divino, *hésed* aparece siempre en estrecha relación con aquella Alianza. Hasta puede decirse que los conceptos de *hésed* –cuando está referido al Señor– y de *berit* (pacto, alianza) son inseparables.⁸⁸ Y esto se debe a que la *hésed* divina es la sustancia misma de la Alianza.⁸⁹ En efecto, como hemos visto, a diferencia de las alianzas humanas, el pacto celebrado por el Señor con Israel tuvo su causa única en la *hésed* de Dios.

La Alianza fue entonces don y gracia de Dios para Israel. Sin embargo, puesto que en coherencia con la Alianza hecha, Dios se había comprometido a respetarla, *hésed* cobró, en cierta forma, un contenido legal. El compromiso jurídico por parte de Dios dejaba de obligar cuando Israel infringía la Alianza y no respetaba sus condiciones.⁹⁰

La historia del pueblo elegido muestra sus muchas infidelidades, sus continuos quebrantamientos de la Alianza.⁹¹ Pero precisamente enton-

86. GARCÍA CORDERO: ob. cit., pág. 260, dice que esta fidelidad, en el lenguaje común, abarca también las obligaciones de fidelidad con la familia y la patria (como la *pietas* romana).

87. 2 Cro 6, 14. En el Deuteronomio (9, 12) se pide al pueblo de Israel que reconozca que el Señor es el Dios verdadero y fiel que “mantiene su alianza y su fidelidad con aquellos que lo aman y observan sus mandamientos”. Y luego “porque si escuchas estas leyes, las observas y las practicas, el Señor, tu Dios, mantendrá en tu favor la alianza y la fidelidad que juró a tus padres”.

88. FRAILE, Jorge: ob. cit. pág. 27.

89. BALTHASAR, Hans Urs von: ob. cit., pág. 139.

90. *DM*, nota 52.

91. Así aparece retratada, por ejemplo, en el libro de las Lamentaciones (4, 3-6):

“Hasta los chacales desnudan las ubres
para dar de comer a sus cachorros;
mas la capital de mi pueblo se ha vuelto cruel
como las avestruces del desierto.

La lengua del niño de pecho

ces *hésed*, dejando de ser obligación jurídica, descubría su aspecto más profundo: se manifestaba como lo que era al principio, es decir, como amor que da, amor más fuerte que la traición, gracia más fuerte que el pecado:⁹² “De lejos Yahvé se me apareció. Con amor [*hésed*] eterno te he amado: por eso he reservado gracia para ti”.⁹³ Dios manifiesta así su fidelidad; fidelidad a Sí mismo, fidelidad a Su santo nombre: “Pero yo he tenido consideración a mi santo nombre que la casa de Israel profanó entre las naciones donde había ido. Por eso, di a la casa de Israel: “Así dice el Señor Yahvé: no hago esto por consideración a vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre, que vosotros habéis profanado”.⁹⁴

Hay que volver al estrecho vínculo de *hésed* con *émet* (fidelidad). Esto es, que la fidelidad de Dios, exigencia de su amor misericordioso, permanecerá siempre y resistirá a toda infidelidad del hombre. *Émet*, en efecto, indica una fidelidad sólida y segura de parte de Dios que mantiene sus promesas.⁹⁵ Porque el pueblo puede sustraerse a los beneficios de la promesa de Dios pero no puede hacer que esa promesa sea revocada. La fidelidad de Dios no está a merced de la infidelidad del hombre.⁹⁶ Misterio grande este, por el que el amor misericordioso, siendo total-

se pega de sed al paladar;
 los pequeñuelos piden pan:
 no hay quien se los reparta.
 Los que comían manjares deliciosos
 desfallecen en medio de las calles;
 los que se criaron entre púrpura
 revuelven los estercoleros.
 La culpa de la capital supera
 al pecado mismo de Sodoma,
 que fue aniquilado en un instante
 sin que mano humana interviniera”.

92. TESTA, Emmanuele: ob. cit., pág. 21.

93. Jr 31, 3. En Nm 14, 17-19, implora Moisés a Yahvé: “Por eso, Señor, manifiesta la grandeza de tu poder, como tú lo has declarado, cuando dijiste: ‘El Señor es lento para enojarse y está lleno de misericordia. Él tolera la maldad y la rebeldía, pero no las deja impunes, sino que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos hasta la cuarta generación’. Perdona, por favor, la culpa de este pueblo según tu gran misericordia y como lo has venido tolerando desde Egipto hasta aquí”.

94. Ez 36, 21-22.

95. Sal 89, 29; 106, 45; I Re 8, 23.

96. DANIELOU, J.: ob. cit., págs. 99-100.

mente libre por parte de Yahvé, es visto casi como una obligación en razón de la palabra jurada que no puede olvidarse.⁹⁷

Precisamente cuando el hombre es infiel, cuando claramente no tiene ningún derecho a la *hésed*, ésta adquiere su sentido profundamente misericordioso de gracia y de perdón. Dios se atiene al pacto y a las promesas, a pesar de la infidelidad del hombre y de Israel.⁹⁸ Ante la infidelidad del hombre, se manifiesta la fidelidad invencible del amor misericordioso del Señor:

Porque los montes se correrán y las colinas se moverán, mas mi amor [*hésed*] de tu lado no se apartará y mi alianza de paz no se moverá –dice Yahvé–, que tiene compasión de ti.⁹⁹

La conciencia de este carácter permanente de la misericordia divina llevó a que el encomendarse a la *hésed* de Dios no significara simplemente invocar su gracia, sino recordarle su fidelidad a la alianza dando signos de penitencia y de conversión, es decir, se recuerda a Dios esta fidelidad, apoyándose en ella como sobre una garantía de gracia.¹⁰⁰

Pero fue en definitiva el Señor quien educó a su pueblo en una confianza siempre creciente en su amor misericordioso, en la *hésed* de la que se espera que al fin provenga la liberación definitiva como culminación de la historia de la salvación.¹⁰¹ En ningún lugar se reflejó esta confianza gozosa como en los salmos que cantan la *hésed* de Dios:

Tu amor [*hésed*], Yahvé, llega al cielo, tu fidelidad alcanza las nubes.¹⁰²

¡Alabad a Yahvé, todas las naciones,
ensalzadlo, pueblos todos!
porque es fuerte su amor [*hésed*] hacia nosotros,
la lealtad de Yahvé dura por siempre.¹⁰³

97. SISTI, A.: ob. cit., pág. 980.

98. GARCÍA CORDERO, M.: ob. cit., pág. 258.

99. Is 54, 10.

100. BALTHASAR, Hans: ob. cit., pág. 141.

101. GARCÍA CORDERO: ob. cit., pág. 258.

102. Sal 36, 6.

103. Sal 117, 2.

¡Dad gracias a Yahvé, porque es bueno, porque es eterno su amor!
 ¡Diga la casa de Israel: que es eterno su amor!
 ¡Diga la casa de Aarón: que es eterno su amor!
 ¡Digan los que temen a Yahvé: que es eterno su amor!
 ¡Dad gracias a Yahvé, porque es bueno, porque es eterno su amor!¹⁰⁴

2.2. Rahamín

Es éste otro de los nombres que confluyen en la noción cristiana de misericordia,¹⁰⁵ y se puede comenzar diciendo que *rahamín* es un amor incondicional, ajeno a todo merecimiento. Como el de una madre. Aún más allá del de una madre. El término *rahamín* proviene de *rehem*, el cual designa las vísceras y, en particular, el regazo, la matriz, el seno materno. Es decir, el lugar del cuidado, de la defensa y del crecimiento de la vida en su primer germen. Casi lo físico de la misericordia de Dios.¹⁰⁶

La mayor parte de los usos de la raíz *rhm* en la Sagrada Escritura tienen a Dios como sujeto y describen –por obra de ese amor profundo, íntimo, perseverante, irresistible– la restauración de la relación con Yahvé. Comprenden, entonces, el concepto de perdón, presupuesto necesario para el restablecimiento de la comunión con Dios, perdida como consecuencia del pecado.¹⁰⁷ Por otra parte, la raíz *rhm* jamás es usada para expresar la actitud del hombre respecto de Dios.¹⁰⁸

104. Sal 118, 1-4.29.

105. En opinión de García Cordero, *rahamín* “es el término más apropiado para significar el amor hacia el débil y desgraciado, equivalente a nuestra misericordia” (ob. cit., pág. 262). También Sisti antepone *rahamín* a *hésed*. Otros autores dan la primacía a *hésed*. Como quiera que sea, sin duda, son los dos términos más importantes para significar la realidad “misericordia”.

106. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: ob. cit., pág. 69. STOEBE –citado por Fraile en ob. cit., nota 78– explica que la raíz *rhm* aparece en las Sagradas Escrituras con distintos derivados: el sustantivo *râham* –seno materno–, el plural de abstracción *rahamín* –misericordia– y el obrar *rahúm* –misericordioso–. El término propio de la misericordia, *rahamín*, aparece 39 veces.

107. Is 55, 7: “Que el malvado abandone su conducta, / el hombre inicuo sus pensamientos, / y se vuelva a Yahvé, el compasivo, / a nuestro Dios, generoso en perdón”.

108. STOEBE, H. J.: “rhm”, en JENNI, E.; WESTERMANN, C.: *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, II, Marietti, Torino, 1978, col. 688, citado por FRAILE, Jorge: ob. cit., pág. 33.

En razón de designar la parte afectiva y entrañable, íntima, *rahamín* comprende también las variadas formas de manifestarse el sentimiento profundo de vinculación con otros: del padre a los hijos, de los hermanos entre sí; de los esposos.¹⁰⁹

“Se conmovieron sus entrañas”, decimos también nosotros queriendo referirnos a esa “ternura” que se traduce en actos de compasión, de comprensión y de ayuda al desvalido. *Rahamín* es, entonces, el término más apropiado para significar el amor de compasión hacia el débil y desgraciado.

En esta singular revelación del amor que nos regala el Antiguo Testamento, quizás pueda decirse que *hésed* designa caracteres masculinos, paternos, mientras que *rahamín* encierra los caracteres femeninos, propios de una madre.¹¹⁰ *Hésed* pone en evidencia los caracteres de un amor que es don de Dios, y refleja su fidelidad hacia sí mismo y cierta obligatoriedad de ese amor a partir del vínculo de la Alianza.¹¹¹ *Rahamín* expresa el amor maternal de Dios, que brota de sus entrañas; de Dios que, en razón de este amor, no podrá nunca abandonarnos ni olvidarse de nosotros: “¿Se olvida una madre de su criatura, no se complace del hijo de sus entrañas? ¡Pero aunque ella se olvide, yo no te olvidaré!”.¹¹² Escribe Jorge Fraile —a partir de un texto de A. Sisti— que

desde este vínculo profundo, intimidad originaria del seno materno, brota un amor entrañable, que es totalmente gratuito, no fruto del mérito, y que constituye una exigencia del corazón de quien así ama [...] Ese lazo de unión de los que se aman de este modo se establece en la parte más íntima de la persona —precisamente en las vísceras (amor entrañable/odio visceral)—, que habitualmente designamos como “corazón”.¹¹³

Con palabras de delicada ternura nos ha enseñado el Señor este amor conmovedor que tiene por nosotros:

¿No es mi hijo querido Efraím?
¿No es mi hijo mimado?

109. SISTI, A.: ob. cit., pág. 978.

110. DM, nota 52.

111. STOEBE, H. J.: ob. cit. col. 686, en FRAILE, Jorge: ob. cit., nota 79.

112. Is 49, 15.

113. FRAILE, Jorge A. M.: ob. cit., págs. 33-34; SISTI, A.: pág. 978.

¡Después de tanto reprenderle
 sigo recordándolo todavía!
 En efecto, mis entrañas se conmueven,
 no ha de faltarle mi ternura.¹¹⁴

Como un padre se encariña con sus hijos,
 así de tierno es Yahvé con sus adeptos.¹¹⁵

El Señor nuestro Dios es compasivo [*rahamín*] y clemente, aunque nos
 hayamos rebelado contra Él.¹¹⁶

2.3. Otros términos

Con *hésed* y *rahamín*, que son los dos vocablos principales, se relacionan tres verbos y sus derivados. Los términos *hânan* y *hên* (que derivan del primero) están probablemente ligados con el estilo cortesano, y denotan la condescendencia y benignidad del superior que se inclina hacia un inferior, que humildemente implora, suplica ser tenido en consideración, favorecido, cuidado, indultado.¹¹⁷ Este “inclinarse hacia”, “mirar inclinándose”, es entonces el gesto del poderoso que se vuelve hacia el servidor para concederle ese favor o privilegio y, de este modo, se aplica a Dios soberano; su significado aparece entonces vinculado con ser clemente, apiadarse, conceder gracia. Tiene un marcado carácter de gratuidad, de favor inmerecido, mayor al de *hésed*.¹¹⁸ Es la gracia que no tiene condiciones ni límites.¹¹⁹

La combinación de este verbo *hânan* con *rahâm* (de este último deriva “*rahamín*”), se encuentra en la fórmula de la absoluta gratuidad divina que recoge el libro del Éxodo, de particular importancia en la revelación de la esencia divina:

Entonces Moisés dijo a Yahvé: “Déjame ver tu gloria”. Él le contestó: “Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de ti el nom-

114. Jr 31, 20.

115. Sal 103, 13.

116. Dan 9, 9.

117. TESTA, E.: ob. cit., págs. 22-23.

118. GARCÍA CORDERO, M.: ob. cit., pág. 259.

119. TESTA, E.: ob. cit., pág. 23.

bre de Yahvé; pues concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia con quien quiero”.¹²⁰

Sus respectivos adjetivos *rahûm* y *hannûn* son en manera típica atributos de Dios: misericordioso y clemente. Siempre, salvo un caso en toda la Biblia, se usan en referencia a Yahvé. Dios es *rahûm we hannûn*, y ésta aparece como una fórmula litúrgica fija que describe la proximidad de Dios al hombre en su obrar como Señor o como Padre:¹²¹ “Moisés invocó el nombre de Yahvé. Yahvé pasó por delante de él y exclamó: ‘Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente...’”.¹²² Jonás ora a Yahvé: “Bien sabía yo que tú eres un Dios clemente y misericordioso, tardo a la cólera y rico en amor, que se arrepiente del mal”.¹²³ *Hannûn* también aparece sólo como misericordia: “Clamará a mí, y yo lo escucharé porque soy compasivo [*hannûn*]”.¹²⁴

De las palabras derivadas de *hânan* es, sin dudas, *hên* la de mayor importancia. Como aquella, supone la idea de gratuidad, de favor absolutamente inmerecido. Por eso se la suele traducir como “gracia”.¹²⁵ En *hên* prevalece el aspecto de favor, de demostración de benevolencia, de la amabilidad que no puede, en absoluto, ser objeto de reivindicación. La expresión “¿encuentro yo *hên* contigo?” significa “¿quieres darme libremente tu protección?” Este comportamiento humano general no tiene nada que ver con el compromiso que se deriva de una alianza.¹²⁶

La expresión tan repetida en la Biblia “hallar gracia a los ojos de Dios” significa conseguir su benevolencia y su favor.¹²⁷ Es el ruego humilde de quien suplica ser tenido en consideración, favorecido, cuidado. Es la gracia que no tiene condiciones ni límites y que es inseparable de la misericordia.¹²⁸ Significa por eso también otorgar el perdón al pecador arrepentido u obtener la misericordia de Dios. Así, en Amós: “Abo-

120. Éx 33, 18-19.

121. STOEBE, H. J.: “hnn”, ob. cit., col. 515. Citado por FRAILE, Jorge: ob. cit. pág. 38.

122. Éx 34, 6.

123. Jon 4, 2. También Ne 9, 31.

124. Éx 22, 26.

125. GARCÍA CORDERO, M.: ob. cit., pág. 259.

126. BALTHASAR, Hans: ob. cit., pág. 142.

127. Is 30, 18; Is 27, 11; Gn 19, 19; 30, 27; 32, 6.

128. TESTA, E.: ob. cit., pág. 23.

rreced el mal, amad el bien, [...] quizás Yahvé Sebaot tenga piedad”.¹²⁹ En ese caso, *hên* equivale a misericordia en el sentido de *rahamín*.¹³⁰

Hên aparece a veces asociada con *rahamín*, complementándose en su significado. Así en Is 30, 18: “Pero Yahvé aguardará y se apiadará, se pondrá en pie para perdonaros, porque Dios de equidad es Yahvé: ¡dichosos todos los que en él esperan!”. O en el Libro de los Reyes: “Pero el Señor se apiadó de los israelitas y les tuvo compasión; se volvió hacia ellos a causa de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob, y no quiso aniquilarlos ni rechazarlos lejos de su rostro”.¹³¹

Otros términos que aparecen más raramente en los textos bíblicos para indicar lo que traduciríamos por “misericordia” –o su universo semántico– son *Hâmal*: que literalmente significa “perdonar (al enemigo vencido)”, pero también “manifestar piedad y compasión” y, como consecuencia, perdón y remisión de la culpa; y *hus*, que expresa piedad y compasión, pero sobre todo en sentido afectivo.¹³²

3. Las figuras de la misericordia de Dios

3.1. “¿Se olvida una madre de su criatura, no se compadece del hijo de sus entrañas? ¡Pero aunque ella se olvide, yo no te olvidaré!”¹³³

El amor de Dios es también como el amor de una madre. Y aún más. Infinitamente más. El amor materno es el amor más profundo que pueda encontrarse en la naturaleza, es el amor humano que no está sujeto a condiciones. Es el amor que brota de las entrañas, de lo más profundo del corazón; porque es el amor de quien está unida entrañablemente, sin límites, con aquel que fue forjado con su sangre, en lo profundo de su seno.

Tú has creado mis entrañas,
me has tejido en el seno materno.
Te doy gracias,

129. Am 5, 15.

130. GARCÍA CORDERO, M.: ob. cit., pág. 259.

131. 2 Re 13, 23.

132. TESTA, E.: ob. cit., pág. 23.

133. Is 49, 15.

porque me has escogido portentosamente,
 porque son admirables tus obras;
 conocías hasta el fondo de mi alma,
 no desconocías mis huesos.
 Cuando, en lo oculto, me ibas formando,
 y entretejiendo en lo profundo de la tierra.¹³⁴

Para Isaías 46, 3, es como si el pueblo elegido hubiera sido engendrado y nutrido por Dios desde el seno materno: “Escuchadme, Casa de Jacob, todo el resto de la Casa de Israel, que os he transportado desde el seno y llevado desde el vientre materno”.¹³⁵

¿Puede terminar el amor de una madre por su hijo? ¿Puede desaparecer? Sin dudas, el que esto ocurra, dado que se trata de un amor que brota de lo más profundo del ser de la madre, es algo anormal, antinatural y, de algún modo, incomprensible. Sin embargo, a veces ocurre. Por eso es que el Señor, aún valiéndose de este modelo maravilloso, nos enseña que su amor lo trasciende. En efecto, con ser el amor de una madre por su hijo el que establece lazos más fuertes, puros y duraderos dentro de la realidad humana, Isaías expresa que el amor de Dios lo supera, porque es infinito e indefectible: “¡Pero aunque ella te olvide, yo no te olvidaré!”. En todo tiempo Dios sentirá por Israel, su hijito, el estremecimiento de sus vísceras maternas. El nombre de este amor incondicional es *rahamín*. Otro de los nombres, como hemos visto, que conforman el concepto cristiano de misericordia. Dice la *DM* que

desde el vínculo más profundo y originario, mejor, desde la unidad que liga a la madre con el niño, brota una relación particular con él, un amor particular. Se puede decir que este amor es totalmente gratuito, no fruto de mérito, y que bajo este aspecto constituye una necesidad interior. Es una exigencia del corazón.¹³⁶

El Antiguo Testamento lo expresa, sirviéndose del término *rahamín*, a través del texto de Isaías que da nombre a este apartado: “¿Se olvida una madre de su criatura, no se compadece del hijo de sus entrañas?

134. Sal 138, 13-15.

135. También Is 22, 24.

136. Nota 52.

¡Pero aunque ella se olvide, yo no te olvidaré!”¹³⁷ Este amor, fiel e invencible gracias a la misteriosa fuerza de la maternidad, se expresa en el Antiguo Testamento como salvación de los peligros –especialmente de los enemigos–, como perdón de los pecados (respecto de cada persona y de todo Israel) y como prontitud para cumplir la promesa y esperanza escatológica, no obstante nuestra infidelidad:¹³⁸ “Yo los curaré de su apostasía, los amaré generosamente”.¹³⁹

Una breve reflexión acerca de ciertas características de esta forma del amor humano quizás nos permita penetrar algo más en la verdad de la misericordia que el Señor nos quiere enseñar a través de este modelo. Un primer dato es que el amor de los padres (no sólo el de la madre, por cierto) por sus hijos es el único amor humano incondicional. Todas las otras formas del amor (entre esposos, entre amigos, aun entre hermanos) están sujetas a alguna condición. Aunque ésta nunca se exprese, aunque queramos negarla. Por lo pronto, al menos, estos modos del amor exigen reciprocidad, lealtad, fidelidad. No ocurre así con el amor de una madre o de un padre por sus hijos. Aunque mis hijos me abandonen, me engañen, me rechacen, no podría dejar de amarlos. Aun en el caso de que quisiera, no podría. Porque es un amor que surge de una parte del ser que es anterior a todo acto de voluntad. Un segundo dato es que el amor de los padres por sus hijos es anterior a todo mérito, a todo merecimiento. No se ama a un hijo luego de conocerlo y en virtud de sus cualidades. Se lo ama antes de conocerlo (antes de conocerlo con los sentidos y con la inteligencia porque, en realidad, se lo conoce desde el primer momento con ese conocimiento inefable que brota de la naturaleza y del amor) y se lo sigue amando luego, sean cuales sean sus cualidades.¹⁴⁰

A partir de estas características, a partir de este amor que brota de lo más íntimo de nuestro ser, la naturaleza nos enseña una suerte de “ley de la misericordia”. En efecto, como hemos reflexionado, amamos desde un comienzo a nuestros hijos porque son nuestros hijos. No por sus cualidades. Aún más, empezamos a amarlos con todo nuestro amor antes

137. Is 49, 15.

138. *DM*, nota 52.

139. Os 14, 5.

140. El amor de los hermanos entre sí también es anterior al conocimiento racional y aun sensible, pero luego comienza a depender de las cualidades del otro. Las otras formas del amor es claro que requieren el conocimiento previo.

de saber cuales serán sus cualidades. Y todavía después de conocerlas, seguimos amándolos más allá de ellas, casi sin tenerlas en cuenta. Probablemente, si tuviéramos que decir qué nos mueve más al amor, diríamos que son las deficiencias, los límites, los problemas, las pequeñas miserias de nuestros hijos. Y hasta podríamos decir que nuestro amor es mayor –o más intenso– cuanto mayor es la necesidad de ellos. Es claro que no amamos sus defectos como tales, pero los amamos defectuosos como son y nuestro amor trata de llenar esos defectos, como si fuera un río que penetra por las fallas de la tierra. Y si los defectos con los años se tornan mayores –hasta cualquier extremo que podamos imaginar–, y si los hijos rechazan nuestra ayuda, y aun nuestro amor, y aun nuestra presencia, el amor toma entonces la forma de la paciencia, de la oración insistente y suplicante, de la espera contra toda esperanza.

Dios ha elegido esta figura del amor humano para revelar un aspecto de su amor misericordioso. Y sabemos que en Él no hay deficiencia alguna y que su amor es perfección y plenitud. Entonces, aprendemos que Dios no nos ama primeramente por nuestras perfecciones, por nuestros méritos, por nuestras buenas obras, sino porque somos sus hijos. Y cuanto más necesitamos de Él, mayor es su amor o, al menos, se manifiesta de modo más intenso y profundo. “Un abismo llama a otro abismo” dice el salmo. Y comenta San Bernardo: el abismo de nuestra miseria llama al abismo de Su misericordia.¹⁴¹ No es nuestra virtud la causa de Su amor; por el contrario, nuestra virtud, nuestros méritos, nuestras buenas obras, son consecuencia de Su amor. Somos mejores porque nos ama. No nos ama porque seamos mejores. He ahí, entonces, esta maravillosa ley del amor: cuanto mayor es nuestra miseria, mayor es Su misericordia. Casi como una ley física. Cuanto mayor es el recipiente de nuestra necesidad, más es el líquido de amor divino que se derramará en él. Dicho de otro modo, “la paciencia misericordiosa de Yahvé guarda proporción con su omnipotencia y con la debilidad de los hombres. Por eso, el objeto principal de la Misericordia de Dios lo constituyen los pecados del hombre y de su Pueblo, Israel”¹⁴²

El Señor entonces, cuida maternalmente de su pueblo, lo educa con delicadeza, lo ama con ternura. En un texto maravilloso del profeta

141. Sal 41, 8. SAN BERNARDO: *Sermón 4 en la Cuaresma*. BAC, Madrid, 1985, 469, III, pág. 429.

142. FRAILE, Jorge: ob. cit., pág. 61.

Oseas se describe la obra del *rahamín* divino sobre su hijito Israel a quien, por amor, ha elegido de entre todos los pueblos de la tierra.¹⁴³

Cuando Israel era niño, yo lo amé.
y de Egipto llamé a mi hijo [...].
Yo enseñé a andar a Efraím, y lo llevé en mis brazos.
Pero no han comprendido que era yo quien los cuidaba.
Con cuerdas de ternura, con lazos de amor, los atraía;
fui para ellos como quien alza un niño hasta sus mejillas,
me inclinaba hacia él y le daba de comer.¹⁴⁴

Pero este amor tierno que cuida de las necesidades elementales y fundamentales de su pueblo niño muchas veces no fue correspondido por el hijo rebelde, que dio la espalda al Amor. Entonces *rahamín* es la madre que abre sus brazos para satisfacer la necesidad más grande de los hombres: la necesidad del perdón. El Señor es como una madre que perdona, que perdona siempre, porque el amor es más fuerte que el pecado. Porque el amor es una exigencia de Su corazón.

¿Cómo voy a abandonarte, Efraím?
¿Cómo voy a entregarte, Israel? [...]
Mi corazón se subleva contra mí
y se enciende toda mi ternura:
no daré libre curso al ardor de mi ira,
no destruiré otra vez a Efraím.
Porque yo soy Dios, no un hombre:
soy el Santo en medio de ti,
y no vendré con furor.¹⁴⁵

En medio de toda angustia y tribulación, Israel encontrará siempre consuelo en su Señor: “Como una madre consuela a su hijo, así os consolaré yo”.¹⁴⁶ Porque los brazos de una madre son el lugar de la paz:

143. Cf. Dt 4, 37; 7, 7-9.

144. Os 11, 1-4.

145. Os 11, 8-9. Comenta la Biblia de Jerusalén a 11, 9: “La santidad divina se manifiesta por la misericordia que perdona, en tanto que el hombre, habitualmente, da libre curso a la ira”.

146. Is 66, 13.

“Acallo y modero mis deseos como un niño en brazos de su madre”.¹⁴⁷ Y si alguna vez, la tentación nos hace exclamar con Israel: “Yahvé me ha abandonado, el Señor me ha olvidado”,¹⁴⁸ encontraremos la respuesta firme y exultante de esperanza citada al comienzo: “¿Se olvida una madre de su criatura, no se compadece del hijo de sus entrañas? ¡Pero aunque ella se olvide, yo no te olvidaré!”. De este modo, escribe Balthasar,

la relación entre Dios y el pueblo, establecida en la alianza, asume una riqueza, una transparencia y un calor interiores. Se abre una esfera de vida común y de usos compartidos que, por derecho, son accesibles al hombre que ha dado su asentimiento a la alianza, pero cuyo valor y alcance son incalculables, dado que del Dios infinitamente poderoso, libre y benigno, se puede esperar más de lo que se cree. No hay nada en esta relación que autorice a suponer que hay unos límites; el *rahamín*, como el *hésed* y el *hên* de Dios no están limitados por otros atributos divinos, como la libertad, la “justicia”, la “ira” divinas.¹⁴⁹

El hombre tiene una necesidad absoluta de este amor materno de Dios, de un amor que perdona, que restaura la comunión destruida por el pecado. De un amor incausado, inmerecido. Es esta necesidad la que nos hace exclamar con Isafías: “¿Dónde está tu celo y tu fuerza / dónde tu inmensa ternura? / ¿Ya no tienes compasión de mí?”.¹⁵⁰ Para encontrarnos siempre con la respuesta del Señor: “No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre, tú eres mío”.¹⁵¹

147. Sal 131, 2.

148. Is 49, 14.

149. BALTHASAR: ob. cit., págs. 142-143.

150. Is 63, 15. También el salmista suplica: “Que tu ternura llegue pronto a nosotros / pues estamos del todo abatidos” (79, 8); “Que me alcance tu ternura y viviré, / porque tu ley es mi delicia” (119, 77). Dios mismo afirma que tiene esta misericordia compasiva para con Jerusalén (Cf. Zc 1, 16).

151. Is 43, 1.

3.2. “Como un padre siente ternura por sus hijos / siente el Señor ternura por sus fieles: / porque Él conoce nuestra masa, / se acuerda de que somos barro”¹⁵²

En este bellísimo texto del Salmo 102 aparecen dos aspectos que reúne la figura de Dios como Padre en el Antiguo Testamento. De un lado, es *rahamín* que se extiende a la paternidad de Dios,¹⁵³ por lo que el Señor es como un padre que experimenta *rahamín* por sus hijos. De otro, es la idea de paternidad estrechamente vinculada con la de creador: “Él conoce nuestra masa, se acuerda de que somos barro”. O, como lo dice Isaías, “pero tú, Yahvé, eres nuestro Padre, nosotros la arcilla y tú el alfarero; todos somos hechura de tus manos”.¹⁵⁴

En el Antiguo Testamento, el título de “padre”, referido a Dios, expresa sobre todo la potencia creadora, la protección, la autoridad, el sostenimiento de la vida por parte de Dios. Es una fuerte llamada a la bondad, al mismo tiempo paternal y maternal, que Dios como creador y providente demuestra frente al pueblo en casos de necesidad.¹⁵⁵

No obstante, en los casos en que se nombra a Dios como Padre, tal paternidad no se extiende nunca a todos los hombres. Que estos sean hijos de Dios depende de Su elección. Israel es reconocido como hijo de Dios, o su primogénito, porque lo ha elegido entre todas las naciones como su propiedad: “¿Acaso él no es tu padre y tu creador, el que te hizo y te afianzó?”.¹⁵⁶

A veces todos los israelitas son considerados hijos de Dios viviente.¹⁵⁷ También el rey, que representaba al pueblo ante Dios, era llamado hijo de Dios,¹⁵⁸ o los justos,¹⁵⁹ o los sacerdotes.¹⁶⁰ Pero, en todo caso, y aun unido a la potencia creadora y con las limitaciones que acabamos de ver, la pedagogía divina no ha dejado de emplear la importantísima

152. Sal 102, 13-14.

153. Del mismo modo que abarca relaciones entre hermanos (cf. Gn 43, 30).

154. Is 64, 7. Cf. Is 63, 16.

155. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: ob. cit., pág. 70.

156. Dt 32, 6. Cf. Éx 4,22: “Entonces tú le dirás [al faraón]: Así habla el Señor: ‘Israel es mi hijo primogénito’”; Jr 31,9: “Porque yo soy un padre para Israel y Efraím es mi primogénito”. También Jr 3, 14.22; Mal 1, 6.

157. Os 1,9; Dt 14, 1; Is 1, 2 ; 30, 1.9.

158. Sal 2, 8.

159. Sal 73, 15.

160. Mal 1, 6; 2, 10.

figura del amor paterno para enseñarnos, en ella, los caracteres amorosos de su misericordia. Se lamenta Efraím:

Me corregiste y corregido quedé,
 como un becerro sin domar;
 hazme volver y volveré,
 pues tú, Yahvé, eres mi Dios.
 Y luego de volver, me arrepiento,
 me doy cuenta y me golpeo el pecho,
 me avergüenzo y me confundo luego,
 porque tengo que aguantar el oprobio
 de lo que hice en mis años mozos.

Y entonces dice el Señor:

¿No es mi hijo querido Efraím?
 ¿No es mi niño mimado?
 ¡Después de tanto reprenderle
 sigo recordándolo todavía!
 En efecto, mis entrañas se conmueven,
 no ha de faltarle mi ternura.¹⁶¹

Significa entonces el afecto fuerte y generoso del padre que está siempre pronto a la piedad, al perdón, a la compasión y que usa la severidad para corregir y convertir al rebelde.¹⁶² Amor que despierta la confianza del pueblo elegido: “¡Tú, Señor, eres nuestro padre, tu nombre es ‘El que nos rescata’ desde siempre!”.¹⁶³ “Si mi padre y mi madre me abandonan, Yahvé me acogerá”.¹⁶⁴ Amor que convoca al cumplimiento de las promesas y al seguimiento del Señor:

Yo había dicho: “Sí, te tendré como a un hijo y te daré una tierra espléndida, flor de las heredades de las naciones. Y añadí: Padre me llamaréis y de mi seguimiento no os volveréis”.¹⁶⁵

161. Jr 31, 19-20.

162. TESTA, E.: ob. cit., pág. 22.

163. Is 63, 16.

164. Sal 27, 10.

165. Jr 3, 19. Cf. 2 Sam 7, 11-16; 1 Cro 17, 10-14; Sal 89, 27-28.

En la extensión de la imagen de Dios como madre y padre de su pueblo, aparece la figura del *go'el*. La palabra hace referencia a un pariente próximo, defensor y protector de los intereses de las personas de la familia.¹⁶⁶ Y de este modo se designa también al Señor. Él es el familiar de Israel, el “consanguíneo” de los pobres, aquel que viene a liberar a Israel caído en la esclavitud.¹⁶⁷

3.3. “Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahvé”¹⁶⁸

3.3.1. Oseas: el amor esponsal entre Dios y el hombre

De entre los profetas, Oseas fue el gran anunciador del amor misericordioso de Dios (*hésed*)¹⁶⁹ bajo la forma del amor esponsal. No es sólo su palabra, sino su vida misma la que revela este misterio de los designios de Dios.¹⁷⁰ Porque es en su propia vida, en su propia y dolorosa experiencia, que Oseas reconocerá lo que se podría llamar la experiencia de Yahvé con Israel, con la humanidad.¹⁷¹

Oseas parece haber sido el esposo, profundamente enamorado, de una mujer indigna.¹⁷² El texto dice:

Comienzo de lo que habla Yahvé por Oseas. Dijo Yahvé a Oseas: “Ve, tómate una mujer dada a la prostitución e hijos de prostitución, porque la tierra se está prostituyendo enteramente, apartándose de Yahvé”.¹⁷³

166. VERKINDÉRE, Gérard: *La justicia en el Antiguo Testamento*. Verbo Divino, Navarra, 2001, pág. 11.

167. RIVAS, Luis H.: “Justicia y amor. Fundamentos bíblicos”. Trabajo leído en la 18ª reunión del Comité Internacional de enlace entre Católicos y Judíos. Buenos Aires, 5/8 de julio de 2004, pág. 6.

168. Os 2, 21-22.

169. BOUYER, Louis: *La biblia y el Evangelio*. Rialp, Madrid, 1977, pág. 100.

170. BJ, comentario a Os 1, 2.

171. BOUYER, Luis: ob. cit., pág. 100.

172. Esto ha de entenderse simbólicamente, según comenta San Jerónimo. Cf. “Comentario a Oseas”, en *Obras Completas de San Jerónimo: Comentarios a los Profetas Menores*, BAC, Madrid, 2000, t. IIIa, pág. 19.

173. Os 1, 2.

Esta mujer se llamará Gómer y con ella tendrá tres hijos: el primero fue Yizreel (semilla de Dios), la segunda “No-compadecida” (porque “ya no me compadeceré más de la casa de Israel”) y, por último, un varón “No mi pueblo” (“porque vosotros no sois mi pueblo ni yo soy para vosotros El-Que-Soy”).¹⁷⁴

Gómer no sólo lo engañará, sino que llegará a hundirse hasta las últimas vejaciones de la prostitución.¹⁷⁵ Oseas, ante esto, reaccionará con la más dolorosa indignación. Y, sin embargo, no podrá dejar de amar con toda su alma a aquella que va multiplicando las pruebas de su indignidad.

Hay que señalar que no se resignará en absoluto a este estado de cosas y que no tendrá ninguna tendencia a cerrar los ojos ante la miseria de su amada. La querrá pura como el primer día de su matrimonio, por más que la sepa corrompida hasta las entrañas. ¿Pero cómo logrará tal conversión? ¿De dónde esperar tal milagro? No de otra cosa que de la persistencia, aparentemente loca, de su propio amor. Su amor y la lucidez de su juicio no le provocarán ningún conflicto. Esto es lo excepcional. Y la razón reside totalmente en la inmensidad de este amor, que se sentirá con fuerzas para transfigurar, no con una ilusión, sino, en realidad, al ser amado.

Oseas conservará la esperanza invencible de convertir a aquella que ama en digna de él, digna de su amor. Su amor, hay que repetirlo, no sabrá de ninguna flaqueza ni aceptará ninguna de las taras del ser amado. Pero se sentirá con fuerzas para devolverle una nueva e inalterable virginidad. A través de esta experiencia de su propio corazón, Oseas descubrirá lo que es, lo que puede, el corazón de Dios hacia el hombre injusto. La fuerza inconmensurable del perdón. Pero este perdón no será un olvido de las exigencias de la justicia. Será la fuerza creadora que hará posible lo imposible, que realizará la obra inaudita del amor misericordioso.¹⁷⁶

174. Os 1, 3-9.

175. Menciona Luis Heriberto Rivas que “en aquellos tiempos la prostitución era un acto de culto que se realizaba en honor de ciertos dioses guardianes de la fecundidad. Por eso, la prostitución de la esposa de Oseas es un acto de idolatría” (*Los libros y la historia de la Biblia*. San Benito, Buenos Aires, 2004, pág. 71).

176. BOUYER, Luis: ob. cit., págs. 101-102.

3.3.2. *La alianza nupcial*

El profeta Oseas, entonces, intensifica la revelación de la relación íntimamente amorosa entre Yahvé y su pueblo –manifestada en la Alianza– a través del simbolismo de la alianza nupcial: Yahvé es el esposo traicionado por su esposa infiel, Israel.¹⁷⁷ Pero Él renueva su relación amorosa con ella.¹⁷⁸ Conocemos, a través de Oseas, que el pacto del Sinaí fue, más que un contrato jurídico, un matrimonio. Matrimonio de infidelidades y perdón.¹⁷⁹ Oseas es así el primero en representar bajo la imagen de la unión conyugal las relaciones de Yahvé con su pueblo desde la alianza del Sinaí, y en calificar la traición idolátrica de Israel no sólo de prostitución, sino de adulterio.¹⁸⁰ El capítulo 16 de Ezequiel recuerda la elección de Israel y la unión amorosa del Señor con ella:

Yo pasé junto a ti y te vi agitándote en tu sangre. Y te dije, cuando estabas en tu sangre: “Vive”, y te hice crecer como la hierba de los campos. Tú creciste, te desarrollaste, y llegaste a la edad núbil. Se formaron tus senos, tu cabellera creció; pero estabas completamente desnuda. Entonces pasé yo junto a ti y te vi. Era tu tiempo, el tiempo de los amores. Extendí sobre ti el borde de mi manto y cubrí tu desnudez; me comprometí con juramento, hice alianza contigo –oráculo del señor Yahvé– y tú fuiste mía (6-8).

Pero luego:

Tú te pagaste de tu belleza; te aprovechaste de tu fama para prostituirte, prodigaste tu lascivia a todo transeúnte, entregándote a él [...] te construiste un prostíbulo [...]. Tú dabas regalos a todos tus amantes, y los atraías con mercedes para que vinieran a ti de los alrededores y se prestasen a tus prostituciones.

A estas infidelidades descriptas con lenguaje duro, descarnado, siguen las amenazas de castigos terribles, que muestran la maldad única del pecado, de la infidelidad a Dios. Sin embargo, la misericordia inefable de

177. “Pues bien, como engaña una mujer a su compañero, así me ha engañado la casa de Israel, oráculo de Yahvé” (Jr 3, 19).

178. KOEHLER, Théodore: ob. cit., col. 1318.

179. GARCÍA CORDERO, M.: ob. cit., pág. 266.

180. BJ, comentario a Os 1, 2(a). Cf. Is 1, 21; Jr 3, 1-12; Ez 16.

Dios esposo, su fidelidad ilimitada a la alianza, se manifestarán en el amor inevitable, en el perdón totalmente inmerecido con que se cierra el texto:

Pero yo me acordaré de mi alianza contigo en los días de tu juventud, y estableceré en tu favor una alianza eterna. [...] Yo mismo restableceré mi alianza contigo, y sabrás que yo soy Yahvé, para que te acuerdes y te avergüences, y no oses más abrir la boca de vergüenza, cuando yo te haya perdonado todo lo que has hecho.

Por otra parte, el Salmo 44, salmo de la Alianza por excelencia, trata de los desposorios del Rey Mesías con la princesa, que simboliza a Israel (figura también de la Iglesia)¹⁸¹ y al fiel, cuya mayor gloria es lograr la intimidad con su Rey. Del rey se dice: “Tú eres el más bello de los hombres, en tus labios se derrama la gracia”. De la esposa: “Ya entra la princesa bellísima, vestida de perlas y brocado”. Como escribe Fernando Rivas comentando este salmo, “esta Gracia-Belleza es el fruto por excelencia de la Presencia de Dios entre los suyos”.¹⁸²

3.3.3. *El Esposo de Israel*

Con razón se ha dicho que el libro de Oseas renueva el sentido de la *hésed* y todo el vocabulario de la misericordia divina.¹⁸³ Dios se nos presenta ahora (o en primer término) como un enamorado. Un enamorado que le canta a Israel, figura de la Iglesia e incluso a nuestra alma: “¡Qué hermosa eres, amada mía, qué hermosa eres!”¹⁸⁴ Que busca a su

181. BJ, nota al Salmo 45 (44): la liturgia amplía la alegoría, refiriéndola a la Virgen María.

182. RIVAS, Fernando: ob. cit, pág. 92.

183. KOEHLER, T.: ob. cit., col. 1318. Oseas es quien emplea por primera vez el verbo *áhab* (amar) para expresar las relaciones entre Yahvé y su pueblo. El término tiene su origen en el mundo de las relaciones humanas y más particularmente en el de las relaciones entre el hombre y la mujer. Tiene una connotación muy clara de amor sensual y hasta erótico. Al utilizar este término, con unas consonancias francamente afectivas, el profeta introduce así una nueva manera de representar y de comprender las relaciones entre Yahvé y su pueblo (ASURMENDI, Jesús M.: *Amós y Oseas*. Verbo Divino, Navarra, 1989, pág. 46).

184. Ct 1, 15. Según Luis H. Rivas, los principales puntos de vista interpretativos sobre el Cantar serían estos:

amada. Que la seduce: “Me has seducido, Yahvé, y me dejé seducir; me has agarrado y me has podido”.¹⁸⁵

Israel, a su vez, aparece como la novia de juventud, a quien el Señor no olvida: “Ve y grita a los oídos de Jerusalén: Esto dice Yahvé: De ti recuerdo tu cariño [*hésed*] juvenil, el amor de tu noviazgo, cuando tú me seguías por el desierto, por tierra no sembrada”.¹⁸⁶

Celebrada la alianza nupcial, Israel ha sido constantemente infiel a su Amado. Ha sido adúltera y se ha prostituido. Sin embargo, la misericordia de Dios es un amor perseverante, que no cesa de buscar el arrepentimiento de su amada para perdonarla y unirse a ella en la intimidad inexpresable de la relación matrimonial.

No recordarás tu vergonzosa mocedad. [...] Porque tu esposo es aquel que te hizo: su nombre es Señor de los ejércitos; tu redentor es el Santo de Israel; él se llama “Dios de toda la tierra”. Sí, como a una esposa abandonada y afligida te ha llamado el Señor: “¿Acaso se puede despreciar a la esposa de la juventud?”, dice el Señor. Por un breve instante te dejé abandonada, pero con gran ternura [*rahamín*] te uniré conmigo; en un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero te quiero con amor eterno.¹⁸⁷

- El libro no fue escrito originalmente como libro religioso. Se trata de un drama para ser representado durante un casamiento, pero pertenece a la Sagrada Escritura porque se lee como una “parábola” que sirve para ilustrar el amor de Yahvé por el pueblo de Israel, así como lo habían dicho los profetas (Oseas, por ejemplo). En caso de ser una “parábola”, lo único que interesa es el amor de los dos enamorados y no se debe buscar un simbolismo en todos los gestos y en todas las palabras.

- El libro fue escrito para describir el amor de Yahvé por Israel y se trata de una “alegoría”, es decir, de una narración donde cada uno de los detalles tiene alguna referencia a un momento de la historia del pueblo de Dios. La semejanza con los dramas para las fiestas de matrimonio sería solamente un ropaje que le ha dado el autor.

- Algunos autores prefieren otra solución: el libro tiene el aspecto de un drama para una fiesta de matrimonio y fue escrito para cantar el amor entre los esposos. El libro fue inspirado porque el amor matrimonial es querido y bendecido por Dios, y puede tener un lugar en la Sagrada Escritura. Que este amor represente el amor de Yahvé por su pueblo es una aplicación válida, pero surge del lector, no del texto mismo.

Cualquiera de estas posiciones es admisible dentro de la Iglesia, siempre que se reconozca que se trata de un libro inspirado que pertenece a la Sagrada Escritura (RIVAS, Luis: *Los libros y la historia de la Biblia*, ob. cit., págs. 113-114).

185. Jr 20, 7.

186. Jr 2, 2.

187. Is 54, 4b-8.

Porque, por grandes que sean los pecados cometidos, Dios nunca deja de amarnos. Dios no espera que el hombre deje de ser injusto para amarlo, sino que ya lo ama en su injusticia. Como dirá San Pablo: “Dios probó su amor hacia nosotros en que siendo pecadores, murió Cristo por nosotros”.¹⁸⁸ Si Dios no espera que nosotros seamos justos para amarnos, es porque su amor es precisamente la única fuerza que nos volverá justos. Porque su amor es creador. Y su poder creador es tal, que puede convertir en justo al ser más culpable, regenerar un alma o una nación prostituida.¹⁸⁹

El perdón, la intervención divina, el amor misericordioso y todopoderoso de Dios, la *hésed*, la reconciliación del Esposo con su amada, adquirirá la imagen misteriosa de los desposorios. Esto aparece expresado en un texto de Oseas que es punto de partida de toda una mística nupcial. Esta mística florecerá al pasar de uno a otro Testamento y tejerá, en torno al Cantar de los Cantares, el poema contemplativo de esta unión de Dios y el hombre. A tal unión tendía la Palabra Divina desde siempre y queda consagrada en el Evangelio.¹⁹⁰ Luego de describir los pecados y el castigo merecido por Israel, el Señor dice:

Por eso voy a seducirla; voy a llevarla al desierto y le hablaré al corazón. Allí le daré sus viñas, convertiré el valle de Acor en puerta de esperanza; y ella responderá allí como en los días de su juventud, como el día en que subía del país de Egipto.¹⁹¹

Y sucederá aquel día, dice Yahvé,
Que ella me llamará “Marido mío”, [...] Sellaré un pacto en su favor aquel día con la bestia del campo, con las aves del cielo, con el reptil del suelo; arco, espada y guerra los quebraré lejos de esta tierra y los haré reposar en seguro. Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho,

188. Rm 5, 8.

189. BOUYER, Luis: ob. cit., pág. 107. Cf. Sal 50; Is 1, 16-18, entre otros.

190. Ibíd, pág. 105.

191. Os 2, 16.

en amor [*hésed*] y en compasión,
 te desposaré conmigo en fidelidad,
 y tú conocerás a Yahvé.
 Y sucederá aquel día que yo responderé
 –oráculo de Yahvé–,
 responderé a los cielos,
 y ellos responderán a la tierra;
 la tierra responderá al trigo, al mosto y al aceite virgen, [...]
 Me la sembraré en la tierra,
 me compadeceré [*rahamín*] de “No-compadecida”,
 Y diré a “No-mi-pueblo”:
 Tú eres “Mi pueblo”,
 Y él dirá: “¡Dios mío!”.¹⁹²

Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia.

Comenta San Jerónimo:

¡Qué grande es la clemencia divina! Cuando la meretriz, que fornicó con muchos amantes y fue entregada a las bestias por su delito, vuelve a su marido, no se le dice que va a reconciliarse con él, sino que va a ser desposada. Y observa la diferencia existente entre la unión de Dios y de los hombres: cuando un hombre toma esposa, convierte a una doncella en mujer, es decir, no virgen; en cambio, cuando Dios se une incluso a las meretrices, las transforma en vírgenes.¹⁹³

Y la Biblia de Jerusalén anota a “desposaré”: “Este verbo se utiliza en la Biblia únicamente a propósito de una joven virgen. Dios suprime así totalmente el pasado adúltero de Israel, que se convierte en una criatura nueva”. “Justicia”, por su parte, designa la dote que el novio ofrece a su novia. Lo que Dios da a Israel en estas nupcias nuevas no son ya los bienes materiales de la alianza antigua (mencionados en Os 2, 10

192. Os 2, 18-25.

193. JERÓNIMO: “Comentario a Oseas”, ob. cit., pág. 63. Cita a continuación 2 Cor 11, 2: “Pues os he desposado con un único esposo para presentaros a Cristo como una casta doncella”.

como “trigo, mosto y aceite virgen”), sino las disposiciones interiores referidas para que el pueblo sea en adelante fiel a la Alianza.¹⁹⁴

4. Los nombres griegos de la misericordia

A partir del siglo III a. C., en la comunidad judía de Alejandría se realizó una traducción de los libros sagrados hebreos al griego –incluyendo algunos que los judíos de lengua hebrea no conservaron como parte de la Biblia–. Esta versión del Antiguo Testamento (que incluye otros libros escritos originariamente en griego) recibió el nombre de “Versión de los Setenta” (LXX).¹⁹⁵ De allí asume una gran importancia conocer los términos griegos que se emplearon para traducir las palabras hebreas que confluyen en significar la realidad que denominamos “misericordia” y su universo semántico. La misma *DM* dice que la terminología griega usada por los LXX muestra una riqueza menor que la hebraica y que no ofrece, por tanto, todos los matices propios del texto original.¹⁹⁶

Por otra parte, todo el Nuevo Testamento se encuentra escrito en griego. Es decir, los autores sagrados del Nuevo Testamento emplearon directamente estas palabras, aunque cargadas ya de la significación recibida tanto de los LXX como de su uso posterior. En todos los casos, estos términos que se emplearon para designar la realidad “misericordia” tenían ya una larga historia en el ámbito no religioso.

4.1. Éleos

Éleos (con sus derivados) es el término griego usado con mayor frecuencia en ambos Testamentos. Se trata de un sustantivo utilizado casi

194. Nota a) a Os 2, 21. Se trata ciertamente de las bodas definitivas entre Dios y su pueblo. Aparecen por ello concentrados los grandes atributos divinos como imagen de cumplimiento de todas las promesas. También el Salmo 85 los enumera como realidades de los últimos tiempos, tiempos de salvación y de manifestación de la Gloria: “Escucharé lo que habla Dios. / Sí. Yahvé habla de futuro / para su pueblo y sus amigos, [...] / Su salvación se acerca a sus adeptos, / y la Gloria morará en nuestra tierra. / Amor [*hésed*] y Verdad se han dado cita, / Justicia y Paz se besan; / Verdad brota de la tierra, / Justicia se asoma desde el cielo” (Sal 85, 9-13).

195. RIVAS, Luis H.: *Los libros y la historia de la Biblia*, ob. cit., pág. 8.

196. Nota 52.

desde los comienzos de la literatura griega. En su sentido originario era entendido como un *pathos*, como el sentimiento de íntima conmoción que suscita la vista de algún mal que ha golpeado a otra persona sin su culpa. A ello se le agrega el temor (*fobos*) de poder ser nosotros, a la vez, golpeados.¹⁹⁷ Aristóteles lo caracteriza como “un cierto pesar ante la presencia de un mal destructivo o que produce sufrimiento a quien no se lo merece y que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o alguno de los nuestros”.¹⁹⁸ Y al tratar de la tragedia, dice que ésta debe suscitar *fobos* y *éleos*, argumentando luego que *éleos* propiamente se tiene del que padece no mereciéndolo.¹⁹⁹

Éleos es un recurso habitual en el proceso judicial: el acusado quiere y debe suscitar el *éleos* del juez.²⁰⁰ En la *Apología* aparece Sócrates mostrando la vigencia de este recurso y, a la vez, rechazando su uso. A pesar de estar injustamente acusado, desdeña recurrir a cualquier argumento cuya finalidad sea sólo generar esta misericordia porque actuaría así en contra de la justicia. En efecto, el juez justo debe juzgar según la ley y no apartarse de ella para satisfacer una súplica. Sócrates quiere ser absuelto, sí, pero por razones de justicia, no de misericordia.²⁰¹ Es importante entonces remarcar este aspecto: en su acepción pre-cristiana, *éleos* no sólo se distingue, sino que se aparta de *díke* porque busca comprometer la objetividad del juez.²⁰²

Se ve así que, en su acepción originaria, *éleos* tiene un marcado parecido con el significado y uso de la palabra “misericordia” en la Roma pagana. También al igual que aquella “misericordia”, *éleos* es fundamentalmente un afecto, una pasión, y no un comportamiento ético respecto de los otros. Y también como aquella abarca sólo los infortunios no merecidos. De aquí, para insistir una vez más en el punto, la imposibilidad de considerar como legítimo el perdón en caso de que alguien “merezca”, en justicia, un castigo, o sea, un sufrimiento.

En la versión de los LXX, *éleos* es normalmente traducción de *hésed* y unas pocas veces (seis) de *rahamín*. Uno de sus derivados (*eleein*), por

197. BULTMANN, R.: ob. cit., col. 399.

198. ARISTÓTELES: *Retórica*. Alianza Editorial, Madrid, 2000, II, VIII, 1385 b.

199. ARISTÓTELES: *Poética*. Espasa-Calpe (Colección Austral), Madrid, 1976, III, 1, 12.

200. BULTMANN, R.: ob. cit., col. 401.

201. PLATÓN: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*. Porrúa, Méjico, 1975, 34c, 35 b.

202. BULTMANN, R.: ob. cit., col. 402.

lo general, traduce *hânân* y también *raham*. Es decir, a través de *éleos* se expresa lo que más arriba hemos dicho a propósito de estas palabras hebreas (fundamentalmente *hésed*). Quizás pueda marcarse una nota diferenciadora en el hecho de que en el concepto hebreo había un cierto predominio de un carácter jurídico, propio de la Alianza, mientras que en el griego hay un predominio del carácter psicológico.²⁰³

Una consideración especial merece la palabra *eleemosyna*, de la cual deriva directamente nuestro término “limosna”. Según demuestra Pétré, la noción de limosna fue desconocida para los romanos. Es cierto que tenían palabras que designaban actos de ayuda a los necesitados como *stips*, *sportula*, *congiarum* y la institución oficial de la *annona*. Pero todas estas palabras pertenecían al dominio de la vida social y política, no a la vida moral. Aún más importante resulta que *eleemosyna* se haya empleado en muchos casos para traducir el hebreo *sedaqa*, término que, como veremos poco más adelante suele traducirse por *dikaioosyne*, esto es, justicia. Y es que de su originario sentido de justicia (con todos los matices y aclaraciones que se harán) llegó a significar mansedumbre del juicio hasta el punto de poder ser opuesto a derecho riguroso y, fundamentalmente, limosna, asistencia pecuniaria o en especie. De allí que los Setenta hayan escogido en muchas ocasiones para traducir *sedaqa* esta palabra poco empleada en la lengua clásica y que significa “piedad”, “compasión”: *eleemosyne*. Es interesante comprobar que los traductores latinos de la Biblia se limitaron a usar esta misma palabra sin traducción alguna,²⁰⁴ lo cual supone el reconocimiento de que ninguna palabra latina mentaba la realidad de la limosna. El término, por fin, tuvo un importantísimo desarrollo posterior; por ejemplo, Santo Tomás dice *eleemosynae* para referirse a lo que llamamos obras de misericordia.²⁰⁵

4.2. Oiktirmós

Originariamente significa la pena o el lamento ante la mala suerte, desgracia o muerte de una persona. También, a menudo, “piedad”

203. ESSER, H. H.: “Misericordia (*éleos*)”, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1983, vol. III, pág. 99.

204. PÉTRÉ, Hélène: *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*. Spicilegium sacrum lovaniense, Lovania, 1948, págs. 222-226.

205. *ST*, II-II, q. 32, a. 2.

o “compasión”. Así aparece utilizado, por ejemplo, por Esquilo y Sófocles.²⁰⁶ El verbo *oiktírein*, frecuentemente usado como sinónimo de *eleein*, significa desde Homero “tener compasión”, tanto en el sentido de un simple sentimiento, cuanto de una intervención activa de ayuda movida por la misericordia. En general, se lo emplea para traducir *rahamín* y toda otra palabra derivada de la raíz *rhm*. También en algunos casos traduce palabras provenientes de la raíz *hnn* (manifestar gracia o favor).²⁰⁷

4.3. Splájkna

La palabra designaba en un comienzo los órganos considerados más nobles (corazón, hígado, pulmones y riñones) de los animales que se dedicaban al sacrificio. Es decir, aquello que era consumido como alimento sacrificial. Luego designó al sacrificio en sí mismo.²⁰⁸ A partir del siglo v a. C. es usada para indicar las vísceras del hombre, en especial el órgano sexual masculino y el vientre materno como sede de la facultad de concebir. Incluso los hijos son llamados *ex splánjnon*, esto es, de la propia carne y de la propia sangre.²⁰⁹ En su utilización anterior a los LXX y al cristianismo, *splájkna* no tuvo relación alguna con la misericordia o cualquier otra palabra vinculada con este concepto.²¹⁰

Podría parecer esta una palabra especialmente apropiada para traducir el *rahamín* hebreo. Al menos si se tiene en cuenta la similitud de significados originarios. Sin embargo, de las diecisiete veces que, como sustantivo o verbo, aparece en los LXX, sólo en dos oportunidades traduce términos hebraicos²¹¹ y en los demás casos aparece en textos ori-

206. BULTMANN: “Oíktirmos”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, editado por Gerhard Friedrich, Eerdmans, Michigan, 2000, vol. V, pág. 159. En el mismo sentido es usado en PLATÓN: *República*. Eudeba, Buenos Aires, 2009, III, 387 d y e.

207. FRAILE, Jorge: ob. cit., pág. 49.

208. KÖSTER: “Splájknon”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, ob. cit., vol. VII, pág. 548.

209. ESSER, H. H.: “Splánchna”, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, ob. cit., vol. III, pág. 103.

210. KÖSTER: ob. cit., pág. 549.

211. Pr 12, 10 y 26, 22.

ginariamente escritos en griego.²¹² Será en el Nuevo Testamento donde el verbo *splánjnzomai* asumirá una capital importancia para nuestro tema.

5. La noción de justicia en el Antiguo Testamento y su relación con la misericordia

5.1. Sedaq/sedaqa: la precisión imposible

Ha escrito Balthasar que

en la traducción griega de la Escritura, supuso un dato funesto el que para traducir el término *sedaqa* no se dispusiera de otro término griego fuera de *dikaiosyne*,²¹³ que nosotros traducimos por justicia, esta traducción echó una sombra sobre todo el Antiguo Testamento; no sólo es una traducción inadecuada, sino a menudo desviada del hebreo *sedaqa*.²¹⁴

Es claro que no estoy en condiciones de opinar sobre la rotunda afirmación del gran teólogo. Sin embargo, y como apunta Aubert, es evidente que *sedaq* y *dikaiosyne* nacieron en contextos culturales totalmente distintos. La primera tiene siempre un carácter sacro. Incluso cuando está referida al hombre, siempre hay una presencia activa de Dios. Se trata –como se insistirá más adelante– de un universo dominado por la idea de la alianza. Estamos, entonces, bien lejos de la definición griega de la justicia como virtud moral. En efecto, *dikaiosyne* designa una de las principales virtudes, de tipo eminentemente político y social, y difícilmente puede expresar la riqueza religiosa y espiritual de su correspondiente hebreo. Hay, por ello, un gran peligro en introducir nuestras concepciones occidentales, atentas a distinguir los diversos géneros (jurídico, ético, religioso), en

212. Por ejemplo, 2M 9, 5 y 6, donde significa “entrañas”.

213. Según G. SCHRENK, “Dikaiosyne”, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ob. cit., col. 1245-1253), aunque *dikaiosyne* traduce habitualmente en los LXX *sedeq* y *sedâqâh*, otras veces traduce *hesed* (ocho veces: Gn 19, 19; 20, 13; 21, 23; 32, 10; Éx 15, 13; 34, 7; Pr 20, 22; Is 63, 7), y también *emet*, “fidelidad” al pacto (Gn 24, 49; Is 38, 19; 39, 8; Dan 8, 12).

214. BALTHASAR, Hans: ob. cit., pág. 143. La última frase es cita de E. Kautzsch.

textos semíticos que reflejan un pensamiento con una estructura muy diferente.²¹⁵ Luis H. Rivas opina que

el concepto expresado en las escrituras hebreas con los términos *sedaq-sēdāqâ*, y en las griegas con *dikaíosýnē* ofrece tal cantidad de matices que es muy difícil, o más bien imposible, encontrar un término que lo pueda traducir de manera uniforme en todos los casos, así como es difícil, o imposible, dar una definición que se pueda aplicar invariablemente en todos los textos de la Biblia donde esté representado uno u otro de estos términos. Se puede adelantar también que en el transcurso de la historia se han producido desplazamientos de los acentos, de modo que cada época y cada libro ha favorecido algún aspecto y ha opacado otros.²¹⁶

Por otra parte, la mentalidad semita no busca la precisión de los conceptos, sino que todo lo involucra en una gran riqueza conceptual, dinámica y efectiva; por eso, cuando queremos trasladar los términos hebraicos a voces y conceptos modernos, no se encuentra el vocablo exacto equivalente en la terminología más diferenciada de las lenguas de origen greco-latino.²¹⁷

No puede llamar la atención, entonces, que diversos autores hayan destacado distintos aspectos de la realidad nombrada como *sedaq*. García Cordero ha sintetizado aquello que puntualizan algunos estudiosos:

J. Martin destaca la flexibilidad del término *sedâqâh* según los diferentes contextos, distinguiendo cinco acepciones: a) pureza moral (cf. Ex 9, 27; Dt 32, 4; Sof 3, 5); b) santidad activa, que se ejerce en el juicio y en la retribución (en los profetas); c) bondad, fidelidad y misericordia (en los Salmos); d) actividad salvífica de Dios a favor de su pueblo (cf. Is 40, 1s); e) justicia justificante, es decir, que hace justo al que al recibe. J. Hempel cree que el concepto implica dos vertientes: actividad judicial divina punitiva, y fidelidad a la alianza. F. Nötscher, por su parte, cree que, ya antes de la época profética, *sedâqâh* además de conformidad con una norma que emana de la misma esencia divina, suponía una justicia judicial y retributiva, siempre activa en sentido punitivo, retributivo y salvífico. W. Eichrodt

215. AUBERT, Jean-Marie: "Justice", en *Dictionnaire de Spiritualité*, ob. cit., col. 1622.

216. RIVAS, Luis H.: "Justicia y amor. Fundamentos bíblicos", ob. cit., pág. 1.

217. GARCÍA CORDERO, M: ob. cit., pág. 243.

insiste siempre en la primacía de la idea de la alianza en la sociedad religiosa hebraica, y por ello, para él, *sedâqâh* es, ante todo, un concepto de relación entre los hombres y, de parte de Dios, la fidelidad a una voluntad de unión con el pueblo elegido.²¹⁸

El mismo Balthasar titula su análisis: “*Sedaq-sedaqa*: comportamiento recto en la fidelidad”. Y poco después afirma que

sin duda se puede definir la *sedaqa* como el valor más alto de la vida, como eso sobre lo que se apoya toda vida cuando está en orden. *Sedaq* es un valor tan amplio que su carácter global lo domina todo como una “propiedad trascendental” de la realidad, escapando, por ello a la definición que pretenda fijarle con exactitud unos límites.²¹⁹

Hay que andar con mucho cuidado entonces a la hora de traducir *sedaqa* o, mejor –ya que es inevitable traducirlo como “justicia”–, debemos ser extremadamente prudentes al pensar esta justicia como la justicia occidental aristotélica, de la que es tan distinta en algunos aspectos pero, a la vez, tan similar en otros.

Mi propósito se reducirá a decir algunas pocas cosas que, me parece, tienen en común diversos estudios del tema y que encuentran sustento en textos del Antiguo Testamento; y que, además, permitan una aproximación, fundamentalmente, a la *sedaqa* humana. Esta aproximación tiene, a su vez, la finalidad de intentar vincular las realidades mentadas por *sedaqa*, por una parte, y por *rahamín*, *hésed*, etc., por la otra. Es decir, la relación entre lo que llamamos “justicia” y “misericordia”, en el Antiguo Testamento.

5.2. *Un concepto que en sí indica relación*

Etimológicamente, el término hebraico *sedaq-sedâqâh* parece significar, en su acepción primordial, lo que se adapta a una norma. La raíz árabe *tsdq* significa lo que se conforma con lo normativo, lo que debe ser; y de ahí el sentido derivado de recto, estable, equitativo, equidistante en una balanza. Así, en la Biblia se habla de balanzas “justas”,

218. *Ibíd.*, pág. 245.

219. BALTHASAR, Hans: *ob. cit.*, pág. 143.

medidas “justas”, es decir, que están conformes a una norma.²²⁰ Por lo tanto, parece que, primitivamente, *sedaq* tiene un sentido de relación con algo fijado como norma.²²¹

En sus diferentes usos, *sedaq-sedaq* suele conservar ese sentido de relación, y también el de rectitud y equilibrio, aunque el tipo de aquella pueda variar según los casos. La referencia a una relación aparece, desde ya, como un punto central en la identificación entre las realidades mentadas por *sedaq* y *dikaiosyne*. En efecto, desde Aristóteles, la alteridad, la relación con el otro, es la característica fundamental de la justicia.²²²

Sin embargo, y aun cuando se tratase del mismo tipo de relación, hay dos notas de suma importancia que distinguen y diferencian esta experiencia común a griegos y semitas de la existencia y necesidad de una relación equilibrada a la que se designa como *sedaq*, *dikaiosyne*, “justicia”. En efecto, entre los pueblos semitas –y, en particular, en el caso de Israel– la experiencia de la relación de *sedaq* va acompañada de: a) la idea de que quien es el guardián del justo orden (ya sea en particular un juez, o el rey o la misma divinidad) debe tutelar el derecho de los débiles frente al atropello de los poderosos. Es conocido el lugar central que esta exigencia de justicia ocupa en Israel. El mismo Dios de la alianza es el guardián supremo del derecho de los pobres, de los oprimidos, de los débiles; b) la creencia en una justicia inmanente del orden terreno, por la cual del mal sale siempre el daño que conlleva para quien es su autor, de la bondad sale la salvación para quien la ejercita. Aunque el que actúa crea tener en su poder la propia acción, es ésta, por el contrario, la que dispone de él. La rigidez de este nexo entre acción y efecto está hasta tal punto en la conciencia que se emplean las mismas raíces verbales para indicar lo que es “moralmente abyecto” y lo que es “dañino”, el “malhechor” y el “desventurado”.²²³ Más adelante veremos ejemplos de la primera de estas notas. De la segunda, citemos, por caso, del libro de los Proverbios: “La justicia engrandece a las naciones, el

220. Lv 19, 36; Ez 45, 10; Dt 33, 19; Sal 4, 6; 51, 21.

221. GARCÍA CORDERO, M: ob. cit., pág. 242.

222. ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*, Dirección General de Publicaciones, Méjico, 1972, L. V, cap. I.

223. BALTHASAR, Hans: ob. cit., pág. 144.

pecado empobrece a los pueblos” o “El que busca justicia y bondad encontrará vida y gloria”.²²⁴

Aun dentro de la idea de relación, para Bonora se trata de una relación no primariamente con la norma ética o jurídica, sino con la comunidad. Indica un comportamiento fiel, leal y constructivo frente a la comunidad, y no tanto obediencia a una norma. Desde esta perspectiva, el término *sedaqah* puede ser traducido como “fiel/leal con la comunidad” o como “solidaridad con la comunidad”. Se trataría por ello de un término que está siempre conectado con la idea de relaciones sociales armoniosas que dan origen a un bienestar comunitario. Si se lo compara con la definición ulpiniana-tomista de la justicia, habrá que decir que no interesa tanto el lado subjetivo de la *voluntas*, sino, más bien, el lado objetivo del *unicuique*, que indica a la comunidad”.²²⁵

Pero, y con ello volvemos a una de las notas señaladas, destaca este autor que un comportamiento de fidelidad comunitaria incluye mucho más que una simple corrección o legalidad, más que justicia, precisamente en el sentido que nosotros le damos al término. Esa relación de interdependencia requería pruebas de bondad, de fidelidad y –según las circunstancias– de compasión caritativa en la relación con el pobre o el sufriente: “El justo da y no escatima”.²²⁶

5.3. La primacía de la comunidad

Junto con la idea de la justicia como fidelidad hacia la comunidad, destaca Bonora que la justicia bíblica indica una condición óptima de la comunidad, un estado de salud comunitaria, por el cual el individuo se encuentra viviendo dentro de una red de relaciones públicas armoniosas y saludables.²²⁷ En forma coincidente, Rivas menciona que

sedaq como *sēdāqâ*, coordinados en pareja con *mišpat*, forman una hendíadis y designan el orden establecido por Dios en la comunidad humana,

224. Pr 14, 34 y 21, 21, respectivamente.

225. BONORA, A.: “Giustizia”, en *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. ob. cit., pág. 744. Se refiere a la definición “iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit” (ST, II-II, q. 58, a. 1).

226. *Ibíd.*, pág. 715. La cita es de Pr 21, 26.

227. *Ibíd.*, pág. 714.

especialmente en Israel; es el orden que la gente debe seguir para comportarse correctamente, y le toca al rey mantenerlo y gobernar en conformidad para que haya paz y prosperidad en el país.²²⁸

De otro modo, puede decirse que la justicia-*sedaqa* corresponde a una idea de plenitud o de rectitud, cuando cada cosa está en su lugar y no falta nada. Aplicado a la persona o al actuar humanos, el término define lo que responde con exactitud a lo que exige su lugar en la sociedad.

Es evidente, una vez más, que esta noción de justicia es más amplia que el punto de vista moral o jurídico de nuestra cultura.²²⁹ Se entiende entonces que la consecuencia anhelada y propia de la *sedaqa* sea la paz (*shalom*). “El fruto de la justicia será la paz” dice Isaías.²³⁰ Es comprensible esta vecindad de la justicia y la paz, porque si la justicia es el orden querido por Dios para el mundo y en particular para su pueblo, el término hebreo *shalom* habla de totalidad, de plenitud. Se podría decir que la paz es la realización actual y el mantenimiento del orden dispuesto por Dios, cuando no se carece de nada de lo que corresponde a la justicia.²³¹ Orden divino plasmado en la comunidad humana y fidelidad a ese orden. Estos aspectos salientes de *sedaqa* aparecen encarnados de diversos modos en la tradición hebrea.

Justo es quien observa la *Torah* —expresión del orden querido por Dios para la sociedad—, pero no tanto y no sólo porque obedece a una ley, sino porque realiza su fidelidad a la comunidad obedeciéndola y practicándola. En efecto, la *Torah* es un ordenamiento comunitario que regula todos los comportamientos justos —o sea, constructivos—, de la comunidad.²³² Así, escribe García Cordero, el concepto de “justicia” en el Antiguo Testamento es algo dinámico y se manifiesta en el orden jurídico, social, moral y religioso, ya que lo cívico, lo moral y lo religioso están unidos, porque la voluntad de Yahvé —expresada en los preceptos

228. RIVAS, Luis H.: “Justicia y amor. Fundamentos bíblicos”, pág. 2.: “*Mishpat* es la decisión, el juicio, pronunciado por la divinidad o por el rey, y con el que se establece o se restablece la justicia. Justicia y derecho (*mishpat*) están frecuentemente asociados, especialmente en los profetas y en los salmos y designan las cualidades esenciales de un rey (2S 8, 15 y Jr 22, 15)”.

229. VERKINDÉRE, Gerard: ob. cit., pág. 17.

230. Is 32, 17.

231. RIVAS, Luis H.: “Justicia y amor. Fundamentos bíblicos”, ob. cit., pág. 5.

232. BONORA, A.: ob. cit., pág. 717.

de la legislación mosaica— es la única fuente de todo derecho.²³³ En este contexto, se puede decir que *sedaqah* designa también la moralidad en general, una moralidad que es, ante todo, observancia de los mandamientos de la ley divina: “Nada sirven las riquezas el día de la ira, pero la justicia salva de la muerte.”²³⁴

Pero además —y sobre todo— la *sedaqah* bíblica incluye la acción de Dios que salva al hombre y la entrada del hombre a su salvación por su comportamiento de fidelidad a la alianza. Lejos de ser considerada como una propiedad metafísica de Dios considerado en sí mismo, o a la inversa, como una pura virtud moral que regla las relaciones inter-humanas, la justicia bíblica designa una relación original entre Yahvé y su pueblo, dentro de un doble movimiento: salvación donada graciosamente por Dios y respuesta del hombre que deviene justo, por el hecho de que entra en la salvación por adoptar la conducta conforme a la voluntad divina.²³⁵ De ahí que no pueda terminarse de entenderse la “justicia” del Antiguo Testamento si no se la comprende a partir de la Alianza.²³⁶

5.4. La necesaria vinculación con la Alianza

Ya hemos visto que la Alianza es don gratuito de la libre misericordia de Dios. Sólo el amor de Dios fundamenta la elección de Israel.²³⁷ Israel no tiene ningún mérito para haber sido elegido.²³⁸ Dicho de otro modo, la alianza —como la elección, como la salvación de Egipto— no se deriva

233. GARCÍA CORDERO, M.: ob. cit., pág. 243.

234. Pr 11, 4. Cf. Pr 12, 10; Ez 3, 16-21; 18, 5-26.

235. AUBERT, Jean-Marie: ob. cit., pág. 1623.

236. Escribe Guardini: “Lo que se llama justicia en el Antiguo Testamento no lo entendería, por ejemplo, Platón, pues, según su núcleo, no descansa en el ser de las cosas ni en la seriedad de la conciencia decidida al bien, sino en una acción de Dios, esto es, el establecimiento de la Alianza en el Sinaí. Así, no forma parte de ninguna ética que pudiera separarse de ese suceso y comprenderse por sí misma: todos los enjuiciamientos meramente éticos sobre el Antiguo Testamento no hacen más que extraviar” (GUARDINI, R.: *Una ética para nuestro tiempo*. Lumen, Buenos Aires, 1994, pág. 252).

237. En el Deuteronomio (4, 37) aparecen asociados “amar” y “elegir” en una misma frase: “Porque amó a tus padres y eligió a su descendencia después de ellos, te sacó de Egipto personalmente con su gran fuerza”.

238. VERKINDÈRE, Gérard: ob. cit., pág. 32.

del cumplimiento de los mandamientos, sino que lo precede.²³⁹ Es decir, la elección de Israel no es una selección entre diversos pueblos. En Dt 9, 4-6 se ve que no es la justicia de Israel el motivo de la elección:

No te digas: “Por mis méritos me ha traído el Señor a tomar posesión de esta tierra”. [...] No vas, pues, a tomar posesión de esas tierras por tus méritos ni por tu rectitud [...] Reconoce, pues, que el Señor, tu Dios, no te da esa tierra buena en posesión debido a tus méritos, porque eres un pueblo testarudo.

No hay entonces un derecho de Israel, no se trata de un acto de justicia de Dios: la elección de Israel es un acto de benevolencia y de gracia, no de justicia.²⁴⁰

Por el contrario, la justicia de Israel es respuesta a su elección.²⁴¹ Para el pueblo de Israel, la noción de justicia no puede ser pensada solamente a partir de instituciones humanas. Está fundada en la revelación fundamental hecha a Israel: el Señor ha establecido alianza con este pueblo. Se ha dicho que “la teología de la alianza es el centro de gravedad de la Biblia”.²⁴²

Ahora bien, ¿cuál es el significado de *sedaqal*/justicia que se deriva de la noción central de la Alianza? Por lo pronto, puede decirse que la justicia de Dios se ejerce dentro del molde de la alianza, y sólo de modo excepcional se relaciona con la creación. Luego, que el concepto de “justicia” divina en la teología veterotestamentaria es menos un concepto jurídico forense que una idea religiosa.²⁴³ Habíamos visto que una de las características salientes de la concepción de justicia en los pueblos semitas es la creencia en una justicia inmanente en el orden terreno, de la cual era la divinidad el guardián supremo. Cuando la divinidad coincide con el Señor de la alianza de Israel, todo el esquema de la justicia inmanente se transfiere, prácticamente intacto, a la realidad del pacto. De aquí se sigue una particular concepción de la historia: el alejamiento de Israel del Señor de la alianza “se traduce” en desventura,

239. RIVAS, Luis H.: “Justicia y amor. Fundamentos bíblicos”, ob. cit., pág. 5.

240. Am 9, 7; Os 11, 1; Jr 31, 3; Ez 16, 3-14; Dt 7, 7-9; 10, 22.

241. VERKINDÉRE, Gerard: ob. cit., pág. 34.

242. BUIS, P.: *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Cerf, París, 1976, citado por VERKINDÉRE, Gerard: ob. cit., pág. 32.

243. GARCÍA CORDERO, M.: ob. cit., pág. 247.

permitida por Dios; su conversión al Señor y su clamor a él “se traduce” en salvación.

El pecado, en cuanto salida del dominio de la *sedâqa* de Dios (entendida como fidelidad al pacto), lleva en sí su propio “castigo”; Dios no necesita castigarlo expresamente. Dice Balthasar que “la exégesis veterotestamentaria ha constatado con estupor que la *sedâqa* de Dios no es una justicia retributiva y sobre todo, no es una justicia punitiva”²⁴⁴

Pero con todo esto no se valora suficientemente la libertad de Dios en el ámbito de la alianza. Ella sólo se manifiesta en toda su plenitud cuando se supera la relación inmanente para dar paso a la relación establecida por Dios, o sea, cuando paradójicamente tal relación queda de lado o suprimida. Es decir, sólo cuando el libre perdón de Dios

244. Balthasar, Hans: ob. cit., pág. 145. GARCÍA CORDERO (ob. cit., págs. 247-252), bajo el título “Dios castiga al pecador”, dice que desde los primeros textos bíblicos se destaca la intervención justiciera de Dios sobre quienes no cumplen sus preceptos. La idea de un Dios justo y remunerador se va acentuando con los profetas. Aparece en la literatura sapiencial: “Como es grande su misericordia, así es severo su castigo, y juzgará a los hombres según sus obras” (Eclo 16, 13). La justicia divina –continúa el mismo autor– tiene dos proyecciones: castigo del malvado y protección al justo (Sal 7, 9-10). Es lo que pide Salomón en su oración el día de la inauguración del templo: “Oye tú, Señor, desde los cielos, y obra juzgando a tus siervos, condenando al impío, haciendo recaer su maldad sobre su cabeza, y justificando al justo, para retribuirle según su justicia” (I Re 8, 32).

Ahora, la justicia de Yahvé implica retribución y juicio punitivo, según las situaciones, pero siempre en función de unos designios salvíficos. En la literatura salmódica, “justicia” y “gracia” aparecen muchas veces como paralelas. Las intervenciones divinas a favor del justo son verdaderas *sedâqôth* (“justicias”); en realidad demostraciones de su gracia salvadora (cf. Sal 36, 1; 4, 2; 103, 6; Miq 6, 5; cf. Sal 5, 9; 33, 4).

Santo Tomás de Aquino ha desarrollado este tema central del fin de las penas divinas. En un estudio sobre este aspecto de su pensamiento, decíamos que “la idea alrededor de la cual en definitiva creemos que gira su pensamiento, es que existe un tiempo para la exacta retribución –premios y castigos– que tiene lugar en el juicio que sobreviene a la muerte. En esta vida, en cambio, las penas, tanto humanas como divinas, tienen un carácter marcadamente medicinal, ya respecto del culpable, ya de la sociedad toda. En cualquier caso han de ser justas pero distinta es su finalidad en uno u otro tiempo. Ahora, estas finalidades están íntimamente entrelazadas, vinculadas entre sí. En efecto, si por un lado se justifica la corrección en tanto se aguarda de ella un efecto positivo para el juicio final, por el otro, sólo se explica prescindir de la nota retributiva de la justicia si se cree y sostiene que esta retribución llegará inexorablemente al término de esta vida” (CODESIDO, Eduardo A. y DE MARTINI, Siro M. A.: ob. cit., pág. 43).

“remite”, “cancela”,²⁴⁵ “aleja”,²⁴⁶ “cura”,²⁴⁷ “lava” y “limpia”²⁴⁸ el pecado y sus secuelas; cuando el hombre queda “libre” de su pecado,²⁴⁹ cuando al poder de la *sedāqā* trascendente del Dios redentor le corresponde pronunciar la última palabra sobre la *sedāqā* inmanente del Dios creador.²⁵⁰

Es cierto que Dios exigirá cuentas a Israel de su fidelidad a la alianza, pero su propia justicia consiste en dar cumplimiento a su promesa de protección a su pueblo, a su compromiso en orden a su salvación. Y con ello volvemos a un punto de la mayor importancia y que tantas dificultades ofrece a partir de la traducción de *sedāqā* por “justicia”. Me refiero a la mencionada en el apartado anterior, a la íntima vinculación entre *sedāqā*/justicia y salvación: como el Dios de la Alianza actúa siempre buscando la salvación de sus fieles, de su pueblo, el término *sedâqâh* tiene también, y muchas veces, el sentido de salvación. La alianza por la que Yahvé gratuita y amorosamente se comprometió creó una correlación de derechos y deberes en orden a la salvación del pueblo elegido.²⁵¹

La justicia de Dios está hecha de gracia y fidelidad a las promesas.²⁵² Por eso, las justicias (*sedāqot*) de Dios para Israel son sus acciones salvíficas.²⁵³ En todos los profetas, justicia equivale a plan o acción salvífica de Dios.²⁵⁴ Dos textos de Isaías arrojan una asombrosa luz sobre este sentido altísimo de la justicia de Dios. Uno es aquel en que, relatando su visión de los serafines, dice: “Uno a otro se gritaban: ‘Santo, santo, santo, Yahvé Sebaot, llena está la tierra de su gloria’”.²⁵⁵ El otro dice así: “El Dios Santo demuestra su santidad en su justicia”.²⁵⁶ Dice una nota de la Biblia de Jerusalén que

245. Sal 32, 1.5; 85, 3; 25, 18.

246. Sal 103, 12.

247. Sal 103, 3; 107, 20.

248. Sal 50, 3.

249. Sal 39, 9.

250. BALTHASAR, Hans: ob. cit., pág. 146.

251. GARCÍA CORDERO, M.: ob. cit., págs. 251 y 244.

252. Dt 32, 4.

253. I Sam 12,7.

254. BONORA, A.: ob. cit., págs. 718-719.

255. Is 6, 3.

256. Is 5, 16.

la santidad de Dios le separa de todas las criaturas, hallándose por encima de ellas, éstas no le manchan. Pero esta santidad trascendente de Dios se expresa en sus relaciones con los hombres por medio de la justicia, que subraya el carácter moral de aquella. Dios premia el bien y castiga el mal en el momento de su juicio. La bondad misericordiosa no se opone a esta justicia, porque sigue siendo Su justicia, la que Dios, fiel a sus promesas, ejecuta al perdonar a Israel o al pecador arrepentido. La justicia será la virtud por excelencia del reino mesiánico, cuando Dios haya transmitido a su pueblo algo de su santidad.²⁵⁷

Es la justicia que ama, que perdona, que salva. Bonora concluye su exposición sobre la justicia en el Antiguo Testamento diciendo que si en Dios la justicia es su amor potente que hace vivir y perdona, la justicia humana no será sino amor y perdón recíproco.²⁵⁸ La justicia de Dios es justificante, esto significa que ama a los pecadores y los justifica gratuitamente. Porque, en la medida en que Dios es amor y la justicia es una sola cosa con Dios, ésta debe ser comprendida a partir de su amor.²⁵⁹

5.5. La exigencia divina de justicia en el profeta Amós

En ningún otro lugar aparece tan clara y terminante la exigencia de justicia al hombre por parte de Dios como en la predicación del profeta Amós. El misterioso designio divino de la elección de Israel como Su pueblo y la Alianza celebrada con él fue un don inconmensurable del amor misericordioso del Señor. Pero también el privilegio de Su amor supuso una exigencia –esas felices exigencias del amor– de fidelidad de Israel para con su Dios y Señor.

El profeta Amós –el primero de los profetas cuyas palabras han llegado a nosotros (siglo VIII)– será el instrumento que Yahvé empleará para mostrar que esa fidelidad se traduce en un deber de justicia. Deber, si se quiere, mayor al de otros pueblos, precisamente en razón del privilegio que lo distinguió entre todos los pueblos de la tierra. Por eso

257. Comentario a Is 6, 16. En Lv 19, 2 se dice: “Sed santos porque yo, el Señor, soy santo”.

258. BONORA, A.: “Guistizia”, ob. cit., pág. 722.

259. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: ob. cit., págs. 87-88.

comenzará Amós por mostrar el juicio de Dios sobre todas y cada una de las naciones vecinas de Israel, en razón de los terribles crímenes que han cometido. Sin embargo, el juicio será especialmente duro para Israel por haberle sido infiel a Quien lo liberó y amó con amor eterno. Pero, y este me parece el punto de mayor interés, los reclamos de justicia de Yahvé mostrarán –una vez más– que ésta excede en mucho el “dar a cada uno lo suyo” de las tradiciones de Occidente, para extenderse y abarcar una suerte de amor –al menos, en el efecto, si no en el afecto– hacia el prójimo necesitado; un reclamo de protección al más débil y menesteroso.

Escuchad esta palabra que pronuncia Yahvé contra vosotros, hijos de Israel,
 contra la entera familia que hice subir del país de Egipto:
 Solamente a vosotros conocí
 entre todas las familias de la tierra;
 por eso haré en vosotros justicia
 de todas vuestras iniquidades.²⁶⁰

Y les recuerda Sus favores:

Yo destruí ante ellos al amorreo,
 alto como los cedros
 y fuerte como las encinas;
 destruí su fruto por arriba
 y sus raíces por abajo.
 Yo os hice subir a vosotros del país de Egipto
 y os conduje por el desierto cuarenta años,
 para heredar la tierra del amorreo.²⁶¹

A partir de Amós quedará claro que el culto de Dios se identifica con la práctica de la justicia entre los hombres.²⁶² No son los sacrificios ni los holocaustos los que agradan al Señor. Dios quiere del hombre un corazón justo y una práctica constante y concreta de la justicia. Esta será la enseñanza y exigencia permanente que continuará en todo el Antiguo

260. Am 3, 1-2.

261. Am 2, 9-10.

262. BOUYER, L.: ob. cit., pág. 98.

Testamento y que alcanzará su plenitud, con la plenitud de todas las cosas, en el mensaje del Señor Jesús:²⁶³

Si me ofrecéis holocaustos
no me complazco en vuestras oblaciones
ni miro vuestros sacrificios de terneros cebados [...]

¡Qué fluya, sí, el derecho como agua
y la justicia como un torrente inagotable.²⁶⁴

Ahora bien, ¿qué es esta justicia que, de modo tan gráfico como poético, se dice que debe correr “como un torrente inagotable”? Es evidente, ante todo, que Israel había distorsionado –hasta el extremo de la contradicción– lo que debe entenderse por “derecho” y “justicia”: “¿Corren los caballos por la roca?, ¿se ara con bueyes el mar?, ¡pues vosotros convertís en veneno el derecho y en ajeno el fruto de la justicia!”.²⁶⁵

La justicia, como decía antes, es mucho más que la recta distribución de bienes y el equilibrio en el intercambio de cosas. Abarca, en rigor y sobre todo, una convivencia fraterna donde los más necesitados –los pobres en especial lugar– reciban una atención preferente y una ayuda por parte de quienes más tienen.

Escuchad esto los que pisoteáis al pobre
y queréis suprimir a los humildes de la tierra,
diciendo: “¿Cuándo pasará el novilunio
para poder vender el grano,
y el sábado, para dar salida al trigo,
para achicar la medida y aumentar el peso,
falsificando balanzas de fraude,
para comprar por dinero a los débiles
y al pobre por un par de sandalias,
para vender hasta los desechos del trigo”.²⁶⁶

263. Mt 9, 13: “Misericordia quiero, que no sacrificio”.

264. Am 5, 22.24.

265. Am 6, 12.

266. Am 8, 4-6.

Entonces, ante la injusticia del hombre, la justicia de Dios, la sentencia de su juicio, recaerá sobre Israel de un modo que parece inexorable:

Así dice Yahvé:
 [...] no revocaré mi sentencia.
 Porque venden al justo por dinero
 y al pobre por un par de sandalias;
 pisan contra el polvo de la tierra
 la cabeza de los débiles,
 y desvían el camino de los humildes.²⁶⁷

Así dice Yahvé:
 Mi pueblo Israel está maduro para su fin,
 ya no voy a perdonarlo más. [...]
 El Señor lo ha jurado por el orgullo de Jacob:
 jamás olvidaré ninguna de sus acciones.²⁶⁸

Sin embargo, jamás el Señor cerrará la puerta de la esperanza que su *hésed* abrió de una vez para siempre:

Aborreced el mal, amad el bien,
 implantad el derecho en la Puerta;
 quizás Yahvé Sebaot tenga piedad
 del Resto de José.²⁶⁹

El inocente, que es víctima de la opresión de los poderosos, es llamado “justo”²⁷⁰ porque su pobreza, su miseria, son una denuncia silenciosa pero poderosamente concreta de la injusticia. Para Amós, como para los otros profetas, la justicia es un comportamiento que va más allá del principio del puro dar a cada uno lo suyo o del dar y recibir; implica la compasión, la misericordia, la solidaridad, o sea, la fidelidad comunitaria.²⁷¹

267. Am 2, 6-7.

268. Am 8, 2.7.

269. Am 5, 15.

270. Am 2, 6; 5, 12.

271. BONORA, A: ob. cit., pág. 718.

5.6. La concreción humana de la *sedaqa*

5.6.1. Justicia de Dios, justicia del hombre

No es sino en relación con la justicia divina, como acción salvífica, que el Antiguo Testamento habla de una justicia humana; incluso cuando esta es entendida en un sentido interhumano y social, es siempre en referencia a ese orden de cosas designado por la *sedaqah*, que se traduce también en términos de salvación, de alianza, de reino de Yahvé.²⁷² A partir de esta noción de fondo, se comprenden mejor los múltiples sentidos particulares de la justicia (sea en Dios, sea en los hombres). En el caso de la justicia en sentido legal y judicial, nos encontramos frente a una suerte de proceso sacro en que Yahvé interviene, sea para castigar a los enemigos de Israel²⁷³ o los pecadores en general,²⁷⁴ sea para liberar a aquel que sufre injusticia (el inocente oprimido es a menudo llamado “justo”), sea para perdonar a aquel que implora a Yahvé.²⁷⁵ Este sentido jurídico y sacro de la justicia divina tendrá más tarde un empleo privilegiado dentro de la noción de juicio escatológico. En el nivel humano, su sentido judicial se encuentra a menudo en la denuncia, por parte de los profetas, de la iniquidad de los malos jueces.²⁷⁶

En el libro de los salmos es en donde aparece más veces, y con varios significados, la raíz hebrea *sdq*. Aparecen entrelazadas la justicia divina y la humana. Para el orante, Dios mismo es la justicia.²⁷⁷ Y es el único rey perfectamente justo.²⁷⁸ Incluso los cielos proclaman Su justicia.²⁷⁹ Esta es sinónimo de fidelidad, salvación, misericordia de Dios, esto es, la salvación comunitaria que viene de Dios.²⁸⁰

La justicia divina es la fuente de una vida individual y comunitaria próspera, buena y feliz. Cuando es mandada por Dios a la tierra, ella

272. AUBERT, Jean-Marie: ob. cit., col. 1623.

273. Dt 33, 21.

274. Is 5, 16.

275. Sal 7, 18; 71, 1.

276. AUBERT, Jean-Marie: ob. cit., col. 1623.

277. Sal 4, 2.

278. Sal 103, 6.

279. Eclo 97, 6.

280. BONORA, A.: ob. cit., pág. 720.

produce vida y fecundidad,²⁸¹ da la victoria sobre los enemigos,²⁸² dona al pueblo de Israel la capacidad de hacer reinar el derecho y la justicia.²⁸³

El ámbito de la justicia es más amplio que aquel que circunscriben las leyes. Cuando Dios es llamado “juez justo”,²⁸⁴ se debe entender no tanto una justicia distributiva sino más bien la función real que Dios ejercita liberando a los débiles, oprimidos, pobres. Dios es justo porque ayuda, es benévolo y misericordioso, libera y da la victoria.

Los salmistas afirman la firme voluntad de ser justos frente a Dios o, mejor, que Dios nos haga y nos encuentre justos. Justo tiende por eso a hacerse equivalente a creyente. En los libros sapienciales, justicia es equivalente a sabiduría.²⁸⁵ Tiende a equivaler a la religiosidad,²⁸⁶ a la benevolencia,²⁸⁷ a la piedad hacia los progenitores.²⁸⁸ El libro de los Proverbios identifica el justo con el sabio: es generoso,²⁸⁹ no miente,²⁹⁰ se hace cargo de los pobres,²⁹¹ en los tribunales trata de defender a los oprimidos.²⁹²

Esta multivocidad de la justicia es ciertamente irreductible a un único concepto. Sin embargo, en el caso de la justicia humana, confluye en un solo camino: la práctica de la justicia humana se presenta como una exigencia anterior a que se revele la justicia salvadora de Dios. Para poder acercarse a Dios es necesario “caminar en justicia”.²⁹³ ¿En qué relación se encuentra el *sedaq* de Yahvé con el *sedaq* del hombre que vive dentro de la alianza establecida por Dios? En palabras de Balthasar,

existe una evidencia propia del hombre, en cuanto tal, acerca de lo que son derecho y justicia en el comportamiento recíproco de los individuos y en el

281. Sal 65, 6-14.

282. Sal 48, 11.

283. Sal 99, 4.

284. Sal 9, 9; 96, 13; 98, 9.

285. BONORA, A: ob. cit., pág. 720. Cf. Sal 1, 5-6; 32, 11; 33, 1.

286. Pr 10, 2; 11, 4-6.19.

287. Eclo 3, 34; 7, 10; 12, 3.

288. Pr 2, 20; 3, 33; 4, 18.

289. Pr 21, 26.

290. Pr 13, 5.

291. Pr 29, 7.

292. Pr 18, 5; 24, 23-24.

293. Is 33, 15. RIVAS, Luis H.: “Justicia y amor. Fundamentos bíblicos”, ob. cit., pág. 7. En cuanto a las condiciones para ser considerado justo, véase, por ejemplo, más adelante la descripción del justo en Ezequiel.

orden público; y Dios es fundador, garante, guardián de este derecho. Con la estipulación de la Alianza, este derecho viene promulgado y planteado en términos nuevos; es decir, en los términos de una rectitud humana que debe conformarse al ámbito de la rectitud divina que ha sido inaugurado, y que debe consistir en la manifestación del sentido de reconocimiento de Israel por la gracia de la alianza.

Concluye luego que

desde el momento en que queda abierto el campo de la rectitud divina, todo lo demás cae bajo el dominio, sobre todo, de una perspectiva ontológica: quien participa en la alianza y cree en ella, vive con todo su ser en el ámbito de la salvación, está “justificado”. [...] El hombre puede confiar en obrar de modo recto sólo cuando puede contar plenamente con la rectitud de la realidad: en este sentido *sedaq*, [...] para Israel en particular, es la “fidelidad a la alianza” propia de Dios. [...] Al confiar en la fidelidad de Dios a su alianza y al vivir en conformidad con ella, con su promesa y su ordenamiento, los hombres dan razón a Dios y están en lo justo. Así se encuentran en una relación correcta, no sólo con Dios, sino también entre ellos y para con las cosas.²⁹⁴

5.6.2. La descripción del justo en Ezequiel y Job

Ezequiel fue profeta durante la cautividad del pueblo elegido en Babilonia. Desempeñó su función entre los años 593 y 571, aproximadamente. Uno de los tantos aspectos particulares y, en este caso, novedosos, que Dios transmite por su intermedio es la enseñanza sobre la responsabilidad personal.²⁹⁵ Mientras la doctrina anterior remarcaba la responsabilidad solidaria del pueblo en los premios y castigos, Ezequiel destaca con énfasis que “el que peque es quien morirá; el hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa de su hijo: al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad”.²⁹⁶ Por otra parte, así como el “justo que se aparta de su justicia y comete el mal”, morirá;

294. BALTHASAR: ob. cit., págs. 147-148.

295. Ez caps. 18 y 33.

296. Ez 18, 20. Cf. RIVAS, Luis H: *Los libros y la historia de la Biblia*, ob. cit., pág. 88.

el malvado que “se aparta del mal que ha cometido para practicar el derecho y la justicia, conservará su vida”.²⁹⁷ Es al comienzo del citado capítulo 18 –en el cual se argumenta largamente sobre la responsabilidad del justo y del malvado (debe repararse que el opuesto del justo no es el injusto, sino el malvado, esto es, quien comete el mal)– en que se hace una detallada descripción del “justo”:

El que es justo y practica el derecho y la justicia, no come en los montes,²⁹⁸ ni alza sus ojos a las basuras de la casa de Israel, no contamina a la mujer de su prójimo, ni se acerca a una mujer durante su impureza, no oprime a nadie, devuelve la prenda de una deuda, no comete rapiñas, da su pan al hambriento y viste al desnudo, no presta con usura ni cobra intereses, aparta su mano de la injusticia, dicta un juicio honrado entre hombre y hombre, se conduce según mis preceptos y observa mis normas, obrando conforme a la verdad, un hombre así es justo: vivirá sin duda, oráculo del Señor Yahvé.²⁹⁹

De las catorce notas enumeradas en este texto como características del justo, sólo cinco lo describen de un modo positivo. Es decir, enuncian cómo debe ser un hombre para ser justo a los ojos de Dios. Las otras nueve, con su indudable importancia, marcan obligaciones de omisión, cosas que no deben hacerse pero cuyo contrario es puramente genérico y poco indica entonces sobre el contenido de la virtud. Vale la pena, pues, detenerse en las mencionadas cinco características que, en el orden en que aparecen son: a) practica el derecho y la justicia, es decir, sigue el orden establecido por Dios en la comunidad de Israel; b) da su pan al hambriento; c) viste al desnudo; d) dicta un juicio honrado entre hombre y hombre; e) se conduce según los preceptos y normas de Dios, lo que es tanto como obrar “conforme a la verdad”. Es decir, sólo una de estas notas –de valor tan dispar– corresponde al concepto clásico occidental de hombre justo: ser un juez justo.

El justo es, entonces y ante todo, quien cumple acabadamente la ley de Dios; luego, como su lógica consecuencia, el justo adecuará su con-

297. Ez 18, 24 y 27, respectivamente.

298. Comer –la comida sagrada– sobre los altos era una práctica de los cultos idolátricos, comenta la Biblia de Jerusalén.

299. Ez 18, 5-9.

ducta al orden querido por Dios en la comunidad humana.³⁰⁰ La característica más saliente del justo en la vida social es su misericordia. En efecto, dar de comer al hambriento y vestir al desnudo son dos de los principales enunciados de las obras de misericordia, según aparecen en toda la tradición. En el libro de Job, relato de una riqueza extraordinaria para conocer la justicia de Dios o quizás mejor, para reconocer, con el mismo Job, el misterio insoldable de la justicia divina³⁰¹, aparece otra importante descripción del hombre justo, hecha por Job sobre sí mismo:

Quien me oía, me daba la enhorabuena, quien me veía se ponía de mi parte, pues yo libraba al pobre en apuros, al huérfano privado de ayuda. El descañado me bendecía, a las viudas devolvía la alegría. La justicia era la ropa que vestía, el derecho, mi manto y mi turbante. Yo era ojos para el ciego, yo era pies para el cojo, yo era padre de los pobres, abogado del desconocido. Rompía los colmillos del inicuo, le arrancaba la presa de los dientes.³⁰²

Si la anterior era una enumeración de las notas que distinguen al justo, aquí aparece –por así decirlo– el justo en acto, la encarnación de la justicia veterotestamentaria en obras concretas: ayudar al pobre, al débil, al necesitado; sea quien fuere este último y cualquiera fuera su necesidad.

5.7. La relación entre justicia y misericordia humanas

Tratar de establecer una relación entre la justicia y la misericordia humanas en el Antiguo Testamento es tarea ardua y, en cierto sentido, irrealizable. En primer término, porque la misericordia –según se ha visto con cierta extensión– es ante todo y sobre todo potencia del amor inefable de Dios. Luego, porque la noción de justicia es hasta tal punto amplia, multívoca, rica, que parece inasible. En efecto, no es sino a tra-

300. Formalmente, esta nota podría considerarse emparentada con la justicia legal o general aristotélica; pero, en realidad, la diferencia es profunda, ya que el justo de la Escritura no es quien cumple cualquier ordenamiento que respete el derecho natural, sino, únicamente, quien cumple el ordenamiento legal (que es jurídico, moral y religioso) dado por Dios a su pueblo.

301. BONORA, A.: ob. cit., pág. 721.

302. Job 29, 11-17.

vés de una reducción o simplificación algo discrecional –en la que probablemente incurri sin pretenderlo– que se puede alcanzar un concepto de justicia que exprese un aspecto acotado y más o menos preciso de la realidad, y, por tanto, relacionable con el de misericordia.

No obstante ser esto así, también es cierto que las figuras e imágenes de las que el Señor se vale para enseñarnos lo que es su misericordia, proceden de la común experiencia humana³⁰³ –lo que hace posible conocer, en la medida humana, algo de la verdad de la misericordia–, y que la exigencia de misericordia por parte del hombre es continua y permanente en el Antiguo Testamento (lo que supone una revelación suficiente de su ser). Por otra parte, puede legítimamente tomarse sólo una parte del vasto territorio mentado por *седаqa*, sin por eso falsearla.

Teniendo siempre presentes aquellas advertencias y estas consideraciones, podemos recorrer el camino de las relaciones entre justicia y misericordia en el Antiguo Testamento, con el propósito de ir aprovechando algo de la luz que, sin dudas, arrojará sobre algunos aspectos de este trabajo.

Una primera y única observación nos guiará en este camino: creo que surge con claridad de lo que llevamos visto que en el Antiguo Testamento la misericordia y la justicia humanas están vinculadas de un modo estrecho, íntimo, necesario, con la misericordia y justicia de Dios. De tal modo, supone una cierta dosis de arbitrariedad racionalista pretender analizar sus contenidos y, más aún, vincularlos, prescindiendo del plano paradigmático divino. Y en este elevadísimo plano la *DM* expresa que

la primacía y superioridad del amor respecto a la justicia (lo cual es característico de toda la revelación) se manifiesta precisamente a través de la

303. Recordemos que *rahamín* expresa ese sentimiento íntimo, profundo y amoroso que une a dos seres por razones de sangre o de amor. Como la madre o el padre con el propio hijo, o un hermano con el otro. Como este vínculo reside en la parte más íntima del hombre (lo que diríamos su “corazón”), el sentimiento que brota es espontáneo y abierto a toda forma de ternura. Cuando las circunstancias lo requieren, se traduce espontáneamente en actos de compasión o de perdón. *Hésed* se distingue del anterior porque no nace de un sentimiento espontáneo, sino, más bien, de una deliberación consciente, con referencia a una relación que comporta derechos y deberes que, en general, se da de parte del superior hacia el inferior (el marido hacia la mujer, los padres respecto de los hijos, el soberano hacia los súbditos). El significado fundamental es el de bondad, pero por lo general se manifiesta en forma de piedad, de compasión o de perdón, teniendo siempre por fundamento la fidelidad a un compromiso que se siente como tal o por vínculos de naturaleza o en razón de la propia posición o por un deber jurídico asumido libremente.

misericordia. Esto pareció tan claro a Salmistas y Profetas que el término “justicia” terminó significando la salvación llevada a cabo por el Señor y su misericordia.³⁰⁴

La justicia, así alimentada por la misericordia, termina significando salvación. La acción salvífica de Dios, que es lo querido por Su amor inefable para el hombre. Y la respuesta del hombre, que es entrega confiada –a través de su justicia, que es misericordia– a la misericordia siempre justa de Dios. De algún modo, podría decirse que la misericordia está en la raíz de lo que designa el término “justicia”. La misericordia la funda, de ella –amor de Dios hacia los hombres– brota la justicia. Pero luego la acompaña hacia su fin, hasta confundirse con ella. Por último, la supera en la plenitud del amor.

Tanto *hésed* como *rahamín* están en el principio de la relación amorosa de Dios con Israel y con el hombre. Por *hésed*, Dios se compromete gratuitamente, sin necesidad alguna, fuera de toda justicia, en una Alianza única con el pueblo elegido. Por *rahamín*, es como si su amor brotara de lo más profundo, de lo primero, sin exigencia alguna, hacia el hombre, sin mérito alguno de éste, su niño querido, su esposa amada aun en la traición y el pecado.

De estas raíces deliciosamente incomprensibles brota la justicia, que es cumplimiento divino de la Alianza libremente celebrada y es respuesta de fidelidad del hombre. Y es también castigo medicinal, consecuencia natural y propia del pecado que empuja al hombre a retornar a Su amor para, luego de que la infinita misericordia del Señor de señores lo perdone y acoja nuevamente en su seno, vuelva la justicia a aparecer como respuesta a la elección y también al perdón. Tan íntimamente vinculadas están justicia y misericordia en este proceso por el cual Israel y el hombre pecador se apartan de la alianza de amor y son movidos a volver al seno materno de Dios, que las palabras se confunden en su significación de amor, perdón, misericordia de Dios.

Como consecuencia de este amor primero y fundante, Dios da un orden (político, moral, jurídico) a la comunidad de los hombres. Y ahora la justicia se manifiesta como cumplimiento y fidelidad a ese orden, lo que importa una necesaria relación con Dios, por cierto. Pero también (y, sobre todo, en lo que estamos viendo), la justicia aparece como relación con la comunidad y, como consecuencia de ella, con todos y cada

uno de los hombres. Esta relación se da en la fidelidad, en la justicia (en sentido jurídico griego) y, sobre todo, en la misericordia concreta y fructífera respecto del prójimo.³⁰⁵ Es justicia, como es misericordia, proteger y cuidar al pobre y al débil, al huérfano y a la viuda, al necesitado en todas sus manifestaciones.³⁰⁶ Escribe Rivas:

Es necesario destacar que las prescripciones de la Ley con respecto a la atención de los pobres no quedan libradas a la buena voluntad de los individuos, sino que son actos de justicia que todos deben cumplir en razón de la misma Alianza. El concepto bíblico de justicia siempre incluye –e incluso destaca– la protección de los más débiles.³⁰⁷

305. Relación íntima, profunda, en la que justicia y misericordia se hacen uno. Véase, en un solo ejemplo, este texto de Isaías (1, 17): “Aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda”.

306. Son múltiples los textos que se refieren a la misericordia. No sólo a su bondad y necesidad, sino también a su obligatoriedad religiosa y legal. Menciono sólo algunos:

“Nunca dejará de haber pobres en la tierra, por eso te doy este mandamiento: abrirás tu mano a tu hermano, al necesitado y al pobre de tu tierra” (Dt 15, 11).

“El que maltrata al pobre injuria a su Creador; quien tiene piedad del pobre le honra” (Pr 14, 31).

“Dichoso el que sabe comprender al débil y al pobre; en el día aciago Yahvé lo pone a salvo” (Sal 40, 2).

“El misericordioso se hace bien a sí mismo, el de corazón duro a sí mismo se perjudica” (Pr 11, 17).

“Por tanto, ¡oh rey!, sírvete aceptar mi consejo: redime tus pecados con justicia y tus iniquidades con misericordia a los pobres, y quizá se prolongará tu dicha” (Dan 4, 24).

“Si abundares en bienes haz de ellos limosna, y si éstos fuesen escasos, según sea tu escasez, no temas hacerla” (Tob 4, 8).

“Cuando des de tu pan al hambriento y sacies al alma indigente, brillará tu luz en la oscuridad y tus tinieblas serán cual mediodía” (Is 58, 10).

“Da de tu pan al hambriento, y tus vestiduras al desnudo” (Tob 4, 16).

“No seas perezoso en visitar a los enfermos” (Eclo 7, 39).

“Es un buen regalo la limosna en la presencia del Altísimo para todos los que la hacen” (Tob 4, 11).

“Bienaventurado el que se preocupa por el necesitado y el desvalido, en el día malo le librará Yahvé” (Sal 40, 2).

También, por ejemplo: Pr 19, 17; 21, 3; 28, 27; Miq 6, 8; Sal 36, 11; 68, 6; Mal 3, 5; Eclo 29, 12 y 27; Zac 7, 9.

307. RIVAS, Luis H.: “Justicia y amor. Fundamentos bíblicos”, ob. cit., pág. 6.

La justicia –acotada a este aspecto– parece así otro nombre de la misericordia humana. Aunque, en rigor de verdad, no obstante que en su uso parecería a veces no poder distinguirse, la misericordia está siempre en la raíz del acto, aunque su efecto acompañe lo propio de la justicia que, a su vez, da la impresión de significar –en estos casos– dar al otro lo suyo pero donde el “otro” es el necesitado. Y lo suyo, la protección y ayuda amorosa. Como en el misterio paradigmático de la misericordia y la justicia de Dios.

CAPÍTULO III LA MISERICORDIA EN EL EVANGELIO

1. Misericordia de Dios, misericordia del hombre

En la encíclica *Dives in misericordia* se nos dice que

en Cristo y por Cristo, se hace también particularmente visible Dios en su misericordia, esto es, se pone de relieve el atributo de la divinidad, que ya el Antiguo Testamento, sirviéndose de diversos conceptos y términos, definió “misericordia”. Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición veterotestamentaria de la misericordia divina. No sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas, sino que además, y ante todo, Él mismo la encarna y personifica. Él mismo es, en cierto sentido, la misericordia.¹ Revelada en Cristo la verdad acerca de Dios como “Padre de las misericordias”,² nos permite “verlo” especialmente cercano al hombre, sobre todo cuando sufre, cuando está amenazado en el núcleo mismo de su existencia y de su dignidad.³

Desde la anunciación hasta la locura de amor de la Cruz y la victoria de la Resurrección, todo el transcurrir de Dios en el mundo es obra de misericordia.

El propósito de este capítulo será, entonces, continuar con el intento de asimilar la realidad divina y humana de aquello llamado “misericordia” en la tradición bíblica. No, por cierto, a través de un estudio pormenorizado del concepto de misericordia en la Biblia (lo que estaría totalmente fuera de nuestro alcance), sino recurriendo a palabras y figuras, a imágenes y analogías, dejando que sea la verdad quien penetre

1. *DM*, 2.

2. 2 Cor 1, 3.

3. *DM*, 2.

los poros de nuestra inteligencia, en un ejercicio casi más amoroso que intelectual, con la pasiva actividad de quien desea ser conquistado. Continuar conociendo, ahora en su plenitud revelada, la misericordia de Dios regalada a los hombres. Para, a partir de esta verdad paradigmática –conocida de un modo tenue, impreciso pero luminoso, como se conoce un amanecer– aprehender el significado de la realidad mentada por la palabra “misericordia” en cuanto altísima virtud humana, en cuanto principal virtud social de hombre, en cuanto mandato amoroso del Señor de la misericordia para el hombre nuevo y la sociedad nueva fundados en Cristo.

Misericordia de Dios y misericordia del hombre: a partir de la misericordia ejemplar, del misterio del Padre y de su amor,⁴ intentar comprender la misericordia a la que está llamado el hombre. El padre Bojorge explica que lo que en la tradición cristiana llamamos “obras de misericordia”, la tradición judía lo designa como *guemilút hasadím*, donde *hasadím* es plural de *hésed* y *guemilút* es tanto como reciprocidad, retribución o circulación. *Guemilút hasadím* –dice nuestro autor– es entonces la reciprocidad de favores, la retribución de los beneficios, la circulación del *hésed* que viene de Dios y quiere difundirse. La idea que está ínsita en esta expresión es que los favores recibidos de Dios se le retribuyen a Dios favoreciendo al prójimo.⁵ Cuando el Señor especifica o explica, a través de San Lucas, la estipulación del Levítico (“Seréis santos como Yo Yahvé vuestro Dios soy santo”)⁶ con la fórmula “Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso”,⁷ nos está diciendo por medio de ese “como” no sólo lo que debemos hacer, sino por qué debemos hacerlo. Ese “como” es tanto comparación como motivación. El obrar de Dios, desde la misma creación y en la inefable plenitud del Verbo encarnado, es a la vez causa ejemplar y motivación del obrar del creyente. Y ya en el reino de la Gracia, Su misericordia es causa que hace posible la nuestra. “Sed misericordiosos gracias a que

4. *Ibíd.*

5. BOJORGE, Horacio: “Estudio preliminar” de SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia con el prójimo*. Gladius, Buenos Aires, 1995, pág. 23.

6. Lv 19, 2.

7. Lc 6, 36. Antes, ya explicada por Él mismo por medio de San Mateo con la otra fórmula: “Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5, 48).

vuestro Padre celestial lo fue con vosotros haciéndoos capaces de serlo”, escribe el mismo Bojorge.⁸ Dice *Dives in Misericordia*:

Dios, que “habita una luz inaccesible”,⁹ habla a la vez al hombre con el lenguaje de todo el cosmos: “En efecto, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras”.¹⁰ [...] No obstante, mediante esta revelación de Cristo conocemos a Dios, sobre todo en su relación de amor hacia el hombre: en su “amor a los hombres”.¹¹ Es justamente ahí donde sus perfecciones invisibles se hacen de modo especial visibles, incomparablemente más visibles que a través de todas las demás obras realizadas por él: tales perfecciones se hacen visibles en Cristo y por Cristo, a través de sus acciones y palabras y, finalmente, mediante su muerte en la cruz y su resurrección.¹²

El Evangelio entonces es la revelación de la plenitud de la misericordia de Dios que se realiza en Cristo Jesús. Verdadero Dios y verdadero hombre. Y luego, una amorosa exigencia a los hombres para que practiquemos la misericordia como Él la ha practicado con nosotros.

2. La Encarnación de la Misericordia

2.1. *El Magníficat y el Benedictus*

Los dos grandes cantos del Benedictus y el Magníficat son anuncio y celebración de la divina misericordia.¹³

He aquí a María misericordiosa, la delicada perfección de la creación, recorriendo el largo y fatigoso camino que la lleva de Nazareth a Aín Karim. Lleva en su seno a Quien ha creado el universo y ahora ha venido a redimirlo. Al llegar, entra a casa de Zacarías y saluda a su parienta Isabel.

8. BOJORGE, H.: “Estudio preliminar”, ob. cit., págs. 27-30.

9. I Tim 6, 16.

10. Rm 1, 20.

11. Tit 3, 4.

12. *DM*, 2.

13. SISTI, A: ob. cit., pág. 983.

En cuanto oyó Isabel el saludo de María, saltó de gozo el niño en su seno, Isabel quedó llena de Espíritu Santo y exclamó a gritos: Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno; y ¿de dónde a mí que venga a verme la madre de mi Señor? Porque apenas llegó a mis oídos la voz de tu saludo, saltó de gozo el niño en mi seno. ¡Feliz la que ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!¹⁴

Entonces María prorrumpió en el Magníficat, el canto que entona la Iglesia Universal diariamente en la liturgia de Vísperas. Comienza alabando al Señor en actitud gozosa, humilde y magnánima: “Porque el Poderoso ha hecho obras grandes por mí; su nombre es Santo y su misericordia llega a sus fieles de generación en generación”. Luego de recordar la profunda contradicción entre el juicio de Dios y el del mundo, concluye: “Auxilia a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia, como lo había prometido a nuestros padres, en favor de Abraham y su descendencia por siempre”.¹⁵ En las dos menciones que María Santísima hace de la “misericordia”, estamos nuevamente ante el *hésed* de Dios,¹⁶ ante la fidelidad que el Señor manifiesta al propio amor hacia su pueblo, fidelidad a sus promesas, que encuentran en la maternidad de la Madre de Dios su cumplimiento definitivo.¹⁷

Dios auxilia a Israel porque siempre se acuerda de su *hésed*, de la promesa hecha a Abraham —a través de la alianza— y manifestada con su eterna misericordia, de generación en generación. En efecto, Dios había dicho a Abraham:

Por mi parte, esta es mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos [...] Estableceré mi alianza entre nosotros dos, y también con tu descendencia, de generación en generación; una alianza eterna, de ser yo tu Dios y el de tu posteridad.¹⁸

14. Lc 1, 41-45.

15. Lc 1, 46-55.

16. En ambos casos, el original griego emplea *éleos* (en la forma gramatical correspondiente).

17. *DM*, 5, nota 1.

18. Gn 17, 4-7.

En el Evangelio de San Lucas se relata luego el nacimiento del Bautista y la profecía de su padre Zacarías, es decir, el cántico denominado “Benedictus”, que la Iglesia reza cada mañana en la liturgia de Laudes.

Bendito sea el Señor, Dios de Israel,
porque ha visitado y redimido a su pueblo,
suscitándonos una fuerza de salvación
en la casa de David, su siervo,
según lo había predicho desde antiguo
por boca de sus santos profetas.
Es la salvación que nos libra de nuestros enemigos
y de la mano de todos los que nos odian;
ha realizado así la misericordia que tuvo
con nuestros padres,
recordando su santa alianza
y el juramento que juró a nuestro padre Abraham.
Para concedernos que, libres de temor,
arrancados de la mano de los enemigos,
le sirvamos con santidad y justicia todos nuestros días.
Y a ti, niño, te llamarán profeta del Altísimo,
porque irás delante del Señor
a preparar sus caminos,
anunciando a su pueblo la salvación,
el perdón de sus pecados.
Por la entrañable misericordia de nuestro Dios,
nos visitará el sol que nace de lo alto,
para iluminar a los que viven en tinieblas
y en sombra de muerte,
para guiar nuestros pasos
por el camino de la paz.¹⁹

En este maravilloso texto, que expresa como pocos la profundidad de la misericordia de Dios, la palabra “misericordia” aparece utilizada dos veces. En ambos casos, traduce el griego *éleos*. Sin embargo, en el versículo 78 *éleos* aparece acompañado por *splaja* (*splaja eleous*), lo que el latín traduce como *viscera misericordiae* y varias versiones españolas como “entrañas de misericordia”. En cualquier caso, es cla-

19. Lc 1, 68-79.

ro que el primer texto expresa el contenido de *hésed* y, el segundo, lo manifestado por *rahamín*. Todos los modos en que la lengua de los hombres había alcanzado a insinuar esa realidad inefable que llamamos “misericordia” de Dios se encuentran presentes en el misterio de la Encarnación.

La venida del Mesías, entonces, es obra de la misericordia presente en la Alianza, de la que fue causa y efecto. Más aún, la Encarnación del Verbo y su obra de salvación son la realización misma de la misericordia, del *hésed*. En la plenitud de los tiempos²⁰ la misericordia alcanza su plenitud. La misericordia real, efectiva, permanente, que había tenido el Señor con su pueblo a través de las generaciones recién ahora se realiza cabalmente (“ha realizado así la misericordia que tuvo con nuestros padres”). La preparación en la misericordia del pueblo de Dios alcanza ahora su verdadera y enloquecedora significación: Dios se ha hecho hombre, la Misericordia ha venido al mundo.

Pero la venida del Mesías –de ese Sol o Luz que nos viene de lo alto (*visitavit nos oriens ex alto*)– es a la vez obra de la misericordia expresada en *rahamín*: las entrañas maternas de Dios. No podemos sino gozarnos y asombrarnos de que Dios haya querido enseñarnos –a través de San Lucas– que su obra suprema, mayor aún que la creación, fue forjada en lo profundo de su seno con la calidez, la entrega, el amor inmerecido e incondicional de una madre por su hijo.

La obra de la misericordia, su manifestación plena es, entonces, la Encarnación. Y en Ella y por Ella, como profetizara el anciano Zacarías: es la redención del hombre, el perdón de los pecados, la victoria sobre el Enemigo, la posibilidad de servir a Dios “con santidad y justicia, [...] todos nuestros días”, es la luz que penetra las tinieblas del pecado y la muerte, una guía segura en el camino de la paz para alcanzar la salvación.

2.2. La presentación de la Misericordia

Al comienzo de su predicación, Jesús

vino a Nazaret, donde se había criado, entró, según su costumbre, en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el

20. Gá 4, 4.

volumen del profeta Isaías, desenrolló el volumen y halló el pasaje donde estaba escrito:

“El Espíritu del Señor está sobre Mí,
porque me ha ungido
para anunciar a los pobres la Buena Nueva,
me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos
y proclamar un año de gracia del Señor”.²¹

Con estas palabras del profeta Isaías,²² el Señor explica su propia misión.²³ En efecto, luego de la lectura, se sentó y dijo a los presentes: “Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy”.²⁴ Es decir, en su manifestación mesiánica ante la gente de su pueblo, Jesús muestra que lo propio de su ministerio son las obras de misericordia. Ya sea en sentido literal o sobrenatural, todos y cada uno de los fines para los que ha sido ungido son aspectos de la misericordia. Nada hay que se vincule con la justicia (en sentido clásico). Ni juicio, ni retribución. Ninguna de estas obras puede considerarse “debida”, no hay nada en ellas que el hombre pudiera considerarse con derecho a reclamar. Y, sin embargo, se trata de sus necesidades más profundas y apremiantes. Necesidades que sólo el amor, el amor más fuerte que el pecado, el amor que da y no reclama, podía satisfacer. Ha escrito Juan Pablo II:

El significado verdadero y propio de la misericordia en el mundo no consiste únicamente en la mirada, aunque sea la más penetrante y compasiva, dirigida al mal moral, físico o material: la misericordia se manifiesta en su aspecto verdadero y propio, cuando revalida, promueve y extrae el bien de todas las formas de mal existentes en el mundo y en el hombre. Así entendida, constituye el contenido fundamental del mensaje mesiánico de Cristo y la fuerza constitutiva de su misión.²⁵

21. Lc 4, 14-19.

22. Is 61, 1-3.

23. Cf. Biblia de Jerusalén, comentario a Is 61, 1.

24. Lc 4, 20-21.

25. *DM*, 6.

En otra oportunidad,²⁶ ante la fama que habían adquirido los milagros de Jesús, Juan el Bautista mandó a dos de sus discípulos a que le preguntaran: “¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?”. Jesús curó entonces

a muchos de sus enfermedades y dolencias y de malos espíritus, y dio vista a muchos ciegos. Y les respondió: Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva.²⁷

Destaca San Cirilo que Jesús “no se contentó con responderles por medio de palabras, sino que les contestó por medio de obras” y, comentando las palabras del Señor “Id y contad...”, las interpreta: “Referid a Juan lo que habéis oído por medio de los profetas, y que habéis visto confirmado por Mí. Él hacía entonces lo que los profetas habían dicho que haría”.²⁸

También San Ambrosio resalta que “a la cuestión sobre su persona ha respondido revelándose no por una palabra cualquiera, sino por los hechos”.²⁹ Efectivamente, las obras del Señor muestran que en Él se cumplen las profecías,³⁰ signos de un poder no humano, sino divino. Pero, a la vez, muestran que la obra de éste, su poder divino, es obra de misericordia. Lo que hace reconocible al Mesías como tal no es sólo su poder sobrehumano, sino el que este poder se manifieste en la misericordia. Y, a la vez, que la misericordia –como todo amor– se demuestre en las obras. San Juan escribirá: “Hijos míos, no amemos de palabra ni con la boca, sino con obras y según la verdad”.³¹

Juan Pablo II ve en el misterio misericordioso de la cruz –que es “la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre”, y “como un toque del amor eterno sobre las heridas más dolorosas de la existencia terrena del hombre”– el cumplimiento del programa mesiánico que Je-

26. SISTI destaca –en su trabajo sobre la misericordia– estos dos momentos de la vida de Jesús (ob. cit., pág. 982).

27. Lc 7, 18-23.

28. TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1948, pág. 171.

29. AMBROSIO: “Tratado sobre el Evangelio de San Lucas”. *Obras de San Ambrosio*. BAC, Madrid, 1966, t. I, pág. 278.

30. Cf. Sal 145, 7-9; Is 26, 19; 35, 5-6; 42, 7.

31. 1 Jn 3, 18.

sús había formulado primero en la sinagoga de Nazaret y luego ante los enviados de Juan Bautista. La resurrección de Nuestro Señor

constituye el signo final de la misión mesiánica, signo que corona la entera revelación del amor misericordioso en el mundo sujeto al mal. Esto constituye a la vez el signo que preanuncia “un cielo nuevo y una tierra nueva”.³²

Como en su manifestación en Nazaret, en la confirmación a los discípulos de Juan se destaca una particular obra de misericordia: el anuncio del Evangelio a los pobres. Comenta Beda: “Los pobres de espíritu que son iluminados interiormente, para que no haya diferencia alguna entre los ricos y los pobres cuando se predique el Evangelio”.³³ Y luego, la satisfacción de todas las necesidades profundas del hombre. Nuevamente, tanto en sentido natural como sobrenatural. Dice Santo Tomás que, referida a Dios, la misericordia consiste en remediar las miserias, entendiendo por miseria un defecto cualquiera:³⁴ en el mensaje que nuestro Señor dirige a Juan el Bautista hay un verdadero catálogo de nuestros defectos y miserias.

3. El mandamiento de la misericordia

3.1. “*Sed misericordiosos...*”

“Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso”.³⁵ Como hemos visto más arriba, este es el modo en que Jesús especifica la estipulación del Levítico: “Seréis santos como Yo Yahvé vuestro Dios soy santo”³⁶ y el texto paralelo de San Mateo:

32. *DM*, 8. La cita final es de Ap 21, 1.

33. TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, ob. cit., pág. 171.

34. *ST*, I, q. 21, a. 3.

35. Lc 6, 36.

36. Lv 19, 2.

“Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto”.³⁷ ³⁸ Es decir, el ideal de santidad y de perfección al cual Jesús nos llama se concreta en el obrar misericordioso, en las obras de misericordia espirituales y corporales que son, a su vez, la forma más elevada del amor al prójimo y puerta segura de salvación.³⁹

No se trata, por cierto, de un mandamiento distinto del mandamiento nuevo proclamado en otro momento por Jesús: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros”.⁴⁰ En efecto, hacer el bien a alguien, por causa de Dios, es acto de caridad. Si la razón del bien que se hace es remediar la miseria o el defecto, es acto de misericordia que, a su vez, es efecto de la caridad.⁴¹ Penetramos así en la motivación profunda de la misericordia fraterna, que no es otra que la imitación de Dios. Siendo misericordiosos somos como nuestro Padre y nos asemejamos a Él. Dice San Cirilo que “esta virtud nos hace semejantes a Dios, e imprime en nuestras almas como un sello de la naturaleza sublime”.⁴²

De las diversas palabras que el latín traduce por misericordia, el original griego emplea aquí *oiktirmós*: “Ginesthe oiktirmones kathos ho pater humon oiktirmon estin”. Difícil es saber la razón de esta elección ya que San Lucas emplea también en su Evangelio las demás palabras griegas que traducimos por misericordia. De todos modos, ha de referirse a un aspecto de la realidad que designamos como “misericordia” que esté al alcance del hombre imitar.

37. Mt 5, 48. Luis H. RIVAS, en “Justicia y amor. Fundamentos bíblicos”, ob. cit., dice que de acuerdo con el sentido del término empleado (*téleios*), la perfección debe ser entendida como “referida al modo de obrar de Dios más que a su naturaleza. Dios ama a todos los seres, sin hacer distinción, y esa es la ‘perfección’ que debe tratar de alcanzar el discípulo” (págs. 10-11).

38. Cf. NOYE, Irénée: “Miséricorde (Ouvres de)”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, ob. cit., pág. 1328.

39. SISTI: ob. cit., pág. 984. Cf. Lc 10, 30-37 y Mt 25, 31-46.

40. Jn 13, 34.

41. ST, II-II, q. 28 y q. 31, a. 1, ad 3.

42. TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, ob. cit., pág. 156.

3.2. *El contexto*

El mandamiento, tanto en San Mateo como en San Lucas, forma parte del discurso de Jesús que comienza con las bienaventuranzas,⁴³ es decir, con la descripción y proclamación del modo de ser de los hombres evangélicos,⁴⁴ de aquello que es lo propio del cristiano, de su ideal de vida.⁴⁵ En las bienaventuranzas, como también en lo que sigue en el discurso, se ve –quizás como en ningún otro texto– la paradoja del cristianismo. En efecto, en ellas se califica de “bienaventurados”, de dichosos, a quienes nosotros llamaríamos desgraciados y luego se dice “Ay de vosotros...”⁴⁶ a todos aquellos que nosotros apreciamos.⁴⁷ Escribe Benedicto XVI: “Se invierten los criterios del mundo apenas se ven las cosas en la perspectiva correcta, esto es, desde la escala de valores de Dios, que es distinta de la del mundo”. Y más adelante:

Las Bienaventuranzas expresan lo que significa ser discípulo. Se hacen más concretas y reales cuanto más se entregan los discípulos a su misión [...] Lo que significan no se puede explicar de un modo puramente teórico; se proclama en la vida, en el sufrimiento y en la misteriosa alegría del discípulo que sigue plenamente al Señor [...] El discípulo está unido al misterio de Cristo y su vida está inmersa en la comunión con Él [...] Las Bienaventuranzas son la transposición de la cruz y la resurrección a la existencia del discípulo. Pero son válidas para los discípulos porque primero se han hecho realidad en Cristo como prototipo”. De ahí se sigue la conclusión de que “las Bienaventuranzas son como una velada biografía interior de Jesús, como un retrato de su figura.”⁴⁸

43. “Sermón de la montaña” y “sermón de la llanura”, respectivamente.

44. MARTINI, Carlo María: *Las bienaventuranzas*. San Pablo. Buenos Aires, 1994, pág. 14.

45. RIVAS, Luis H.: *Las bienaventuranzas*. Lumen. Buenos Aires, 2005, págs. 6-7.

46. Lc 6, 24-26.

47. GUARDINI, Romano: *El Señor*. Librería Emmanuel. Buenos Aires, 1986, pág. 138.

48. BENEDICTO XVI-RATZINGER: *Jesús de Nazaret*. Planeta, Buenos Aires, 2007, págs. 99, 101-102. Hablando luego del sentido del Sermón de la Montaña, cuyo comienzo son las Bienaventuranzas, el Santo Padre escribe: “El Sermón de la Montaña traza un cuadro completo de la humanidad auténtica. Nos quiere mostrar cómo se llega a ser hombre. Sus ideas fundamentales se podrían resumir en la afirmación: el hombre sólo se puede comprender a partir de Dios, y sólo viviendo en relación con Dios su vida será verdadera. Sin embargo, Dios no es alguien desconocido y lejano.

Luego de las bienaventuranzas, San Lucas recoge las “lamentaciones” o “amenazas” (“¡Ay de vosotros...!”),⁴⁹ y San Mateo la nueva forma de leer o entender los mandamientos y, fundamentalmente, de cumplirlos, a fin de hacer la voluntad de Dios expresada en ellos. En cada caso se plantea una antítesis: “Habéis oído [...] pues yo os digo...”.⁵⁰ De este modo, se cumplirán plenamente la Ley y los Profetas.⁵¹ Al llegar a la última de las antítesis (y en San Lucas luego de la última de las lamentaciones), Jesús proclama el siempre asombroso mandato de “amar a los enemigos”, para ser de este modo verdaderos hijos de Dios. San Mateo escribe las palabras de Jesús de este modo: “Amad a vuestros enemigos [...] para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos”. San Lucas las expresa: “Amad a vuestros enemigos; [...] entonces vuestra recompensa será grande y seréis hijos del Altísimo; porque él es bueno con los desagradecidos y los perversos”.⁵² Luego de esta prescripción sublime, incomprensible para la pura lógica humana pero que nos eleva al amor de Dios y nos permite imitarlo, San Mateo escribe: “Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial”, y San Lucas: “Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso”. Es decir, el mandamiento de la misericordia aparece como el mandamiento del amor, del perdón, de la solicitud hacia todos los hombres.

3.3. “*Bienaventurados los misericordiosos...*”

“Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia”. Tal es la quinta Bienaventuranza en el Evangelio según San Mateo⁵³ y no tiene paralelo en San Lucas.

Martini apunta que las primeras cuatro se refieren a nuestra relación con Dios y, en cambio, la segunda serie de bienaventuranzas, que co-

Nos muestra su rostro en Jesús; en su obrar y en su voluntad reconocemos los pensamientos y la voluntad de Dios mismo” (pág. 161).

49. Lc 6, 24-26. Sobre este nombre de lamentaciones y amenazas, en lugar del de “maldiciones”, ver RIVAS, Luis H.: *La bienaventuranzas*, ob. cit., págs. 9 y 63.

50. RIVAS, Luis H.: “Justicia y amor. Fundamentos bíblicos”, ob. cit., págs. 10-11.

51. Mt 5, 17-19.

52. Mt 5, 44-45; Lc 6, 35.

53. Mt 5, 7.

mienza con ésta, se refieren a la relación con el prójimo. Es decir, quien confía en Dios en la pobreza de espíritu, en la aflicción, en la manse dumbre, en el hambre y la sed de la voluntad divina, advierte que nace dentro de él la exigencia de un nuevo modo de ser hacia los demás, de un comportamiento que sea el reflejo de una plenitud eterna.⁵⁴ El texto griego es: “Makárioi hoi eleemones, hoti autoi eleethesontai”. La palabra *makários* (que también puede traducirse por “feliz”, “dichoso”) fue utilizada en la antigüedad para referirse a los dioses y suponía, por tanto, una felicidad imperturbable, esto es, algo que está por encima de lo que humanamente llamamos feliz y dichoso. Sin embargo, ni en la traducción griega del Antiguo Testamento, ni en los textos escritos directamente en griego, se emplea nunca esta palabra para referirse a Dios. En general, *makários* se utiliza para traducir la fórmula habitual en los textos hebreos: “Feliz el hombre que...”.⁵⁵ La palabra que en esta fórmula se traduce por “misericordia” en el texto latino (“*beati misericordes quia ipsi misericordiam consequentur*”) deriva de *éleos*, de cuyo significado ya hemos tratado antes y que veremos aparecer pronto en la parábola del Buen Samaritano. Se ve inmediatamente que se trata de una palabra distinta de la empleada en el mandato “sed misericordiosos...”, lo que no hace sino confirmar la riqueza de matices y la amplitud de significado que tiene la palabra “misericordia”.

Las formas *eleéo* y *eleémon* utilizadas para expresar la misericordia de un hombre para con otro aparecen, en el Evangelio según San Mateo, nada más que en este pasaje y en la parábola del siervo sin entrañas,⁵⁶ cuando el Señor le dice: “Siervo malvado, yo te perdoné a ti toda aquella deuda porque me lo suplicaste. ¿No debías tú también compadecerte (ser misericordioso) de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti?”.⁵⁷ En San Lucas aparece sólo en el relato del hombre rico malo y Lázaro el pobre, cuando el rico ruega: “Padre Abraham, ten compasión (misericordia) de mí”.⁵⁸ Se ve, entonces, que en todos los casos el fundamento del empleo de la palabra está en la misericordia de Dios. En la bienaventuranza se promete la misericordia divina a los que

54. MARTINI, Carlo María: *Las bienaventuranzas*, ob. cit., pág. 55.

55. Sal 1, 1; 32, 1-2; 40, 5, etcétera. Cf. RIVAS, Luis H.: *Las bienaventuranzas*, ob. cit., págs. 16-17.

56. Mt 18, 23-35.

57. Mt 18, 32-33.

58. Lc 16, 24.

la practican; en la parábola del siervo, la exigencia de misericordia con el otro deudor se funda en la inmensa misericordia que Dios ha tenido con su siervo; por fin, al patriarca Abraham, elevado a la comunión con Dios, el rico (que ha sido condenado porque en su vida en este mundo no tuvo misericordia) le implora con las mismas palabras con las que en otros pasajes se implora la misericordia de Dios.⁵⁹ De todo lo cual parece que puede seguirse que el empleo de la palabra indica, como en la fórmula del mandamiento en cuestión, que la misericordia humana debe ser imitación de la de Dios.

La forma de ésta, como de las demás bienaventuranzas, muestra que, antes que ser una enseñanza o exhortación (que, sin dudas, también lo es y muy enfáticamente, por cierto), se trata de una felicitación —la proclamación de bienaventurado— a alguien que ya se encuentra en posesión de un bien, virtud o cualidad. Por eso, a continuación se anuncian los bienes que se seguirán de dicha virtud.⁶⁰ Los hombres que son misericordiosos con los demás hombres alcanzarán la misericordia de Dios, es decir, alcanzarán —como ocurre con todas las bienaventuranzas— un bien desproporcionadamente superior al que poseen. En efecto, que quien es misericordioso sea tratado por el Señor con misericordia es en sí un acto de divina misericordia, porque la diferencia entre la misericordia del hombre y la de Dios es infinita. Al referirse a esta bienaventuranza, Juan Pablo II escribía:

Las palabras del sermón de la montaña: “Bienaventurados los misericordiosos porque alcanzarán misericordia”, ¿no constituyen en cierto sentido una síntesis de toda la Buena Nueva, [...]? Estas palabras del sermón de la montaña, al hacer ver las posibilidades del “corazón humano” en su punto de partida (“ser misericordiosos”), ¿no revelan quizá, dentro de la misma perspectiva, el misterio profundo de Dios: la inescrutable unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la que el amor, conteniendo la justicia, abre el camino a la misericordia, que a su vez revela la perfección de la justicia?⁶¹

Intuyo que este texto, en su sabiduría profunda y luminosa, expresa lo que yo quisiera pero nunca sabré expresar. Hasta aquí se ha hablado

59. ESSER, H. H.: “Misericordia (*éleos*)”, ob. cit., págs. 100-101.

60. RIVAS, Luis H.: *Las bienaventuranzas*, ob. cit., pág. 16.

61. *DM*, 8.

del mandato, y consiguiente deber, de la misericordia. El hombre, si quiere ser santo, si quiere ser perfecto, debe ser misericordioso. Pero este deber da por supuesto algo que es de suyo asombroso, esto es, que el hombre pueda ser misericordioso. La misericordia es algo propio de Dios. La misericordia es el mismo amor de Dios –que es Su esencia– en cuanto se dirige a rescatar al hombre de toda miseria, necesidad o defecto. La misericordia, en su verdadera dimensión de atributo de Dios, requiere la omnipotencia de Dios. En el Antiguo Testamento el hombre, aunque realiza lo que llamaríamos “obras de misericordia”, y aunque estas obras le son mandadas imperativamente por la ley de Dios y exigidas por los profetas, sin embargo, no puede identificarse con la misericordia divina, con el amor encerrado en aquellas palabras analizadas más arriba: amor que brota de las entrañas de Dios, de Su fidelidad a sí mismo y que se manifiesta en actos de perdón, de auxilio, de compasión, de cariño. Y es que aún Dios no se había hecho hombre. Pero ahora es Jesús, el mismo Dios, la encarnación de la misericordia divina, quien proclama “bienaventurados los misericordiosos”, y luego “sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso”. Y usando, en ambos casos, la misma palabra para nombrar la misericordia de Dios y la misericordia del hombre. Es decir, el hombre “puede” ser misericordioso. El corazón del hombre redimido tiene esta extraordinaria potencia de ser misericordioso como Dios lo es. Porque Él es Padre y nosotros somos sus hijos. Y al ser sus hijos participamos de su naturaleza, que es amor. Podemos participar del amor de Dios, amar con Su corazón. Habitar en lo profundo de su morada, y purificarnos y amar con el fuego de su amor.

El texto de *DM* citado termina: “En la que el amor, conteniendo la justicia, abre el camino a la misericordia, que a su vez revela la perfección de la justicia”. ¿Es entonces que al participar del amor de Dios y conocerlo, y reconocernos a nosotros mismos y al hombre en toda su dignidad en él, conocemos también una justicia que es misericordia o que alcanza en ella su perfección? ¿Es que para quien participa del amor de Dios, la justicia es un límite que hay que superar, una medida mínima e insatisfactoria para regir las relaciones sociales? ¿Hay un “suyo de cada uno” cuyo título sea la necesidad? Estas y otras preguntas reaparecerán inevitablemente.

3.4. “*Porque tuve hambre...*”

Este feliz e inexorable mandamiento de la misericordia se conoce también en que su cumplimiento será la medida con la que seremos juzgados.

Al final del capítulo 25 del Evangelio según San Mateo, Jesús relata cómo será el juicio final. Dice que serán congregados delante de Él todos los hombres de todos los tiempos⁶² y

Él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá a las ovejas a su derecha, y a los cabritos a su izquierda. Entonces, dirá el Rey a los de su derecha: “Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y acudisteis a mí”. Entonces los justos le responderán: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero, y te acogimos; o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y acudimos a ti?” Y el Rey les dirá: “En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”. Entonces dirá también a los de su izquierda: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; era forastero, y no me acogisteis; estaba desnudo y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis”. Entonces dirán también estos: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel, y no te asistimos?” Y él entonces les responderá: “En verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo”. E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna.⁶³

Comenta la Biblia de Jerusalén: “La expresión ‘estos hermanos míos más pequeños’ designa a todos los que padecen necesidad”.⁶⁴

62. Biblia de Jerusalén, nota a Mt 25, 32.

63. Mt 25, 31-46.

64. Nota a Mt 25, 31.

Ya antes, el Señor había enseñado que si queremos que en el momento del juicio supremo nuestros pecados sean perdonados, debemos nosotros perdonar a nuestros deudores tal como se muestra en la parábola del siervo sin entrañas. Así, al terminar de contar esta parábola con las palabras “y encolerizado su señor, le entregó a los verdugos hasta que pagase todo lo que debía”, Jesús nos amonesta: “Esto mismo hará con vosotros mi Padre celestial, si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano”.⁶⁵ Y, por cierto, en el Sermón de la Montaña al enseñarnos a orar, Jesús nos dice que debemos pedir al Padre “perdonanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores”. Única de todas las peticiones del Padrenuestro que el mismo Jesús comenta: “Que si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas”.⁶⁶

Es decir, que la misericordia a la cual somos llamados (y exigidos) se extiende a toda necesidad física o espiritual de los demás hombres, en particular, el perdón. Y no hay que dejar de insistir en que esta exigencia, o deber, u obligación es, ante todo y sobre todo, una exigencia que brota del propio corazón amante que necesita, para satisfacer su amor, derramarse sobre la necesidad del prójimo. Si se la concibiera como una exigencia puramente exterior, como un deber solamente impuesto, la misericordia sería imposible. Ahora, como se ve en el relato, no se trata, por cierto, de acciones excepcionales sino de aquellas que la tradición judía y luego la cristiana llamaron “obras de misericordia”. Isaías proclamó –en nombre del Señor–: “Este es el ayuno que yo deseo: [...] compartir tu pan con el hambriento, / acoger en tu hogar a los sin techo; / asistir a los que veas desnudos / y no abandonar a tus semejantes”.⁶⁷ Y Santo Tomás de Aquino demuestra que todas las necesidades –y consiguientes obras de misericordia que tienden a remediarlas– pueden reducirse a las siete corporales y siete espirituales que había enumerado la tradición. Las corporales son: dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, visitar al enfermo, redimir al cautivo y enterrar a los muertos. Las espirituales: enseñar al que no sabe, dar consejo al que ha menes-

65. Mt 18, 34.

66. Mt 6, 14-15.

67. Is 58, 6a-7.

ter, consolar al triste, corregir al que yerra, perdonar las injurias, sufrir con paciencia las adversidades, orar por todos.⁶⁸

Volvamos ahora al relato del Juicio Final. Quizás lo que impresiona más inmediatamente de este relato sea lo mismo que asombra a quienes participan de él (que representados por ovejas y cabritos, seremos, en rigor, todos nosotros), esto es, que la ayuda que damos u omitimos a cualquier hombre de cualquier modo necesitado, se la estamos dando, omitiendo o negando a Nuestro Señor. Esta presencia de Jesús en cada necesitado de este mundo, transforma, eleva y profundiza aún más el sentido de la misericordia. En primer lugar, nos enseña que cada miseria, cada necesidad –de cualquier tipo que sea– es un llamado y una gran oportunidad para el amor. No sólo que en las necesidades de los otros podemos amar a Dios, sino también que nosotros mismos, en nuestras dificultades y miserias, somos Cristo que espera. En segundo lugar, vemos que el amor a Dios y el amor al prójimo se funden en un solo y mismo amor. En efecto, cuando amamos misericordiosamente a un hombre necesitado estamos amando, a la vez, a Dios hecho hombre. En tercer término, aprendemos una vez más que la misericordia está en las obras. Por cierto, nace de la profundidad del corazón, pero no se completa sino cuando se manifiesta en el obrar. Y, en cuarto lugar, quizás pueda decirse –como corolario de este texto– que el hombre ha sido creado para la misericordia. Si así no fuera, la misericordia no sería la medida con la que seremos medidos, la medida para alcanzar nuestro fin. Surge de inmediato el recuerdo de la frase de Santiago: “Habrà un juicio sin misericordia para quien no practicó misericordia; la misericordia triunfa sobre el juicio”.⁶⁹

Ante este relato uno no puede dejar de preguntarse si, acaso, no se revela en él un paso aún más allá en el conocimiento de la realidad que llamamos “misericordia”. Porque parecería que ahora esta es también un círculo que se cierra perfectamente, un amor que descende y asciende de un modo permanente y pleno. Hemos visto desde el comienzo que ella es el amor con que Dios ama al hombre en su necesidad y en su miseria. Así se revela el Señor en el Antiguo Testamento y, como recordábamos líneas atrás, en esta primera revelación, aunque el hombre es llamado a realizar obras de misericordia, esta aparece fundamentalmente como un inefable atributo de Dios. Pero en la plenitud de

68. *ST*, II-II, q. 32, a. 2.

69. *St* 2, 13.

los tiempos quiso Dios manifestar toda su misericordia y entonces, Él mismo se hizo hombre y de este modo se encarnó la misericordia y, por tanto, en Jesús la misericordia se hizo hombre. En Jesús el hombre pudo ser, real y plenamente, misericordioso con el hombre. En Él el hombre fue misericordioso como es misericordioso su Padre, y nuestro Padre, celestial. Pero el amor fue un paso aún más allá: el acto de misericordia del hombre (de cualquier hombre) realizado en favor del hombre (de cualquier hombre) necesitado es un acto realizado en favor de Jesús. De este modo, la misericordia se nos manifiesta como un amor que baja de Dios al hombre para que el hombre ame con él a los demás hombres y así, en este amor que ha de circular profuso y caudaloso, empapando todas las heridas y necesidades de todos los hombres, hemos de encontrar al mismo Dios, y amarlo, herido y necesitado en este mundo y, con ello, y a través de ello, unirnos a Su amor por toda la gozosa eternidad.

Es también la misericordia parte del misterio de la Iglesia como cuerpo místico cuya cabeza es el mismo Cristo.⁷⁰ Así como la sangre que fluye por la cabeza es la misma que recorre los miembros y vuelve luego a la cabeza en su incesante movimiento, así la misericordia que brota del corazón de Jesús amante es la misma que inflama el corazón del hombre que da y se da a su hermano necesitado, encontrando así el amor misericordioso nuevamente a Jesús, principio y fin de la misericordia.

Vuelven palabras ya citadas al principio, referidas a la palabra de Dios: “Como bajan la lluvia y la nieve desde el cielo y no vuelven allá sino después de empapar la tierra, de fecundarla y de hacerla germinar, para que dé semilla al sembrador y pan al que come; así será mi palabra que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo”.⁷¹ De este mismo modo, la misericordia con la cual Dios ha llenado y fecundado el corazón del hombre vuelve a Él bajo la forma de su mismo amor entregado por el hombre al hombre, en cuya necesidad se halla también Dios presente.

3.5. El conocimiento del mandamiento de la misericordia

Si estamos llamados de este modo a ser misericordiosos como lo es nuestro Padre celestial, deberemos seguir profundizando el conocimien-

70. Rm 12, 5.

71. Is 55, 10-11.

to de la misericordia, hasta donde sea esto posible para el ser humano. Ya hemos visto que el pueblo judío contaba con una larga enseñanza sobre el significado de la misericordia de Dios. A su resumen han estado dedicados varios capítulos anteriores. En esta parte hemos contemplado la encarnación de la misericordia en Cristo Jesús y, ahora, la feliz exigencia de imitar a Dios en su misericordia, que es bienaventuranza y medida del Juicio Final. Hemos de ver ahora dos formas esenciales del magisterio de Jesús sobre la misericordia: la enseñada en las parábolas y, fundamentalmente, la revelada en toda su plenitud en el misterio de la pasión, muerte y resurrección de Nuestro Señor. Pero entonces brota una obligada pregunta: ¿es posible este conocimiento?, ¿puede la razón humana penetrar estos misterios? Al comentar la bienaventuranza “dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios”, Benedicto XVI escribe:

A Dios se le puede ver con el corazón, la simple razón no basta... Veremos a Dios cuando entremos en los mismos “sentimientos de Cristo”. La purificación del corazón se produce al seguir a Cristo, al ser uno con Él [...] Y aquí surge algo nuevo: el ascenso a Dios se produce precisamente en el descenso del servicio humilde, en el descenso del amor, que es la esencia de Dios y, por eso, la verdadera fuerza purificadora que capacita al hombre para percibir y ver a Dios. En Jesucristo Dios mismo se manifiesta en ese descenso [...] Dios desciende hasta la muerte en la cruz. Y precisamente así se revela en su verdadero carácter divino. El ascenso a Dios se produce cuando se le acompaña en ese descenso.⁷²

Creo que en este texto esta la respuesta a la pregunta anterior: nuestra razón puede y debe tratar de entender, de conocer las enseñanzas que encierran las parábolas, de conocer el significado misericordioso de los padecimientos, muerte humillante y resurrección gloriosa de Jesús. Pero sólo podremos progresar realmente en el conocimiento de la misericordia cuando nuestro corazón se una al de Cristo, cuando amemos con Él y en Él. Sólo amando se conoce el amor. Sólo conoceremos la misericordia cuando seamos misericordiosos.

72. BENEDICTO XVI-RATZINGER: ob. cit., págs. 121, 124-125.

4. La misericordia explicada en las parábolas

Las parábolas son los medios privilegiados que eligió Nuestro Señor para transmitir el Reino de Dios y sus misterios, y su misma persona.⁷³ Son varias las que se refieren a la misericordia de Dios o a la del hombre con el prójimo.⁷⁴ He elegido –sin dudarle– a dos de ellas que me resultan de un valor insuperable para ilustrar y penetrar el sentido que la realidad mentada como “misericordia” tiene en el Nuevo Testamento en sus dos principales manifestaciones: la ayuda al necesitado y el per-

73. Un tercio de su predicación adoptó esta forma. Mucho se ha escrito y se sigue escribiendo sobre el género de las parábolas y el modo de interpretarlas. Por lo pronto, están quienes han querido ver en las parábolas cristianas comparaciones en las que, a través del relato, se quiere transmitir una sola enseñanza fundamental, de modo que los detalles del relato no tienen ningún significado particular. Por otro lado, casi la totalidad de los Santos Padres –y muchos exegetas modernos– les dan una interpretación alegórica, esto es, que en casi todos o todos sus elementos pueden encontrarse uno o más significados; se trata así de una “metáfora continuada”. El estructuralismo bíblico las considera también como metáforas “y los símbolos presentes en ella, son de consideración necesaria para su correcta comprensión. La parábola es una metáfora que redefine o redescubre una realidad. Esta realidad a que la parábola apunta, no es única, sino que puede ser –y en general lo es– muy variado y rico [...] el primer referente es el Reino de Dios y el último la experiencia de todo hombre; pero en el medio hay toda una serie de sentidos presentes, algunos ya develados y otros no”. Otro punto de peculiar interés es que las parábolas, si bien nos hablan de Dios mismo y, en consecuencia, siempre nos invitan a penetrar en algún misterio, lo hacen haciendo referencia a las acciones *ad extra* de Dios. Aquellas cualidades que, siendo en Dios obviamente infinitas, se manifiestan en el mundo finito de los hombres, desde cuyos ejemplos y situaciones familiares parte el relato.

Son las parábolas una manifestación acabada de la incapacidad del lenguaje humano para abarcar con palabras todo el ser que, de alguna manera, ellas refieren. De allí que su lenguaje simbólico o metafórico abra las puertas para que nuestro corazón, ayudado por la gracia, penetre misterios que las palabras no pueden transmitir. Y esta referencia a la gracia nos lleva a una última consideración sobre el género: esta es que la fe sobrenatural es imprescindible para entender las parábolas, ya que no se puede comprender nada de ellas sin confesar y creer en Cristo, Nuestro Señor. Cf. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas de Jesús. Ayer, hoy y siempre*. Gladius, Buenos Aires, 1997, págs. 67, 75-76, 81-85.

74. Alfredo Sáenz, SJ, ha dedicado los dos primeros volúmenes de su extraordinaria obra *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia* a la misericordia de Dios y a la misericordia con el prójimo. En ellas ha seleccionado las siguientes parábolas: la oveja perdida, la dracma perdida, el hijo pródigo, el buen samaritano, el deudor sin entrañas, el rico necio y sus graneros, el administrador infiel, el rico inmisericorde y el pobre Lázaro.

dón. Son estas la parábola del Buen Samaritano y la del hijo pródigo o, quizás mejor, del padre misericordioso.

4.1. La parábola del Buen Samaritano

4.1.1. La elección

Es probable que, objetivamente hablando, la elección de esta parábola entre las tantas maravillas pedagógicas del Señor no requiera una justificación. En efecto, aun entre las parábolas, la del Buen Samaritano tiene una inconmensurable riqueza de significado y proyecciones, como que allí se habla del modo de alcanzar la vida eterna, del misterio de la encarnación, del pecado, de la Iglesia; se profundiza o, quizás mejor, se da la dimensión cristiana de “prójimo”; en fin, se muestra nuestro gran tema de la misericordia de Dios y de la misericordia del hombre. Estas y muchas otras maravillas podrían justificar la elección, pero la sinceridad me impone el deber de decir que la elección no fue fruto de ninguna de estas razones. Desde un comienzo, desde que comencé a pensar este trabajo, se me apareció como evidente que ésta era la parábola de la que debía hablar. Quizás sea porque la historia del Buen Samaritano ha estado vinculada con las tantas veces que, encontrándome en el camino de mi vida medio muerto por la herida del pecado, Jesús me vio, se compadeció y, curándome las llagas con sus sacramentos, me alojó nuevamente en la paz consoladora de la posada de la Iglesia.

4.1.2. El texto

Conviene tener el texto delante de la vista para apreciar inmediatamente sus múltiples detalles y significados. Para ello, transcribiré la parábola⁷⁵ junto con el contexto que explica su aparición en el relato.⁷⁶

Se levantó un doctor de la ley, y dijo para ponerle a prueba: “Maestro, ¿qué he de hacer para lograr en herencia la vida eterna?”. Él le dijo: “¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?”. Respondió: “Amarás al Señor tu Dios con

75. Lc 10, 30-35.

76. Lc 10, 25-29 y 36-37.

todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo”.

Díjole entonces: “Has respondido justamente. Haz eso y vivirás”. Pero él, queriendo justificarse a sí mismo, dijo a Jesús: “¿Y quién es mi prójimo?”. Jesús respondió: “Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores que, después de haberlo despojado y cubierto de heridas, se fueron, dejándolo medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote; lo vio y pasó de largo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio, lo vio y pasó de largo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, lo vio y se compadeció de él; y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; luego, poniéndolo sobre su propia cabalgadura, lo condujo a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y le dijo: ‘Ten cuidado de él, y si gastas algo más, yo te lo pagaré cuando vuelva’. ¿Cuál de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los bandoleros?”. Él dijo: “El que practicó la misericordia con él”. Jesús le dijo: “Ve y haz tú lo mismo”.

4.1.3. *Ubicación y contexto*

Esta parábola es uno de los textos exclusivos de San Lucas, es decir, no se encuentra en los demás Evangelios. Forma parte de la sección cuarta de su Evangelio,⁷⁷ la cual contiene múltiples e importantes textos que se conservan sólo en su relato.⁷⁸

Como vimos, la parábola es parte de un diálogo entre Jesús y un jurista, que la enmarca y la justifica. Y es a la luz de este diálogo que

77. Lc 9, 51-18, 14.

78. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., págs. 93, 95-96. Sólo San Lucas narra que Jesús se dirige a Jerusalén y que no es acogido en una aldea samaritana (9, 51-56), el retorno de los setenta y dos discípulos (10, 17-20), la parábola del buen samaritano (10, 29-37), Jesús que se hospeda en lo de Marta y María (10, 38-42), la parábola del amigo inoportuno (11, 5-8), una mujer que grita “bendito el vientre que te llevó” (11, 27-28), la parábola del rico necio (12, 13-21), de la higuera infructuosa (13, 1-9), la curación en sábado de la mujer encorvada (13, 10-17), la advertencia a Herodes (13, 31-33), la curación también en sábado del hidrópico (14, 1-6), Jesús invitado y a propósito de los primeros puestos da ejemplo y consejos (14, 7-14), la parábola de la dracma perdida (15, 8-10), del hijo pródigo (15, 11-32), del administrador astuto (16, 1-15), del rico y del pobre Lázaro (16, 19-31), precisiones acerca de cuándo vendrá el reino de Dios (17, 20-21), la curación de diez leprosos (17, 11-19), la parábola de la viuda molesta (18, 1-8) y la del fariseo y el publicano que rezan (18, 9-14).

se la debe entender.⁷⁹ El diálogo completo⁸⁰ tiene una perfecta estructura simétrica y se lo puede sintetizar como dos series de preguntas y respuestas:

1°) Jurista, pregunta 1: “¿Qué debo hacer...?”

Jesús, pregunta 2: “¿Qué lees en la ley?”

Jurista, respuesta 1: “Amar a Dios y al prójimo...”.

Jesús, respuesta 2: “Haz esto y vivirás”.

2°) Jurista, pregunta 1: “¿Quién es mi prójimo?”

(parábola del Buen Samaritano)

Jesús, pregunta 2: “¿Quién de estos tres fue prójimo?”

Jurista, respuesta 1: “Quien le mostró misericordia”.

Jesús, respuesta 2: “Ve y haz tú lo mismo”.⁸¹

El diálogo acerca del primero de los mandamientos se encuentra también en los evangelios de San Mateo⁸² y de San Marcos,⁸³ y la pregunta del jurista (v. 25) se repite en Lc 18, 18. Pero únicamente San Lucas recoge esta parábola con la que el Señor, no sólo explica el sentido de la palabra “prójimo” en el mandamiento, sino que nos descubre qué hemos de hacer para alcanzar la vida eterna. Y nos enseña cómo ambas cosas –el amor al prójimo entendido a partir del modo en que Jesús nos amó– y la vida eterna guardan una relación de medio a fin, de camino y meta. En efecto, esta es la gran pregunta con la que se abre el diálogo. La pregunta única, la más importante que debemos hacernos en nuestra vida: ¿qué he de hacer para alcanzar la vida eterna? Y como el doctor de la ley –aunque con muy distinta intención– es a Jesús a quien debemos hacerla. La respuesta que obtendremos de labios del mismo Jesús es que, si queremos alcanzar la vida eterna, debemos ser misericordiosos como Él lo ha sido y seguirá siéndolo a través de toda la historia del hombre, compadeciéndose ante toda miseria humana y de cada uno de nosotros en particular.⁸⁴

79. *Ibíd.*, pág. 145.

80. Lc 10, 25-37.

81. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: *ob. cit.*, págs. 134-135.

82. Mt 22, 34-40.

83. Mc 12, 28-31.

84. RAMOS, Gerardo: *El Evangelio de la misericordia*. Claretiana, Buenos Aires, 2004, pág. 74.

A la pregunta malintencionada (“para ponerle a prueba”) del doctor de la ley, aunque muy seria, sobre cómo “heredar la vida eterna”, Jesús responde remitiéndolo al texto de la ley, de la cual era, precisamente, experto. Sin dudarle, el jurista respondió con toda precisión recitando el primer y principal mandamiento.⁸⁵ Y a éste le agregó sin hesitar el otro mandamiento del amor al prójimo.⁸⁶ Jesús, entonces, no pudo menos que asentir: “Has respondido justamente. Haz eso y vivirás”. Como apunta Alfredo Sáenz, “todo estaba dicho”.⁸⁷ Pero, por alguna razón, el jurista decide continuar. “Queriendo justificarse a sí mismo”, dice el texto. En efecto, había hecho una pregunta cuya respuesta conocía. Cuya respuesta conocía pero no entendía. Dice San Ambrosio que el jurista “era uno de aquellos que creían conocer la ley, y que poseen de ella la letra, pero que ignoran el espíritu; y por eso, con el texto mismo de la ley [Jesús] les prueba que la ignoran”.⁸⁸ Entonces hace la pregunta cuya respuesta es la parábola del Buen Samaritano: “¿Y quién es mi prójimo?” San Cirilo interpreta que el jurista, ante la alabanza del Señor, “se llenó de soberbia, no creyendo que habría alguien que pudiese ser su prójimo”. Y continúa reflexionando que al preguntar “¿quién es mi prójimo? ya se muestra vacío del amor del prójimo; y por consecuencia se muestra vacío del amor divino, porque no amando al hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve”.⁸⁹

Inmediatamente luego de esta parábola y de su conclusión: “Ve y haz tú lo mismo”, San Lucas nos trae el relato de cuando Jesús se hospeda en lo de Marta y María.⁹⁰ Es decir, la enseñanza acerca del significado del primero de los preceptos. Por lo tanto, se ve que también en su magisterio el Señor nos enseña primero cómo amar al prójimo y luego cómo amar a Dios. El amor del prójimo, entonces, es comportarse como el Samaritano, que es comportarse como Jesús; amar a Dios es hacer lo que hizo María.⁹¹

85. Dt 6, 5.

86. Lv 19, 18.

87. SÁENZ, Alfredo, SJ: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*. Gladius, Buenos Aires, 1994, pág. 280.

88. TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, ob. cit., pág. 257.

89. *Ibíd.*, págs. 258-259. Cf. 1 Jn 4, 20: “Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su prójimo es un mentiroso, pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve”.

90. Lc 10, 38-42.

91. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 144.

San Ambrosio comenta: “Pero él, que no sabía quién era su prójimo porque no conocía a Cristo...”.⁹² Lo cierto es, entonces, que la noción de prójimo no les resultaba clara. Ni al jurista ni, en general, a los judíos.⁹³ Los rabinos no cesaban de discutir para saber si el extranjero en el seno de la nación podía, en rigor, ser considerado también como prójimo, ya que se excluía *a priori* de estas prerrogativas a los pueblos de más allá de las fronteras de Israel.⁹⁴

En el texto del Levítico, “prójimo” está en paralelo con los “hijos de tu pueblo”, es decir, con los israelitas (“no te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo”).⁹⁵ Un poco más adelante en el texto, Dios manda amar “al que se establezca entre vosotros como ‘emigrante’” (“a este amarás como a ti mismo”).⁹⁶ Alfredo Sáenz resume la cuestión diciendo que, para los judíos, “prójimo era el consanguíneo, nacido de la simiente de Abraham; el conciudadano, que pertenecía a una de las doce tribus de Israel; el circunciso como ellos; el sometido a la misma ley de Moisés; y también el prosélito, incorporado al pueblo de Dios. En todos los casos, el título de “proximidad” era externo: la sangre, la descendencia, la circuncisión, la obediencia a la ley.⁹⁷

Ahora, si la noción de prójimo no era clara, tampoco podía serlo el significado del precepto del amor al prójimo y con ello, el camino de la salvación. La pregunta –formulada por la razón que fuere– resulta entonces de la mayor importancia: Señor, ¿quién es mi prójimo? ¿A quién debo amar como a mí mismo?

4.1.4. La parábola y su interpretación

Es evidente que la parábola puede legítimamente interpretarse como dirigida personalmente a cada uno de nosotros. “Ve y haz tú lo mismo”, nos dice el Señor. Ve y ama a tu hermano, esto es, compórtate de

92. AMBROSIO: “Tratado sobre el Evangelio de San Lucas”, ob. cit., pág. 379.

93. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 280.

94. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 111. Cf. Éx 12, 48.

95. Lv 19, 18.

96. Lv 19, 34. Cf. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 121.

97. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 280.

modo misericordioso con todo aquel que lo necesite. Los Padres de la Iglesia, sin negar esto, dan una interpretación alegórica de la parábola, viendo en ella como un resumen de la entera historia de la salvación del hombre.⁹⁸ Por otra parte, hay perfecta complementariedad entre ambas interpretaciones, ya que, a través de la parábola, Jesús le pide al jurista –y a cada uno de nosotros– que sea misericordioso como aquel samaritano, o sea, como el mismo Jesús. Pero, al pedirle eso, lo está llevando a participar de la obra salvífica que vino a realizar Cristo en favor de la humanidad.⁹⁹ La parábola del Buen Samaritano se nos aparece así como un misterio:

Es toda la humanidad herida que yace al borde del camino en aquel hombre que los ladrones despojaron. Cuando un hombre por la caridad, se inclina sobre esta humanidad, sea que toque su alma o su espíritu o su cuerpo, es siempre Jesús, el Buen Samaritano, quien se inclina. Así un gesto de verdadera caridad llega a ser un gesto de Cristo, tiene lo excelso de Cristo y la amplitud de la humanidad.¹⁰⁰

4.1.4.1. El hombre malherido

De Jerusalén a Jericó hay menos de 30 kilómetros de distancia y unos 900 metros de diferencia de altura respecto del nivel del mar. En rigor, Jericó se encuentra bajo el nivel de éste (200 metros) y es una de las ciudades más bajas de la tierra. Quien recorre el camino que las une advierte fácilmente que no se lo puede describir sino como una bajada. En efecto, de Jerusalén a Jericó sólo se puede constantemente bajar.

Pero Jerusalén y Jericó no son simplemente ciudades y lo que las separa no es sólo la distancia y la altura. El nombre de Jerusalén está relacionado con la plenitud, con la perfección, con la paz. La semántica habitualmente aceptada la hace provenir de paz y pueblo o habitación, o sea, habitación de la paz, o situación o estado de paz y, en otras interpretaciones, posesión de la paz.¹⁰¹ Escribe San Agustín que “Jerusalén, que se interpreta visión de paz representa el Paraíso, porque antes que

98. *Ibíd.*, pág. 281.

99. Cf. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: *ob. cit.*, pág. 238. RAMOS, Gerardo: *ob. cit.*, pág. 74.

100. CERFAUX, Lucien: *Le Trésor des Paraboles*, Tournai, 1966, pág. 94. Citado por EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: *ob. cit.*, pág. 239.

101. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: *ob. cit.*, págs. 123-124.

el hombre pecara, estaba en la visión de paz, esto es, en el Paraíso. Todo lo que veía, era paz y alegría”.¹⁰²

Jericó, por su parte, representa el mundo.¹⁰³ Según San Agustín, Jericó quiere decir “luna” y significa mortalidad, porque nace, crece, envejece y muere.¹⁰⁴ En consecuencia, es símbolo del mundo, en donde todo lo que nace desaparece como la luna.¹⁰⁵ Consecuentemente, los Padres han interpretado que el hombre que baja es la humanidad que ha caído, lo cual resulta también de las palabras empleadas por el evangelista. En efecto, la expresión *anthropos tis* (un hombre), con el indefinido *tis*, significa “el hombre” y es utilizada, en todo el Nuevo Testamento, sólo por San Lucas. Y es este el texto en que la emplea por primera vez. Por otra parte, el verbo *catebaïen* (bajar) no significa sólo el hecho de seguir el curso de una pendiente, sino que también alude a la pérdida y el consecuente descenso de la justicia original.¹⁰⁶ Sintetiza el padre Alfredo Sáenz esta interpretación:

Este hombre que “baja” es “el hombre”, el género humano, que ubicado inicialmente en un nivel excelso, creado en gracia y filiación divina, se degrada, descendiendo de lo celestial a lo mundano [...] Jerusalén no es sólo un lugar, un punto de partida, es también un símbolo paradisiaco, y el paso a Jericó no es un simple transcurso o cambio de un lugar por otro, sino de una situación por otra [...]. El descenso de Jerusalén a Jericó simboliza pues el exilio de Adán, su decadencia, expulsado del paraíso a un mundo cambiante y signado por la muerte.¹⁰⁷

Quienes en la antigüedad mencionaban esta zona, se referían a ella como sanguinaria, porque allí vivían asesinos y ladrones.¹⁰⁸ La humanidad, entonces, cayó en manos de salteadores, es decir, del demonio,

102. TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, ob. cit., pág. 259.

103. AMBROSIO: ob. cit., pág. 380.

104. Ver SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 283.

105. TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, ob. cit., pág. 259.

106. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., págs. 118, 215 y 123, nota 163. San Lucas la usa seis veces, cinco en esta sección.

107. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., págs. 282, 284-285.

108. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., págs. 123-124.

quien la despojó de la inocencia original y de la inmortalidad.¹⁰⁹ Las heridas son los pecados porque por ellos se destruye la integridad de la naturaleza humana. Quedó así la humanidad “medio” muerta. Explica San Agustín que

estaba medio muerto el movimiento vital (esto es, el libre albedrío), herido el cual, no le bastaba para volver a la vida eterna que había perdido: por esto se encontraba tendido, porque no le bastaban sus fuerzas para levantarse, sino que necesitaba, para sanar, un médico, esto es, Dios.¹¹⁰

Pasaron de largo un sacerdote y un levita, vale decir, dos representantes del culto.

Acaso el primer pensamiento de ellos fue de compasión, pero después, vencidos por la dureza, retrocedieron.¹¹¹ Quizás el sacerdote quiso evitar el contaminarse por el contacto con lo que suponía un cadáver.¹¹² Quizás fueran sencillamente faltos de toda misericordia. ¿Es que puede sorprendernos esta indiferencia ante el hombre caído, ante el necesitado? Es la historia de nuestras vidas. Al menos, de la mía. Los Padres han visto en estos dos personajes la representación de la Ley y los Profetas. Esto es, de toda la revelación contenida en el Antiguo Testamento. Que si bien había sido saludable para el pueblo de la antigua alianza, era incapaz de aportar remedio para la humanidad herida y postrada por el pecado. Todo su valor residía en que era prefiguración de algo futuro, del Samaritano que había de venir.¹¹³

4.1.4.2. El Samaritano

“Hay dos naciones que mi alma detesta, y la tercera ni siquiera es nación: los habitantes de la montaña de Seir, los filisteos y el pueblo necio que mora en Samaría”. Así dice el libro del Eclesiástico.¹¹⁴ De este pue-

109. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., págs. 288-289.

110. San Beda, en TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, ob. cit., pág. 260.

111. Teofilato, en *ibíd.*, pág. 261.

112. Como estaba regulado en la ley de Moisés, un sacerdote sólo podía tocar un cadáver en el entierro de uno de sus parientes próximos. Cf. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 124 y nota 177.

113. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., págs. 296-297.

114. Eclo 50, 25-26.

blo odiado o despreciado por los judíos provenía el hombre que, en la parábola, nos ha de enseñar cómo se ama verdaderamente a un prójimo.

El samaritano era, ante todo, un extranjero. Por tanto, no era considerado un prójimo. Es a través de él que el Señor nos enseña la universalidad del mandamiento del amor que se sintetiza en amar al necesitado (es decir, a todos los hombres) como ÉL, el samaritano, amó a aquel pobre hombre desfalleciente y, en él, a todos nosotros. El Verbo es también un extranjero en esta tierra. Un extranjero que “descendió” de Jerusalén a Jericó no como consecuencia del pecado, sino para salvar a la humanidad “medio muerta” por el pecado.¹¹⁵ Jesús es, entonces, el samaritano. Y este es, sin duda, el corazón del mensaje de la parábola. Los Padres ven sobre todo la gran señal de esta identidad en la inmensa misericordia que el samaritano demuestra por el hombre.¹¹⁶

Habiendo visto a un hombre medio muerto –escribe San Ambrosio¹¹⁷ al que nadie había querido curar [...] *se llegó a él*, es decir, compadecido de nuestra miseria, se hizo íntimo y prójimo nuestro para ejercitar la misericordia con nosotros.

El samaritano es así, la misericordia de Dios que se hace carne. Por otra parte, el verbo *splanjníste* (“conmoverse hasta las entrañas”, traducido habitualmente por compadecerse: “Lo vio y se compadeció”) es aplicado, no sólo por San Lucas, sino también por toda la tradición evangélica, sólo a Dios Padre y a Jesús.¹¹⁸

El samaritano lo vio y se compadeció; se acercó al hombre malherido, lo curó derramando en sus heridas aceite y vino, y luego lo vendó. El aceite y el vino eran entonces reconocidos por sus propiedades curativas. Por otra parte, es San Lucas, con su autoridad de médico, quien lo relata. Pero lo que llama sobre todo la atención, y es un dato cuya importancia ha sido reiteradamente subrayada, es que el samaritano ya traía consigo las vendas y estos remedios (y también la necesaria cabalgadura y el dinero). Esto implica que el encuentro no fue casual, sino

115. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 299.

116. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., págs. 232 y 220.

117. AMBROSIO: ob. cit., pág. 381.

118. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., págs. 221 y 232.

que el samaritano Jesucristo salió (descendió del Cielo) provisto de los elementos necesarios para ayudar al necesitado.¹¹⁹

El vino es la sangre de Cristo, proveniente de María, y derramada en la cruz. El óleo es el santo crisma.¹²⁰ Dice San Juan Crisóstomo: “También derramó el vino (esto es, la sangre de su pasión) y el óleo (esto es, la unción del crisma), para que se nos diese el perdón por medio de su sangre, y se confiriese la santificación por medio de la unción del crisma”.¹²¹

En la cabalgadura –sobre la cual el samaritano puso al hombre rescatado– los Padres han visto el propio cuerpo de Nuestro Señor. En efecto, Jesús cargó nuestros pecados;¹²² el Pastor puso a la oveja perdida sobre sus hombros.¹²³

La posada –lugar de reposo espiritual, de paz, de curación permanente, de alimento– es la Iglesia y es el mismo Cristo. “El que entra en Cristo, recibe plenamente en sí mismo a aquel en el cual había entrado”, escribe San Gregorio de Nisa.¹²⁴ Es decir, el Samaritano, al cargarnos sobre su cabalgadura, sobre sí, “nos incorporó a su cuerpo, nos hizo miembros suyos. Gracias a su Encarnación, se injertó en nosotros y nosotros en Él”.¹²⁵ Y esto es imprescindible para entrar en la posada de la Iglesia, porque nadie puede entrar a ella “si no se une al cuerpo de Cristo por medio del santo bautismo”.¹²⁶

Al día siguiente, es decir, el domingo de la resurrección del Señor,¹²⁷ Éste le dio al posadero (que es el Espíritu Santo, alma de la Iglesia,

119. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 305, con citas de Orígenes y Clemente de Alejandría.

120. *Ibíd.*, págs. 306-307, trae diversas interpretaciones que no hacen sino demostrar la riqueza inagotable de la Palabra de Dios.

121. En TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, ob. cit., pág. 262.

122. Mt 8, 17.

123. Lc 15, 5. Cf. AMBROSIO: ob. cit., pág. 382; TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, pág. 262; EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 223, nota 104.

124. *In Cant. Canticorum*, hom. 14: PG 44, 1085, citado por SÁENZ, A.: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit. pág. 311.

125. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 311.

126. San Beda, *In Lc. Ev. Expositio*, libro III, cap.10: PL 92, 469, citado por SÁENZ, A.: ob. cit., pág. 312.

127. AMBROSIO: ob. cit. pág. 382, quien recuerda el Salmo 117, 24: “Este es el día que hizo el Señor”.

y son también los ángeles y los apóstoles y los pastores a lo largo de la historia,¹²⁸ dos denarios, y le dijo: “ten cuidado de él y todo lo que gastares de más, yo te lo pagaré cuando vuelva”. En estos dos denarios puede verse la sobreabundancia del don de Dios: era dinero suficiente para vivir más de veinte días.¹²⁹ Los dos denarios –sintetiza el P. Sáenz– encubren un simbolismo variado y polifacético, que incluye la obra santificadora del Espíritu Santo, el conocimiento del Padre y del Hijo, los dos Testamentos, los dos preceptos de la caridad, la vida presente y la futura. Todo en pro de la recuperación del enfermo”.¹³⁰

La parábola termina con la promesa del samaritano: “Yo te lo pagaré cuando vuelva”. Esta vuelta es, sin dudas, la de Cristo al fin de los tiempos. Es interesante destacar que el verbo griego (*epanérjesthai*), que se traduce por “cuando vuelva”, sólo es utilizado en todo el Nuevo Testamento en otra parábola del Evangelio de San Lucas¹³¹ referida al fin de los tiempos.¹³² Meditando sobre toda la última parte de la parábola, San Ambrosio exclama extasiado:

¡Bienaventurado ese mesonero que puede curar las heridas del prójimo!, y ¡bienaventurado aquel a quien dice Jesús: lo que gastes de más te lo daré a mi vuelta! El buen dispensador da siempre en demasía [...] Pero ÉL, además, promete una recompensa. Y ¿cuándo vas a venir, Señor, a darla sino en el día del juicio? [...] Entonces darás lo que debes. ¡Bienaventurados aquellos de quienes Dios es deudor! ¡Ojala que nosotros seamos buenos deudores, ojala podamos pagar lo que hemos recibido, sin que nos ensoberbezca el don del sacerdocio o del ministerio! ¿Cómo pagas Tú, Señor Jesús? Prometiste que a los buenos les darías un premio abundante en el cielo, y lo cumples cuando dices: Muy bien, siervo bueno y fiel, porque has sido fiel en lo poco, te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu Señor.^{133 134}

128. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 322.

129. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., págs. 125-126.

130. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 317.

131. Lc 19, 15.

132. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 322.

133. Mt 25, 21.

134. AMBROSIO: ob. cit., págs. 383-384.

4.1.4.3. La conclusión del diálogo

“¿Y quién es mi prójimo?”. La pregunta había sido respondida con creces, de una vez y para siempre. Por eso Cristo es ahora quien pregunta: “¿Cuál de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los bandoleros?”. El jurista, sin nombrar al Samaritano, hace referencia indudable a él mencionándolo o, mejor, identificándolo por su comportamiento: “El que practicó la misericordia con él”. La conclusión de la parábola, que es la del Evangelio, que es la de la pregunta de cómo alcanzaremos la vida eterna, brota indudable de los labios de Jesús: “Ve y haz tú lo mismo”. Es decir, practica la misericordia, obra como el samaritano, imita a Cristo.¹³⁵ Imita a Cristo que “por nosotros, y por nuestra salvación, bajó del cielo”, como rezamos en el Credo. Imita a ese Buen Samaritano que es la misericordia de Dios que se ha hecho carne.¹³⁶

Una aparente incongruencia ha llamado la atención de algunos comentaristas: el doctor de la ley había preguntado “¿Quién es mi prójimo?”; la respuesta de Nuestro Señor –luego de la parábola– es precedida por una pregunta que transforma esta cuestión pasiva en una activa: “¿Cuál de estos tres te parece que fue prójimo?”. Vale decir, la cuestión no es quién es mi prójimo, sino de quién he de hacerme prójimo.¹³⁷

San Agustín muestra que la palabra “prójimo” –en latín, *proximus*– es correlativa. “El nombre de prójimo es respectivo de otro, ya que nadie puede estar próximo sino del próximo [...] de manera que entendamos ser prójimo aquel con quien debemos cumplir el deber de misericordia, si lo necesita, o habría que cumplirlo si lo necesitase. De lo cual se deduce que aquel de quien debemos recibirla es también nuestro prójimo; pues la palabra “prójimo” es respectiva, y ninguno es prójimo sin reciprocidad [...] Por lo que el mismo Dios y Señor nuestro quiso llamarse nuestro prójimo”.¹³⁸ Es decir, si yo me hago prójimo, él es mi prójimo. Es lo mismo decir “él es mi prójimo” que “yo soy su prójimo”. Mi prójimo es de quien soy prójimo.

135. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 233.

136. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., págs. 303-304.

137. *Ibíd.*, pág. 325.

138. SAN AGUSTÍN: *De doct. Christ*, lib. I, cap. 30: PL 34, 31. Citado por SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., págs. 325-326.

Pero, más allá de las palabras, lo que ha hecho el Señor a través de la parábola es darle un matiz nuevo o, quizás más propiamente, revelarnos con mayor profundidad y luz la realidad mentada en el mandamiento de amar al prójimo. Ama a tu prójimo es “sé prójimo”, esto es, aproxímate, hazte prójimo, no esperes al necesitado, ve a buscarlo. Todos debemos hacernos prójimos, entonces, porque todos somos prójimos; todos somos necesitados, y todos debemos socorrer y ser socorridos por los demás. La misericordia con todo necesitado es la clave para entender la “proximidad” y, en consecuencia, para cumplir el mandamiento del amor al prójimo. Pero como el samaritano es Cristo, amar al prójimo es amar como Cristo nos amó. Y es también amar a Cristo, que se hizo prójimo.

4.1.5. *Caracterización de la misericordia*

Si nos preguntáramos ahora qué es la misericordia, podríamos conjeturar con toda verdad: la misericordia es obrar como el samaritano. En efecto, a la pregunta acerca de quién fue prójimo, se responde que lo fue “el que practicó la misericordia con él” (*poiein éleos meta*).¹³⁹ Es claro que la respuesta se refiere al samaritano. De ahí que *éleos*, “misericordia”, sea obrar como éste obró. Conviene, entonces, que profundicemos algo más en su conducta.

4.1.5.1. Las palabras

“Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, lo vio y se compadeció de él; y, acercándose, vendó sus heridas...”. Lo vio. Ante todo, el samaritano lo vio. También del sacerdote y del levita el texto dice que lo vieron. No fue entonces aquella una mirada cualquiera. Fue la mirada de la misericordia. La mirada de Jesús misericordioso que ve toda necesidad, que penetra todo corazón. En el mismo Evangelio de San Lucas hay múltiples referencias a esta mirada. Jesús “vio” a Leví,¹⁴⁰ lo llamó y lo hizo San Mateo; “vio” a Zaqueo trepado al sicómoro y en ese día la salvación entró a la casa de aquel jefe de los

139. Se trata de una fórmula semita: “Hacer misericordia a”. Se encuentra en Lc 1,72 y, en los LXX en Gn 24, 12; Jue 21, 22; Jr 9, 23; Dn 3, 42. Cf. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 126, nota 190.

140. Lc 5, 27.

publicanos de Jericó;¹⁴¹ “vio” a una viuda que echaba dos moneditas en el arca del Tesoro y advirtió en ella una generosidad no superada;¹⁴² su mirada, en fin, se encontró con la de Pedro luego de cantar el gallo y le regaló la gracia inefable del arrepentimiento.¹⁴³ Pero quizás ningún otro texto del mismo Evangelio resuena con tanta fuerza frente a nuestra parábola como el de la reconciliación del hijo pródigo: estando éste todavía lejos, su padre lo “vio” y se conmovió... Es decir, la misma actitud, los mismos pasos que el samaritano frente al hombre medio muerto.

La misericordia, entonces, comienza por “ver”. Ver la necesidad del necesitado. Verla más allá de las apariencias, verla a pesar de los propios sentimientos e inclinaciones. Ver como vio un samaritano a un judío que quizás lo despreciaba, que era un enemigo de su pueblo. Ver con una mirada llena de amor. Ver con una mirada que es ya amor.

Y el ver con la mirada de la misericordia mueve al segundo de los pasos: el samaritano “se compadeció de él”. Nuestras traducciones castellanas hablan de “compadecerse” o “conmoverse”. La Vulgata traduce “misericordia”. Más aún, la entera versión del pasaje es: “et videns eum, misericordia motus est”. En este caso, “misericordia” o, con más precisión, “misericordia motus est” (“es movido por la misericordia” del texto latino) es traducción del griego *splanjnisze*.

El sustantivo *splájkna*, como hemos visto, indicaba originariamente aquellas partes interiores más nobles de los animales utilizados para el sacrificio (corazón, hígado, pulmones y riñones), que eran consumidas como alimento sacrificial. A partir de Esquilo, el sustantivo aparece relacionado con la concepción humana y, por tanto, es empleado para designar las vísceras del hombre. En especial, el órgano sexual masculino y el vientre materno como sede, precisamente, de la facultad de concebir. Es decir, el verbo utilizado en este pasaje, en su derivación a partir de “entrañas” animales obtenidas para un sacrificio o “entrañas” humanas vinculadas con la concepción, adquiere una significación cercana a la idea de amor entrañable, visceral, inevitable, que surge y permanece más allá de todo mérito del amado, idea que, como hemos visto, mentaba el hebreo *rahamín*. La expresión, entonces, designa la conmoción amorosa que el samaritano experimentó por el hombre moribundo, por

141. Lc 19, 5.

142. Lc 21, 2.

143. Lc 22, 61.

el hombre caído. Las entrañas del Padre, rico en misericordia, cuyo amor se revela en el Hijo encarnado, en el amor de Jesús por el hombre abatido por el pecado.¹⁴⁴

Es un hecho del mayor interés que la forma verbal *splanjnisze* aparezca en San Lucas sólo otras dos veces: cuando Jesús se conmueve ante la muerte del hijo de la viuda de Naim¹⁴⁵ y, por cierto, designando la conmoción del Padre ante la vuelta del hijo pródigo.¹⁴⁶ Luego, en los demás sinópticos (el verbo no está en ningún otro libro del Nuevo Testamento), aquel a quien se le “conmueven las entrañas” (*splanjnisze*) es siempre Jesús.¹⁴⁷

Sea, pues, esta conmoción visceral, este amor que brota del fondo de nuestro corazón, la segunda fase de la misericordia, según aparece revelada en esta parábola luminosa.

Hasta aquí la misericordia ha permanecido dentro del corazón amante. Pero no sólo se dice que lo vio y se compadeció o movió a misericordia, sino que la parábola agrega que “se le acercó y vendó sus heridas, etcétera”. La visión suscitó la conmoción. Y ésta suscitó el acercamiento físico y salvífico¹⁴⁸ y, con él, el obrar misericordioso.

4.1.5.2. De la conversión del corazón a las obras

Sin esa mirada del corazón que permite ver la necesidad ajena más allá de cualquier apariencia, aunque se trate de nuestros enemigos; sin esa conversión, sin ese movimiento interior que brota de las entrañas llenas de amor por el necesitado; sin esta disposición, en suma, ciertamente no podría brotar una obra tan enorme como la que realiza el samaritano. La lectura reiterada del texto tiende a hacernos perder de vista las proporciones —o la falta de toda proporción para un criterio humano normal— de lo que hace el samaritano, se encuentra con un enemigo de su pueblo que está moribundo a la vera del camino, lo cura con el mayor cuidado, lo carga hasta una posada, lo cuida personalmente y luego lo deja al cuidado de otra persona asegurándose de que nada le haya de

144. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 303.

145. Lc 7, 13.

146. Lc 15, 20. Cf. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 125.

147. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 125, nota 184: Mt 9, 36; 14, 14; 18, 21; 20, 34; Mc 1, 11; 6, 34; 9, 22.

148. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 304.

faltar. Si del plano natural pasamos al sobrenatural, nos encontramos con la obra maravillosa, con el amor enloquecido de la redención.

La obra misericordiosa sobrepasa entonces, en cualquiera de los dos planos, toda esperanza, toda expectativa. Y se trata, conviene también recordarlo, de un bien sobre el cual el menesteroso no tiene derecho alguno, al menos en el sentido estricto del término. Y, en el plano sobrenatural, ni siquiera mérito que lo haga digno de recibirlo. Comenta San Agustín a este propósito que

viéndolo tendido, sin fuerzas y sin movimientos, se movió a compasión; no halló mérito alguno en él, que le hiciese digno de ser curado; pero él condenó el pecado en la carne del pecado; por esto sigue: “Y acercándose, le vendó las heridas”.¹⁴⁹

La compasión interior es, entonces, imprescindible para la acción externa. Pero lo que termina caracterizando la misericordia es precisamente la obra externa. El samaritano no sería el modelo del amor al prójimo si su corazón se hubiese llenado de una infinita compasión pero hubiera pasado de largo. La compasión genera las acciones de servicio,¹⁵⁰ y es verdad que estas serían imposibles e inexplicables sin aquel amor compasivo previo. Pero, aunque no pueda cabalmente escindirse lo uno de lo otro, con todo, lo que el Señor quiere enseñarnos con la parábola es que el amor se manifiesta en las obras. De allí que, en el diálogo posterior a la parábola, luego de que el doctor de la ley identificara correctamente al prójimo con quien “practicó misericordia”, Jesús le dice: “Ve y haz tú lo mismo”. Por dos veces Nuestro Señor remarca la necesidad y la importancia decisiva del hacer (*poiein*) sobre el mero conocer o, si se quiere, de obrar consecuentemente con lo que se conoce: “Haz esto y vivirás”, dice refiriéndose al cumplimiento del doble mandamiento del amor. Y luego, profundizando el mandamiento del amor al prójimo –que es imitación del amor de Cristo y es amor a Cristo en el prójimo–, “ve y haz tú lo mismo”.

Jesús no se detiene en la comprensión intelectual de la Biblia: hay que pasar a las obras. La parábola no parece buscar la adhesión de nuestra inteligencia, sino el cambio de nuestra vida.¹⁵¹ Lo esencial, en

149. TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, ob. cit., pág. 261.

150. RAMOS, Gerardo: ob. cit., pág. 71.

151. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 130.

todo caso, es el saber amar, saber que conlleva un necesario conocimiento de a quién amar y que transforma la conversión amorosa del corazón en la obra de misericordia.¹⁵² El jurista quería “saber” quién era su prójimo, Jesús le contesta ordenándole que lo ame sin medida.¹⁵³ Era fácil que el doctor de la ley, al igual que nosotros, tendiera a identificarse con la víctima (lo cual es también correcto); pero Nuestro Señor, al invertir la noción pasiva de “prójimo” en una activa, le pide que identifique su obrar con el del samaritano, esto es, con el del mismo Cristo.¹⁵⁴ Explica Alfredo Sáenz que la traducción castellana “¿cuál de estos tres te parece que fue prójimo?” no alcanza a transmitir la intención del Señor tal como aparece en el original griego. En efecto, el verbo allí empleado –*guegonénai*– indica algo más que el ser (ser prójimo), manifiesta más bien el volverse algo (hacerse prójimo) y el obrar en consecuencia. Se trata entonces de “aproximarse”,¹⁵⁵ de hacerse prójimo de quien lo necesite. “El prójimo –precisa San Agustín– es aquel a quien debemos prestar asistencia y misericordia, si la necesita, o a quien la deberíamos prestar si la necesitase”.¹⁵⁶ Juan Pablo II ha recorrido en *Salvifici doloris* todos estos aspectos que caracterizan a la misericordia del Buen Samaritano:

Buen samaritano es todo hombre que se para junto al sufrimiento de otro hombre de cualquier género que ese sea. Esta parada no significa curiosidad, sino más bien disponibilidad. Es como el abrirse de una determinada disposición interior del corazón, que tiene también su expresión emotiva. Buen samaritano es todo hombre sensible al sufrimiento ajeno, el hombre que se conmueve ante la desgracia del prójimo [...] Buen samaritano es el que ofrece ayuda en el sufrimiento, de cualquier clase que sea. Ayuda, dentro de lo posible, eficaz. En ella pone todo su corazón y no se ahorra ni siquiera medios materiales. Se puede afirmar que se da a sí mismo, su propio yo, abriendo ese yo al otro.¹⁵⁷

152. *Ibíd.*, págs. 128-129.

153. *Ibíd.*, pág. 131, nota 219.

154. *Ibíd.*, págs. 132 y 225.

155. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 326.

156. TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, ob. cit., pág. 263.

157. JUAN PABLO II: *Salvifici doloris*, n° 28.

4.1.5.3. Amor ilimitado y universal

Hemos visto que el samaritano es Jesús y debemos serlo cada uno de nosotros (“ve y haz tú lo mismo”). Hemos visto también que el herido es la humanidad y, por tanto, Jesús; y cada uno de nosotros.

La misericordia es, entonces, universal, como la noción de prójimo es universal. Tanto en su sentido activo como pasivo. Tanto por parte de quien ama y da –hasta llegar a darse a sí mismo–, como respecto de quien recibe porque necesita, pues no hay hombre que no necesite, que no sea un necesitado.

La misma idea de universalidad, como hemos también mencionado, está dada por la expresión *anthropos tis* (un hombre), en referencia a quien se encuentra herido en el camino que, con el indefinido *tis*, significa “el hombre”. Es decir, la humanidad. De ahí que, en la interpretación de los Padres, el amor al prójimo expresado aquí por Jesús se extiende al “hombre”, a todo el hombre (y a todo hombre), es decir, a toda su naturaleza, porque “el hombre” designa a la entera naturaleza humana.¹⁵⁸ Escribe el padre Sáenz:

La enseñanza de Cristo resalta la universalidad de la misericordia. Puesto que los términos correlativos existen al mismo tiempo, si prójimo es quien socorre a otro, por extraño que sea, entonces aun el más extraño es prójimo de su bienhechor. En nuestro caso, dado que el samaritano fue prójimo del judío, consecuentemente el judío, aunque extraño y adversario, era prójimo del samaritano, y si el samaritano se compadeció del judío y lo cuidó como a prójimo, no hay duda de que hay que socorrer a todo hombre en caso de necesidad.¹⁵⁹

Hay que insistir una vez más en la necesidad e importancia de la interpretación cristológica de la parábola. Precisamente, una de las acentuaciones principales que divide la interpretación patrística de la moderna es la consideración cristológica de la parábola por parte de los Padres y la consideración casi exclusivamente moral por parte de los exégetas modernos.¹⁶⁰ Pero, además de las muchas razones mencionadas con anterioridad, es evidente que el universalismo de

158. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 227.

159. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 326.

160. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 233.

la caridad sin límites del samaritano no puede sino reflejar la misión redentora que vino a traer Cristo en relación con la humanidad. Y esto es así porque la parábola del Buen Samaritano tiende a lo mismo que la persona de Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, misericordia de Dios encarnada, esto es, dar la vida por el mundo.¹⁶¹ La parábola es, pues, símbolo del amor de Cristo por el hombre decaído, amor ofrecido y entregado que, a su vez, es un ejemplo del amor misericordioso –universal y total– debido a los hombres.¹⁶²

El que obra misericordia es Jesús. En consecuencia, obrar con misericordia es obrar como Él. Pero con la realidad misericorde que allí se muestra: obrar con quien lo necesite (esto es, todo hombre y toda necesidad) procurando satisfacer plenamente la necesidad. En esta obra de misericordia no existen límites, porque la misericordia es amor ilimitado (es de la naturaleza del amor carecer de límites). Ilimitado en cuanto a quiénes ama, en cuanto a la disposición permanente, en cuanto a los medios. Martini ve la universalidad y la extensión del amor en la opción por las necesidades más profundas del hombre. Es decir, no sólo por las situaciones de dificultad inmediata, visible, sino por problemas más profundos, a los que sólo se puede ayudar con una dedicación más radical, que ponga en juego la propia existencia. Esto es lo que hace el samaritano, poniendo a disposición del necesitado su tiempo, su cabalgadura y su dinero.¹⁶³ El samaritano se olvidó de sí mismo, y se acercó al otro incondicionalmente, e hizo por él todo lo que estuvo a su alcance.¹⁶⁴

4.1.6. La misericordia como mandamiento y característica del cristiano

“Maestro, ¿qué he de hacer para lograr en herencia la vida eterna?”. Con esta pregunta acuciante, decisiva, había comenzado el diálogo dentro del cual se desarrolla la parábola del Buen Samaritano.

161. *Ibíd.*, págs. 209 y 169.

162. *Ibíd.*, págs. 206-207.

163. MARTINI, Carlo M.: “Contemplazione e carità: itinerario cristiano e servizio per chi é in difficoltà”, *Vita e pensiero* 63, 12 (1980), págs. 14-22. Citado por EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: *ob. cit.*, pág. 206.

164. RAMOS, Gerardo: *ob. cit.*, pág. 73.

La respuesta –lo sabía el jurista, lo sabemos nosotros– se encuentra en el amor. Amor a Dios y amor al prójimo. Pero, ¿quién es mi prójimo? La pregunta tenía una intención, quizás, puramente intelectual, el solo deseo de conocer. Jesús, a través de la parábola, dará una respuesta que interpela la vida entera del jurista y la de cada uno de nosotros.

Es probable que, aún luego de la parábola, el jurista esperara una pregunta o una afirmación que tuviera que ver con la casuística, con si el desgraciado era prójimo del levita, del sacerdote o del samaritano. Pero Jesús le da la dimensión nueva del amor preguntando quién se comportó como prójimo.¹⁶⁵ La respuesta, inevitable, es que prójimo es aquel que practicó la misericordia con “el hombre”, es decir, el samaritano. Por lo tanto, amar al prójimo es igual a practicar la misericordia con él. Porque lo que define la “proximidad” es el amor misericordioso que implica obras eficaces pero, ante todo, conversión del corazón. Y esto es *éleos*, la misericordia: vivir y comportarse, interior y exteriormente, como el samaritano. Ser prójimo, podríamos decir, es una categoría del amor que ama, del amor amante. Y entonces, Jesús pronuncia el mandamiento: “Ve y haz tú lo mismo”. Si quieres heredar la vida eterna, ve y practica la misericordia con los demás hombres. Es decir, la misericordia aparece como lo propio del cristiano, como lo que caracteriza al seguidor de Cristo. Como el camino que lo conduce a la vida eterna (“haz eso y vivirás”).

Pero esta misericordia que caracteriza al cristiano es la misericordia de Cristo. Cristo es el prójimo en sentido absoluto. De aquí en más, todos los que quieran “hacerse prójimos” no podrán serlo sino imitando al Prójimo por antonomasia. “Ve y haz tú lo mismo”. O sea, obra como Cristo, sé su discípulo.¹⁶⁶ Enseña San Juan Crisóstomo que con el “Haz tú lo mismo”, Cristo nos exhorta como diciendo: “Cuando veas a alguien que está postrado, no digas ‘Es un necio’: sea gentil o judío, si necesita auxilio, no caviles: tiene derecho a tu favor, cualquiera sea el daño que le haya sobrevenido”.¹⁶⁷ Este amor total y universal sugerido y pedido aquí por Jesús, es tan alto (lo encarna el mismo Cristo)

165. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 132, nota 220.

166. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 328.

167. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., págs. 225-226, cita *In Ep. Ad Hebr.*, hom 10, 4 PG 63, 88.

que el hombre aquí en la tierra estará siempre en tensión hacia él.¹⁶⁸ Es evidente que, con la parábola del Buen Samaritano, el Señor nos ha confrontado con una realidad totalmente nueva. En ningún otro texto como en este de Lc 10, 25-37, el amor al prójimo tiene un alcance tan marcadamente universal, ni se pide el “hacerse prójimo”, ni se dice que su práctica —que es la práctica de la misericordia entendida como el íntegro comportamiento del samaritano— es el “camino para alcanzar la vida eterna”.¹⁶⁹

Ahora deberíamos decir que a la pregunta del doctor de la ley “¿quién es mi prójimo?”, la primera respuesta, la fundamental, es que mi prójimo es el mismo Cristo. Él es el prójimo en sentido absoluto.¹⁷⁰

Él es, ante todo, el que se hizo prójimo de la humanidad postrada. Pero, al mismo tiempo, Él se hace prójimo nuestro en aquellos que encontramos a nuestro paso. La misericordia para con los demás no es sino la prolongación de la misericordia de Dios para con nosotros. San Juan lo expresó diciendo: “En esto hemos conocido lo que es la caridad, en que Cristo dio su vida por nosotros; también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos”.^{171 172}

Esta misericordia practicada por Cristo, este amor gratuito por el hombre caído, son, sin dudas, paradigmáticos para los fieles cristianos.¹⁷³ Misericordia universal, sin límites ni fronteras, misericordia atenta a las necesidades de todo hombre, amor que transforma el corazón y que se manifiesta en obras concretas que no conocen proporción, en un darse totalmente, en un darse uno mismo. No he podido dejar de preguntarme si la misericordia así entendida puede ser practicada por alguien que no sea cristiano. Creo que cabalmente no. Porque exige la imitación de Cristo. Porque, como he citado más arriba, es una prolongación de la misericordia de Dios para con nosotros. Porque, como veremos más adelante, la misericordia cristiana es un efecto de la virtud teologal de la caridad.

168. *Ibíd.*, pág. 205.

169. *Ibíd.*, pág. 213.

170. SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 327.

171. I Jn 3, 16.

172. SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., págs. 327 y 329.

173. *Ibíd.*, pág. 328.

Hay, sin embargo, un texto de San Ambrosio que muestra a la misericordia desde otra perspectiva. Como algo tan propio del hombre que constituye como su segunda naturaleza. Son palabras extraordinarias, de una hondura que parece inagotable. No desmienten lo que he dicho antes pero llevan a ver al hombre bajo una luz distinta. El texto es aquel con el cual San Ambrosio concluye su comentario a esta parábola: “No es, pues, la relación de parentesco la que hace a otro hombre nuestro prójimo, sino la misericordia, porque ésta se hace una segunda naturaleza; ya que nada hay tan conforme con la naturaleza como ayudar al que tiene nuestra misma realidad natural”.¹⁷⁴

Es como si dijéramos que en la parábola del Buen Samaritano es el hombre mismo quien es presentado al hombre.¹⁷⁵ El hombre cuya naturaleza es la misericordia. Nada hay tan conforme con nuestra naturaleza como la misericordia... Asombrosas palabras. Entonces, el hombre ha sido creado para ayudar al hombre. Y la misericordia es una feliz exigencia de nuestra naturaleza y el lazo de unión por excelencia entre los hombres.

4.2. *El regreso del hijo pródigo*

Es difícil encarecer la importancia y la profundidad de esta parábola. Juan Pablo II –refiriéndose a ella en el contexto de la misericordia– ha escrito que “la parábola del hijo pródigo expresa de manera sencilla, pero profunda *la realidad de la conversión*. Esta es la expresión más concreta de la obra del amor y de la presencia de la misericordia en el mundo humano”.¹⁷⁶ Efectivamente, para decirlo del modo más sintético posible, esta parábola muestra con plástica y dramática belleza dos grandes obras de la misericordia de Dios: la conversión del pecador y el perdón del padre celestial.

4.2.1. *El nombre y el contexto*

Al recorrer algunos de los múltiples comentarios que se han hecho de esta parábola, no puede dejar de llamar la atención los distintos

174. AMBROSIO: ob. cit., pág. 384.

175. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 206.

176. *DM*, 6.

nombres que se le asignan: el regreso del hijo pródigo, parábola del padre bueno (o misericordioso), el hijo perdido y el hijo fiel, parábola de los dos hermanos. Esta diversidad de nombres es un primer anuncio de la inagotable riqueza de esta bellísima parábola. En efecto, los nombres no hacen más que recoger los posibles centros de atención o perspectivas desde las cuales se puede encarar su análisis. O desde los cuales se puede escuchar la palabra que el Señor quiere entregarnos a través de ella. De hecho es probable que, a través de los años y las vicisitudes de la vida, cada uno de nosotros tienda a destacar un aspecto distinto de ella. Así lo ha demostrado Henri Nouwen en su hermosa y afortunadamente popular obra *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*.¹⁷⁷

En mi caso (que es el de este trabajo), quizás convendría llamarla “parábola del padre misericordioso”, porque la actitud del padre es, principalmente, la razón que explica su inclusión en estas páginas. Pero he optado por llamarla del modo en que habitualmente se lo hace.

Pierre Grelot, quien opina que deberíamos llamarla “parábola de los dos hermanos”, ensaya una justificación de este nombre que nos lleva de la mano a la importante mención del contexto que envuelve al relato.¹⁷⁸ En efecto, nuestra parábola es la tercera de las tres parábolas que componen el capítulo 15 del Evangelio de San Lucas, las cuales con razón son llamadas “parábolas de la misericordia”. El capítulo comienza con estas palabras: “Todos los publicanos y los pecadores se acercaban a él para oírle. Los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo: ‘Éste acoge a los pecadores y come con ellos’. Entonces les dijo esta parábola”.¹⁷⁹ Y acto seguido Jesús les narra la parábola de la oveja perdida, luego la de la dracma perdida y, por fin, la que nos ocupa, comenzando con estas palabras: “Un hombre tenía dos hijos...”¹⁸⁰ Dos hijos. Dos hermanos, ciertamente: los publicanos y pecadores corresponden a uno, los fariseos y escribas corresponden al otro.¹⁸¹ Y es a estos últimos a quienes se dirige el Señor, a aquellos que se escan-

177. NOUWEN, Henri: *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, PPC, Madrid, 1998.

178. GRELOT, Pierre: *Les paroles de Jésus Christ*. Desclée de Brouwer, París, 1986, citado por BENEDICTO XVI-RATZINGER en *Jesús de Nazaret*, ob. cit., pág. 243.

179. Lc 15, 1-3.

180. Lc 15, 17.

181. BENEDICTO XVI-RATZINGER: ob. cit., págs. 243-244.

dalizan del trato que Él mantenía con los pecadores. Es decir, Jesús se dirige a personas que se parecen al hermano mayor de la parábola, incapaces de alegrarse y festejar que un pecador, alguien que estaba perdido, haya vuelto a casa.¹⁸²

4.2.2. *El texto*

Aunque sobradamente conocido, conviene también en este caso que tengamos el texto a la vista para poder apreciar en cada momento la infinita delicadeza de la misericordia.

Un hombre tenía dos hijos. El menor de ellos dijo al padre: “Padre, dame la parte de la herencia que me corresponde”. Y él les repartió la hacienda. Poco después el hijo menor lo reunió todo y se marchó a un país lejano donde malgastó su hacienda viviendo como un libertino.

Cuando hubo gastado todo, sobrevino un hambre extrema en aquel país, y comenzó a pasar necesidad. Entonces, fue y se ajustó con uno de los ciudadanos de aquel país, que le envió a sus fincas a apacentar puercos. Y deseaba llenar su vientre con las algarrobas que comían los puercos, pero nadie se las daba. Y entrando en sí mismo, dijo: “¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, mientras que yo aquí me muero de hambre! Me levantaré, iré a mi padre y le diré: ‘Padre, pequé contra el cielo y contra ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros’”. Y, levantándose, partió hacia su padre.

Estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente. El hijo le dijo: “Padre, pequé contra el cielo y contra ti; ya no merezco ser llamado hijo tuyo”. Pero el padre dijo a sus siervos: “Traed pronto el mejor vestido y vestidle, ponedle un anillo en la mano y unas sandalias en los pies. Traed el novillo cebado, matadlo, y comamos y celebremos una fiesta, porque este hijo nuestro estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado”. Y comenzaron la fiesta.

Su hijo mayor estaba en el campo y, al volver, cuando se acercó a la casa, oyó la música y las danzas; y llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. Él le dijo: “Ha vuelto tu hermano y tu padre ha matado el

182. PENNACCHINI, Bruno: “Le parabole della misericordia” en AA. VV: *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*, ob. cit., págs. 75-76.

novillo cebado, porque le ha recobrado sano”. Él se irritó y no quería entrar. Salió su padre y le suplicaba. Pero él replicó a su padre: “Hace tantos años que te sirvo, y jamás dejé de cumplir una orden tuya, pero nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos; y ¡ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el novillo cebado!”.

Pero él le dijo: “Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo; pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo estaba muerto, y ha vuelto a la vida; estaba perdido, y ha sido hallado”.¹⁸³

4.2.3. *La ofensa*

Es la historia del hombre. Desde el principio. Es la historia nuestra de cada día: “Padre, dame la parte de la herencia que me corresponde”. Es decir, dame los dones, los talentos con que me has creado, que yo he de usarlos como me parezca. No en tu hacienda, no para aquello que vos los habías destinado desde un principio, sino para lo que yo quiera. La herencia recibida del padre –dice San Agustín– es “la inteligencia, la mente, la memoria, el ingenio y todo aquello que Dios nos dio para que lo conociésemos y alabásemos”.¹⁸⁴

Hace notar Benedicto XVI que la palabra que utiliza el texto griego –y que traducimos por “herencia”– tiene una amplia tradición en el lenguaje filosófico con el significado de “sustancia”, “naturaleza”.¹⁸⁵ Efectivamente, se emplea aquí la palabra *ousía* que, en primer término, significa “esencia, sustancia, ser, propiedad, naturaleza”, luego “realidad, existencia, vida” y, por cierto, también “fortuna, hacienda, bienes, riqueza”.¹⁸⁶ Parecida amplitud semántica tiene el latín “*substantia*” con el que se la traduce.¹⁸⁷ Esto es, que el hijo –yo, nosotros– quiere tener como propia, como sólo suya, la naturaleza que Dios le ha dado para

183. Lc 15, 11-31.

184. SAN AGUSTÍN: “Sermones (2º) sobre los Evangelios sinópticos”, en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1983, t. X, pág. 805.

185. BENEDICTO XVI-RATZINGER: ob. cit., pág. 245.

186. Cf. *Vox. Diccionario Manual Griego-Español* (17ª ed.). Bibliograf, Barcelona, 1988.

187. Cf. *Nuevo Testamento trilingüe*. BAC, Madrid, 1977. Edición crítica de J. M. Bover y José Callaghan; *Vox. Diccionario Ilustrado Latino-Español* (17ª ed.). Bibliograf, Barcelona, 1983.

servirlo. Y así, cuando malgasta la herencia, el hijo perdido desperdicia su naturaleza, se desperdicia a sí mismo.¹⁸⁸

Dame la herencia no para hacer Tu voluntad, sino la mía. Es de toda lógica, entonces, que ni bien se la ha apropiado, se marche “a un país lejano”. En otras palabras, que se aleje del Padre. Dice la *DM*:

Aquel hijo, que recibe del padre la parte de patrimonio que le corresponde y abandona la casa para malgastarla en un país lejano, “viviendo disolutamente”, es en cierto sentido el hombre de todos los tiempos, comenzando por aquel que primeramente perdió la herencia de la gracia y de la justicia original. La analogía en este punto es muy amplia. La parábola toca indirectamente toda clase de rupturas de la alianza de amor, toda pérdida de la gracia, todo pecado.¹⁸⁹

Es la misma actitud que tuvo Adán: prefirió su independencia a la paternidad de Dios.¹⁹⁰ Han interpretado los Padres que este alejarse no tiene primeramente un sentido espacial, sino espiritual. Se trata del alejamiento interior del mundo del Padre, de la ruptura interna de la relación. Se trata del hombre que no quiere someterse a ningún precepto, a ninguna autoridad, porque desea ser autónomo, vivir para sí mismo, sin ninguna exigencia, en una libertad radical.¹⁹¹ “A un país lejano”. Nadie está más lejos que quien se aparta de sí mismo,¹⁹² de la verdad de su ser. Y el hombre se aparta de sí mismo cuando se aparta de Dios. Para vivir la vida en completa libertad. Es la raíz de todo pecado: elegir a la criatura, elegirme a mí mismo y despreciar al Creador. Era inevitable, entonces, que “malgastara su hacienda”. No que hiciera uso de ella, sino que la malgastara, que la desperdiciara. Malgastó la imagen de Dios que había recibido,¹⁹³ la dignidad de hijo en la casa paterna.¹⁹⁴

El hijo menor, entonces, caerá en una profunda necesidad y angustia. “Todo lugar en donde el padre está ausente, es hambre, penuria y escasez”, escribe San Jerónimo.¹⁹⁵ La experiencia de la angustia –dice

188. BENEDICTO XVI-RATZINGER: ob. cit, pág. 245.

189. *DM*, 5.

190. PENNACCHINI, Bruno: ob. cit., págs. 76-77.

191. BENEDICTO XVI-RATZINGER: ob. cit., pág. 245.

192. AMBROSIO: ob. cit., pág. 458.

193. *Ibíd.*, pág. 459.

194. *DM*, 5.

195. Citado por SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*, ob. cit., pág. 157.

Pennacchini— nace del hecho de que, cuando se ha perdido la certeza del amor del Padre, ya no se está seguro de la propia existencia, porque “ser” quiere decir “ser amado”.¹⁹⁶

En su angustia de no-ser, el hijo entrega su libertad de hijo de Dios y se hace siervo “de uno de los ciudadanos de aquel país”. Comenta San Ambrosio: “Es fácil ver en este ciudadano la figura del príncipe de este mundo”.¹⁹⁷ Termina así cuidando cerdos, animal impuro para los judíos. “Ser cuidador de cerdos es, por tanto, la expresión de la máxima alienación y el mayor empobrecimiento del hombre”.¹⁹⁸

4.2.4. *El arrepentimiento*

Refiere Jesús en su relato que entonces el hijo “entró en sí mismo” (*in se autem reversus*). Quien se había apartado del Padre y, por tanto de sí mismo, vuelve ahora a sí. Dice San Ambrosio que “con toda razón se puede decir que vuelve en sí el que había salido de sí mismo; pues, en realidad, el que vuelve al Señor, vuelve en sí, y el que se aparta de Cristo, se aleja de sí mismo”.¹⁹⁹

Y al volver a sí mismo, tomó conciencia de todo lo que había perdido, ante todo, su dignidad de hijo: “Ya no merezco ser llamado hijo tuyo”. Y en gesto de gran humillación se propone decir a su Padre: “Trátame como a uno de tus jornaleros”. Ciertamente, es una gran humillación y vergüenza ser un jornalero en la casa del propio padre. Apunta la *DM* que el hijo

se da cuenta de que ya no tiene ningún otro derecho, sino el de ser mercenario en la casa de su padre. Su decisión es tomada en plena conciencia de lo que merece y de aquello a lo que puede aún tener derecho según las normas de la justicia. Precisamente este razonamiento demuestra que, en el centro de la conciencia del hijo pródigo, emerge el sentido de la dignidad perdida, de aquella dignidad que brota de la relación del hijo con el padre.

196. PENNACCHINI, Bruno., ob. cit., pág. 77.

197. AMBROSIO: “Opere morali: I doveri”, ob. cit., pág. 460.

198. BENEDICTO XVI-RATZINGER: ob. cit., pág. 246.

199. AMBROSIO: “Opere morali: I doveri”, ob. cit., pág. 461.

He aquí nuevamente la idea común de justicia, aquella que se basa en los merecimientos, en mérito y demérito, la de la igualdad, la de la exacta proporción. El hijo ha hecho algo malo, ha pecado “contra el cielo” y contra su padre. Se ha mostrado indigno de ser el hijo de su padre y, por tanto, en estricta justicia, no merece ya ser considerado como hijo. Es esta una sanción que guarda una estricta igualdad proporcional, una adecuada retribución. En términos de justicia, ya no debe ser considerado hijo. Ha perdido la dignidad de tal. Puede aspirar, y eso es justo, a ser contratado para trabajar como jornalero. Y en este acto amparado por la justicia, en el pedido de que le sea reconocido este derecho de trabajar como empleado de su propio padre, hay también otra justicia: la de la penitencia, la humillación. Nos vienen a la mente aquellos versículos del salmo penitencial por excelencia, el Salmo 50 del rey David: “Un corazón contrito y humillado tú no lo desprecias, Señor”. Y este gesto de humildad es, a los oídos de Dios, un grito que clama misericordia. Pero de algún modo, en el fondo de su corazón, el hijo sabía que su relación de hijo

no podía ser alienada, ni destruida por ningún comportamiento. El hijo pródigo era consciente de ello y es precisamente tal conciencia lo que le muestra con claridad la dignidad perdida y lo que le hace valorar con rectitud el puesto que podía corresponderle aún en casa de su padre.²⁰⁰

Dice Benedicto XVI que en este volver a sí mismo, en este retorno, en su conversión, el hijo no sólo se ve en su alineación, sino que, además,

en sí mismo encuentra la indicación del camino hacia el padre, hacia la verdadera libertad de hijo. Las palabras que prepara para cuando llegue a casa nos permiten apreciar la dimensión del peregrinaje interior que ahora emprende [...] Camina hacia la verdad de su existencia y, por tanto, a casa.²⁰¹

Más aún, en palabras de la *DM*, “esta imagen concreta del estado de ánimo del hijo pródigo nos permite comprender con exactitud en qué consiste la misericordia divina”.²⁰²

200. *DM*, 5.

201. BENEDICTO XVI-RATZINGER: ob. cit., pág. 246.

202. *DM*, 6.

4.2.5. *El perdón*

El hijo había pronunciado ya las palabras de arrepentimiento y manifestado la decisión de llevar a cabo su propósito: “Me levantaré, iré a mi padre...”.²⁰³ Pero, como dice San Ambrosio, “no es suficiente este hablar si no te decides a llegar al Padre [...] Levántate primero, es decir, tú que antes permanecías postrado y dormido, levántate”.²⁰⁴

“Y, levantándose, partió hacia su padre”. Efectivamente, hay que ponerse en marcha. No bastan las palabras planeadas, ni los pensamientos, ni los sentimientos de culpa y dolor por el bien perdido. El arrepentimiento –como su deseada conclusión: el perdón– requiere algo más, mucho más que un mero sentir. Hay que ponerse en marcha. En busca del Padre.²⁰⁵

Y llegamos así al corazón de la parábola, de esta parábola en la que, al decir de la *DM*, “la esencia de la misericordia [...] es expresada de manera particularmente límpida”.²⁰⁶ “Estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente”. He aquí todo el amor que puede recibir el universo expresado en un puñado de verbos. Son los verbos del perdón, los que encierran el mayor anhelo del alma humana caída en pecado.

Dice San Agustín que es mayor obra hacer de un pecador un justo que crear el cielo y la tierra.²⁰⁷ Y Santo Tomás demuestra que, bajo ciertos aspectos, la justificación del impío es la obra máxima de Dios. En efecto, si se mide la grandeza de una obra por su magnificencia, “es mayor obra la justificación del impío, que termina en el bien eterno de la divina participación, que la creación del cielo o de la tierra, que termina en el bien de una naturaleza sujeta a cambio”.²⁰⁸ Perdonar, perdonar como sólo Dios puede hacerlo, requiere de toda la inmensidad de su poder. En la oración colecta que citamos al principio la Iglesia universal proclama: “Señor Dios, que manifiestas tu poder de una manera admirable sobre todo cuando perdonas y ejerces tu misericordia”.²⁰⁹

203. San Gregorio Niseno en TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, pág. 372.

204. AMBROSIO: ob. cit., págs. 465-466.

205. *Ibíd.*, 466.

206. *DM*, 5.

207. *In Iohannem*, 14, 12; (homilía 72, n. 3).

208. *ST*, I-II, q. 113, a. 9.

209. Canon del domingo XXVI del tiempo ordinario.

Este es el bien que buscaba el hijo aun sin saberlo. En efecto, no obstante que su actitud ha brotado del arrepentimiento, está toda ella aprisionada en el rigor inexorable de la justicia.²¹⁰ Su conciencia –como hemos ya visto– es la de un hombre justo, en el sentido más clásico occidental del término. Y de ahí que esté poseído por un previsible temor humano, por un temor demasiado humano. Nada más terrible que creer sólo en la justicia. Y esto es lo que parece ocurrirle al hijo pródigo (como luego también a su hermano mayor). Lleva tan arraigado el sentido de la justicia que le resulta imposible concebir las delicias misericordiosas del perdón. Su convicción es: “Padre, pequé contra el cielo y contra ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros”. ¡Pobre hijo! Aún no sabe que no hay proporción entre el amor y los méritos. ¡Ah, la igualdad rigurosa de la justicia! ¿Quién podría soportarla? ¿Quién se atrevería a pararse frente a Dios esperando de Él sólo justicia? Más aún, ¿quién podría vivir en un mundo donde la sola justicia rigiera las relaciones entre los hombres?

No, el perdón no es algo que pueda ser “merecido”. No es algo sobre lo cual se pueda tener algún derecho. Porque, si así fuere, no sería perdón, sino justicia. Es de la esencia del perdón no ser algo “debido”, como se debe al otro lo suyo en la justicia. Y, sin embargo, brota el perdón con una fuerza incontenible, irresistible, del corazón que ama. Quien lo necesita no puede exigirlo, pero quien ama no puede dejar de perdonar.

El mismo hijo ha determinado de antemano la pena que en justicia cree que le corresponde: “Ya no merezco ser llamado hijo tuyo”. Su mayor expectativa se centra entonces en aquello a que –también en justicia– podría aspirar: “Trátame como a uno de tus jornaleros”.²¹¹ Con este ánimo había emprendido el camino de vuelta al Padre: con más dolor que esperanza. Con más dolor por el bien perdido que esperanza en lo que habría de venir. Y el padre lo esperaba.

El padre siempre lo ha esperado, porque su amor no conoce claudicaciones. El amor –dirá San Pablo– “es paciente [...] todo lo excusa,

210. Es interesante señalar –con la *DM*– que en toda la parábola no se utilizan las palabras “justicia” ni “misericordia” y, sin embargo, ella expresa no sólo la esencia de la misericordia, sino también la particular “relación de la justicia con el amor, que se manifiesta como misericordia” (*DM*, 5).

211. Cf. *DM*, 5.

todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta”.²¹² El padre nunca dejó de amarlo.²¹³ Su amor es anterior al arrepentimiento, a la conversión. En rigor, su amor es causa de toda conversión. Porque la conversión es obra de la misericordia de Dios. Es el amor misericordioso de *hésed*, de la fidelidad a la propia paternidad.²¹⁴

El padre lo vio, lo vio cuando todavía estaba lejos. Lo vio y se conmovió profundamente. Ver y conmoverse (*miser cordia motus est*) son también, como ya hemos visto, los dos verbos que utiliza San Lucas para describir la actitud interior del samaritano. Podría decirse que en ellos se cifra toda la interioridad de la misericordia. Luego el samaritano se vuelve a la ayuda y el padre al perdón: las dos formas privilegiadas de la misericordia. Ya nos hemos referido a este peculiar “ver”. En cuanto a *splájkna* –la conmoción de las entrañas, el amor de naturaleza materna (*rahamín*), que es más fuerte que el pecado, que vence el mal con su fuerza arrolladora–, también hemos de remitirnos a lo dicho en el comentario de la parábola del Buen Samaritano.

Y llegamos al momento más emotivo del relato: el padre corre al encuentro de su hijo. Lo abraza y lo besa. Como siempre, es Dios quien toma la iniciativa.²¹⁵ Dios quien nos aguarda con infinita paciencia. Dios quien corre gozoso a nuestro encuentro, porque lo que ha visto no es primeramente al hijo, sino su corazón. ¡Qué dicha que el Señor nos haya dejado este relato para que comprendamos Su actitud, la actitud del Padre, cuando imploramos su perdón! Ante nuestro pobre corazón humillado, Jesús corre. Corre y nos abraza. Nos abraza y nos besa. Estas son las imágenes del amor inefable, irresistible de Dios. ¿Cómo no creer en su misericordia? ¿Cómo no creer en su perdón? Porque hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene, dice San Juan.²¹⁶

El hijo comienza entonces a recitar la fórmula que su corazón le había dictado: “Padre, pequé contra el cielo y contra ti; ya no merezco ser llamado hijo tuyo”. Y aquí se detiene. O lo detiene el padre. O su actitud. En efecto, el Padre comienza a dar órdenes a sus servidores. No

212. I Cor 13, 4 y 7.

213. PENNACCHINI, Bruno: ob. cit., pág. 80.

214. *DM*, 6.

215. NOUWEN (ob. cit., pág. 115) nota que en las tres parábolas que componen este capítulo se subraya la iniciativa de Dios.

216. 1 Jn 4, 16.

le dice nada porque —explica San Juan Crisóstomo— la misericordia se reconoce en el efecto.²¹⁷

Por otra parte, el Padre no necesita más palabras ni, por cierto, explicaciones ni, mucho menos, intentos de justificación. En lo que a él respecta, ya ha perdonado. En su conmovedora carrera, en su abrazo, en su beso paternal, están todas las palabras del perdón.

Parece importante detenernos por un momento en un hecho que acabamos de mencionar: el hijo no pide disculpas, no pretende explicar nada; lo que pide —más con el corazón que con la mente o los labios— es perdón. Lewis²¹⁸ ha resaltado la diferencia —y hasta la oposición— entre disculpar y perdonar. Pedir disculpas encierra la manifestada convicción de que nuestro obrar fue, de algún modo, inevitable; o no intencional —o no del todo intencional—; o de que existieron circunstancias atenuantes; o de que el hecho no fue, en definitiva, tan grave. Es decir, lo que pretendemos es demostrar (ante todo, a nosotros mismos) que no somos realmente culpables o, en todo caso, que nuestra culpa es marcadamente inferior a lo que parecía. En realidad, si la excusa es perfecta, no necesitamos perdón, porque si no he sido verdaderamente culpable, no hay nada que perdonar. Disculpar lo excusable es acto de justicia, no de misericordia.

Cuando pedimos perdón, ponemos ante Dios nuestra culpa en carne viva. Estamos arrepentidos. No hubiéramos querido hacer lo que hemos hecho, hasta el punto de decir en el Pésame: “Antes querría haber muerto que haberos ofendido”. No hubiéramos querido hacerlo pero lo hemos hecho. Y ahí está. Sin excusas ni argumentos (salvo en la parte que los haya, pero esto el Padre ya lo sabe). Y de esto, de lo absolutamente inexcusable, pedimos perdón. Y Dios lo perdona. Y no a regañadientes, mascullando el enojo. No. No es así nuestro Padre. Él corre a nuestro encuentro. Nos abraza y nos besa. Y organiza una gran fiesta en el Cielo.

Hay que volver a la actitud del hijo pródigo. Tiene plena conciencia de la gravedad de sus actos: “Padre, pequé contra el Cielo y contra ti”. Está sinceramente arrepentido. No ensaya excusa alguna. Y, sin embargo... parece no creer posible el perdón, el verdadero y gozoso perdón del Padre.

217. En TOMÁS DE AQUINO: *Catena Aurea*, pág. 374.

218. LEWIS, C. S.: *El perdón*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1998, págs. 12-13.

Pero el Padre, sin más, ordena a sus servidores: “Traed pronto el mejor vestido y vestidle, ponedle un anillo en la mano y unas sandalias en los pies. Traed el novillo cebado y matadlo”. Porque su hijo, aquel que, a pesar de todo, no ha dejado nunca de ser su hijo, “ha vuelto a la vida”.

Y en la experiencia de este amor conmovedor y apabullante, el hijo toma conciencia –nosotros tomamos conciencia– de que nada se ha echado a perder, de que el patrimonio de la dignidad espiritual no puede perderse ni disminuirse.²¹⁹ De que no se puede dejar de ser hijo porque el Padre nunca dejará de ser padre. Ahí estará siempre su amor eterno esperándonos, diciendo: “Yo te perdono”.

4.2.6. *El hijo mayor*

Podría tal vez resumirse la postura del hijo mayor diciendo: desde la pura justicia el perdón es incomprensible y, quizás más, inadmisibile.

Su hijo mayor estaba en el campo y, al volver, cuando se acercó a la casa, oyó la música y las danzas; y llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. Él le dijo: “Ha vuelto tu hermano y tu padre ha matado el novillo cebado, porque le ha recobrado sano”. Él se irritó y no quería entrar. Salió su padre y le suplicaba. Pero él replicó a su padre: “Hace tantos años que te sirvo, y jamás dejé de cumplir una orden tuya, pero nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos; y ¡ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el novillo cebado!”.

Pero él le dijo: “Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo; pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo estaba muerto, y ha vuelto a la vida; estaba perdido, y ha sido hallado”.

El hijo mayor está irritado, quizás celoso, envidioso. Pero parecería que, fundamentalmente, lo que le ocurre es que no entiende. Lo que está sucediendo le resulta esencialmente incomprensible. Ante todo, hay que ver qué idea tiene de sí mismo y de su hermano: él nunca ha dejado de cumplir una orden de su padre, ha hecho todo lo que se le ordenó. Por lo tanto –piensa en estricta justicia–, merecía recibir los regalos del padre. Su hermano menor ha sido desobediente, no ha hecho la voluntad

219. AMBROSIO: ob. cit., pág. 457.

del Padre; aún más: ha dilapidado los bienes del padre y, para peor, los ha dilapidado llevando una vida disoluta, absolutamente contraria a lo que el padre hubiera querido de él. ¿Qué podía merecer por esto? Como mínimo un castigo. Pero no, no sólo no ha sido castigado, sino que el padre lo ha premiado. Le ha dado un regalo que él nunca había recibido en su vida (“nunca me has dado un cabrito”).

Dicho así –y convengamos que es un modo bastante objetivo de describir los hechos- la situación parece sencillamente injusta. Es injusto que no se castigue al hermano menor; es injusto que se iguale una vida de obediencia con una de disipación, más aún, que se privilegie la de disipación. El hermano mayor –podría decirse²²⁰ se ve en una suerte de relación jurídica: yo siempre te obedezco, por lo tanto merezco...; él no te obedeció, por lo tanto, merece un castigo o, cuando menos, no un premio. Hay una evidente ruptura de la igualdad propia de la justicia: quien tiene más méritos merece mayor cantidad de bienes que aquel que tiene menos méritos e, incluso en este caso, deméritos.

¡Cómo no enojarse! Nos parece oír la reflexión de Séneca, reiterada luego de mil modos a lo largo de toda la historia: el perdón es injusto porque quien perdona omite algo que debió ser hecho. Parece evidente que el hermano mayor no entiende los verdaderos términos de la situación planteada ni, mucho menos, los fundamentos de la conducta de su padre. Por lo pronto, lo que está aquí en juego es el perdón incondicional del comportamiento de su hermano. Y eso no tiene nada que ver con la justicia. O, en todo caso, la supera hasta llevarla a una plenitud inimaginada. Una plenitud en la que no recibe cada uno lo “suyo” no de acuerdo con su mérito, sino con su necesidad. Y en la que quien da –el padre– no lo hace por obligación “legal”, sino por la fuerza del amor, por la fidelidad a sí mismo, a su propia paternidad, que brota de su corazón misericordioso. Y en la que lo “suyo” del hijo pródigo no son los bienes que el hermano mayor supone (el cabrito, la fiesta), sino el bien esencial, el único bien que importa: la dignidad de hijo, el gozo y la paz de volver a vivir en la gracia de Dios. La vuelta a la vida, en definitiva, como insistentemente celebra el Padre: “Porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida”.²²¹

220. BENEDICTO XVI-RATZINGER: ob. cit., pág. 252.

221. Hay una evidente relación entre el perdón y la vida. Ambos son dones. Jesucristo, que es la plenitud del perdón, lo es también de la vida. Más aún, Él mismo es Perdón y Vida. Pero incluso en el plano humano puede apreciarse que todo auténtico

No es el agravio y la injusticia del hijo pródigo lo que ha movido a misericordia al corazón del padre, sino su arrepentimiento. Y esto ha sido precedido y acompañado por un largo camino de humillación y dolor. Sin embargo, no ha de buscarse tampoco aquí la igualdad de la justicia, como si dijéramos: a tal grado de arrepentimiento corresponde el perdón. El perdón brota siempre del corazón de quien perdona, no es nunca un derecho del arrepentido. Cierto es también que, tratándose de Nuestro Señor, el perdón de un corazón arrepentido es inevitable. Porque Dios tiene verdaderas entrañas de misericordia. Porque Dios es amor. Pero, a la vez, hemos de recordar que la gracia del arrepentimiento también es obra de Su misericordia.

“Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo”, le recuerda el Padre. Quizás ahí esté la clave de la incomprensión del hijo mayor. Parece no ser consciente de que posee, de que siempre ha poseído, lo que realmente cuenta: la gloria de estar en gracia, de haber permanecido en la casa del Padre.²²² No comprende la misericordia paterna, pero tampoco comprende la grandeza de su propia situación. Y quizás una cosa esté vinculada con otra y sea la falta de conciencia de su propia situación privilegiada lo que le impide aceptar la misericordia del perdón.

También podría deberse esta incomprensión de la misericordia por parte del hijo mayor a su soberbia. San Ambrosio, al comentar este pasaje en su obra tantas veces citada, apunta:

Ponedme delante a uno de esos que se creen justos, que no ven la viga en su ojo y no pueden soportar la paja del ojo ajeno. ¡Qué indignación le produce a ese tal el hecho de que se conceda el perdón a uno que ha confesado su pecado y ha implorado misericordia durante largo tiempo!²²³

perdón es –tanto para quien lo da, como para quien lo recibe– un “aumento de vida” porque pone fin a la ofensa, que es una obra de muerte (física, psicológica, intelectual, afectiva, moral, espiritual...). Cf. LAFFITTE, Jean: “Vida humana: don, vida y perdón”. En SCOLA, Angelo (coord.): *¿Qué es la vida?* Ediciones Encuentro, Madrid, 1999, págs. 251-274.

222. *Ibíd.*, pág. 250. Más adelante, escribe que “en la amargura frente a la bondad de Dios se aprecia una amargura interior por la obediencia prestada que muestra los límites de esa sumisión: en su interior, también le habría gustado escapar hacia la gran libertad [...] No ha recorrido el camino que ha purificado al hermano menor y le ha hecho comprender lo que significa realmente la libertad, lo que significa ser hijo” (pág. 253).

223. AMBROSIO: *ob. cit.*, pág. 470.

Y al tratar de la misericordia humana, Santo Tomás razona que “los soberbios no son compasivos, pues desprecian a los otros y los reputan malos. Por lo cual los juzgan dignos de sufrir los males que padecen”.²²⁴

¿Qué hará el hijo mayor: entrará a la casa y se unirá a la alegría del banquete o permanecerá obstinadamente afuera?²²⁵ La parábola no lo dice ni tenía que decirlo. Su final es abierto como que se trata de una apelación a los “hijos mayores” que estaban en ese momento escuchando a Jesús y a todos aquellos que se encuentren en esa misma situación en el futuro. Recordemos que se trata de una respuesta a los fariseos y pecadores que murmuraban: “Éste acoge a los pecadores y come con ellos”, es decir, a todos aquellos que son incapaces de comprender la maravilla de la misericordia, y de alegrarse de que un pecador, que estaba muerto, haya vuelto a la vida. Es en el corazón de ellos donde debe desarrollarse el final de la parábola.

5. La cruz: plenitud de la misericordia

5.1. La sabiduría escondida

“En vuestros días Yo voy a realizar una obra, una obra que no creeríais si os la contara”, profetizó Habacuc,²²⁶ y lo recuerda San Lucas en los Hechos de los Apóstoles.²²⁷ Y es que

el que Cristo haya muerto por nosotros es algo tan elevado que apenas nuestra inteligencia lo puede captar... Pues la gracia de Dios y su amor por nosotros son tan grandes, que lo que Dios hizo por nosotros supera lo que podemos entender.

Así lo dice Santo Tomás al comentar el artículo correspondiente del Credo. Y, además, agrega: “Ni siquiera se nos hubiese ocurrido”.²²⁸ Ni la inteligencia prodigiosa de Platón, ni la inigualable sabiduría natural

224. *ST*, II-II, q. 30, a. 2, ad 3.

225. PENNACCHINI, Bruno: ob. cit., pág. 76.

226. Ha 1, 5.

227. Ha 13, 41.

228. “Comentario al Credo”, párrafo 51, en *Catecismo Tomista*. Gladius, Buenos Aires, 2005.

de Aristóteles, ni mente humana alguna hubieran podido imaginar, hubiera podido soñar con la realidad inefable del amor que Dios nos tiene, con el misterio maravilloso de su infinita misericordia.

La Iglesia universal eleva a Dios esta oración singular:

Dios nuestro, que con el escándalo de la cruz has manifestado de una manera admirable tu sabiduría escondida, concédenos contemplar, con tal plenitud de fe, la gloria de la pasión de tu Hijo, que encontremos siempre nuestra gloria en su cruz.²²⁹

La cruz. En Jesús crucificado se manifiesta entonces la sabiduría escondida de Dios. Dice la Biblia de Jerusalén: “No una sabiduría enigmática sino una sabiduría cuyo objeto es el misterio, el secreto del designio de la salvación realizado en Cristo”.²³⁰ Es esta la sabiduría a la cual se refiere continuamente San Pablo:

Enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria, que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo; pues si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.²³¹

La sabiduría de la Cruz, la sabiduría del amor de Dios... Ciertamente supera todo lo que podemos entender. La segunda persona de la Santísima Trinidad se hizo hombre; este hombre murió voluntariamente –y de un modo extraordinariamente cruel y doloroso– por nosotros y, así, por esta vía asombrosa y misteriosa hemos sido redimidos, perdonados y, aun, hechos hijos adoptivos de Dios, hijos verdaderos, partícipes de su vida divina... ¿Cómo puede ser? ¿Cómo puede haber amor tan grande, tan generoso? “Voy a realizar una obra, una obra que no creeríais si os la contara”. Pero he ahí la obra realizada: Jesús muerto²³² y resucitado. El pecado y la muerte han sido vencidos. Este misterio infinito, esta obra de amor incomprensible de tan elevado, este regalo único y abso-

229. Oración de vísperas del viernes de la segunda semana del tiempo ordinario.

230. Comentario a 1 Co 2, 7.

231. 1 Co 2, 7-8. Cf. Rm 16, 25; Col 2, 3; Ef 3, 9.

232. “Nadie ha muerto como Cristo porque era la misma vida”, escribe con asombrosa profundidad Romano Guardini (en *El Señor*. Librería Emmanuel, Buenos Aires, 1986, pág. 172).

lutamente inmerecido previsto por Dios desde antes de la creación del universo, carente de toda lógica para la razón humana, rebosante de sentido para la lógica del amor divino; esta cruz sangrienta y luminosa es la plenitud de la misericordia de Dios.

5.2. La misericordia se manifiesta en la cruz

Todo lo que llevamos dicho, todas las figuras del amor misericordioso manifestadas en el Antiguo Testamento, la Encarnación de la misericordia en Jesucristo, su mensaje mesiánico y toda su actividad entre los hombres terminan con la cruz y la resurrección. Dice Juan Pablo II que

debemos penetrar hasta lo hondo en este acontecimiento final si queremos expresar profundamente la verdad de la misericordia, tal como ha sido hondamente revelada en la historia de nuestra salvación [...] si la realidad de la redención, en su dimensión humana desvela la grandeza inaudita del hombre, que mereció tener tan gran Redentor, al mismo tiempo yo diría que la dimensión divina de la redención nos permite, en el momento más empírico e “histórico”, desvelar la profundidad de aquel amor que no se echa atrás ante el extraordinario sacrificio del Hijo, para colmar la fidelidad del Creador y Padre respecto a los hombres creados a su imagen y ya desde el “principio” elegidos, en este Hijo, para la gracia y la gloria.²³³

La revelación del Creador como Padre, como Padre nuestro, como *abba*;²³⁴ la invencible fidelidad del Padre a sí mismo, a su designio eterno de salvación, a su propio y desmesurado amor, a su esencia, en suma;²³⁵ la entrega del Hijo por un amor incomprensible a los hombres, al hombre sin mérito alguno, al hombre pecador porque, como escribe San Pablo, “la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros”;²³⁶ el amor “hasta el extremo”²³⁷ de Jesús, al aceptar en su corazón humano el amor del Pa-

233. *DM*, 7.

234. *Gá* 4, 6.

235. *1 Jn* 4, 8.

236. *Rm* 5, 8.

237. *Jn* 13, 1.

dre hacia los hombres;²³⁸ su muerte voluntaria y plena de amor (“nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos”);²³⁹ todo este infinito e insondable misterio nos permite conocer –en nuestra pobre medida– la misericordia en su plenitud.

En la cruz –como nunca antes, como nunca después– podemos ver hasta qué punto la misericordia es amor, mejor aún, podemos apreciar que la misericordia es “la dimensión indispensable del amor, es como su segundo nombre y a la vez el modo específico de su revelación y actuación respecto a la realidad del mal presente en el mundo que afecta al hombre y lo asedia”.²⁴⁰ Definitivamente, debe decirse que “en la temporalidad, en la historia del hombre –que es a la vez historia de pecado y de muerte– el amor debe revelarse ante todo como misericordia y actuarse en cuanto tal”. A su vez, “en el cumplimiento escatológico, la misericordia se revelará como amor”.²⁴¹

“En esto consiste el amor”, explicará San Juan: “no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados”.²⁴²

5.3. *La justicia de Dios en la cruz*

Pero la cruz no es sólo obra de perfecto amor-misericordia, sino también obra de perfecta justicia. En efecto,

esta redención es la revelación última y definitiva de la santidad de Dios, que es la plenitud absoluta de la perfección: plenitud de la justicia y del amor, ya que la justicia se funda sobre el amor, mana de él y tiende hacia él [...] En la pasión y muerte de Cristo –en el hecho de que el Padre no perdonó la vida a su Hijo, sino que lo “hizo pecado por nosotros”–²⁴³ se expresa la justicia absoluta, porque Cristo sufre la pasión y la cruz a causa de los pecados de la humanidad. Esto es incluso una “sobreabundancia” de la justicia, ya que los pecados del hombre son “compensados” por el sacrificio

238. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 609.

239. *Jn* 15, 13.

240. *DM*, 7.

241. *DM*, 8.

242. *1 Jn* 4, 10.

243. *2 Co* 5, 21.

del Hombre-Dios. Sin embargo, tal justicia, que es propiamente justicia “a medida” de Dios, nace toda ella del amor: del amor del Padre y del Hijo, y fructifica toda ella en el amor. Precisamente por esto la justicia divina, revelada en la cruz de Cristo, es “a medida” de Dios, porque nace del amor y se completa en el amor, generando frutos de salvación.²⁴⁴

De este modo la cruz de Cristo, sobre la cual el Hijo, consubstancial al Padre, hace plena justicia a Dios, es también una revelación radical de la misericordia, es decir, del amor que sale al encuentro de lo que constituye la raíz misma del mal en la historia del hombre: al encuentro del pecado y de la muerte.²⁴⁵

Explica Santo Tomás que

el ser libertado el hombre por la pasión de Cristo fue conveniente a la misericordia y justicia de éste. Convenía a su justicia puesto que por su pasión Cristo satisfizo por el pecado del género humano, y de este modo el hombre fue libertado por la justicia de Cristo. Y a la misericordia, porque no pudiendo el hombre satisfacer por sí mismo por el pecado de toda la naturaleza humana, [...] Dios le dio a su Hijo para satisfacer por él.²⁴⁶

Sin embargo, también es cierto que si Dios hubiera querido librar al hombre del pecado absolutamente sin satisfacción, no hubiese obrado contra la justicia ya que, al perdonar sin satisfacción alguna la ofensa cometida contra Él, hubiera obrado con misericordia, y no injustamente.²⁴⁷ Incluso, el menor de los padecimientos de Cristo hubiera bastado para redimir al género humano de todos sus pecados.²⁴⁸

Habría que tener en cuenta siempre que, más allá de la verdad teológica de cualquier argumento, lo único que puede y debe decirse frente al misterio es que “aunque Cristo hubiese podido redimirnos con otras

244. *DM*, 7.

245. *DM*, 7.

246. *ST*, III, q. 46, a. 1, ad 3.

247. *Ibíd.*, a. 2, ad 3. En el mismo texto argumenta el Aquinate que “Dios no tiene superior alguno, sino que Él mismo es el supremo y común bien de todo el universo. Y por esto si perdona el pecado, que tiene razón de culpa por ser cometido contra Él mismo, a nadie injuria”.

248. *Ibíd.*, a. 5, ad 3: “pero según la conveniencia fue preciso que sufriese todo género de pasiones”.

acciones, sin embargo, de hecho, quiso obtener el efecto de nuestra redención precisamente por su muerte”.²⁴⁹ Y en ésta, en el remedio inefable que es la pasión terrible y dolorosa, nos encontramos nuevamente con el amor. Santo Tomás concluye su argumento a favor de la conveniencia de que el hombre fuera libertado por la pasión de Cristo, con la siguiente afirmación: “Y esto fue de misericordia más abundante que si hubiera perdonado los pecados sin satisfacción”.²⁵⁰

El camino de Nuestro Señor es siempre el de la misericordia más abundante. Su elección es siempre el amor. No podemos penetrar la razón de sus designios. Sin embargo, constatamos que en la hora suprema de la historia eligió el camino del mayor amor. Aunque fuera también el del mayor sufrimiento de su Hijo. Lo eligió, en rigor, desde toda la eternidad.²⁵¹ Es decir, quiso —como consecuencia de su amor— que la salvación del hombre fuera no sólo misericordia, sino también justicia. Y justicia “sobreabundante”.

Contemplando este misterio conocemos entonces que hay una justicia que se funda en la misericordia, que nace de ella, y de ella recibe su plenitud de sentido. “La justicia se funda sobre el amor, mana de él y tiende hacia él”, citamos hace un momento. Y también: la “justicia, que es propiamente justicia ‘a medida’ de Dios, nace toda ella del amor: del amor del Padre y del Hijo, y fructifica toda ella en el amor”.

5.4. El sacrificio de la Nueva Alianza y los frutos de la misericordia

Esta misericordia extrema, esta justicia absoluta y terrible, fue plenamente aceptada, deseada y querida por el corazón humano de Jesús que nos “amó hasta el extremo”.²⁵² En la Última Cena pronunció las palabras: “Este es mi Cuerpo que se entrega por vosotros”.²⁵³ Y “esta es

249. Tal es el dogma católico. Cf. nota a *ST*, III, q. 46, a. 1 (Club de Lectores, Buenos Aires, 1950), en el que Santo Tomás se plantea “De si fue necesario que Cristo sufriera por la libertad del género humano”.

250. *ST*, III, q. 46, a. 1, ad 3.

251. 1 Pe 1, 18-20: “Habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancha, Cristo, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos a causa de vosotros”.

252. Jn 13, 1.

253. Lc 22, 19.

mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados”.²⁵⁴ Esto es, como enseña el catecismo- la muerte violenta de Jesús no fue fruto del azar en una desgraciada constelación de circunstancias. Pertenece al misterio del designio de Dios²⁵⁵ y fue voluntariamente padecida por Él.

En Jesús se cumplió la profecía del Siervo doliente proclamada por Isaías en el siglo VIII a. C.:

¡Cargó con nuestros males
y soportó todas nuestras dolencias!
Nosotros le tuvimos por azotado, herido por Dios y humillado.
Mas fue herido por nuestras faltas,
molido por nuestras culpas.
Soportó el castigo que nos regenera,
y fuimos curados con sus heridas. [...]
Yahvé descargó sobre él
la culpa de todos nosotros. [...]
Mi Siervo justificará a muchos,
pues las culpas de ellos soportará.²⁵⁶

Su sangre es la sangre de la Alianza nueva y definitiva, de la Alianza eterna por la cual el hombre se reconcilia con Dios y vuelve a entrar en comunión con Él.²⁵⁷ Su sacrificio es el único sacrificio perfecto.²⁵⁸ Jesús había recordado a los fariseos las palabras del profeta Oseas: “Misericordia quiero, que no sacrificio”.²⁵⁹ Ahora, en la cruz, se realiza el sacrificio que es misericordia.

Es parte del misterio del amor el que la pasión y muerte de Nuestro Señor –ya desde la noche de Getsemaní– haya sido también ocasión para que conociéramos la más cruel y terrible falta de misericordia. En

254. Mt 26, 28.

255. N° 599.

256. Is 53, 4-6, 11.

257. “Él nos ha sacado del dominio de las tinieblas, / y nos ha trasladado al reino de su Hijo querido, por cuya sangre hemos recibido la redención, el perdón de los pecados. / [...] Porque en Él quiso Dios que residiera toda plenitud. / Y por Él quiso reconciliar consigo todas las cosas / haciendo la paz por la sangre de su cruz / con todos los seres, así del cielo como de la tierra” (Col 1, 13-14 y 19-20).

258. Hb 9, 13-14.

259. Mt 9, 13; Os 6, 6.

efecto, nadie como Jesús merecía la misericordia de los hombres: su vida no había consistido en otra cosa que hacer el bien a todos aquellos que la providencia ponía en su camino. Una vida plena de amor y entrega a multitud de hombres. Nadie como Él necesitó de nuestra misericordia. Y ahora, en el camino y tortura de la cruz, helo ahí humillado, escupido, azotado, desgarrado, agotado, en la más terrible soledad. Y entonces, cuando su aspecto, su carne destrozada, su corazón hecho de amor y ahora abandonado, claman por una gota de misericordia, Jesús –la encarnación misma de la misericordia– no la recibe. Incluso aquellos que están más cercanos a Él, no saben protegerlo y arrancarlo de las manos de los opresores.²⁶⁰ Y también por esta vía negativa, a través de la negación brutal de amor, de ayuda, de compañía, aprendemos la verdad de la misericordia. Dice la *DM*:

La Cruz de Cristo sobre el Calvario surge en el camino de aquel *admirabile commercium*, de aquel admirable comunicarse de Dios al hombre en el que está contenida a su vez la llamada dirigida al hombre, a fin de que, donándose a sí mismo a Dios y donando consigo mismo todo el mundo visible, participe en la vida divina, y para que como hijo adoptivo se haga partícipe de la verdad y del amor que está en Dios y proviene de Dios. Justamente en el camino de la elección eterna del hombre a la dignidad de hijo adoptivo de Dios,²⁶¹ se alza en la historia la Cruz de Cristo, Hijo unigénito que, en cuanto “luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero”, ha venido para dar el testimonio último de la admirable alianza de Dios con la humanidad, de Dios con el hombre, con todo hombre. Esta alianza tan antigua como el hombre –se remonta al misterio mismo de la creación– restablecida posteriormente en varias ocasiones con un único pueblo elegido, es asimismo la alianza nueva y definitiva, establecida allí, en el Calvario, y no limitada ya a un único pueblo, a Israel, sino abierta a todos y cada uno.²⁶²

Hay que ver, entonces, que Cristo por medio de su pasión no sólo libertó al hombre del pecado, sino que también mereció para él la gracia

260. *DM*, 7.

261. Escribe San Pablo a los Efesios: “Él nos ha destinado en la persona de Cristo, por pura iniciativa suya, a ser sus hijos, para que la gloria de su gracia, que tan generosamente nos ha concedido en su querido Hijo, redunde en alabanza suya” (Ef 1, 5-6).

262. *DM*, 8.

santificante y la gloria de la beatitud.²⁶³ Jesús, con su pasión, muerte y resurrección²⁶⁴ pagó por nuestros pecados, nos obtuvo la dignidad de hijos adoptivos de Dios, nos llamó a participar —a través de la gracia— de la misma naturaleza divina, nos abrió las puertas del cielo para que pudiéramos gozar sobrenaturalmente de la gloria por toda la eternidad. Este es el fruto de la misericordia. Esta satisfacción plena de todas nuestras necesidades más radicales y profundas y, aún, este regalo de una felicidad impensada e inmerecida, que excede toda posibilidad de nuestra naturaleza, es el extremo, el paradigma de todo obrar misericordioso.

5.5. *La difícil misericordia*

En la homilía de la Misa “Pro eligendo Pontifice”, el entonces cardenal Ratzinger decía que

la misericordia de Cristo no es una gracia barata; no implica trivializar el mal. Cristo lleva en su cuerpo y en su alma todo el peso del mal, toda su fuerza destructora. Quema y transforma el mal en el sufrimiento, en el fuego de su amor doliente.²⁶⁵

Remarcaba así un aspecto de la misericordia, a veces tergiversado u olvidado, y que en la cruz contemplamos en toda su terrible dimensión: efectivamente, la misericordia no es “una gracia barata”; la figura del amor materno, la del esposo siempre dispuesto a perdonar a la amada

263. *ST*, III, q. 46, a. 3. En el apartado 8, la *DM* dice: “La dimensión divina de la redención no se actúa solamente haciendo justicia del pecado, sino restituyendo al amor su fuerza creadora en el interior del hombre, gracias a la cual él tiene acceso de nuevo a la plenitud de vida y de santidad, que viene de Dios”.

264. “En su resurrección, Cristo experimenta de manera radical en sí mismo la misericordia, es decir, el amor del Padre que es más fuerte que la muerte. Y es también el mismo Cristo, Hijo de Dios, quien al término —y en cierto sentido, más allá del término— de su misión mesiánica, se revela a sí mismo como fuente inagotable de la misericordia, del mismo amor que, en la perspectiva ulterior de la historia de la salvación en la Iglesia, debe confirmarse perennemente más fuerte que el pecado. 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’” (*DM*, 8).

265. Homilía del 18 de abril de 2005.

infiel, podía llevarnos a confundir la misericordia divina con una gracia fácil, sin costo alguno, por así decirlo o, si se quiere, sin más costo que el enojo momentáneo. Pero la pasión y la muerte en cruz de Cristo nos arrojan de lleno en la verdad del amor que es dolor inevitable y aceptado; nos permite contemplar la hondura, la seriedad, la gravedad, la dolorosa profundidad de la misericordia de Dios. Su precio y su significado. En la cruz la misericordia está encarnada en un cuerpo deshecho, se expresa como la humillación de la carne mancillada, como el dolor de los dolores, como un sufrimiento sin dimensión, infinito. Ciertamente, la misericordia no es una palabra fácil, un gesto condescendiente, un simple amor resignado. La misericordia son los clavos y la cruz, es un dolor que no cabe en el universo. Fue necesario el ejercicio de la omnipotencia de Dios para perdonar nuestros pecados. Nuestro Señor “lleva en su cuerpo y en su alma todo el peso del mal [...] Quema y transforma el mal en el sufrimiento, en el fuego de su amor doliente”. Todo el mal de la humanidad; todo su peso terrible, imposible de concebir, es transformado –por obra de la misericordia encarnada– en el sufrimiento inefable de una sola persona. Este es el modelo de la misericordia, de la misericordia a la que hemos sido llamados. No es tarea fácil; por el contrario, puede ser una obra dura y dolorosa. Pero en la cruz del amor está nuestro destino, nuestra dicha y nuestra gloria.

SEGUNDA PARTE

**EXIGENCIAS JURÍDICAS DE LA REVELACIÓN
DE LA MISERICORDIA**

Cuenta San Jerónimo que, siendo ya San Juan muy anciano, cuando los discípulos lo llevaban a la iglesia en Éfeso, no solía hacer otra petición que esta: “Hijitos, amaos mutuamente”. Finalmente, los discípulos y los hermanos asistentes, quizás ya cansados de oír siempre lo mismo, le dijeron: “Maestro, ¿por qué dices siempre esto?” La respuesta de San Juan fue: “Porque es el precepto del Señor, y si se cumple esto solamente, basta”.¹

En los capítulos anteriores hemos visto los modos de que se valió la pedagogía divina para revelarnos los misterios de este amor. Amor que es la misma naturaleza de Dios que se derrama sobre el hombre y que, en la plenitud de los tiempos, se hace hombre y nos enseña a amar a Dios en cada hombre. Como ha surgido desde un comienzo,² este amor que excede nuestra posibilidad de comprensión reviste desde el principio y necesariamente la forma de la misericordia.³ Recordábamos que, en palabras de Juan Pablo II, la misericordia es “una potencia especial del amor”, que tiene “la forma interior del amor” e incluso, que la misericordia es “la dimensión indispensable del amor, es como su segundo nombre y a la vez el modo específico de su revelación y actuación respecto a la realidad del mal presente en el mundo que afecta al hombre y lo asedia”.⁴

“Toda la historia bíblica es como un comentario empírico a la definición de Yahvé como misericordioso y clemente”, ha escrito un autor.⁵ En efecto, hemos contemplado que en el Antiguo Testamento la misericordia de Dios se manifiesta como la plenitud de todas las formas en que los hombres conocemos, vivimos y gozamos el amor. Las formas humanas permitieron al pueblo

1. SAN JERÓNIMO: *Super ad Gal.*, lib. 3, cap. 6, ML 26, 432, citado por RAMÍREZ, Santiago: *La esencia de la caridad*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1978, pág. 86.

2. Ver introducción.

3. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000: ob. cit., pág. 99, dice: “Este amor de Dios cuando es comunicado a una criatura, toma necesariamente la forma de un amor de misericordia”.

4. *DM*, n° 4, 6 y 7.

5. *Íd.*

elegido entrever la realidad inefable, incomprensible, del amor misericordioso de Yahvé y también (o ante todo) aprovechar las maravillas de sus efectos.

Conocieron así que la misericordia de Dios es como el amor de un Señor que elige, en el misterio de su corazón, a un pueblo con quien celebra una Alianza. Alianza de misericordia, pura dación amorosa a su pueblo necesitado. Y cuando el pueblo quebranta una y otra vez sus obligaciones comprometidas, esta misericordia de su Señor aparece victoriosa sobre la traición y el pecado, porque la misericordia es también invencible fidelidad del Señor a sí mismo, a su eterno amor.

O como el amor de una madre por el hijo que ha llevado en sus entrañas. Amor que brota de lo más profundo de la naturaleza, amor sin límites ni condiciones. ¿Puede acaso una madre dejar de amar al hijo que ha concebido, puede dejar de perdonarlo, de asistirlo en todas sus necesidades? En la naturaleza humana tal aberración es posible como fruto de la miseria y del pecado, pero el corazón maternal de Dios no conoce de claudicaciones: “¿Se olvida una madre de su criatura, no se compadece del hijo de sus entrañas? ¡Pero aunque ella se olvide, yo no te olvidaré!”.⁶

Supieron también que la misericordia de Dios es como el amor de un esposo: “Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahvé”.⁷ Esposo que ante la infidelidad de la amada prostituida persevera en su amor. Porque sólo por obra de este amor omnipotente e incomprensible puede producirse la plena conversión de la esposa infiel, la creación de un corazón puro, de una esposa digna del amor que se le ha dado desde siempre y para siempre.

Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, la misericordia de Dios se reveló en su plenitud:

En Cristo y por Cristo, se hace también particularmente visible Dios en su misericordia, [...] Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición veterotestamentaria de la misericordia divina. No sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas, sino que además, y ante todo, Él mismo la encarna y personifica. El mismo es, en cierto sentido, la misericordia.⁸

6. Is 49, 15.

7. Os 2, 21-22.

8. *DM*, 2.

Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, es la encarnación de la misericordia de Dios. La misericordia de Dios se manifiesta en su Encarnación pero, a la vez, Él la personifica, Él es la misericordia. Y por ello, toda su obra es misericordia. Hemos visto, tanto en su manifestación a los hombres como en sus parábolas, resplandecer las que son conocidas como “obras de misericordia”: la satisfacción de las necesidades más profundas del hombre. Pero es con su pasión, muerte y resurrección que la misericordia se revela en su plenitud de inefable significado. Y con Jesús y en Jesús, el hombre puede amar al hombre con el mismo amor misericordioso de Dios. Es decir, el hombre, elevado por la gracia a participar de la naturaleza de Dios, fue especialmente llamado a participar de Su misericordia: “Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso”.⁹ Esto es, no sólo a imitarlo sino, fundamentalmente, a ser parte de la misma misericordia de Dios. Y en un regalo de amor al amor, la misericordia de Dios le fue asegurada a todo aquel que sea misericordioso con sus hermanos: “Bienaventurados los misericordiosos porque alcanzarán misericordia”.¹⁰

Recordaba, páginas atrás, la notable reflexión que Juan Pablo II formuló a propósito de esta bienaventuranza. El Santo Padre veía en ella como una síntesis de toda la Buena Nueva. Y el comienzo de su razonamiento radicaba en que estas palabras mostraban “las posibilidades del ‘corazón humano’ en su punto de partida (‘ser misericordiosos’).”¹¹ Es decir, escribí entonces que el hombre “puede” ser misericordioso. El corazón del hombre redimido tiene esta extraordinaria potencia de ser misericordioso como Dios lo es, porque Él es Padre y nosotros somos sus hijos. Y, al ser sus hijos, participamos de su naturaleza, que es amor. Podemos participar del amor de Dios, amar con Su corazón.

Si no se puede llegar a afirmar que nuestra naturaleza sea el amor –como afirma San Juan de la esencia de Dios–,¹² sí parece evidente que hemos sido creados para el Amor, y que el Amor sólo se alcanza a través del amor. Tal es nuestra meta y tal es nuestro camino.

“Hijitos, amaos mutuamente”.

En su primera encíclica, Juan Pablo II escribía:

El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor,

9. Lc 6, 36.

10. Mt 5, 7.

11. *DM*, 8.

12. 1 Jn 4, 8.

si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es –si se puede expresar así– la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad. En el misterio de la Redención el hombre es “confirmado” y en cierto modo es nuevamente creado [...] El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo [...] debe [...] entrar en Cristo con todo su ser, debe “apropiarse” y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo.¹³

El hombre ha sido hecho para amar, pero con amor de caridad, con amor de misericordia. No para amar de cualquier modo, sino para amar como Jesús nos amó. Esto es, para socorrer, ayudar, servir, perdonar al prójimo, a todo necesitado de la tierra, sin fronteras, sin distinciones, con la única medida del dar, dar todo y darse por entero. Hasta la vida si fuere necesario. Esto es lo que, de diversos modos, ha aparecido delante de nuestros ojos y corazones en los capítulos anteriores.

Es hora de volver al comienzo y formularnos otra vez las preguntas que dieron origen a este trabajo: en Cristo se han renovado todas las cosas, Él ha recreado el universo, ¿puede no haberse renovado el derecho?, ¿puede un derecho cristiano limitarse a ser lo justo? En todo caso, ¿cuál será el sentido y alcance de lo justo en un orden jurídico cristiano? Enriquecidas por los frutos del camino recorrido, las preguntas adquieren un carácter más específico, porque se nos ha manifestado que en la revelación y mensaje cristiano la misericordia tiene un lugar de privilegio. Ella es la forma específica de imitar a Dios,¹⁴ la medida con que seremos medidos en el juicio postrero;¹⁵ el camino indicado por Nuestro Señor para alcanzar la vida eterna.¹⁶

Deberemos preguntarnos entonces, en primer término, acerca del papel y la jerarquía que corresponde a la misericordia en el conjunto de las virtudes y, en particular, entre las virtudes sociales. Esto nos llevará de la mano a un segundo interrogante en orden a la relación entre justicia y misericordia. Por

13. Encíclica *Redemptor hominis* (RH), n° 26.

14. Lc 6, 36: “Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso”.

15. Mt 25, 31-46: “Porque tuve hambre...”.

16. Lc 10, 25-37: “¿Qué he de hacer para lograr en herencia la vida eterna? [...] El que practicó la misericordia con él. Jesús le dijo: ‘Ve y haz tú lo mismo’”.

fin, al ser el derecho el objeto de la justicia, analizaremos el modo, el alcance y los límites con que la misericordia puede y debe incorporarse a un orden jurídico cristiano. En esta segunda parte, mi guía principal será el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Recorriendo este camino podremos encontrar una respuesta –espero– acerca del modo de encarnar a Cristo en el derecho.

CAPÍTULO I PREEMINENCIA DE LA MISERICORDIA COMO VIRTUD SOCIAL

1. Un texto de Santo Tomás (*ST*, II-II, q. 30, a. 4)

En la cuestión que dedica a la misericordia como virtud humana, se pregunta Santo Tomás “si la misericordia es la mayor de todas las virtudes”.¹ Su respuesta contiene una distinción: una virtud puede ser suprema de dos maneras: primeramente en sí misma y, de otro modo, en relación con quien la tiene. Más adelante volveré sobre esta distinción pero, en lo que ahora importa, dice:

En sí misma, la misericordia, es la más grande: a ella toca volcarse en otros y, lo que es más, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior. Por donde se tiene como propio de Dios tener misericordia, y en ella se dice que resplandece sobremanera su omnipotencia.

La respuesta concluye con esta afirmación: “Mas, entre todas las virtudes que miran al prójimo, la mayor es la misericordia, como también lo es su acto, pues atender a las necesidades de otros es, en este aspecto, del superior y del mejor”. De lo que tenemos que:

- la misericordia, considerada en sí misma, es la mayor de todas las virtudes; particularmente, ella es la mayor de todas las virtudes que miran al prójimo;
- la razón de esta superioridad radica en su objeto: socorrer las necesidades del prójimo;
- el obrar misericordioso es peculiar del superior;
- la misericordia es propia de Dios;

1. *ST*, II-II, q. 30, a. 4.

- en la misericordia se manifiesta máximamente la omnipotencia de Dios.²

1.1. Lo propio del superior

La grandeza de la misericordia humana aparece estrechamente vinculada con la idea de superioridad de su acto. Cuatro veces en el mismo texto utiliza Santo Tomás la palabra “superior”; dos son las que, a mi vez, he citado y las otras dos las veremos un poco más adelante. Vale la pena reiterar la cita: la misericordia es la más grande de las virtudes, a ella “toca volcarse en otros [...] socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior [*hoc est maxime superioris*]”. Y luego: “atender a las necesidades de otros es [...] del superior”.

Por lo pronto, hay que decir que la idea de que el obrar misericordioso es propio del superior ocupa un lugar central en el razonamiento de Santo Tomás. Ella es la que le permite afirmar la posición preeminente de la misericordia humana: la misericordia consiste en socorrer las necesidades del prójimo; esto es propio del superior; por tanto, la misericordia –considerada en sí misma– es la mayor de las virtudes humanas. De donde se sigue que el hecho de que su acto sea propio del superior conduce necesariamente a la conclusión de la grandeza y primacía de la misericordia entre todas las virtudes.

También es de aquella idea de donde parte el argumento que lleva a afirmar las dos últimas proposiciones. Es interesante el modo de razonamiento que emplea Santo Tomás. Se hubiera dicho que el razonamiento podría haber sido así: Dios es misericordioso, Dios es superior; por lo tanto, la misericordia es propia del superior. En cambio, Santo Tomás nos invita a ver las cosas partiendo de la sustancia del obrar misericordioso: la misericordia consiste en socorrer a los necesitados; socorrer a los necesitados es propio del superior; en consecuencia (*unde*: por donde, de donde) la misericordia es propia de Dios (quien es el “superior” por excelencia) y, más aún, la misericordia es la manifestación máxima de la omnipotencia divina. Por fin, la afirmación de que socorrer a los necesitados es peculiar del superior es la que une las dos primeras premisas (de la síntesis efectuada en el final del apartado an-

2. “In hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari”.

terior) referidas a la misericordia humana con aquellas dos relativas a la misericordia de Dios.

Ahora bien, ¿por qué es la misericordia propia del superior? ¿Por qué ser propio del superior implica, sin más, la afirmación de la grandeza de la misericordia por sobre toda otra virtud? En todo caso, ¿qué quiere decir, en este contexto, “superior”?

“Superior” siempre supone una comparación; en este caso, entre dos o más personas. Superior es quien está en un lugar preeminente respecto de otro. Se es superior a otro. Es decir, que la noción de “superior” exige la de “inferior”. En el supuesto del obrar misericordioso, el superior es quien ayuda al necesitado; el inferior es el necesitado. Planteado así, y dentro del contexto de nuestra cultura exageradamente igualitaria, la idea de superioridad de quien es misericordioso provoca rechazo. Más aún, extremando las cosas, podría considerarse que la misericordia es contraria a la dignidad del ser humano. Juan Pablo II ha planteado el problema en el análisis de la parábola del hijo pródigo que realiza en la tantas veces citada *Dives in misericordia*. Allí muestra el riesgo de valorar “desde fuera” lo que ocurre en la relación del padre con el hijo. “Siguiendo tal sistema de valoración, percibimos principalmente en la misericordia una relación de desigualdad entre el que la ofrece y el que la recibe”, de lo cual podría deducirse que “la misericordia difama a quien la recibe y ofende la dignidad del hombre”.³

¿Hay algo de cierto en esto? El mismo Juan Pablo II se ha hecho cargo de la réplica. La misericordia, escribe, tiene la “forma interior del amor (ágape)”, y

tal amor es capaz de inclinarse hacia todo hijo pródigo, toda miseria humana y singularmente hacia toda miseria moral o pecado. Cuando esto ocurre, el que es objeto de misericordia no se siente humillado, sino como hallado de nuevo y revalorizado.⁴

Con todo, creo que hay que admitir que esta valoración “desde fuera” que pueden hacer muchas personas hoy en día está en buena medida alimentada por el modo farisaico de practicar la misericordia de muchos hombres. Hombres que, por poseer, por tener una mayor cantidad de bienes (fundamentalmente materiales), se consideran superiores a

3. *DM*, 6.

4. *Íd.*

aquellos a quienes ocasionalmente ayudan. Aparece entonces la displicencia en la ayuda, la entrega de un auxilio solamente exterior, sin compromiso del corazón, sin una auténtica atención a la persona del necesitado, que lleva a una relación externa de superior/inferior ofensiva, a una falsa misericordia que sólo es aceptada por la fuerza de la necesidad. Aun el perdón puede corromperse por la soberbia que se manifiesta en el corazón y actitud de superioridad de quien perdona.

Pero no es esta la misericordia a la que nos llama el Señor, sino aquella cuya revelación ha aparecido en capítulos anteriores. Ni es esta la superioridad a la que se refiere Santo Tomás.

Volvamos, pues, a las preguntas anteriores. ¿Por qué es la misericordia propia del superior? ¿Por qué ser propio del superior implica, sin más, la afirmación de la grandeza de la misericordia por sobre toda otra virtud? ¿Qué significa ahora “superior”?

En primer término, recordemos que, en el texto transcrito, la noción de “superior” está unida con atender las necesidades de otros, socorrer sus deficiencias. Esto es, por tanto, lo propio del superior; esto es lo que lo hace superior: socorrer a los necesitados. Pero ahora deberíamos preguntarnos: ¿y por qué es superior a otros el hombre que ayuda a quien lo necesita? Estamos, sin dudas, frente a la novedad cristiana. Frente al mundo nuevo en el que quien quiera ser grande, ser el primero, debe servir a los demás, porque Cristo no ha venido a ser servido, sino a servir.⁵ Escribía Juan Pablo II en su primera encíclica que la particular dignidad de nuestra vocación cristiana estriba en la participación en la misión real de Cristo y se expresa en la disponibilidad a servir. Siguiendo Su ejemplo, “se puede verdaderamente reinar sólo sirviendo”.⁶

El hombre misericordioso es superior, entonces, porque socorre a quien lo necesita (sea cual sea la necesidad del otro); y socorrer a quien lo necesita, servir al prójimo necesitado, es participar de la misión real de Cristo, es cumplir con la vocación y misión del ser humano redimido. Se entiende entonces la grandeza única de la misericordia entre todas las virtudes humanas. Y se pueden también extraer algunas conclusiones relevantes. En primer término, la superioridad así entendida descarta la posibilidad de que pueda hablarse de hombres superiores y hombres inferiores –ya en razón de su naturaleza, ya por su situación–, porque todos los hombres somos llamados a ser misericordiosos y, por

5. Mt 20, 25-28; Mc 10, 42-45; Lc 22, 24-27.

6. *RH*, 89.

tanto, a ser superiores. En segundo lugar, como todos tenemos bienes para dar y todos somos necesitados, debemos alternativamente ser superiores e inferiores, dar y recibir. Por fin, esta alternancia en el servicio, en el ayudar y ser ayudado no puede sino llevar a la construcción de un entramado social de mutua y feliz dependencia de unos a otros. Lo que es muestra más de la posición preeminente de la misericordia entre todas las virtudes que miran al prójimo.

Pero, además, el sentido de la superioridad del obrar misericordioso puede también comprenderse a partir del sentido mismo de la palabra “misericordia”. Recordábamos a Juan Pablo II en cuanto decía que la misericordia es un amor capaz de inclinarse hacia toda miseria humana. Más arriba hemos visto en este “inclinarse hacia” uno de los modos originarios de expresar –a través de los vocablos hebreos *hânan* y *hên*– una forma característica de misericordia. Este gesto, propio del superior que concede un favor, lejos de ser una demostración de poder que humilla, es una manifestación de amor sin condiciones ni límites. La cruz –escribe Juan Pablo II– es, en rigor, la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre.⁷

Cuando comenzamos esta aproximación a la cuestión de la primacía de la misericordia entre todas las virtudes, encontramos que la frase relativa a la superioridad de quien obra con misericordia (“esto es, peculiar del superior”), se encontraba vinculando las proposiciones referidas a la misericordia humana con aquellas propias de la misericordia divina. Luego, la reflexión sobre el sentido de la superioridad del obrar misericordioso nos llevó a conclusiones de las que resulta que esta “superioridad” del hombre misericordioso, superioridad que –lejos de humillar– valora, eleva y dignifica la persona del necesitado, tiene su causa y modelo en Cristo, y Cristo crucificado. Parece necesario entonces que, para seguir el camino de la comprensión de la importancia singular de la misericordia humana, nos detengamos previamente en la reflexión –una vez más– acerca de la misericordia de Dios, pero ahora circunscripta a las dos cuestiones que plantea el texto de Santo Tomás. Es decir, debemos penetrar la razón por la que se dice que la misericordia es propia de Dios y que en ella se manifiesta en grado máximo su omnipotencia.

7. *DM*, 8.

1.2. *Misericordia y omnipotencia de Dios*

Recordemos las palabras de Santo Tomás: la misericordia tiene como objeto socorrer las deficiencias (*defectus*) de las personas. “Esto es peculiar del superior. Por donde se tiene como propio de Dios tener misericordia, y en ella se dice que resplandece sobremanera su omnipotencia”. Es propio de Dios tener misericordia. En la misericordia se manifiesta en grado máximo la omnipotencia divina...

Inmediatamente vuelve a nosotros la invocación litúrgica: “Señor Dios, que manifiestas tu poder de una manera admirable sobre todo cuando perdonas y ejerces tu misericordia”.⁸ En la introducción a este trabajo manifesté el asombro que provocan en mí estas palabras. Ellas encierran toda la respuesta a nuestro interrogante. En ellas está expresado de un modo único la medida en que la misericordia es propia de Dios y, también o sobre todo, la íntima relación que hay entre la omnipotencia de Dios y su misericordia.⁹

Desarrollaré este tema valiéndome de otros textos de Santo Tomás que, para una exposición más ordenada, dividiré en tres. A través de ellos encontraremos la respuesta a estos dos interrogantes: ¿por qué es propio de Dios tener misericordia? y ¿por qué o de qué modo la misericordia manifiesta en grado máximo la omnipotencia divina?

a) En la cuestión 21 de la Primera parte de la *Suma Teológica* (“De la justicia y de la misericordia de Dios”), Santo Tomás, luego de explicar el sentido en que se debe entender la justicia de Dios, dedica los artículos 3 y 4 a la misericordia divina y a su relación con la justicia, respectivamente. En el primero de estos artículos se plantea “si compete a Dios la misericordia”. Su respuesta será que “se debe atribuir a Dios la misericordia en grado máximo”.¹⁰

8. Oración colecta del domingo XXVI del tiempo ordinario.

9. Farrell comenta, a propósito de la cuestión 30 de la II-II, que “la misericordia es una virtud propia de Dios, pues pone de manifiesto su omnipotencia”, uniendo de este modo ambas proposiciones y mostrando su relación (FARRELL, Walter, OP: *Guía de la Suma Teológica II, II, q. 1-80*. Palabra, Madrid, 1990, vol. III, primera parte, pág. 105).

10. Al hablar de la misericordia, escribe Pegues: “Aussi bien, est-elle, par excellence, la vertu qui convient a Dieu” (PEGUES, Thomas, OP: *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas D’Áquin*. Edouard Privat, Toulouse, 1923, t. X, pág. 639).

Para llegar a la conclusión, Santo Tomás comienza por hacer dos distinciones. La primera es que la misericordia se debe atribuir a Dios, “aunque no por lo que tiene de afecto pasional, sino por lo que tiene de eficiente”. En efecto, a Dios “no le compete entristecerse por la miseria de otro”. Es decir, su misericordia se presenta como acto.¹¹ En el *Comentario a las Sentencias*, había escrito que en Dios hay misericordia no según la pasión, sino según el efecto, y este efecto procede de la afección de la voluntad, la cual a su vez no es una pasión, sino un simple acto de voluntad.¹²

La segunda distinción o aclaración es relativa al concepto de “miseria”, ya que, en este contexto, Santo Tomás entiende por miseria “un defecto cualquiera”.¹³ Luego argumenta que, así entendido, remediar las miserias “es lo que más compete a Dios; pues lo único que remedia las deficiencias son las perfecciones que confiere el bien,¹⁴ y el primer origen de toda bondad es Dios”.¹⁵ De lo que se concluye que la misericordia es propia de Dios (más aún, la misericordia es “lo que más le compete”).

11. MONDIN, Battista: “Misericordia”, en *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. Edizioni Studio Domenicano, 1957, pág. 400, dice que la misericordia “si predica di Dio analogicamente e quindi ha in comune col nostro concetto de m. solo la perfezione predicata e non il modus praedicandi. Pertanto in Dio la m. non va intesa come passione (cosi come avviene in noi) ma come puro atto”.

12. *IV Sent.*, d. 46, q. 2, a. 1, ad 1: “Quod non est in eo misericordia secundum passionem, sed secundum effectum; qui tamen effectus ex affectu voluntatis procedit; qui non est passio, sed simplex voluntatis actus”.

13. El art. 4 aclara que “no se puede llamar con propiedad defecto a toda miseria, sino sólo al defecto de la criatura racional, que es la que puede ser feliz, pues miseria es lo que se opone a la felicidad”. Más adelante, al tratar de la misericordia humana, volverá sobre este tema (en II-II, q. 30, a. 1).

14. “El soberano Bien tiene dos propiedades esenciales y subordinadas: 1º) es soberanamente difusivo de sí mismo: es el principio de la misericordia” (GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Dios. II. Su naturaleza*. Palabra, Madrid, 1977, pág. 192).

15. Importante es la distinción que sigue a continuación en la misma respuesta: “Otorgar perfecciones a las criaturas pertenece, a la vez, a la bondad divina, a la justicia, a la liberalidad y a la misericordia, aunque por diversos conceptos. La comunicación de perfecciones, consideradas en absoluto, pertenece a la bondad [...] Pero en cuanto Dios las concede en proporción de lo que corresponde a cada ser, pertenece a la justicia [...]; en cuanto no las otorga para utilidad suya, sino por sola su bondad, pertenece a la liberalidad, y que las perfecciones que concede sean remedios de defectos, pertenece a la misericordia”.

La íntima relación entre la misericordia de Dios y su bondad había aparecido en el primer verso del Salmo 50 y en el comentario que Santo Tomás hace de él. El modo en que el rey David comienza su extraordinaria oración de arrepentimiento y búsqueda de perdón es: “Misericordia, Dios mío, por tu bondad”. Es decir, la esperanza en la misericordia de Dios se sigue de la consideración de la naturaleza divina, ya que Dios es bueno por esencia, Su bondad “es lo máximo y más íntimo de Dios, ya que Él mismo es Su bondad”.¹⁶ La misericordia de Dios, pues, no es otra cosa que su bondad volcada al rechazo de la miseria, es decir, de toda pena, dificultad o necesidad.¹⁷

En el artículo 4, la cuestión a tratar es si en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia. El tema de la relación entre la justicia y la misericordia de Dios lo consideraremos más adelante. Sin embargo, algo hay que decir en este momento porque la conclusión a la que arriba Santo Tomás nos llevará a considerar el modo en que la misericordia de Dios es manifestación máxima de su omnipotencia. Se vuelve a hacer aquí la misma ampliación del concepto de miseria para incluir en ella cualquier defecto. De allí que por “misericordia” se entienda “el remedio de un defecto cualquiera”. Luego Santo Tomás razona que

la obra de la justicia divina presupone siempre la obra de la misericordia. Porque nada se debe a una criatura si no es por motivo de algo que en ella preexiste o se presupone; y si esto es a su vez cosa que se le debe, será en virtud de algo anterior; y como no vamos a llegar así hasta lo infinito, es necesario llegar a algo que dependa exclusivamente de la bondad de la voluntad divina, que es el límite supremo.

Y pone un ejemplo: “Es como si dijéramos que se debe al hombre que tenga manos en atención al alma racional, y que tiene alma racional para que sea hombre, y que es hombre por la bondad de Dios”. De lo

16. TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra Gentiles* (en adelante, *SCG*), Club de Lectores, Buenos Aires, 1951, I, 91.

17. “Primo ergo ostendit quod sperat de misericordia Dei, ex consideratione naturae divinae, quia naturae divinae proprium est quod sit ipsa bonitas [...] Ergo cum considero quod bonitatis miseriam repellere est proprium, et tamen est ipsa bonitas, confidenter ad misericordiam recurro. Unde nihil aliud est haec Dei misericordia, nisi bonitas relata ad depellendam miseriam”. Comentario al Salmo 50, en <www.desales.edu/~philtheo/loughlin/ATP/Psalm_50.html>. En la misma página hay traducción al inglés. Ver *ST*, I, q. 6, a. 1.

que extrae esta extraordinaria conclusión que lleva a la misma creación: “Por tanto, en la raíz de toda obra divina aparece la misericordia”.

Este texto, que será clave para analizar la cuestión de la manifestación de la omnipotencia divina a través de su misericordia, nos sitúa a su vez frente a una concepción de la misericordia divina que parece elevarse aún más allá de los muchos pasajes que hemos visto en capítulos anteriores. En efecto, hasta ahora –más allá de algún párrafo marginal– la misericordia se había revelado frente a nuestros ojos deslumbrados como una solicitud incomprensiblemente perseverante de Dios por el hombre necesitado, como un remedio tan eficaz como delicado de los muchos males y miserias que padece el hombre en este mundo, como amoroso perdón que vence al pecado y a la muerte. Pero este texto nos habla de un cometido de la misericordia anterior al de ser remedio de la miseria moral: la misericordia aparece en una dimensión ontológica, unida al acto creador de Dios.

Así puede entenderse un texto del comentario de Santo Tomás a la Epístola a los Efesios, en que pone a la misericordia de Dios incluso como raíz de la caridad divina. Se trata del comentario al pasaje que dice: “Pero Dios, que es rico en misericordia, movido del excesivo amor con que nos amó”. Santo Tomás escribe:

Quando la causa de la bondad en el ser amado es el amor,¹⁸ tal amor tiene por fuente a la misericordia. Ahora bien, el amor con que Dios nos ama causa en nosotros la bondad, razón por la cual pónese aquí la misericordia como raíz del amor divino.^{19 20}

b) En la introducción a este trabajo, y a propósito precisamente de la oración citada más arriba, reproduce una dificultad que se plantea al problema de la omnipotencia de Dios y el modo en que Santo Tomás la soluciona.²¹ Hace falta que volvamos a ella.

18. Cf. *ST*, I, q. 20, a. 2.

19. TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios*. Editorial Tradición, Méjico, 1978, cap. 2, 4; lect. 2, n. 86. El texto original es: “Quando vero amor causat bonitatem in dilecto, tunc est amor procedens ex misericordia. Amor autem, quo Deus amat nos, causat in nobis bonitatem; et ideo misericordia ponitur hic quasi radix Amoris divini”.

20. Comenta Mondin (“Misericordia”, ob. cit., pág. 400): “Pertanto, secondo l’Angelico non solo la misericordia eccede la giustizia e sta a capo di tutto l’operare di Dio, ma é anche la manifestazione piú eccellente del suo stesso amore”.

21. *ST*, I, q. 25, a. 3, ad 3.

Estamos en la primera parte de la *Suma*, dentro de la cuestión 25 dedicada a la potencia divina. En el artículo 3 Santo Tomás se pregunta si Dios es omnipotente. Una de las más importantes objeciones o dificultades que se plantean a la misericordia de Dios nace, como hemos visto, de aquella oración colecta. La objeción plantea que

de Dios se dice que manifiesta su omnipotencia por encima de todo, perdonando y usando de misericordia. Luego lo más que puede hacer la potencia divina es perdonar y usar de misericordia. Sin embargo, hay cosas mucho más grandes que perdonar y compadecerse, como sería crear otro mundo, o cosa parecida. Luego, Dios no es omnipotente.

Quizás valga la pena señalar que el nudo de la objeción se encuentra en el presupuesto (de ningún modo probado) de que para perdonar y ser misericordioso no hace falta ser omnipotente. A estas acciones se las califica como “lo más que puede hacer”; para agregar inmediatamente que “hay cosas mucho más grandes”. Es decir que, a quien plantea la dificultad, le pasó lo mismo que me pasaba a mí: me costaba mucho aceptar que hiciera falta un poder infinito, todo el poder de Dios, para perdonar, para ser misericordioso del modo en que Dios lo es. De alguna manera, podría decirse que la verdadera dificultad que se está planteando radica en la comprensión (o la verdad) del texto litúrgico. De allí la importancia que, desde todo punto de vista, tiene la respuesta de Santo Tomás. Reitero entonces la solución:

La omnipotencia de Dios se manifiesta, sobre todo, en el hecho de perdonar y usar de misericordia, porque la manera de demostrar que Dios tiene el poder supremo es perdonar libremente los pecados, ya que el sometido a la ley de un superior no es libre para perdonar pecados. O también se puede decir que, perdonando a los hombres y compadeciéndolos, es como los conduce a la participación del bien infinito, que es el último efecto del poder divino. O también porque, como hemos visto en la q. 21, a. 4, el efecto de la misericordia de Dios es el fundamento de todas las obras divinas, ya que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo, y precisamente donde, sobre todo, se revela la omnipotencia divina, es en que a ella pertenece la primera institución de los bienes.²²

22. Domenico Spada ve en esta sucesión de argumentos un reflejo de las fases por las que pasó el pensamiento de Santo Tomás en su búsqueda de comprender cabalmente el texto litúrgico (SPADA, Domenico: “La misericordia nel pensiero di San

Los tres argumentos demuestran, de distintos modos, la necesidad de un poder supremo e infinito para perdonar y ser misericordioso. En el primer caso, se menciona el perdón; en el segundo el perdón y la misericordia y, en el tercero, solamente la misericordia. No se trata de una cuestión de palabras porque, aunque el perdón es una obra de misericordia, no toda obra o efecto de la misericordia es perdón. De hecho, con el tercer argumento volveremos a la dimensión ontológica de la misericordia.

En el primer caso se argumenta que, al perdonar los pecados, Dios demuestra que es omnipotente, que tiene el poder supremo. Porque si no fuera omnipotente estaría sometido a la ley de alguien superior a él y, por ende, no podría perdonar. El argumento tiene directa vinculación con el pasaje en que Santo Tomás demuestra que el juez humano no puede perdonar la pena, porque “el juez inferior no tiene facultad de absolver al reo de la pena en contra de las leyes a él impuestas por el superior”.²³ También se relaciona con aquel en que se afirma –a raíz de la Pasión de Cristo– que, si Dios hubiera querido librar al hombre del pecado absolutamente sin satisfacción, no hubiese obrado contra la justicia, ya que, al perdonar sin satisfacción alguna la ofensa cometida contra Él, hubiera obrado con misericordia, y no injustamente. Y esto porque “Dios no tiene superior alguno, sino que Él mismo es el supremo y común bien de todo el universo. Y por esto si perdona el pecado, que tiene razón de culpa por ser cometido contra Él mismo, a nadie injuria”.²⁴

En el segundo se dice que la omnipotencia de Dios se manifiesta en la misericordia en cuanto Dios, perdonando y siendo misericordioso, conduce a los hombres a la gloria.²⁵ El argumento está íntimamente vinculado²⁶ con la inagotable proposición de San Agustín en cuanto que es mayor obra hacer de un pecador un justo que crear un cielo y una

Tommaso d’Aquino” en AA. VV: Dives in misericordia. *Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*, ob. cit., págs. 212-213).

23. *ST*, II-II, q. 67, a. 4. En la primera dificultad y su respuesta se plantea el problema frente a la admonición del apóstol Santiago: “Sufrirá juicio sin misericordia aquel que no usó de misericordia”.

24. *ST*, III, q. 46, a. 2, ad 3.

25. En *Sent.* IV, d. 46, q. 2, a. 1, q1a. 3, ad 2, Santo Tomás comenta que “in quantum ad nobilium esse perducitur quis per iustificationem, quam per creationem”.

26. SPADA, D.: ob. cit., pág. 212.

tierra.²⁷ En efecto, la justificación del pecador es la obra central y mayúscula con la que Dios nos conduce a la gloria. La cuestión está desarrollada en el tratado de la gracia, en el artículo en que Santo Tomás se pregunta “si la justificación del impío es la obra máxima de Dios”. Ya antes ha demostrado que la justificación del impío consiste en el perdón de sus pecados.²⁸ Es decir, que estamos frente a la obra de misericordia por excelencia. Y de esta obra se demostrará que es la obra máxima de Dios. En ella, por tanto, resplandece sobre todo su omnipotencia. En el argumento de autoridad, además de un salmo y la frase de San Agustín, vuelve a aparecer la oración colecta: “¡Oh Dios, que muestras tu omnipotencia por encima de todo perdonando y teniendo misericordia!”.

En la respuesta hace diversas distinciones respecto a los motivos por los cuales una cosa puede ser grande. Si se considera la magnificencia de la obra hecha “es mayor obra la justificación del impío, que termina en el bien eterno de la participación, que la creación del cielo y la tierra, que termina en el bien de una naturaleza sujeta a cambio”. Después, y considerando ahora “la cantidad de proporción”, dice que “el don de la gracia que justifica al impío es mayor que el don de la gloria que hace bienaventurado al justo, porque excede más el don de la gracia a la dignidad del impío, digno de castigo, que el don de la gloria a la dignidad del justo, quien, por lo mismo que está justificado, es digno de la gloria”.²⁹

Debemos volver al Salmo 50: “¡Oh Dios!, crea en mí un corazón puro”. Ruego este que encierra la convicción en la omnipotencia de la misericordia de Dios, hasta el punto de pedir un nuevo acto de creación al emplear el mismo verbo (*bará*) que aparece en el Génesis para describir la creación del universo.³⁰

Cómo no contemplar la grandeza inaudita de la misericordia de Dios. Misericordia que todo lo puede. A ella se debe la creación y a ella se debe la segunda creación del alma redimida en Cristo Jesús. Ella es todopoderosa.

27. *In Iohannem*, 14, 12 (homilía 72, nº 3).

28. *ST*, I-II, q. 113, a. 1.

29. *Ibid.*, q. 113, a. 9.

30. Recordemos, en frase ya citada de Santo Tomás, que cuando Dios hace un hombre justo de un pecador, se puede decir que propiamente crea (“quando vero de peccatore facit iustum, tunc dicitur proprie creare”).

Por fin, el tercer argumento (como el mismo Santo Tomás cita en el texto) está tomado de la q. 21, a. 4, sintetizado un poco más arriba. El efecto de la misericordia de Dios es el fundamento de todas las obras divinas (ya que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo). Y allí es donde máximamente se manifiesta la omnipotencia de Dios: en la primera institución de los bienes (“prima institutio omnium bonorum”).

No hay, por tanto, lugar para una omnipotencia que preceda a la misericordia, escribe Spada. Ésta se revela como fundamento de todas las obras divinas, comenzando por el acto omnipotente de la creación, prosiguiendo por la manifestación de la omnipotente potestad suprema de perdonar los pecados, para revelarse finalmente en aquel omnipotente último efecto del poder divino que conduce la creación redimida a la participación del bien infinito.³¹

c) Un comentario de Cayetano ayuda a terminar de responder a nuestras preguntas, mostrando en que sentido radical y último se puede decir que la misericordia sea propia de Dios y manifestación máxima de su omnipotencia. En efecto, al comentar la cuestión 30 de la II-II, dice que la misericordia, absolutamente considerada, excluye toda deficiencia o miseria y, pues toda potencialidad es miseria, excluye toda potencialidad y, por tanto, es de suyo acto puro, suma naturaleza: Dios. Por eso es propia por excelencia de Dios y manifiesta su omnipotencia, fundada en su purísima actualidad.³² El mismo Santo Tomás se había referido a esta virtualidad de la misericordia. En un artículo al que ya hemos hecho referencia (“si en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia”) se plantea la siguiente dificultad:

Lo propio de la justicia es dar lo que se debe, y lo propio de la misericordia, remediar las miserias. Por lo cual una y otra presuponen algo anterior a su acción. Pero la creación nada presupone. Por consiguiente, en la creación no hay justicia ni misericordia.

31. SPADA: ob. cit., pág. 212.

32. Citado por Marceliano Llamera en “Introducción a la II-II, q. 30”, en la *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 1959, vol. 7, pág. 909. Pegues (ob. cit., t. X, págs. 637-638) escribe de modo coincidente que “la misericorde implique, de soi, l’exclusion du mal e la surabondance du bien, au point de pover se communiquer avec une telle plenitude et efficacité qu’elle excluta tout mal ou qu’il se trouve. Prise d’une facon absolue et en elle-meme, elle s’identifie au Bien infini et á l’Acte pur. Elle n’est autre que Dieu. Elle est donc tout ce qu’il y a de plus grand, dans l’ordre de l’excellence ou de la vertu”.

La respuesta es que “la creación nada supone en el orden de las realidades, pero presupone algo en el pensamiento de Dios, y esto es suficiente para que en ella se salve [...] en cierto modo, la razón de misericordia, en cuanto las cosas pasan del no ser al ser”. Ya en el *Comentario a las Sentencias* había escrito que en la obra de la creación se puede hablar de misericordia porque, creando, Dios quita el más grande de los defectos, vale decir, el no ser.^{33 34}

1.3. Primacía social de la misericordia humana

Aun a riesgo de reiterar demasiado algunas citas, creo que conviene comenzar estos próximos apartados relativos a la misericordia humana poniendo ante nuestra vista el texto íntegro de la respuesta que da Santo Tomás a la cuestión de “si la misericordia es la mayor de las virtudes”.³⁵

Una virtud puede ser la suprema de dos maneras: primeramente, en sí misma, y de otro modo, en relación con quien la tiene. En sí misma, la misericordia, es la más grande: a ella toca volcarse en otros y, lo que es más, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior. Por donde se tiene como propio de Dios tener misericordia, y en ella se dice que resplandece sobremanera su omnipotencia.

Con relación a quien la tiene, la misericordia no es la máxima, a no ser que quien la posea sea máximo, no teniendo sobre sí a nadie, antes bien, a todos por debajo. Pues al que tiene otro por encima le es cosa mayor y mejor unirse al superior que subvenir al defecto del inferior. Por tanto, con relación al hombre, que tiene a Dios por superior, la caridad, con la que se une a Él, es mejor que la misericordia, con que se socorre las deficiencias de los prójimos. Mas, entre todas las virtudes que miran al prójimo, la mayor es la misericordia, como también lo es su acto, pues atender a las necesidades de otros es, en este aspecto, del superior y del mejor.

33. *IV Sent.*, d. 46, q. 2, a. 2, qc. 2, ad 1: “In opere creationis est misericordia: quia maximum defectum Deus creando removit, scilicet non esse”.

34. FARRELL, Walter, *OP: ob. cit.*, vol. I, primera parte, pág. 110, dice: “En su sentido más real, la miseria más absoluta sería la carencia total de toda perfección. En consecuencia, el acto de creación que produce el ser desde la nada –la absoluta carencia– es un acto supremo de misericordia”.

35. *ST*, II-II, q. 30, a. 4.

En conclusión, la mayor de las virtudes humanas es la caridad por la que el hombre se une a Dios, pero luego, con relación al prójimo, la mayor es la misericordia.³⁶

La misma distinción surge de otras partes del mismo artículo de la *Suma*. Conviene reparar en la segunda dificultad. En ella se parte de la *Glosa* de San Ambrosio de un texto de la Epístola a Timoteo. Había escrito San Pablo: “La piedad es útil para todos”. Ante lo cual comenta la *Glosa*: “La suma de la doctrina cristiana está en la misericordia y en la piedad”. Este comentario permite argumentar que, como la “doctrina cristiana contiene toda virtud, luego la misericordia es la suma de toda virtud”.

Santo Tomás acepta el argumento pero con una importante limitación, esta es que “la suma de la religión cristiana está en la misericordia en cuanto a las obras exteriores”. Por lo demás, parece disociar el concepto de misericordia de aquel de piedad (prácticamente sinónimos en la glosa)³⁷ para dejar a salvo, en consonancia con el cuerpo del artículo, la superioridad de la caridad por la que nos unimos a Dios: “Sin embargo, la afección interna de la caridad con que nos unimos a Dios, se antepone al amor y a la misericordia con los prójimos”.

El método mismo de la *Suma Teológica* lleva a que en cada artículo se argumente en torno a la verdad que se prueba, sacando a la luz sus diversos aspectos, matices o virtualidades. En este artículo (claro que no sólo en éste), ocurre una cosa particular: tanto el cuerpo del artículo como las respuestas a las dificultades demuestran y caracterizan no una sino dos verdades. Por una parte, que la misericordia humana es la mayor de las virtudes que miran al prójimo. Pero, por otra, que hay algo mayor que la misericordia humana y esto es la unión con Dios que procura la caridad.

36. Es verdad que Santo Tomás dice que la misericordia es, en sí misma, la mayor de las virtudes. De este modo, se podría considerar que es la misericordia es, en sí misma, superior a la caridad. Pero me parece que la conclusión debe extraerse teniendo a la vez en cuenta el otro término de la distinción, esto es, lo que la misericordia sea en sí misma debe vincularse con quien tiene la virtud. Por eso, al tener el hombre a “Dios por superior”, la caridad es mejor que la misericordia. En Dios, la misericordia es la mayor de las virtudes (por supuesto que, hablando con precisión, no puede decirse que Dios tenga virtudes) porque, como dice el texto, “la misericordia no es la máxima (virtud), a no ser que quien la posea sea máximo”.

37. Ver SPADA: ob. cit., págs. 240-241.

Sin embargo, como veremos más adelante, la misericordia cristiana supone siempre la caridad (como que es un efecto de ella), de allí que, en la realidad del obrar misericordioso, se dan feliz e inexorablemente ambas perfecciones. El hombre, uniéndose a Dios, puede con Su amor socorrer las deficiencias del prójimo. Es decir, de esta unión con Dios es de donde surge y se alimenta la misericordia humana, de modo tal que la caridad y la misericordia resultan inescindibles.³⁸

Hay que volver a la respuesta a la segunda dificultad. Se da en ella un paso más. La misericordia humana no es sólo la mayor entre todas las virtudes que miran al prójimo, sino que en ella consiste la suma de la religión cristiana en cuanto a las obras exteriores. Más arriba habíamos visto que la idea de que un hombre es superior cuando socorre a su prójimo necesitado es incomprensible fuera del cristianismo. De otro modo, ahora estamos expresando lo mismo al decir que la misericordia contiene toda la doctrina cristiana con relación a otro.

Por fin, al contestar la tercera dificultad, Santo Tomás escribirá que por la misericordia nos parecemos a Dios según “la semejanza del obrar”.³⁹ Esto nos lleva nuevamente al fundamento último de la grandeza de la misericordia humana: por ella realizamos algo que es propio de Dios. En el apartado anterior hemos visto, de diversos modos, la manifestación del obrar misericordioso de Dios. Salvando la distancia infinita, también la misericordia humana consiste en difundir el bien y remediar el mal⁴⁰ o, si se quiere, remediar las miserias a través de las perfecciones que confiere el bien.⁴¹ Por ella, el ser humano miserable es llevado a recuperar su dignidad o a progresar en el camino que conduce a la plenitud de su dignidad. Pero lo que sobre todo hace que a través de la misericordia humana nos asemejemos a Dios según la semejanza del obrar es la consideración de la misericordia humana como un modo de distribuir y, por tanto, de participar de la misericordia de Dios.⁴²

38. Con ocasión de la misa de canonización de María Faustina Kowalska, decía Juan Pablo II: “El amor a Dios y el amor a los hermanos son efectivamente inseparables, como nos lo ha recordado la primera carta del apóstol san Juan: ‘En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios: si amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos’ (1 Jn 5, 2)”. (homilía de la misa del domingo 30 de abril de 2000, 5).

39. “Per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis”.

40. LLAMERA, M.: ob. cit., pág. 909.

41. *ST*, I, q. 21, a. 3.

42. Hemos de tener en cuenta –como escribe Garrigou-Lagrange refiriéndose a la palabra “sabio” pero perfectamente aplicable a cualquier otra perfección– que “cuan-

2. La misericordia humana como modo de distribución de la misericordia de Dios

En un capítulo anterior (“Misericordia de Dios, misericordia del hombre”) cité una luminosa explicación de Horacio Bojorge. Según esta, lo que en la tradición cristiana llamamos “obras de misericordia”, la tradición judía lo designa como *guemilút hasadím*, donde *hasadím* es plural de *hésed* y *guemilút* es tanto como reciprocidad, retribución o circulación. *Guemilút hasadím* –dice nuestro autor– es entonces la reciprocidad de favores, la retribución de los beneficios, la circulación del *hésed* que viene de Dios y quiere difundirse. La idea que está ínsita en esta expresión es que los favores recibidos de Dios se le retribuyen a Dios favoreciendo al prójimo.⁴³

La obra de misericordia es entonces respuesta o continuación de la misericordia de Dios. La misericordia humana es inseparable de la divina. Las obras de misericordia se llaman así no en virtud de la misericordia nuestra, sino de la de Dios. O, si se quiere, lo que llamamos “misericordia” en las obras humanas designa ante todo su vinculación con la misericordia de Dios. Esta vinculación, escribía Bojorge, se da de tres modos: como reciprocidad de favores, como retribución de beneficios, como circulación de la misericordia que viene de Dios y quiere difundirse.

Reciprocidad de favores es tanto como decir que nuestra misericordia se corresponda con la de Dios. No quizás –o no sólo– con la mise-

do la palabra [...] se afirma del hombre, circunscribe, encierra, comprende la cosa que significa; pero no sucede así cuando se dice de Dios, sino que en este caso queda por debajo de la cosa significada, y la abandona como un objeto que ella no puede comprender o abarcar, como una perfección que excede o rebasa infinitamente todos los sentidos de los que ella es susceptible”. Así ocurre con las perfecciones a las que nos estamos refiriendo (misericordia, justicia), y de allí la necesidad de tener en cuenta que “estos nombres (que significan perfecciones absolutas) atribuibles a Dios y a las criaturas, (no son unívocos ni equívocos) sino análogos, es decir, que designan cosas esencialmente diferentes que tienen entre sí una cierta proporción o analogía” (GARRIGOU- LAGRANGE, R.: ob. cit., págs. 10 y 11). La misericordia de Dios cura, hace desaparecer el mal, la miseria o necesidad (los ciegos ven, los paralíticos caminan, el alma queda más blanca que la nieve). La misericordia del hombre ayuda, acompaña, puede hacer desaparecer ciertas necesidades...

43. BOJORGE, Horacio: “Estudio preliminar” en SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia con el prójimo*, ob. cit., pág. 23.

ricordia que Dios ha tenido con nosotros (no estamos ante la “retribución”), sino con la misericordia universal de Nuestro Señor. Se trata de la imitación de Su misericordia, es decir, de la imitación de Jesús. Lo veíamos a propósito de la parábola del Buen Samaritano: el que en el relato obra misericordia es Jesús. En consecuencia, obrar con misericordia es obrar como Él.

Pero también la misericordia humana se plantea como una retribución de los beneficios recibidos. No, por cierto, devolviendo a Dios misericordia (lo cual es un absurdo), sino del modo en que lo explica el mismo Bojorge en la última frase: “Los favores recibidos se le retribuyen a Dios favoreciendo al prójimo”.

Pero ¿por qué se retribuye a Dios favoreciendo a nuestros prójimos? Podría decirse quizás que en esta frase se encuentra la idea que desarrolla Santo Tomás a partir de la cuestión 80 de la II-II bajo el nombre de “partes potenciales de la justicia”, es decir, la existencia de relaciones de alteridad en las cuales el hombre se encuentra a la vez frente a una deuda y a la imposibilidad radical de saldarla. Imposibilidad, además, que viene de la misma naturaleza de la deuda y que importa, desde el punto de vista de la justicia, un “defecto” de igualdad: de la igualdad propia de la justicia, del dar al otro exactamente lo que se le debe. Por ello escribe Santo Tomás: “El hombre debe a Dios cuanto le da; pero no puede obtener la debida igualdad, es decir, le es imposible pagar cuanto le adeuda”.⁴⁴ Claro que esto, con ser cierto —y con poner de manifiesto la imposibilidad (e inutilidad) de pretender retribuir a Dios directamente—, responde muy escasamente a nuestra pregunta. Nos dice por qué no podemos retribuir directamente a Dios, pero no por qué verdaderamente le retribuimos retribuyendo a nuestro prójimo. La respuesta, cabalmente inimaginable para el hombre, la dio el mismo Jesús en el texto ya mencionado de Mt 25, 31-46: “En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”. Es decir, que el acto de misericordia del hombre realizado en favor del prójimo, es un acto realizado en favor de Jesús, por lo que favorecer al hombre en su necesidad es, verdaderamente, favorecer al mismo Dios y, por lo tanto, retribuir su misericordia.

El tercer modo en que se vincula la misericordia humana con la divina es porque, a través de la misericordia humana, circula “la misericordia que viene de Dios y quiere difundirse”. La imagen es de una fuerza

44. ST, II-II, q. 80, a. 1.

y de una belleza deslumbrantes. Y cuando asimilamos la verdad de su contenido, diría que estremece y, a la vez, apabulla. Porque se trata de la verdad de una única misericordia, la inefable misericordia de Dios, que se difunde a los hombres a través de nosotros, los hombres. Pero de un modo tal que el hombre, cada uno, no sólo la difunde a los demás, sino que, a su vez, la recibe de ellos. Y esto de un modo permanente, en una circulación⁴⁵ ininterrumpida. La misma misericordia de Dios. Amamos con Su amor. Ayudamos, curamos, socorremos, damos de comer, cuidamos, enseñamos; con la ayuda, con el socorro, con el cuidado del mismo Dios por nosotros. O, mejor aún, cada acto de misericordia del hombre es un acto de misericordia de Dios.

El acto supremo de la misericordia de Dios es la Encarnación del Verbo. Pero fue, a su vez, la Encarnación del Verbo la que permitió la manifestación de la misericordia humana en toda su inimaginable plenitud. En Jesús, misericordioso hasta el extremo, pudo el hombre ser misericordioso con el hombre en un amor sin límites, dando todo, entregando todo, para satisfacer las necesidades más profundas del ser humano. En Jesús y por Jesús puede el hombre, cada hombre, hacer carne esa misericordia divina.

“La misericordia que viene de Dios quiere difundirse”. Tal es el misterioso designio de amor de Dios por los hombres desde antes de la creación del mundo. Pero esta difusión que es, por tanto, difusión a la vez de la misericordia humana, tiene un peculiar distintivo que permite dar un paso más en la caracterización de esta tan extraordinaria virtud. Me refiero a la falta de proporción, a la exageración, al feliz exceso propio de las obras de amor de Dios y del cual participan las obras de amor de los hombres cuando están unidas en su raíz a Dios.

El texto de Santo Tomás con el cual comenzó este análisis dice que la misericordia es la más grande de las virtudes humanas porque “a ella toca volcarse en otros y, lo que es más, socorrer sus deficiencias”. Ciertamente llama la atención el verbo utilizado: “volcarse” (la edición del Club de Lectores traduce “difundirse a los demás”). Volcarse en otros. Por lo pronto, tanto volcarse como difundirse indican una acción por la que no se espera retribución alguna. Y, quizás con más precisión, se trata de acciones a las que resulta ajena la idea o el propósito de retribución. Ni son ellas retributivas, ni esperan ser retribuidas. Una conducta

45. En *ST*, II-II, q. 27, a. 4, ad 2 aparece también esta imagen de la circulación del amor.

de la que se pueda decir que se vuelca en otros, que se difunde a los demás, pertenece a un mundo que no es el de la justicia.

El verbo latino que emplea Santo Tomás es *effundo*, que tiene el sentido de “verter, dejar caer, volcar, derramar, arrojar profusamente o en todas direcciones”.⁴⁶ Si se tiene en cuenta que estamos hablando de un tipo de acción –la acción misericordiosa– que, lejos de ser accidental, es fuertemente querida desde lo más profundo del sujeto que la realiza, creo que esta riqueza de significados apunta a otra característica de la mayor importancia: la desproporción, la exageración. Dejar caer, derramar –como también volcar– y, más aún, arrojar profusamente, hablan de una acción sin medida. Si reparamos en que se trata de una conducta por la que alguien está socorriendo las necesidades de su prójimo, podemos agregar que quien obra misericordia no se fija en medios, no se pone límites, da sin cálculo. La misericordia se derrama sobre el necesitado. Sin límite ni medida. Impulsada por la fuerza del propio amor. Nos viene a la memoria la parábola del Buen Samaritano, la feliz superación desproporcionada de toda expectativa. El Buen Samaritano que es Cristo y también cada uno de nosotros. Al menos aquello a lo que estamos llamados cada uno de nosotros (“Ve y haz tú lo mismo”).

Pero, ¿de dónde le viene esa fuerza a la misericordia humana? ¿De dónde esa permanente desproporción propia de una generosidad sin límites? ¿De dónde la fortaleza para superar todo obstáculo?

3. La misericordia como efecto de la caridad

En la introducción a la cuestión 28 de la II-II, escribe Santo Tomás:

Estudiaremos ahora los efectos consiguientes al acto principal de la caridad, que es el amor. Y primeramente los efectos interiores, después los exteriores. Acerca de los efectos interiores hay que considerar tres cosas: 1º, el gozo; 2º, la paz; 3º, la misericordia.⁴⁷

46. *Vox. Diccionario Latino-Español*, ob. cit.

47. Poco antes, al comienzo de la cuestión 27, decía: “Ahora debe considerarse el acto de la caridad. Y en primer lugar, el acto principal de la caridad, que es la dilección; en segundo lugar los demás actos o efectos”. Los actos o efectos exteriores son la beneficencia, la limosna y la corrección fraterna. Santiago Ramírez (*La esencia de la caridad*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1978, pág. 18) divide los

Es así como el Aquinate ubica a la misericordia en estrecha relación con la virtud teologal de la caridad y fuera del campo de dependencia de las virtudes cardinales.⁴⁸ La misericordia humana es, entonces, efecto del amor de caridad. De otro modo, la segunda es la causa de la primera. Donde hay caridad hay, necesariamente (más allá del grado de perfección que cada uno haya alcanzado), gozo, paz y misericordia. Ya veremos que es posible una misericordia sin caridad. Pero no es posible una caridad sin misericordia.

Estas consideraciones nos reafirman en lo sostenido antes: la misericordia cristiana se alimenta de la unión del alma con Dios.

Habrà que decir al menos unas pocas cosas sobre esta virtud teologal^{49 50} –la más excelente de todas las virtudes–,⁵¹ madre y raíz de todas ellas.⁵² Más aún, la verdadera virtud no puede existir absolutamente sin

actos y efectos de la caridad “interiores o dentro de la voluntad” en: a) elícitos y b) “imperados, siendo producidos por otra virtud aneja a la caridad: la misericordia”.

48. KOEHLER: ob. cit., pág. 1325. SPADA: ob. cit., pág. 219 y ss analiza la consideración que recibió la misericordia humana –en particular, en su relación con la justicia– en el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo.

49. RAMÍREZ: ob. cit., págs. 185-186, dice que la denominación de virtudes teológicas o teologales proviene de los teólogos de la primera mitad del siglo XIII. Al parecer, fue Godofredo de Poitiers quien introdujo el nombre de “teológicas” porque sólo las consideran y tratan los teólogos. Se trataba de distinguir las virtudes de las que hablaron los filósofos (políticas, cardinales, adquiridas, naturales), de las que trataron únicamente los Santos Padres y los teólogos.

50. La caridad reside en la voluntad y es causada en nosotros por infusión del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo (*ST*, II-II, q. 24, a. 2). El acto de la caridad excede la naturaleza de la potencia de la voluntad, por lo que es absolutamente necesario que para el acto de la caridad exista en nosotros alguna forma habitual sobreañadida a la potencia natural, que la incline al acto de la caridad y la haga apta para obrar pronta y deleitablemente (*ST*, II-II, q. 23, a. 2).

51. *ST*, II-II, q. 23, a. 6.

52. *Ibíd.*, I-II, q. 62, a. 4 y II-II, q. 23, a. 8. En II-II, q. 23, a. 8, ad 3, escribe: “La caridad se llama el fin de las otras virtudes, por cuanto las ordena a su fin. Y porque es madre la que concibe en sí de otro, por esta razón se la llama madre de las otras virtudes; puesto que el apetito del fin último concibe los actos de las demás virtudes, imperándolos”. Royo Marín (en ob. cit., págs. 49-52) aclara en qué sentido se dice que la caridad es la forma de todas las virtudes. Ante todo, es evidente que no puede tratarse de la forma intrínseca y esencial que es la que hace que cada virtud sea ella misma y no otra. En este sentido, cada virtud tiene su propia forma. Si no fuera así, si la caridad fuese la forma intrínseca y esencial de todas las virtudes, todas ellas se confundirían con la caridad, que sería la virtud única. “Forma”, entonces, debe entenderse como forma extrínseca y accidental, en cuanto la caridad ordena y dirige el acto de

la caridad; es decir, si no está informada por la caridad, la virtud, cualquiera sea, será verdadera pero imperfecta.⁵³

La palabra “caridad” deriva probablemente del latín *carus* (cosa cara, de mucho precio), es decir, se trata de algo poco común y sumamente valioso, que sólo puede adquirirse a gran precio.⁵⁴ En una primera aproximación, al tratar de la pasión del amor, Santo Tomás distingue la caridad de otros términos afines:

Hay cuatro nombres en algún modo significativos de una misma realidad, a saber: amor, dilección, caridad y amistad. Sin embargo, difieren en que la amistad, según el Filósofo, es a modo de hábito; el amor y la dilección, a manera de acto o de pasión, y la caridad puede entenderse de los dos modos. No obstante, el acto se significa diversamente por estos tres términos. El amor es el más común de ellos, ya que toda dilección o caridad es amor; pero no al contrario, por cuanto la dilección añade sobre el amor una elección precedente [...]; por lo cual la dilección no se encuentra en el apetito concupiscible, sino sólo en la voluntad y únicamente en la naturaleza racional. La caridad, a su vez, añade sobre el amor una cierta perfección de éste, en cuanto el objeto amado se estima en mucho, como da a entender el nombre mismo.⁵⁵

Como es sabido, este objeto tan valioso del amor de caridad es Dios mismo. En efecto, demuestra Santo Tomás que la caridad es una amistad del hombre con Dios. Toda amistad, razona, además del amor de benevolencia por el que queremos el bien del amado, exige una reciprocidad de amor, la cual reciprocidad, a su vez, supone alguna comunicación. Pero Dios ha comunicado al hombre su felicidad, y sobre esta comunicación es que se funda la amistad. Amor de amistad este que

todas las demás virtudes al fin último sobrenatural. La caridad, dice Santo Tomás, es la forma de todas las virtudes. Un interesante análisis de la caridad en el “Comentario de San Juan” y en la predicación “De los dos preceptos de la caridad y de los diez mandamientos de la ley” de Santo Tomás, en RIVERO, Manuel, OP: “La caridad en dos obras de Santo Tomás” en *Philippiniana Sacra*, vol. XXVIII, n° 83, Manila, 1993 y “La caridad en dos obras de Santo Tomás: su interés para la teología moral y para la pastoral” en *Philippiniana Sacra*, vol. XXVIII, n° 84, Manila, 1993.

53. *ST*, q. 23, a. 7.

54. Ver ROYO MARÍN, Antonio: ob. cit., pág. 26. Algunos autores la derivan del griego *xaris* (gracia, benevolencia).

55. *ST*, I-II, q. 26, a. 3.

recibe el nombre de “caridad”. De allí concluye Santo Tomás que la caridad es una amistad del hombre con Dios.⁵⁶

Es inexpresablemente asombroso que podamos amar a Dios como amigo,⁵⁷ reposar en Él.⁵⁸ Amar a Dios es una necesidad de nuestro corazón pero poder hacerlo al modo de un amigo es un regalo que no podíamos siquiera imaginar. De otra parte, que la más alta virtud a la que puede acceder el ser humano sea una forma de amistad ennoblece de un modo insospechado a este amor que, al decir de Lewis, “a los antiguos les parecía el más feliz y más plenamente humano de todos los amores, la coronación de la vida y la escuela de la virtud; y que el mundo moderno, en comparación, ignora”.⁵⁹

Dios, entonces, Bondad Suprema, objeto de nuestra bienaventuranza, es el objeto de la caridad.⁶⁰ Y la caridad implica la unión a este bien,⁶¹ ya que pertenece a la caridad “una cierta unión espiritual por la que la voluntad en cierto modo se transforma en ese fin”.⁶²

La caridad se extiende también al prójimo, a nosotros mismos y a nuestro cuerpo.⁶³ Bien entendido que como

la amistad de la caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza, que se halla en Dios como en su primer principio [...] por lo tanto, se debe amar por caridad principalmente y sobre todo a Dios; porque a Él mismo se le ama como causa de la bienaventuranza, mientras que se ama al prójimo porque es participante con nosotros por Él de la bienaventuranza.⁶⁴

¿Podrá ser la misericordia lo mismo que el amor de caridad al prójimo? Al tratar de la beneficencia (acto o efecto exterior de la caridad),

56. *ST*, II-II, q. 23, a. 1.

57. ROYO MARÍN, Antonio: ob. cit., pág. 32. Antes de ser entregado, Jesús dijo a sus discípulos: “Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. No os llamo siervos [...] a vosotros os he llamado amigos” (Jn 15, 14-15).

58. *ST*, II-II, q. 23, a. 6.

59. LEWIS, C. S.: *Los cuatro amores*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1988, pág. 71.

60. *ST*, II-II, q. 23, a. 4. Santiago Ramírez (ob. cit., pág. 189) escribe que “el objeto formal *quod* propio de la caridad es la Bondad Primera sobrenatural en sí misma, es decir, en cuanto bienaventuranza objetiva”.

61. *ST*, II-II, q. 23, a. 6, ad 3.

62. *Ibíd.*, I-II, q. 62, a. 3.

63. *Ibíd.*, II-II, q. 25, a. 1, 4 y 5.

64. *Ibíd.*, II-II, q. 26, a. 2.

Santo Tomás establece la diferencia. Allí dice que “la amistad o la caridad mira en el beneficio otorgado la razón común de bien [...] Pero la misericordia atiende allí la razón de remediar la miseria o el defecto”.⁶⁵

4. Misericordia y cristianismo

Con la exposición de algunas conclusiones acerca de la parábola del Buen Samaritano había surgido una pregunta que inevitablemente reaparece ahora: ¿puede ser practicada la misericordia, aquella de la que hemos venido hablando, por alguien que no sea cristiano? Como entonces, mi respuesta es negativa. En efecto, es este un grado de misericordia que exige una fe viva en Jesucristo. Es Cristo quien obra misericordia y es Él también el prójimo que recibe el amor de la misericordia. Él es la encarnación, la plenitud, el modelo de toda misericordia. Él es quien nos mueve a obrar y a realizar obras que están totalmente por encima de nuestras fuerzas con el regalo de su gracia. Pero además, como acabamos de ver, la misericordia es efecto de la virtud teologal de la caridad. La misericordia es, pues, virtud propia del cristiano. Ella es el centro del mundo nuevo y el corazón del hombre nuevo redimido por Cristo.

Esto no quiere decir, por supuesto, que fuera del cristianismo no haya misericordia. Hay, en primer término, una pasión de la misericordia (expresada en su mismo nombre), que nace de ver los dolores ajenos⁶⁶ y que Santo Tomás caracteriza como una especie de tristeza: la tristeza del mal ajeno.⁶⁷

Hay luego una virtud “natural”⁶⁸ de la misericordia que inmediatamente puede caracterizarse como “hábito que perfecciona al hombre

65. *Ibíd.*, II-II, q. 31, a. 1, ad 3. En la q. 30, a. 3, ad 3 ya se había planteado que “el gozo y la paz no son virtudes especiales pues [...] se siguen de la caridad. Pero también se sigue la misericordia”. En la respuesta, Santo Tomás argumenta que “el gozo y la paz nada añaden a la razón de bien, objeto de la caridad; [...] mas la misericordia mira un aspecto especial: la miseria de aquel a quien se compadece”.

66. *Ibíd.*, I-II, q. 102, a. 6, ad 8.

67. *Ibíd.*, I-II, q. 35, a. 8. En *De fide orthodoxa*, San Juan Damasceno la incluía entre las cuatro especies de la tristeza, caracterizándola con las mismas palabras que Santo Tomás (citado por SPADA, D.: ob. cit., pág. 218).

68. “Natural” en el sentido de que no es efecto de una virtud sobrenatural como la misericordia, de la que venimos hablando. Se trata, por supuesto, de una virtud adquirida.

para apiadarse razonablemente”.⁶⁹ A esta misma consideración de la misericordia como virtud adquirida responden varias de las nociones enseñadas por Santo Tomás en la II-II, cuestión 30. Por caso, en el artículo 3 (donde se pregunta “si la misericordia es virtud”) escribe:

La misericordia entraña dolor de la miseria ajena. Este dolor se puede denominar de una doble manera: impulso del apetito sensitivo; y así la misericordia es pasión y no virtud. De una segunda manera puede denominarse afección del apetito intelectual, si a uno le desagrade el infortunio ajeno. Tal afección puede ser regulada por la razón y, ya regulada, puede dirigir los movimientos del apetito inferior.⁷⁰

Incluso Santo Tomás hace referencia a la misericordia en otros textos en los que la vincula con la virtud cardinal de la justicia. Así, al tratar de “si el acto de la justicia es dar a cada uno lo suyo”, contesta la primera objeción con estas palabras:

A la justicia, como virtud cardinal que es, se unen ciertas otras virtudes secundarias, como la misericordia, la liberalidad y otras semejantes, según después se demostrará (q. 80). Y, por tanto, socorrer a los desgraciados, lo cual pertenece a la misericordia o a la piedad [...] se atribuyen, por cierta reducción, a la justicia como virtud principal.⁷¹

Sin embargo, cuando escribe la q. 80 –que trata de las partes potenciales de la justicia– no incluye a la misericordia entre ellas (sí, en cambio, a la liberalidad). En el artículo único de esta cuestión, al responder a la segunda dificultad, se refiere a la “humanidad”, por la que socorremos (a los inferiores) en sus necesidades”. Y cita luego el texto de las *Etimologías* de San Isidoro: “Llamamos humanos a los hombres por su amor y sentimientos de conmiseración hacia otros hombres”. Explica entonces nuestro autor: “De allí se ha tomado el nombre de humanidad, virtud por la que unos a otros nos prestamos mutua ayuda”.⁷²

69. *ST*, I-II, q. 59, a. 1, ad 3.

70. Parece haber un diferente enfoque en la respuesta a la cuarta dificultad del mismo artículo: “La misericordia, en cuanto virtud, es virtud moral, que versa acerca de las pasiones”.

71. *ST*, II-II, q. 58, a. 11, ad 1.

72. Es la *humanitas* cristiana, empleada en el derecho romano cristiano con un

campo de significación muy cercano al de la misericordia. En rigor, se trata de un fenómeno que comprende varias palabras que –como dice Biondo Biondi en su extraordinaria obra *Il diritto romano cristiano* (Giuffrè, Milán, 1952-1954, t. II, pág. 126)– si se las trata por separado, es por razones extrínsecas, ya que en sustancia no son sino aspectos o manifestaciones de la caridad. En efecto, aunque en su significado común palabras como *clementia*, *pietas*, *humanitas*, *benevolentia*, *moderatio* designan cosas claramente diversas, en la lengua jurídica de ese período todas ellas son empleadas con una significación próxima a la de la misericordia. En realidad, no es extraño que así sea. La renovación cristiana de todas las cosas tiende, por su misma naturaleza, a aproximar actitudes, sentimientos, acciones que tienen por objeto al prójimo y ahora por raíz a Cristo. La distinción entre las respectivas virtudes –o aspectos de ellas– permanece intacta en el orden filosófico pero no en el jurídico. El hecho es, entonces, que en la legislación cristiana todas estas palabras se utilizan como matices de una única realidad: la protección y ayuda de los necesitados. Y eso es lo que cuenta, porque, como ha escrito Justiniano, “nosotros no dictamos leyes sobre las palabras sino sobre las mismas cosas” (CI 6, 43, 2, 531). Algunos ejemplos, tomados de la legislación de la época, pueden servir para ilustrar lo dicho (las citas del *Corpus Iuris Civilis* corresponden a la versión bilingüe de Ildefonso García del Corral (Jaime Molinas Editor, Barcelona, 1892). *CI es Código Justiniano* para distinguirlo del *CT: Código Teodosiano, Nov. por Novelas*. En el caso del *CI*, el primer número corresponde al libro, el segundo al título, eventualmente hay un tercero para indicar el orden en que figura la norma, la última cifra, de tres números, es el año en que se promulgó la ley. En las *Novelas*, el primer número es el de la novela, el segundo, el del capítulo, el número de tres cifras es el año):

a) *Pietas*. La *pietas* ha sido invocada y aplicada tanto por el derecho clásico como por el derecho romano cristiano. Muchas leyes cristianas la mencionan como benignidad, benevolencia o moderación hacia determinadas personas o situaciones. Así se fundan disposiciones en que es “bastante humano, bastante piadoso” (CI 5, 13, 14, 530, Justiniano) o en que “inspirándonos la piedad, nos parece que es humano...” (CI 8, 41, 5, 531, Justiniano). Se califica una norma de “piadosa disposición” (CI 4, 35, 23, Justiniano; CI 3, 28, 33, 529, Justiniano). Se invoca una “razón de piedad” (CI 4, 29, 24, 530, Justiniano; 1, 3, 56, 3, 534, Justiniano). Al considerar válidas las donaciones hechas “sin la práctica de actuaciones”, “a la santa Iglesia, o a un hospicio de peregrino, o a un hospital, o a un asilo de huérfanos, o a un hospicio de pobres, o a un hospital de ancianos, o a una casa de expósitos, o a los mismos pobres”, se invocan “razones de piedad” (*pietatis iure*) (CI 1, 2, 19, 530, Justiniano). Al hacer una interpretación *favor libertatis*, el príncipe considera a la situación contraria como impía y absurda (CI 7, 4, 15, 530, Justiniano).

b) *Humanitas*. Las ideas y sentimientos recogidos por este término no son nuevos, pero con el cristianismo, a través del precepto del amor y el clima religioso, la *humanitas* influye en la legislación en una medida más vasta e intensa que en la época anterior. En un sentido específico, se habla de *humanitas* como solidaridad humana, benevolencia, clemencia, conmiseración por los defectos y debilidades del hombre. La *humanitas* pagana es especulación filosófica, la cristiana es precepto religioso. No

es Séneca o Cicerón quien habla sino Jesús, o sea, el mismo Dios hecho hombre. La *humanitas* cristiana no es otra que la misma humanidad de Cristo. Por tanto, mientras la *humanitas* estoica es doctrina y como cualquiera otra se puede aceptar, discutir e incluso rechazar, la cristiana, para el fiel, constituye un preciso mandamiento religioso, orientación de la vida, individual y colectiva, y tiene la misma difusión y certeza que la religión. Penetra en la conciencia social con aquella imperiosa intensidad que es propia del precepto religioso, que es vinculante, no especulación. Por tanto, tiene distinto grado de influencia sobre las costumbres y sobre la legislación, precisamente aquella diversa eficiencia que puede tener la religión respecto de la filosofía. La *humanitas* pagana es puramente terrena. La *humanitas* cristiana se identifica con el amor (BIONDI: ob. cit., II, págs. 152-153). Esta nueva y revolucionaria asimilación de la “*humanitas*” a la humanidad de Cristo, marcada por Biondi, puede apreciarse claramente en esta constitución de Justiniano: “Pues ninguna otra cosa es tan peculiar de la majestad imperial, como la humanidad, por sola la cual se mantiene la imitación de Dios” (CI 5, 16, 27, 530). En la constitución registrada en CI 6, 23, 31, 534, del mismo emperador, se justifican excepciones a la forma de los testamentos diciendo que “atendiendo a la humanidad de Dios, hemos creído necesario venir con esta ley en auxilio de la sencillez de aquellos”. “Verdaderamente siempre necesitamos todos de la humanidad y clemencia de Dios –se dice en una constitución de 559– pero principalmente hoy, que por la multitud de nuestros pecados lo hemos provocado de muchos modos a la ira” (Nov. 141). Continuamente se fundan resoluciones favorables a los más débiles en “consideraciones de humanidad” (CI 5, 12, 30, 529, Justiniano; CI 5, 13, 14, 530, Justiniano; CI 5, 27, 8, Justiniano; CI 1, 4, 6, 335, Valentiniano, Teodosio y Arcadio; CI 10, 70, 9, 386, Valentiniano, Teodosio y Arcadio; CI 4, 63, 4 y CI 6, 25, 6, 1, 530, Justiniano). En casos, esta “consideración de humanidad” equivale al *favor libertatis* (CI 3, 31, 12, 2, 530, Justiniano). A paridad de intereses, se argumenta, es necesario darle prevalencia a la decisión más humana (CI 7, 71, 8, 5). Se justifica una resolución diciendo que “sus *humanae* peticiones conmovieron al piadoso príncipe” (CI 1, 35, 2, Arcadio y Honorio, 396). Lo inhumano aparece como contrario a Dios en la Nov. 53, cap. 5, de Justiniano. Y en una norma del emperador Justino, de valor capital para lo que estamos viendo, se dice: “Los más grandes bienes entre los hombres son la justicia y la humanidad, una da a cada cual lo suyo y no desea lo ajeno, y la otra se inclina a la misericordia y libra de grandes deudas a los necesitados” (Nov. 163, pref., 575).

La *humanitas* de las leyes cristianas, señala Biondi, importa: conciencia de la debilidad de los hombres que sugiere perdón y benignidad; consideración de las circunstancias en que puede encontrarse el hombre; moderación en contraposición a la *severitas*; respeto de la vida y de la dignidad humana; consideración de los afectos humanos; interpretación más benévola; socorro y providencia a favor de las personas merecedoras de conmiseración como los esclavos. También puede decirse que lleva al máximo desarrollo el *favor debitoris* y el *favor libertatis* (*Il diritto romano cristiano*, ob. cit., t. II, pág. 161).

c) *Moderatio*. La apelación a la *moderatio* aparece también como un modo de proteger a los necesitados. Dice Biondi que la moderación inspira todo el sistema penal –salvo los delitos que tocan la religión o la ética cristiana–, el ejercicio de la patria

Pero agrega que Cicerón (a quien sigue en esta cuestión) no ha hablado de ella porque en ella escasea la razón de deuda. Me parece que Santo Tomás, en estos textos, no hace sino recoger una larga tradición que ubicaba a la misericordia como parte de la justicia,⁷³ sin darle el lugar que le correspondía en el campo teológico. Santo Tomás ya se lo ha dado –en cuestiones anteriores de esta misma parte de la Suma– y parecería que ahora la trata como virtud puramente humana, sin vincularla, por tanto, con la caridad.

No obstante, el punto más importante para resaltar es el de la naturalidad de la misericordia, según aparece ya desde las primeras reflexio-

potestad, el dominio sobre los esclavos y, en general, el ejercicio de cualquier derecho patrimonial. En las obligaciones, el *favor debitoris* importa moderación en el ejercicio del derecho de crédito. A esta tendencia moderadora puede reconducirse el principio del *iustum pretium* y de la *iusta aestimatio*, de la cual se habla frecuentemente en las leyes postclásicas y justinianas (ibíd., pág. 134).

d) Condena de la “avaricia”. Es interesante también destacar la recurrente aparición de la palabra “avaricia” en la raíz de situaciones injustas o como causa de abuso de los más débiles, las cuales los emperadores advierten y tienden a solucionar a través de remedios que, en su motivación o en su contenido, implican apelaciones a la misericordia. Se entiende que esto sea así, ya que la avaricia en cuanto apetito desordenado de los bienes exteriores puede derivar ya en la “dureza de corazón hacia los pobres”, ya en la violencia, el engaño o el fraude, normalmente en perjuicio de los más débiles. Ver ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares*, BAC, Madrid, 1996, t. I, pág. 259. El abuso de la necesidad –y el consiguiente remedio– aparece retratado en esta ley de Justiniano que utiliza prácticamente todos los términos que expresan misericordia: “Una cosa dura e inhumana, y que se hace sobrepujando a toda impiedad y avaricia [...] ha llegado a mis oídos, que en esta misma provincia que administras, habiendo esperado con avaricia la necesidad de los tiempos, hicieron contratos de préstamos de interés para algunos, y dándoles poca cantidad de frutos les quitaron sus tierras, y que por esta causa algunos colonos buscaron las tinieblas de la fuga, y que otros perecieron de hambre, y que invadió a los hombres tristísima peste, no menor que la invasión de los bárbaros. Por tanto, mandamos que todos los acreedores de esta especie, cualquiera que sea la cantidad que hubieran dado en trigo, o en cebada, o en otra especie, que consista en frutos áridos, restituyan al presente, habiéndoseles devuelto aquella, sus tierras a los colonos [...] y sea común para todos esta ley, que regocija por su humanidad y su piedad, que mira por todos los necesitados, y que da a los acreedores moderada retribución [...] el acreedor avaro sufre quebranto en sus propios bienes” (*Nov.* 34, 536). En la novela 8 de 535, Justiniano, al tratar el tema del nombramiento de los jueces, escribe este considerando de actualidad permanente: “La avaricia es la madre de todos los males, principalmente cuando tiene asiento en las almas no de los particulares, sino de los jueces”.

73. Cf. SPADA, D.: ob. cit., págs. 218-221.

nes cristianas. Recordemos la extraordinaria y asombrosa afirmación de San Ambrosio al concluir su meditación sobre la parábola del Buen Samaritano:

No es, pues, la relación de parentesco la que hace a otro hombre nuestro prójimo, sino la misericordia, porque ésta se hace una segunda naturaleza; ya que nada hay tan conforme con la naturaleza como ayudar al que tiene nuestra misma realidad natural.⁷⁴

Pero antes de San Ambrosio está la enseñanza de Lactancio en sus *Divinae Institutiones*, en las que, en palabras de Koehler, esbozó lo que se podría llamar “primera moral cristiana”.⁷⁵ En la concepción de Lactancio, la más alta de las virtudes es la justicia, claro que con un objeto sumamente amplio. El primer oficio de la justicia es la unión del hombre con Dios, y es lo que llamamos “religión”; el segundo es la unión del hombre con el hombre, y esto es la misericordia. Explica que Dios no dio sabiduría a los animales pero los proveyó de medios naturales para que pudieran defenderse de los diversos peligros que los acechan. Pero al hombre, que creó desnudo e indefenso, lo proveyó de sabiduría y le dio, entre otras cosas, el sentimiento de misericordia. De tal modo, el hombre debe proteger, amar y alimentar al hombre, recibiendo y dándose mutuamente entre los hombres asistencia contra todos los peligros. Por tanto, la misericordia es el mayor lazo de unión de la sociedad humana. La conclusión es que en toda acción de nuestra vida debe estar presente la misericordia.⁷⁶

En ambos pensadores se ve que la misericordia aparece como algo propio de la misma naturaleza del hombre. En cierto sentido –esto es, en el plano de las relaciones sociales–, como lo más propio del hombre. Para Lactancio, la misericordia es nada menos que el medio del que Dios ha dotado al hombre para que pueda vivir. Ser misericordioso es entonces, de algún modo, inevitable. El hombre está llamado a la misericordia como está llamado a hacer aquello que lo distingue entre todos los seres creados. “Segunda naturaleza” llama San Ambrosio a la misericordia. Nada, nada hay para él tan natural, tan conforme con

74. AMBROSIO: ob. cit., pág. 384.

75. KOEHLER, Théodore: “Miséricorde”, ob. cit., pág. 1322.

76. LACTANCIO: *Divinae Institutiones*, L. VI, 10 y 12.

nuestra naturaleza humana como ayudar al que tiene nuestra misma realidad natural.

Me parece que hay aquí un notable descubrimiento del pensamiento cristiano. No se trata ya sólo de una nueva y distinta valoración de la misericordia. Se trata de algo más, y de singular importancia: la misericordia –no ya la virtud, sino la conducta humana misericordiosa– es afirmada como la conducta más propia del ser humano. Aun antes de ser una virtud, aun antes de ser elevada al grado supremo entre las virtudes como efecto de la caridad. En el plano meramente natural, en aquello que brota de nuestro ser cuando éste es fiel a sí mismo, la misericordia ocupa el primer lugar.

El descubrimiento de la naturalidad y consiguiente necesidad de la misericordia para que el hombre sea hombre quizás haya sido posible recién tras la revelación de Dios como misericordia, y de su amorosa e imperativa invitación a que seamos misericordiosos para imitarlo a Él. Pero si aquella fue la causa que movió al descubrimiento, que lo posibilitó, no por ello éste deja de ser tal, esto es, un auténtico descubrimiento de lo más propio e íntimo de la naturaleza del hombre: la necesidad de ayudar y de ser ayudado. Por ello, se trata de un descubrimiento universal, en el que, como escribe Ederle a propósito de la parábola del Buen Samaritano, es el hombre mismo quien es presentado al hombre.⁷⁷

La gracia siempre supone la naturaleza.⁷⁸ Es razonable que la más grande de las virtudes sociales, efecto necesario de la caridad, suponga aquello que es más propio de la naturaleza humana.

77. EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: ob. cit., pág. 206.

78. En *ST*, I, q. 1, a. 8, ad 2: “Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat”.

CAPÍTULO II MISERICORDIA Y JUSTICIA

1. La relación entre la justicia y la misericordia de Dios

Hemos tratado ya largamente acerca de la misericordia de Dios y aun hemos mencionado la relación de esta con su justicia. Ahora hay que decir algo acerca de esta justicia para poder llegar a la relación entre la misericordia y la justicia humana y, por fin, a la ineludible necesidad cristiana de insertar la primera en el orden jurídico, es decir, “juridizarla”.

La pregunta acerca de la existencia de una justicia divina, aunque su respuesta pueda parecer a primera vista obvia, es, sin embargo, necesaria porque permite determinar el alcance, los límites y las particularidades con que podemos hablar de ella. Por otra parte –o, quizás, sobre todo– nos permite conocer, así sea mínimamente, lo que podríamos llamar “estructura de la creación”, la voluntad de Dios manifestada en ella no sólo como modelo, sino como obra concreta. Como obra de la que el hombre –ser social por voluntad de Dios– forma parte y la cual está llamado a respetar, obedecer y concretar en todo aquello que Dios ha dejado en sus manos.

La cuestión está formulada con toda precisión por Santo Tomás al tratar el tantas veces citado asunto “De la justicia y la misericordia de Dios”.¹ He aquí el razonamiento que aparece como “dificultad” para sostener que en Dios no hay justicia: “El acto de justicia consiste en dar lo debido. Pero Dios no debe a nadie. Luego no le compete la justicia”. Quizás convenga puntualizar ahora que la pregunta por la justicia de Dios (“Si en Dios hay justicia”) no admite como respuesta posible que Dios sea injusto. El interrogante consiste en discernir si, dada la noción que los hombres tenemos de la justicia –es decir, la realidad que

1. *ST*, I, q. 21.

designamos con esta palabra—, podemos predicar de Dios este atributo. De allí la importancia que tiene el razonamiento citado en cuanto comienza por describir el acto de justicia: dar al otro lo debido. De este modo, la pregunta por la existencia de una justicia divina impone resolver un tema previo. ¿Debe Dios algo a alguien? ¿En qué sentido puede hablarse de una deuda divina? Es claro que Dios no puede tener una deuda en el sentido de la justicia conmutativa. En efecto, cita Santo Tomás el texto de la Epístola a los Romanos: “¿Quién le dio primero, para exigir retribución?”.² Entonces, ¿podemos atribuirle una deuda de justicia distributiva?

Antes de analizar este complejo tema de la posibilidad de existencia de una deuda de Dios que pudiera saldarse a través de una justa distribución de bienes, Santo Tomás da un paso que le permite dar una solución inmediata y decisiva al interrogante. Este paso, por lo demás, nos ofrece un riquísimo punto de partida para toda reflexión sobre la justicia humana. Lo que hace el Aquinate es afirmar la necesaria existencia de una justicia divina en razón de la comprobada existencia de un orden en el universo. Es decir, demuestra la necesidad de la causa por su efecto. El argumento es:

Así como el conveniente orden de una familia [*ordo congruus familiae*], o de cualquier otra multitud gobernada, demuestra que el gobernante posee esta justicia [distributiva], así también el orden del universo, que resplandece lo mismo en los seres naturales que en los dependientes de la voluntad, demuestra la justicia de Dios.³

En otras palabras —del mismo Santo Tomás— la justicia de Dios establece en las cosas un orden en conformidad con la razón o idea de su sabiduría, que es su ley.⁴

Ahora se puede analizar el fundamento y la consistencia de la deuda. El razonamiento comienza por ser el propio de cualquier orden jurídico o de justicia: a cada cual se le debe lo que es suyo, y es de alguien lo que está ordenado a él.⁵ De ahí que la noción de deuda implique cierto orden

2. Rm 11, 35.

3. *ST*, I, q. 21, a. 1.

4. *Ibíd.*, a. 2. El tema de esta ley eterna lo desarrolla en *ST*, I-II, q. 93.

5. Así razona también Santo Tomás ante el problema capital para el orden jurídico de si el derecho es el objeto de la justicia, esto es, lo justo: *ST*, II-II, q. 57, a. 1 y 2.

de exigencia o de necesidad de algo con respecto a aquello a que se ordena. Respecto de la operación divina –sigue santo Tomás– la palabra “deuda” se puede tomar en dos acepciones y en ambas quien la satisface es el mismo Dios: a) lo que se debe a Dios, esto es, que se cumpla en las cosas lo que su sabiduría y su voluntad tienen determinado y lo que manifiesta su bondad, y en este aspecto la justicia de Dios mira por su propio decoro, que exige que se dé a sí mismo lo que se le debe; b) lo que se debe a cualquier criatura, esto es, que tenga lo que a ella se ordena y también en este aspecto obra Dios en justicia dando a cada cual lo que por su naturaleza y su condición se le debe.

Pero –advierte Santo Tomás– la deuda a las criaturas depende de la primera, en cuanto lo debido a cada uno es aquello que se ordena a él según el plan de la sabiduría divina y si bien Dios paga lo que por este concepto debe a cada cual, no es, con todo, deudor, porque Él no se ordena a la criaturas, sino más bien éstas a Él. Por lo tanto, lo que en Dios se llama “justicia” es unas veces lo congruente a su bondad y otras el hecho de premiar merecimientos.⁶ Con otras palabras explica Garrigou-Lagrange la particularidad de la justicia de Dios:

Es necesario discernir bien lo que separa a la justicia humana de la justicia divina. Hay indudablemente una justicia distributiva, infinitamente superior a la que regula en esta vida dentro de las sociedades humanas la distribución de los bienes, de las recompensas, y de los castigos [...] Esta distribución la hace Dios con miras a establecer la armonía universal de todas las criaturas sin privar a ninguna especie ni a ninguna alma de lo que es necesario para alcanzar su fin [...] La Justicia de Dios es la virtud por la que Él da a todas las criaturas lo necesario para alcanzar su fin, por medio de la cual recompensa o castiga.⁷

Sentado entonces que Dios no es propiamente deudor a las cosas creadas, sino a sí mismo,⁸ me parece importante destacar que, respecto a las criaturas, Dios obra en justicia dando a cada cual lo que le debe por su naturaleza y condición, lo que resulte necesario para que cada uno pueda alcanzar su fin. Y esto que le debe, se lo debe en cuanto es

6. *ST*, q. 21, a. 1, ad 3.

7. GARRIGOU-LAGRANGE: ob. cit, págs. 93-94 y 102.

8. MUÑIZ, FRANCISCO: *Introducción a la cuestión 21 del Tratado de Dios Uno en esencia*. BAC, Madrid, 1947, pág. 789.

congruente con su divina bondad. En la *Suma contra Gentiles*, Santo Tomás argumenta del siguiente modo:

Por el hecho de que Dios quiera algo, quiere también aquellas cosas que se requieren para ese algo. Y lo que se requiere para la perfección de alguno le es debido. Luego hay en Dios justicia, a la cual pertenece dar a cada uno lo que es suyo.⁹

En todos estos modos de expresar el fundamento y la obra de la justicia de Dios se reitera una cuestión de la mayor importancia, y esta es que la justicia siempre presupone algo que la antecede. En efecto, como hemos citado, es debido en términos de justicia aquello requerido por la naturaleza y condición de las criaturas, lo necesario para que cada uno pueda alcanzar su fin, su perfección. Pero, como se ve, el acto de justicia está suponiendo una naturaleza y una perfección propias de esa naturaleza.

Cuando Pieper reflexiona acerca de la justicia humana, escribe que “la justicia es algo segundo. La justicia presupone el derecho. Si algo se le debe a un hombre como suyo, el hecho mismo de que tal se le deba no es en sí obra de la justicia”.¹⁰ Pongamos entre paréntesis lo relativo al derecho –ya que no puede hablarse de un derecho de la criatura en virtud del cual pudiera exigir su cumplimiento al Creador– para volver a la idea de que la justicia es algo segundo. En la *Suma contra Gentiles* aparece explicado con estas palabras: “Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien”. Y, a su vez, “el acto por el cual se constituye inicialmente algo en propio de alguien, no puede ser un acto de justicia”.¹¹ Efectivamente, este acto presupuesto por la justicia divina no es acto de justicia, sino de misericordia. Ya hemos mencionado antes la relación entre la justicia y la misericordia divinas. Apareció entonces la argumentación de Santo Tomás:

La obra de la justicia divina presupone siempre la obra de la misericordia. Porque nada se debe a una criatura si no es por motivo de algo que en ella preexiste o se presupone; y si esto es a su vez cosa que se le debe, será en

9. *SCG*, I, 93.

10. PIEPER, Josef: *Justicia y fortaleza*. Rialp, Madrid, 1972, pág. 17.

11. II, 28.

virtud de algo anterior; y como no vamos a llegar así hasta lo infinito, es necesario llegar a algo que dependa exclusivamente de la bondad de la voluntad divina, que es el límite supremo.

Llevado al principio mismo de la creación, Santo Tomás concluía que “en la raíz de toda obra divina aparece la misericordia”.¹² Y en un texto de importante virtualidad jurídica razona que “por la creación empieza primeramente el ser creado a tener algo suyo”. Lo cual le permite nuevamente concluir que “el acto mismo de creación no es un acto de justicia que por concepto alguno le fuese debido a alguien”.¹³ La regla general es entonces que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo.¹⁴ Es decir,

la misericordia siempre prima sobre la justicia porque Dios nada le debe a la criatura sino en razón de lo que existe en ella; y al fin y al cabo lo que en ella existe le viene de Dios y le ha sido dado por pura bondad, por un amor absolutamente gratuito. La influencia de la misericordia es así más profunda que la de la justicia.¹⁵

Pero la obra de la misericordia no se detiene en esta inefable y maravillosa dación inicial, en la generación del primer y radical *suum*; sino que la virtud o el influjo de la misericordia

12. *ST*, I, q. 21, a. 4.

13. *SCG*, II, 28.

14. *ST*, I, q. 25, a. 3, ad 3.

15. GARRIGOU-LAGRANGE: ob. cit., pág. 193. Hasta ahora hemos visto aparecer a la misericordia como “la voluntad de socorrer a las criaturas en su miseria” y a la justicia como “la voluntad de darles lo que les es necesario para alcanzar o conseguir su fin” (pág. 192), pero no hay que olvidar el aspecto más reconocido de ambas, el cual es el de “recompensarlas según sus méritos o de castigarlas según sus faltas” (id.). También a este respecto hay que decir que “en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia” (*ST*, I, q. 21, a. 4, ad 1). Ferrara comenta esta cuestión escribiendo que “Dios es justo con justicia distributiva antes que remunerativa porque distribuye sus dones en conformidad con un orden [...] Tomás fundamenta toda justicia retributiva en la justicia distributiva de Dios que otorga sus dones libremente, aunque no arbitrariamente, sino en conformidad con su bondad y sabiduría. Así entendida, la justicia de Dios se inicia en su bondad y se consume en su misericordia” (FERRARA, Ricardo: *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Sígueme, Salamanca, 2005, págs. 323-324).

se prolonga en todo lo que se sigue, e incluso es la que actúa en ello con mayor energía, por lo mismo que la causa primera influye más vigorosamente que la segunda; y de aquí que Dios, por su inmensa bondad, otorga a una criatura lo mismo que le debe con una mayor largueza de lo que en justa proporción le corresponde, ya que, para conservar el orden de la justicia, habría bastado con menos de lo que concede su bondad, que sobrepasa toda proporción exigida por las criaturas.¹⁶

A esto mismo parecía referirse Juan Pablo II al hablar del

misterio profundo de Dios: la inescrutable unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la que el amor, conteniendo la justicia, abre el camino a la misericordia, que a su vez revela la perfección de la justicia.¹⁷

La misericordia revela la perfección de la justicia, nos muestra su plenitud. Una plenitud o perfección que, casi misteriosamente, están más allá de la justicia misma. Quizás porque la justicia es un dar –con proporción, con exactitud, con un límite preciso y objetivo– y la misericordia es un dar pero de suyo ilimitado. En toda obra de Dios hay justicia y misericordia, pero la misericordia está en el principio y luego se prolonga en la obra de justicia, actúa con y en ella y, por fin, la lleva más allá de sí misma, a una plenitud que –desde la justicia– es un exceso.

2. Justicia y misericordia de Dios, justicia y misericordia del hombre

¿Podemos aplicar, sin más, lo que de la mano de Santo Tomás acabamos de ver en torno a la misericordia y la justicia de Dios al orden de las cosas humanas? Si la pregunta la entendemos en el sentido de que también la justicia humana se funda en una obra previa de misericordia humana y que luego, a su vez, es conducida más allá de sus límites por obra de esa misma misericordia, la respuesta no puede ser sino negativa. Resulta demasiado evidente que justicia y misericordia no marchan necesaria ni habitualmente unidas en el mundo de los hombres, para que haga falta extenderse en argumentos.

16. *ST*, I, q. 21, a. 4.

17. *DM*, 8.

Pero otra es la respuesta si entendemos la pregunta en el sentido de la presencia de la justicia y de la misericordia de Dios en las cosas humanas y, a partir de allí, en la relación entre la justicia y la misericordia del hombre. En efecto, la contemplación del orden del universo, de la maravillosa armonía de la creación ha llevado a Santo Tomás a afirmar la necesidad de una justicia divina, justicia por la que el Señor ha establecido en todas las cosas un orden conforme a Su bondad y sabiduría. El hombre (y su justicia y su misericordia) forman parte de este orden. Aunque sea obvio, a veces conviene decirlo: el orden humano es parte del orden creado por Dios y, por tanto, no es ni puede ser independiente de éste.

La creación es una. Así como hay una unidad en la creación en cuanto a las leyes físicas o químicas, la hay también en el mundo de la justicia o de la misericordia. La obra del hombre es una continuación de la obra de Dios o, quizás con más precisión, Dios ha creado al hombre para que participara, según los talentos con los cuales Él lo ha dotado y, aún más, según la naturaleza que le ha dado, de su obra. No hay, ni puede haber, una decisión independiente del hombre por la cual sea éste quien resuelva cuál es su posición y función en el cosmos, cuál es el modo en que él va a hacer su parte del orden de la creación. Sería como si dijéramos que Dios ha hecho un universo y ha dejado librada a la voluntad del hombre terminarlo o modificarlo en la parte que al hombre le corresponde.¹⁸

Debería entonces resultar claro que no puede hablarse de una justicia de Dios y de una justicia del hombre como si fueran dos cosas enteramente distintas, pertenecientes a mundos separados. Ya hemos visto que la misericordia humana –en cuanto efecto de la caridad– es una suerte de prolongación de la misericordia de Dios y, en su consideración pu-

18. En una crítica al positivismo, escribe Louis Lachance que “desde el positivismo, el derecho [...] se ha convertido en un asunto convencional, en una regla cualquiera del juego humano. Ya no se trata de las miras eternas de Dios sobre su obra, de los principios racionales que harían que la vida en común se pusiera de acuerdo con ese paisaje que forma como el telón de fondo de toda conciencia humana y que se compone de Dios, del hombre y del universo. El derecho ya no tiene como función la de volver a situar al hombre en su puesto en el universo material y humano. No está ya condicionado desde arriba por unos principios, sino desde abajo y por hechos contingentes. Parece, pues, que lo que urge más en la hora presente no es tanto devolver su función como regenerarlo, como devolverle su espiritualidad original” (en *El derecho y los derechos del hombre*, Rialp, Madrid, 1979, págs. 273-274).

ramente natural, es una exigencia de nuestra naturaleza, obra, por tanto, de Dios.

Una vez más: el universo es uno, la creación es una. Y esta es una afirmación que abarca todos los ordenes. La justicia humana no puede ser un invento de los hombres. Porque la naturaleza del hombre, sus necesidades, en particular la necesidad que el hombre tiene del hombre y las relaciones que esta necesidad supone, no son un invento del hombre. Existe, y no podría no existir, una continuidad entre la misericordia y la justicia de Dios, y la misericordia y la justicia humanas. Pero aun el empleo de esta palabra, “continuidad”, parece un sinsentido. Porque no es que el mundo de los hombres continúe o deba continuar el resto de la creación. Se trata de que esto que llamamos “nuestro mundo”, nuestra sociedad, nuestro orden, justicia y leyes, forma parte de una sola y misma creación. Al hablar de la justicia humana, entonces, debemos contemplar permanentemente la justicia de Dios, debemos buscar el orden querido por Dios para el hombre, aquel que le permitirá ordenarse –en su relación con los otros hombres– al fin al que está llamado.

Teniendo a la vista entonces lo dicho respecto a la relación entre la justicia y la misericordia de Dios, creo que podemos avanzar con algunas reflexiones:

a) Como hemos visto, el derecho, entendido como lo suyo de cada uno, es anterior a la justicia. En palabras de Santo Tomás, “si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien”.¹⁹ Se pregunta Pieper:

¿Qué es para cada uno lo suyo? Pero ante todo: ¿cuál es la razón de que haya en general un *suum*? ¿Cómo se explica que, en general, le corresponda a cada uno algo, y ello al extremo de que cualquier otro, de que todo poder humano esté obligado a dárselo o dejárselo?²⁰

La respuesta que hemos encontrado es que “por la creación empieza primeramente el ser creado a tener algo suyo”.²¹ Es decir, el fundamen-

19. SCG, II, 28.

20. PIEPER, Josef: ob. cit., pág. 16.

21. SCG, II, 28.

to último del derecho, de lo suyo de cada uno, no está en el hombre, sino en la obra de Dios creador.

b) Lo suyo de cada uno no se agota en el derecho. La noción de deuda –citada poco más arriba– implica cierto orden de exigencia o de necesidad de algo con respecto a aquello a que se ordena. O, expresado de otra forma: “En las operaciones exteriores el orden de razón se establece [...] según la conformidad [...] con las exigencias de la cosa en sí misma, exigencias sobre la que está fundada la razón de débito”.²² Visto desde aquel a quien “la cosa” es debida, puede decirse con Hervada que “a cada uno hay que darle lo suyo y ello se funda en la ontología de la persona humana”;²³ o con Pieper “que el débito se funda en la naturaleza misma del ser a quien es debido”,²⁴ o con Casares:

El derecho es un atributo de la persona –una “pertenencia” suya, “lo suyo” de la virtud de la justicia–, correspondiente a lo que requiere para su plenitud la existencia humana en sociedad, y es en esa correspondencia que ha de fundarse últimamente la asignación que de lo suyo haga a cada uno la ley positiva.²⁵

¿Qué abarca ese débito cuyo origen ha de encontrarse en la misma Creación? Ciertamente mucho más que el derecho, mucho más que aquello que es debido en estricta justicia.²⁶ Como se dice en la *Centesimus annus*,

por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad.²⁷

22. ST, I-II, q. 60, a. 3.

23. HERVADA, Javier: *Introducción crítica al derecho natural*. Eunsa, Pamplona, 1986, pág. 39.

24. PIEPER, Josef: ob. cit., pág. 26.

25. CASARES, Tomás: *La justicia y el derecho*. Abeledo-Perrot. Buenos Aires, 1974, pág. 216.

26. El que al hombre se le deba más que aquello que le corresponde en estricta justicia no significa de ningún modo que el derecho no sea autosuficiente para cumplir acabadamente la mayor parte de las deudas que los hombres tienen entre sí.

27. *Centesimus annus* (CA), 34.

Santo Tomás desarrolló de diversos modos esta idea de que la justicia –en su sentido clásico– no agota, ni podría agotar, las múltiples deudas que el hombre tiene con el hombre o, en otras palabras, que hay en la justicia estricta una radical insuficiencia para dar al otro lo suyo. En la *Suma contra Gentiles* se encuentra este texto precioso:

Los preceptos de la justicia no bastan para conservar la paz y la concordia entre los hombres; es preciso, además, hacer reinar entre ellos el amor. La justicia basta a los hombres para impedir que uno cause daño a otro, pero no puede hacer que un individuo reciba de otro los socorros de que tiene necesidad. Puede ocurrir, en efecto, que alguien tenga necesidad del socorro de otro, precisamente en las cosas en las que nadie le debe nada en justicia, o porque aquel a quien incumbe esta deuda se niega a satisfacerla. Ha sido preciso, pues, para promover entre los hombres esta ayuda recíproca, imponerles, además de los deberes de justicia, el precepto de la dilección mutua, en virtud de la cual se debe prestar socorro al otro aun en las cosas en que no se le debe nada en justicia.²⁸

¿Qué le es debido entonces al hombre y de qué modo le es debido? ¿Qué es lo suyo de cada uno, lo que a cada cuál pertenece? Como venimos viendo, la respuesta implica hacer el esfuerzo –al menos para quien tiene una formación jurídica– de dejar de lado por un momento la habitual asimilación de “lo suyo” con el derecho o lo justo estricto. Estamos preguntándonos por aquello que es suyo de cada uno sea cual sea su fuente, sea cual sea su grado o modo de exigibilidad.

Y entonces, hemos de poner delante de nuestros ojos nuevamente las palabras de Santo Tomás: “Lo que se requiere para la perfección de alguno le es debido”.²⁹ Al hombre le es debido, entonces, todo lo

28. *SCG*, III, c. 130. Corresponde a la edición autógrafa: “Non autem sufficit pacem et concordiam inter homines per iustitiae praecepta conservari nisi ulterius inter eos fundetur dilectio. Per iustitiam sufficienter hominibus providetur ut unus alteri non inferat impedimentum, non autem ad hoc quod uni ab aliis feratur auxilium in his quibus indiget; quia forte aliquis indiget auxilio alterius in his in quibus nullus ei tenetur secundum iustitiae debitum, aut, si forte aliquis ei tenetur, [et] non reddit. Oportuit igitur ad hoc quod se invicem homines adiuverent etiam praeceptum mutuae dilectionis hominibus superinduci, per quam unus alii auxilium ferat etiam in his in quibus ei non tenetur secundum iustitiae debitum”.

29. *SCG*, I, 93.

que necesita para alcanzar su fin, su perfección, aquello que reclama su naturaleza.

Con la Encarnación del Verbo, con Cristo hombre, se ha manifestado todo lo que al hombre le es debido, se ha llevado a cabo la revelación de lo suyo de cada uno en la plenitud y perfección querida por Dios. En la obra de Jesús la necesidad, la miseria en todas sus formas, aparece siempre como un título para recibir. Siempre quedan a salvo los deberes de justicia, pero en lo que el hombre debe al hombre no sólo se incluyen, sino que permanentemente se destacan las exigencias de la misericordia.

Quizás podría decirse que es en la unión de la justicia y la misericordia que se procura la plenitud de lo suyo de cada uno. La una lo da teniendo en cuenta un título o fundamento jurídico o, en aquellas llamadas “partes potenciales de la justicia”,³⁰ un título que descansa en el previo dar (del padre, del superior, del benefactor) o en la necesidad de la convivencia entre los hombres. La misericordia tiene en cuenta otro título para dar lo suyo a cada uno. ¿Qué es lo suyo en este caso? Como hemos visto, se trata de aquello necesario para remediar la miseria ajena. También aquí hay un título, aunque este sea distinto al de la justicia: es la necesidad, a la que todos los hombres estamos sujetos. ¿Acaso tiene menos fuerza, es menos apremiante la necesidad que el débito legal? No hay dudas de que “la razón de débito se manifiesta evidéntísimamente en la justicia”³¹ y es cierto, mal que nos pese a quienes siempre hemos sostenido que la coacción o sanción no es de la esencia del derecho, que la mayor posibilidad de ser exigido (aunque no haga a su esencia) hace aparecer al débito jurídico en un lugar de preeminencia. Pero no hemos sido creados para dar al otro sólo lo que puede reclamar por la fuerza pública, sino todo aquello que necesite en virtud de su misma humanidad, elevada a la categoría de hijo de Dios. Es decir, todo aquello que necesita en razón de su debilidad, de su miseria, de sus carencias. Como lo necesito yo. Como lo necesitamos todos. Entre la justicia y la misericordia los hombres podemos dar y recibir la plenitud de lo nuestro, de todo aquello que nuestra naturaleza requiere o reclama para ser plenamente hombres, para darle una plenitud de sentido a la misma Creación o, quizás mejor, para cumplir acabadamente con el sentido de la Creación: darnos unos a otros, sacando el mayor provecho de nuestras desigualdades en el dar y tomando la desigual necesidad como funda-

30. *ST*, II-II, q. 80.

31. *Ibíd.*, II-II, q. 122, a. 1.

mento del recibir. Tal vez este sea un modo de entender aquello de que la misericordia es la plenitud de la justicia, porque si la justicia da a cada cual lo suyo en el sentido de aquello que le pertenece, la misericordia da a cada uno lo suyo en el sentido de aquello que necesita.

Visto desde esta perspectiva, puede decirse que el camino del crecimiento en Cristo de la humanidad es el que va de lo suyo (porque a cada cual le pertenece) a lo suyo (porque cada cual lo necesita). La prédica y el ejemplo de Nuestro Señor fueron siempre más allá de lo que a cada cual le pertenece en el sentido más propio y tradicional (jurídico) del término.

Páginas atrás hemos recordado y reflexionado en torno al relato del Juicio Final según aparece en el capítulo 25 del Evangelio según San Mateo (“Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber...”). Allí aparece con inusitado rigor la bienaventuranza y exigibilidad de la misericordia. Porque todo aquello que hagamos para remediar la necesidad de cualquier hombre es algo que damos o negamos a Jesús. En definitiva, no se trata de que la misericordia sea menos exigible que la justicia, sino que su exigencia se manifiesta en momentos distintos.

c) Quizás haya un punto en el que convenga insistir: Dios es principio y fundamento de todo lo que al hombre le es debido y, por tanto, de todo lo que el hombre debe al hombre. Es decir, aquella deslumbrante realidad descrita por Santo Tomás en la que la justicia divina da al hombre (y continúa dándole) aquello que a éste le es “debido” en virtud de la previa y permanente obra de la misericordia creadora de Dios tiene que continuarse necesariamente en el mundo de los hombres.

En la *Suma contra Gentiles*, al tratar “De qué modo se halla en la producción de las cosas un débito de justicia”, argumenta Santo Tomás que las razones por las cuales alguien debe algo a otro son tres: 1) porque de alguna manera depende de él (lo que ejemplifica con el hijo que es deudor del padre porque recibió de él el ser), 2) porque recibió algo de él (y aquí se menciona al señor que es deudor del servidor, en razón de recibir de éste el servicio que necesita) y, por fin, 3) porque recibió algo “de otro, por cuya razón debe al otro”. Y el caso con el que ejemplifica reviste peculiar importancia para lo que estamos viendo: “Todo hombre es deudor de su prójimo, a causa de Dios de quien recibimos todos los bienes”.³²

32. SCG, II, 28.

Nada tenemos que no hayamos recibido. Y nuestros bienes –comenzando por nuestro mismo ser, con el inefable y misericordioso paso del no ser al ser– nos han sido dados para bien propio y bien de los demás hombres. Esta es la voluntad de Dios, este es el orden de la creación.

En el argumento de Santo Tomás resalta nuestra condición de creaturas. De seres creados “para”. Escribe Pieper que “si hay algo, en última instancia, que pertenezca irrevocablemente al hombre, es porque éste es creatura. Y como creatura, está incondicionalmente obligado a dar al otro lo que le corresponde”.³³ Esto es, el carácter de creatura funda no sólo el *suum*, la existencia de aquello que nos pertenece por el hecho de ser hombres, sino también el débito, la obligación que todos tenemos de darle al otro lo que le corresponde (entendido en el sentido amplio con el que lo hemos visto en el punto anterior).

Quizás convenga ahora resaltar algo: habitualmente derivamos la condición de “debido” del hecho de que algo sea suyo de alguien, lo que en el contexto en que nos estamos moviendo encuentra su fundamento último en el carácter creatural de ese alguien. Santo Tomás (y también Pieper) están diciendo algo más, esto es, que si bien la deuda nace del *suum* del otro (en virtud de su condición de creatura), la obligación de dar encuentra su fuente también en la condición de creatura de quien debe: “Todo hombre es deudor de su prójimo, a causa de Dios de quien recibimos todos los bienes”.

Dios ha querido entonces –y esto es parte del orden mismo de la creación– que una parte de las necesidades del hombre sean satisfechas por el mismo hombre. El camino que lleva a esta plena satisfacción podrá ser el del orden jurídico –con sus normas, su coacción y sus jueces– o el del orden moral. En muchos casos será constitutivamente imposible el tránsito del segundo al primero. Pero en otros puede perfectamente el hombre darle el rigor del deber jurídico al deber moral. El logro de ese estado de cosas que permite al hombre tener lo que necesita según la voluntad de Dios no es algo dejado al arbitrio de la voluntad del hombre. Se trata de una exigencia de la creación. Si el modo de alcanzarlo es el camino de la norma jurídica o el de la norma moral, es algo que podrá analizarse en cada caso, pero lo que no se puede es dejar de lado el fin. Este es, por cierto, el tema que se nos planteará a propósito de la “juridización” de la norma de misericordia.

33. PIEPER, Josef: ob. cit., pág. 32.

d) Una conclusión más que debemos extraer de la relación de la justicia y la misericordia de Dios sobre la justicia y la misericordia del hombre es que en la misericordia de Dios se encuentra el fundamento último de todo el orden jurídico y moral humano (es decir, en lo que estamos tratando: de toda justicia y misericordia humanas). Por supuesto, la cuestión ha estado de muchos modos presente en todas las reflexiones anteriores. Se trata entonces sólo de terminar de expresarlo.

Uno no puede sino volver a contemplar las palabras luminosas de Santo Tomás: “Nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo”.³⁴ Y quizás también: “Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien”.³⁵ Este primer acto por el que el hombre es sacado de la nada (si así puede decirse), por el que “es”, por el que es una persona dotada de singular dignidad, es un acto de misericordia. De lo que se sigue que en el principio de toda deuda del hombre con el hombre y, por tanto, de todo orden y regulación jurídica y moral, está la misericordia de Dios. Es decir, la razón de que haya un *suum*, la explicación y justificación última de que el hombre tenga algo que le corresponda, que sea suyo, no ha de buscarse en la obra del hombre, sino en la de Dios, en su incomprensible misericordia. Puede señalarse aquí una importantísima diferencia de funciones entre la misericordia de Dios y la del hombre: mientras la primera es el fundamento de la justicia, la que crea el primer y radical suyo del ser humano, la misericordia humana no genera lo suyo de cada uno, sino que es un modo de dar al otro lo suyo (en tanto necesidad). Dios ha creado al hombre en un puro acto de amor misericordioso. En Su sabiduría lo ha dotado de una peculiar naturaleza y aún más, infinitamente más, lo ha llamado a participar de su naturaleza divina. Del misterio de la creación y del misterio, aún mayor, de la redención, misterios incomprensibles del amor de Dios, proviene el *suum* del ser humano.

3. Significado de la misericordia como plenitud de la justicia

En las reflexiones que anteceden (hechas, por lo demás, a partir de la consideración de la relación entre la misericordia y justicia de Dios,

34. *ST*, I, q. 25, a. 3, ad 3.

35. *SCG*, II, 28.

fundantes de todo orden humano), han aparecido varias cuestiones de importancia en torno a la noción de “lo suyo”, noción que constituye el centro del tema de la justicia ya que tradicionalmente se considera lo suyo de cada uno como equivalente del derecho y a éste como objeto de la justicia.³⁶

Hemos visto entonces, a propósito de “lo suyo”, que: a) es anterior a la justicia; b) su fundamento último se encuentra en la misericordia de Dios; c) empieza a existir por la creación; d) no se agota en el derecho, sino que abarca toda necesidad o exigencia de la naturaleza del hombre en orden a su fin; e) a través de la misericordia y la justicia puede el hombre recibir la plenitud de lo suyo; f) se ordena por la norma jurídica o por la norma moral, lo cual abre el tema de la incorporación de la misericordia al orden jurídico.

Mi intención es ahora comenzar a recorrer una vía que se presentó en la introducción misma de este trabajo: la posibilidad de que la misericordia sea la plenitud de la justicia. En otras palabras, se trata de ver si misericordia y justicia (que hasta ahora han aparecido como distintos modos de satisfacer lo que el hombre debe al hombre) pueden encontrarse en un mismo camino, si “lo suyo” en tanto justo puede alcanzar su plenitud (si la hay o en cuanto la hay) en la misericordia.

3.1. El planteo en ST, I, q. 21, a. 3, ad 2

La cuestión que se plantea es “Si compete a Dios la misericordia” y, en la segunda objeción, se argumenta que “la misericordia es una relajación de la justicia” (*relaxatio iustitiae*) y, como Dios nada puede omitir de lo que pertenece a su justicia, no le compete la misericordia. La dificultad es, sin dudas, del mayor interés, ya que parte de un concepto de la misericordia bastante difundido popularmente y que encuentra –como hemos visto en el caso de Séneca– antiguas raíces filosóficas. Si la misericordia fuera una relajación de la justicia, si fuera –de este modo– contraria a la justicia, no sólo no le competiría a Dios, sino que tampoco sería una virtud. Es evidente entonces que la dificultad nace de una errónea concepción de la misericordia. Santo Tomás, sin necesidad de corregir el error explícitamente, va a plantear en toda su dimensión

36. Cf. ST, II-II, q. 57, a. 1; q. 58, a. 1 y 11.

la grandeza de la misericordia en su relación con la justicia: la misericordia es la plenitud de la justicia.³⁷ He aquí su respuesta:

Cuando Dios usa de misericordia, no obra contra su justicia, sino que hace algo que está por encima de la justicia, como el que diese de su peculio doscientos denarios a un acreedor a quien no debe más que ciento, tampoco obraría contra justicia; lo que hace es portarse con liberalidad y misericordia. Otro tanto hace el que perdona las ofensas recibidas, y por esto el Apóstol llama donación al perdón. “Donaos unos a otros como Cristo os donó”. Por donde se ve que la misericordia no destruye la justicia, sino que, al contrario, es su plenitud, y por esto dice el apóstol Santiago: La misericordia aventaja al juicio.³⁸

Hay que apreciar ambos ejemplos. Pero antes de ello conviene remarcar una particularidad del texto latino que la traducción de la BAC que estoy empleando no recoge: el empleo del adjetivo *quaedam* calificando a *iustitiae plenitudo*.³⁹ Es decir, Santo Tomás no dice exactamente que la misericordia sea, sin más, la plenitud de la justicia, sino “cierta” plenitud de la justicia. Este matiz exige suponer una limitación de significado, por otra parte, coincidente con cualquier aproximación que se intente al sentido de la frase. En efecto, parece evidente que, por ejemplo, en una justa distribución de cargos judiciales no tiene sentido hablar de un obrar misericordioso del gobernante por el cual pudiera alcanzarse alguna plenitud más allá de la justicia; otro tanto podría decirse de quien paga un impuesto o el precio del pasaje para viajar en tren. Los ejemplos podrían multiplicarse.

Son muchas las relaciones sociales en que basta la justicia, es decir, que no requieren la perfección de la misericordia. Además, aunque ambas son virtudes y bienes sociales, no abarcan necesariamente las mismas relaciones. Y así como hay muchas relaciones sociales cuya perfección se agota en la justicia, también hay otras muchas que son

37. Podría pensarse que esta idea de Santo Tomás se debe entender en el contexto de una cuestión que trata sobre la justicia y la misericordia de Dios y, por tanto, sólo referida a Dios y no al hombre. Sin embargo, los ejemplos que utiliza provienen de las cosas humanas y permiten llegar a una conclusión relativa al hombre.

38. *ST*, I, q. 21, a. 4, ad 2.

39. El texto latino completo de esta frase que ha llamado tanto mi atención es: “Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo”.

por completo ajenas al orden de la justicia y propias solamente de la misericordia. Con todo, es evidente que son muchas también las relaciones y conductas sociales en que coinciden justicia y misericordia, esto es, que pueden ser regidas por la sola justicia pero cuya perfección se podría encontrar en la misericordia.

No es, por cierto, que la justicia considerada en sí misma sea insuficiente para regular las relaciones que le están sometidas. Sin embargo, es un hecho de experiencia común que la justicia, mirada desde la misericordia, aparece como algo incompleto o insuficiente, e incluso, en ciertos casos, llega a ser vista, de algún modo, como un “mal”. Pensemos en nuestra propia vida puesta frente a los ojos definitivos de Dios. ¿Es que alguien rogaría a Dios que fuera sólo justo con él en el juicio postrero?⁴⁰ Pero aun en esta vida ¿no es cierto que queremos tratar a los demás con justicia pero aspiramos a ser tratados con misericordia? Ciertamente, no nos basta la justicia. El mejor y mayor ejemplo de esto es el caso del perdón, como enseguida veremos.

No tendría ningún propósito ni utilidad hacer una suerte de catálogo de supuestos de justicia en los que cabe esa suerte de plenitud o perfección que proporciona la misericordia. Baste con la acotación restrictiva de estos últimos párrafos. Santo Tomás trae dos ejemplos a los que me referiré seguidamente para tratar de echar más luz sobre el sentido y los alcances de la frase y, sobre todo, de la realidad por ella mentada. No he encontrado que la frase haya merecido ningún comentario por parte de alguno de los principales comentaristas de Santo Tomás. Ya en nuestros tiempos la frase ha sido interpretada a propósito de la *Dives in misericordia*, cuyo texto encierra una idea similar a la de Santo Tomás.

Así Spada ha escrito que, al igual que en Dios, la misericordia es el fundamento y el presupuesto de todo acto de justicia. De este modo, ofrece ahora en relación con el hombre contenidos nuevos a cada acto de justicia humana. Sin desmedro de ninguna de las exigencias de la justicia humana, la misericordia cristiana, dice, urge su actuación en

40. Refiriéndose a la justicia y la misericordia de Dios, dice San Francisco de Sales que son “igualmente amables y maravillosas en sí, puesto que ambas son una misma bondad y divinidad” Y a continuación: “Pero como los efectos de su justicia nos resultan ásperos y llenos de amargura, Él los mitiga siempre con la mezcla de su misericordia, y hace que, entre las aguas del diluvio de su justa indignación, el verde olivo se conserve y el alma devota pueda hallarlo, finalmente, como casta paloma” (*Tratado del amor de Dios*, Edibesa, Madrid, 1999, pág. 504).

aquellos casos que responden al objeto específico de la justicia y amplía el horizonte de los derechos al agregar una “deuda de misericordia” que la justicia debe pagar, definitivamente, a la necesidad del hombre.⁴¹

Pero volvamos a los ejemplos del texto de la *Suma Teológica*. En el primero hemos de suponer que lo que se da por sobre la deuda se da como remedio de alguna necesidad ya que, de no ser así, sería un caso de sólo liberalidad y no de misericordia.⁴² Un análisis de este ejemplo, efectuado a partir de la noción aristotélica de la justicia correctiva como igualdad aritmética,⁴³ podría llevar a la conclusión de que lo que se da hasta alcanzar lo que se debía (cien), se da en concepto de justicia; los otros cien se dan en concepto de misericordia. Habría así una suerte de desdoblamiento del acto (o habría dos actos) y se establecerían dos relaciones: en un primer momento, se trata de un deudor que está cumpliendo su obligación y dando, por tanto, lo debido; luego, esa misma persona (que ya no es deudor), da al otro algo que no le debe pero que éste necesita. Desde un punto de vista puramente racional, el análisis es correcto; la conclusión sería: la misericordia comienza cuando termina la justicia. Pero ¿es realmente así? ¿Hay en la realidad dos actos, dos relaciones, dos intenciones? Me parece que no.

Quien teniendo una deuda con otro está dispuesto a ayudarlo a remediar una necesidad que va más allá de la satisfacción de la deuda obrará con esa intención misericordiosa al realizar el único acto por el que dará al otro (dentro de sus posibilidades) lo que éste necesita. Al hacerlo, cumplirá también con la justicia (tanto subjetiva como objetivamente), pero la justicia estará en todo momento –desde la raíz misma del acto voluntario– como absorbida por la misericordia, para alcanzar –al dar al

41. SPADA, Domenico: ob. cit., pág. 242. En su magnífica tesis doctoral *La misericordia, alma del derecho canónico* (publicada con el nombre *Las instituciones jurídicas en el Derecho Canónico*, La Ley, Buenos Aires, 2001), Ana Lía Bercaitz de Boggiano desarrolla la idea de que “la norma canónica es un derecho de misericordia” (pág. 6). Su punto de partida es, precisamente, que “la misericordia es un grado excelso de justicia” (pág. 1) y, bien que desde la perspectiva del derecho canónico, afirma que la misericordia “es la regla de oro del derecho de la Iglesia” (pág. 2) y luego: “La misericordia es un grado más elevado de justicia humana, en miras a un fin escatológico y por tanto más excelso” (pág. 7).

42. La conjunción que emplea Santo Tomás es “vel”: “sed liberaliter vel misericorditer”.

43. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, ob. cit., V, 4.

otro lo que necesita (más allá de lo “suyo” jurídico)— una plenitud que está fuera de la justicia misma.

El segundo ejemplo ofrece un riqueza aún mayor, pero también una mayor dificultad y, si se quiere, produce una cierta perplejidad. En efecto, la idea de que el perdón sea la plenitud de la justicia parece, al menos en un primer momento, algo contradictorio. ¿No es acaso el perdón un abandono de la vía de la justicia? ¿No implica el perdón una renuncia al castigo que, en justicia, hubiera correspondido imponer? Y, sin embargo, aquí estamos frente a un texto de Santo Tomás que nos dice no ya que el perdón sea justo (o pueda serlo), sino que en el perdón la justicia alcanza su plenitud.

Volvamos al texto. Luego del ejemplo del deudor misericordioso que “hace algo que está por encima de la justicia”, escribe Santo Tomás que “otro tanto hace el que perdona las ofensas recibidas”. Y a continuación argumenta: “En efecto, quien perdona a alguien, de algún modo dona” (“qui enim aliquid remittit, quadammodo donat illud”).⁴⁴ Lo que lo lleva, como primera conclusión, a que “por esto el Apóstol llama donación al perdón”. Y luego, a la conclusión definitiva: la misericordia no destruye la justicia, sino que es su plenitud.

El nudo del razonamiento es entonces la idea de que el perdón es una donación (hay que tener en cuenta que Santo Tomás está utilizando el verbo *remitto* y no el verbo latino tardío *perdono*, en el cual la idea de donación resulta más evidente). Ahora bien, si el perdón es una donación, eso significa que estamos frente a un caso similar al primero, en el cual quien dona hace algo que está por encima de la justicia. Y de allí la conclusión de que quien “per-dona”, al igual de aquel que simplemente “dona”, no sólo no destruye la justicia, sino que realiza su plenitud.⁴⁵

44. La edición de la BAC que estamos utilizando no traduce este texto.

45. Benedicto XVI ha destacado como pocos este carácter de don que tiene todo acto de amor misericordioso, así como su necesidad social y su vinculación con la justicia: “La caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente [...] Al ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines. La comunidad humana puede ser organizada por nosotros mismos, pero nunca podrá ser sólo con sus propias fuerzas una comunidad plenamente fraterna ni aspirar a superar las fronteras, o convertirse en una comuni-

Vuelven inevitables las dudas. En el primer ejemplo se mostraba explícitamente por qué la misericordia (donación) comprendía la justicia y la superaba: alguien debía cien y daba doscientos para satisfacer alguna necesidad del acreedor. Es evidente que los doscientos comprenden a los cien. Pero en el ejemplo del perdón, ¿dónde queda la justicia?, ¿cuál es el fundamento para suponer que al “donar” el perdón se ha alcanzado (y aun superado) la justicia? En otras palabras, ¿por qué el perdón “comprende” a la justicia (como doscientos comprende a cien)?

Hay, además, otras marcadas diferencias entre ambos ejemplos. En el primero, quien realiza el acto de misericordia es el deudor. Esto es, quien ya tenía una deuda de algún modo extiende el acto por el que cancela la deuda más allá de sus límites propios, hasta alcanzar la satisfacción de otra deuda (moral en este caso). Pero, en el ejemplo del perdón, quien realiza el acto misericordioso no es el deudor sino quien, para facilitar la comparación, podríamos llamar “acreedor”. En efecto, es el perdonado quien tiene una deuda de estricta justicia; él es quien debe satisfacer –ya indemnizando, ya sufriendo un castigo–. Y he aquí que no sólo no satisface, sino que, además, recibe. Y el acreedor, aquel que ha sufrido la ofensa, aquel a quien se debe una reparación, no sólo no la recibe, sino que, además, realiza una suerte de donación, un acto de misericordia. Ocurre algo asombroso: quien podía exigir, da. No sólo no exige, sino que da algo a lo cual el otro no tenía ningún derecho en términos de justicia.

Es esta marcada dificultad para comprender el perdón como acto que satisface y plenifica la justicia la que me mueve a tomarlo como caso privilegiado para analizar la relación entre justicia y misericordia; en última instancia, para entender por qué la segunda es la plenitud de la primera.

Se agrega a esta razón principal la indudable importancia que tiene el perdón en la vida psicológica y moral, en la vida social y aun, sobre todo en estos últimos años, en la vida jurídica. Por otra parte, creo que,

dad universal. La unidad del género humano, la comunión fraterna más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca. Al afrontar esta cuestión decisiva, hemos de precisar, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad” (*Caritas in veritate*, n° 34).

sin exagerar, puede afirmarse que la necesidad de ser perdonado es la única de todas las necesidades que sufrimos todos los hombres y en todas las etapas de nuestras vidas.

3.2. *El caso del perdón como plenitud de la justicia*

El latín tenía muchos modos de expresar, con matices diversos, lo que nosotros significamos con el verbo “perdonar”: *remissio*, *ignosco*, *dimissio*, etcétera.⁴⁶ San Jerónimo se vale de estos diversos verbos en la Vulgata⁴⁷ en textos que nuestras biblias traducen por “perdonar”. Así, por ejemplo, emplea *dimissio* en el Padre Nuestro⁴⁸ o en “perdonad y seréis perdonados”,⁴⁹ y *remitto* en la escena de la mujer pecadora: “Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor”⁵⁰ o en la Resurrección, al decir a los discípulos “a quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados”.⁵¹ En el episodio de la pecadora perdonada, poco antes del texto citado, se encuentra un pasaje en el que Jesús le plantea al fariseo el caso de dos deudores de diversos montos, cuyo acreedor, “como no tenían para pagarle, perdonó a los dos”.⁵² El verbo que aquí emplea la Vulgata es *dono*.⁵³

Precisamente, Santo Tomás ejemplifica su argumento relativo a que el perdón (*remissio*) es una donación con una frase de la Epístola a los Efesios⁵⁴ en la que aparece ese mismo verbo *dono*: “Donaos unos a otros como Cristo os donó”,⁵⁵ que la Biblia de Jerusalén traduce: “[Sed

46. SEGURA MURGUÍA, Santiago: *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001.

47. BAC, Madrid, 1946. Edición de Colunga y Turrado.

48. Mt 6, 12.

49. Lc 6, 37.

50. Lc 7, 47. En la continuación del texto, que la BJ traduce “a quien poco se le perdona, poco amor muestra”, emplea *dimissio*.

51. Jn 20, 23.

52. Lc 7, 42.

53. El mismo verbo aparece en la inmediata respuesta del fariseo: “Supongo que aquel a quien perdonó más” (Lc 7, 43).

54. Ef 4, 32.

55. El texto de la *Suma* es: “Donate invicem, sicut et Christus vobis donavit”. El de la Vulgata: “Estote autem invicem benigni, misericordes, donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit vobis”.

amables entre vosotros, compasivos] perdonándoos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo”.

A su vez, este verbo *dono* de la Epístola a los Efesios es traducción del verbo griego *xarízomai*, que es el que emplea San Pablo. *Xarízomai* es tanto como agradar, complacer, gratificar, dar gratis.⁵⁶ Y *dono* es hacer un don, sacrificar, dejar, dispensar, gratificar.⁵⁷ De lo que tenemos que se trata de dar gratis, de dar al otro un regalo, algo que lo gratifica.

Si volvemos ahora al “donaos unos a otros como Cristo os donó” que cita e interpreta Santo Tomás, podemos comprender que se trata de una acción gratuita, la cual, por ello, no tiene por causa derecho alguno del otro. Se trata de un acto libre, nacido del amor que supone, ante todo, no tanto dar algo como darse alguien. En efecto, “donaos unos a otros” es hacer donación de uno mismo, entrega de la propia persona. Entrega de la propia persona que tiene su modelo y su causa en Jesús (“como Cristo os donó”).

El que Santo Tomás interpretara esta donación como un perdón (*remissio*) y el que, de modo coincidente, la versión española de la Biblia traduzca *xarízomai* o *dono* por perdón nos muestra desde ya algunas características sobresalientes del perdón.

Ante todo, aparece el perdón como un don. Esta idea, que ahora resulta de la misma estructura de la palabra (per-dón), no es de suyo tan evidente si se repara en el hecho de que los verbos *remitto* y *dimitto* apuntaban principalmente a los conceptos de abandono, renuncia o concesión. A partir de estos significados, el perdón podría ser caracterizado como una renuncia al castigo, como un abandono de la vía de la justicia. En el primero de sus sentidos comunes en español, el *Diccionario de la Academia* dice que perdón es “remisión de la pena merecida, de la ofensa recibida o de alguna deuda u obligación pendiente”. A su vez, recoge como sentido de “remitir”: “Alzar la pena, eximir o libertar de una obligación”. De lo que se ve una coincidencia entre este sentido actual y común, y el originario derivado de aquellos verbos. De hecho, se emplea la misma raíz verbal (*remissio*, remitir).

¿Es el perdón algo distinto de esta remisión? Es cierto que, en cualquier caso, en el proceso del perdón se concluye remitiendo alguna pena u obligación. De hecho, todo don lleva consigo alguna forma de renuncia:

56. Vox. *Diccionario Griego-Español*, ob. cit.

57. Vox. *Diccionario Latino-Español*, ob. cit.

dar quiere decir abandonar algo.⁵⁸ Pero no es esto lo primero ni, creo, lo principal. Al menos en el sentido que le da Santo Tomás en el pasaje que estamos analizando, sentido que coincide con lo central de la revelación cristiana y con la misma estructura de la palabra. Por un lado, porque es relativamente común que se exima a alguno de la pena (en el sentido más amplio de la palabra) que le hubiera correspondido en justicia sin haberlo perdonado realmente. Más aún, en esa quizás displicencia del ofendido ante lo ocurrido, en su indiferencia ante las exigencias de la justicia, en ese aparente olvido de la ofensa —olvido cuya causa nunca se conoce— puede haber la crueldad de mantener la herida abierta para siempre. Por el otro, porque lo que busca, aquello por lo que clama el corazón del ofensor arrepentido, es algo que trasciende ampliamente el mero acto negativo de que sea remitida la pena que merece. Quiere y necesita más, necesita un acto positivo, una verdadera donación del ofendido por la que éste, entregándole el perdón, sane ambos corazones. Quien haya pasado por la terrible experiencia de haber cometido alguna grave falta, de haber seriamente ofendido a alguien, sabe que la mera eximición de la pena merecida es poco, muy poco. Quien desea ser perdonado —por Dios y por los hombres— anhela mucho más que no cumplir una pena.

El perdón, entonces, es sobre todo un don. Por ello ha podido decirse que la esencia del perdón es la gratuidad.⁵⁹ Se trata de un regalo que busca satisfacer una necesidad grave y profunda del ofensor.

Pero ahora, si reparamos por fin en la estructura del verbo *perdono*,⁶⁰ nos encontramos con que la palabra *dono* está precedida por el prefijo *per-*, cuyo significado, en este caso, puede ser “por causa de, por medio de” y, entonces, perdón significa “conceder como don, como regalo” o, también, “a través de, a lo largo de”, lo que lleva a la idea de “atravesar de cabo a cabo”, de lo cual se sigue como característico del perdón el ser un acto completo, un don perfecto.⁶² Efectivamente, es propio del

58. LAFFITTE, Jean: “Vida humana: don, vida y perdón”, ob. cit., pág. 252.

59. Íd.

60. *Perdono* es un verbo del cual se tiene noticia recién alrededor de los siglos VIII o IX. Aparece con los siguientes significados (en cada caso se agrega la fecha en que el mismo está documentado): a) otorgar un privilegio, conceder un favor (848); b) perdonar a alguien la vida (755); c) remitir una pena (814); d) renunciar a un derecho o a una pretensión legal (781); e) condonar un delito, perdonar un crimen (807); f) donar (675).

61. Es interesante reparar en que el inglés *to forgive* tiene la misma estructura que *perdono*.

62. Debo esta interpretación al reconocido latinista Pablo Cavallero.

perdón dar abundantemente, entregarse hasta el extremo.⁶³ Se comprende mejor esto cuando se repara en que el modelo supremo y perfecto de todo perdón humano es Jesús clavado en la cruz.

3.2.1. *La ofensa*

Benedicto XVI comienza su meditación sobre la quinta petición del Padrenuestro (“Perdona nuestras ofensas...”) reflexionando, con profunda sencillez, que esta petición “presupone un mundo en el que existen ofensas: ofensas entre los hombres, ofensas a Dios”.⁶⁴ Las mismas aparecen así desde un principio como un presupuesto del perdón. Verdad de Perogrullo, lo que se perdona (o se debe perdonar) es siempre una ofensa. Pero ella es también el presupuesto del acto de justicia, porque es una forma de injusticia. De esto se sigue que, producida la ofensa, se inicia un proceso que sólo concluye con un acto de justicia que repara la injusticia o con un acto de perdón que, a su vez, puede ser anterior o posterior al acto de justicia. Es este acto de perdón el que tiene la característica no sólo de reemplazar adecuadamente el acto de justicia, sino, más aún, de llevarlo a una plenitud que resulta inalcanzable dentro de las posibilidades de la misma justicia.

Conviene detenerse a reflexionar acerca de las características de la ofensa porque ello nos permitirá avanzar en la comprensión del perdón.⁶⁵ La ofensa es una injusticia. Y la injusticia es algo antinatural; por ello es que resulta de algún modo incomprensible. Nadie ha reflexionado sobre esta característica de antinaturalidad de la injusticia con la claridad y sugerente profundidad de Emil Brunner. Su obra sobre la justicia prácticamente comienza con estas palabras:

Todo sufrir es amargo, pero el sufrir injustamente es doblemente amargo. El sufrimiento de adversidades comunes liga a los hombres, pero el

63. BURGGRAF, Jutta: “El arte de perdonar”. Conferencia pronunciada el 22 de abril de 2007 en el Instituto de Estudios Superiores de la Familia (IESF) de la Universitat Internacional de Catalunya. En <http://www.llar.eu/files/Convivir_en_el_matrimonio.pdf>.

64. BENEDICTO XVI-RATZINGER: *Jesús de Nazaret*, ob. cit., pág. 193.

65. LAFFITTE (ob. cit., pág. 254) escribe que “no es posible entender la naturaleza del acto de perdonar si no se analiza lo que es la ofensa”.

sufrimiento de injusticias los separa. Hay un sufrimiento que –por así decirlo– pertenece de modo natural a la existencia de las criaturas; pero el sufrimiento injusto es antinatural. Lo injusto no sólo hiere el anhelo de felicidad, sino que además destruye un orden, me arrebató lo que me pertenece. El sufrir injusto provoca indignación; se interfiere violadoramente en la existencia espiritual; atenta contra la persona. El sufrimiento se debe propiamente a la injusticia misma, y no tanto a los perjuicios que se añaden injustamente. Sólo el hombre conoce este sufrimiento; pues sólo él sabe de un orden en virtud del cual hay algo que le pertenece y algo que no le pertenece.⁶⁶

Me parece que pueden sintetizarse las principales ideas de este texto, en cuanto iluminan el tema de la ofensa, del siguiente modo:

- El hombre conoce la existencia de un orden natural por el cual hay cosas que son suyas, que le pertenecen (y otras que pertenecen a otros).
- La injusticia destruye este orden y es, así, antinatural.
- Por ello es que puede decirse que, junto al sufrimiento que acompaña naturalmente a nuestras vidas, hay otro, el sufrimiento injusto, que resulta contrario a la naturaleza.
- En el sufrir injusto generado por la ofensa hay dos aspectos: el sufrimiento por el daño concreto sufrido y el sufrimiento porque ese daño proviene de una injusticia.
- La injusticia atenta contra la persona, más allá de los daños concretos que le pueda haber infligido (en su cuerpo, honra, etc.). De allí la dificultad de pretender superarla a través de una compensación económica.
- La injusticia, por su carácter necesariamente social, afecta no sólo a la persona, sino a toda la comunidad. En efecto, la comunidad toda está interesada en que ese orden natural de pertenencias sea respetado.

La ofensa, al ser antinatural, resulta de algún modo incomprensible. Es materia de experiencia la dificultad o imposibilidad de penetrar las razones de la injusticia. Jean Laffitte describe de este modo el fundamento de esta dificultad: “Una ofensa sufrida siempre es absurda, porque su

66. BRUNNER, Emil: *La justicia. Doctrina de las leyes fundamentales del orden social*. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1961, pág. 9.

análisis choca inevitablemente con el misterio de una voluntad malévola [...] Imaginar la ofensa querría decir penetrar en el mal, y semejante operación iría contra la naturaleza profunda del hombre”.⁶⁷ De allí que la ofensa, en cierto sentido, tome la forma de un problema insoluble y nunca pueda calificarse de “previsible”. Esta característica de la ofensa tiene como inevitable consecuencia la dificultad por la que atraviesa la persona ofendida para formular objetivamente lo que ha sufrido.⁶⁸ Y con ello, el problema de hacer justicia de un modo que restablezca la paz.

Otra consecuencia de estas notas de incomprendibilidad y antinaturalidad de la injusticia es la imposibilidad de aceptarla. Podemos, aunque sea con un terrible dolor, resignarnos ante la enfermedad propia o la de un ser querido o, incluso, su muerte. Son sufrimientos que, como decía Brunner, pertenecen de modo natural a la existencia de las criaturas. En cambio, nos resulta imposible resignarnos ante la injusticia. Esta siempre provoca la impresión de que ha ocurrido algo que no debería haber ocurrido, que no tenía por qué ocurrir. Sabemos que tarde o temprano todos hemos de sufrir enfermedades y luego morir pero, aunque el mundo esté lleno de injusticias, jamás nos acostumbraremos a ellas, siempre –afortunadamente– nos resultarán insostenibles.

Laffitte ha resaltado otra importante particularidad de la ofensa y que es una característica más de su injusticia. Se trata de que la ofensa pone a la persona ofendida en una alternativa moral que no ha elegido: responder o no responder, vengarse o perdonar. La imposición de este dilema moral va junto con la imposición también de una relación no querida. En efecto, así como la ofensa proveniente de un ser amado puede destruir o modificar profundamente los términos de la relación afectiva que lo unía con el ofendido, la ofensa inferida por una persona que no estaba unida por lazo alguno con el ofendido establece entre ambos una relación de enemistad.⁶⁹

El mismo autor ha desarrollado una tipología de las ofensas clasificándolas en físicas, psicológicas o afectivas, intelectuales, morales y espirituales.⁷⁰ Pero, en cualquier caso, toda ofensa, como injusticia que

67. LAFFITTE, Jean: *Don, vida y perdón*, ob. cit., pág. 255.

68. Íd.

69. Íd.

70. LAFFITTE, Jean: *El perdón transfigurado*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 1999, págs. 40-44.

es, supone la violación de un derecho⁷¹ y genera la necesidad de un acto de justicia que le ponga fin.

3.2.2. *La justicia*

La injusticia –lo hemos visto– destruye o altera un orden dado. Es, por tanto, un desorden. Y causa un sufrimiento antinatural, incomprensible e insoportable. De allí que la ofensa genere la necesidad de que el orden sea restaurado a través de un acto de justicia.

Es esta una necesidad del ofendido pero también de la sociedad, que no puede soportar que en su ámbito haya una injusticia sin reparar. Porque el orden natural violado es un orden social, es el orden de pertenencias –de lo tuyo y de lo mío– que estructura toda la vida de la comunidad. En uno de sus tantos textos relativos a los fundamentos de la pena, escribe Santo Tomás que ella es también necesaria “para restablecer el orden de la justicia y para remover el escándalo de los hombres”.⁷²

Hay una necesidad y exigencia personal, que es también social entonces, pero hay también –por encima de ellas– una exigencia y necesidad óptica, que hace a la misma naturaleza de las cosas, es decir, que está más allá de la voluntad de los hombres (aunque suele coincidir con las aspiraciones de la comunidad) y que les exige obrar en el sentido de la justicia, reparando el orden violado. A la satisfacción de esta necesidad se refiere Santo Tomás al decir que se debe “restablecer el orden de la justicia” y, en otro pasaje, en que escribe que “al orden del universo pertenece también el orden de la justicia, el cual pide que los transgresores sean castigados”.⁷³

La cultura griega comprendió esta necesidad y la expresó a través de obras memorables. Pienso, ante todo, en *Los trabajos y los días*, de Hesíodo, y en *Edipo rey*, de Sófocles. Como se recordará, comienza esta última con el lamento del pueblo aquejado por la peste. El gran rey Edipo ha consultado al oráculo de Delfos qué sacrificios deben hacerse para salvar la polis. La respuesta del dios es que los males se convertirán en bienes si la ciudad castiga al homicida del rey Layo, crimen acaecido tiempo atrás cuya impunidad impurifica la polis. Es decir, ante una

71. *Ibíd.*, pág. 44.

72. *ST*, I-II, q. 87, a. 6, ad 3.

73. *ST*, I, q. 49, a. 2.

grave injusticia (el homicidio de un rey) surge la necesidad inevitable de restaurar el orden violado a través del camino de la justicia. Es esta una necesidad que trasciende la voluntad de los hombres, hasta el punto de que, si estos no procuran la justicia, si no reparan el desorden que el crimen ha introducido en el universo, la comunidad toda debe sufrir un castigo. También Santo Tomás se refiere a este desorden universal causado por la injusticia y a su remedio por medio de la pena: “La pena recompensa el defecto en el estado del universo [...] por el orden de justicia que aparece en la pena”.⁷⁴

Podrá alguien negar la existencia de castigos divinos. Podrá aún negar la universalidad del desorden causado por la injusticia. Pero difícilmente haya alguien que no perciba la entidad de los males sociales que la impunidad causa, de los cuales es figura la peste del Edipo rey.

La exigencia de justicia que repare adecuadamente la injusticia, entonces, no es sólo algo bueno, sino ineludible. En el restablecimiento del orden violado se juega la vida misma de la comunidad. Pero hay que puntualizar que el mal que el desorden de la injusticia no remediada necesariamente produce no se agota en el plano de la injusticia acaecida en la sociedad política. Todas las consideraciones anteriores son perfectamente aplicables al plano personal de la ofensa. También aquí, si la injusticia no es remediada por la justicia (o el perdón, según veremos), sobrevienen males bajo la forma de rencor, de desasosiego, cuando no de venganza y nuevas ofensas.

Habíamos rescatado del pensamiento de Brunner la idea de que la injusticia produce un doble daño o, quizás con mayor precisión, un daño que tiene dos aspectos: el primero es el perjuicio material o económico (o, al menos, mensurable hasta cierto punto económicamente) y el segundo es el que éste provenga de una injusticia. Es este último el que explica que toda ofensa, sea cual sea su objeto, atente contra la persona. El perjuicio material debe considerarse conforme a los parámetros de la justicia conmutativa, claro que incluyendo en el daño causado al ofendido aquello que nuestro sistema jurídico denomina “daños y perjuicios”. Sólo de este modo podrá darse una verdadera “igualdad aritmética”, como la denomina Aristóteles, o igualdad de “cosa a cosa”, en la terminología tomista.⁷⁵ Hacer justicia en el segundo aspecto –y más

74. TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, II Sent*, d. 42, q. 1, a. 2.

75. ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea (EN)*, ob.cit., L. V, 4; *ST*, II-II, q. 61, a. 2.

importante de la ofensa— requiere un análisis, así sea breve, de cuestiones atinentes a la pena.

Poco más arriba cité el texto en que Santo Tomás afirma, del modo más general, que “al orden del universo pertenece también el orden de la justicia, el cual pide que los transgresores sean castigados”.⁷⁶ Agreguemos ahora otro texto suyo en que especifica que “la equidad de la justicia lesionada se restablece por la compensación de la pena”. Es decir, la existencia de una culpa (ofensa) exige una pena que la compense en términos de justicia o, de otro modo, la justicia lesionada por la culpa sólo puede restablecerse a través de una pena.⁷⁷

El fundamento de esta doctrina, que coincide, por otra parte, con la percepción de la justicia del común de la gente, lo explica Santo Tomás en numerosos textos, de los cuales selecciono el siguiente: “El desorden de la culpa no se reduce al orden de la justicia sino por la pena; pues es justo que aquel que condescendió con su voluntad más de lo que debía, sufra algo contra su voluntad porque así habrá igualdad”.⁷⁸ He aquí la igualdad, tan propia y característica de la justicia desde los comienzos del pensamiento griego, expresada como una igualación entre lo que el hombre hizo más allá de los límites y lo que como consecuencia debe sufrir.

La injusticia de la ofensa, entonces, se repara con una pena. La pena, para que sea justa, debe expresar una igualdad. Y esta igualdad se da en el campo de la voluntad. Es importante tener en cuenta que esta doctrina es perfectamente aplicable a todo tipo de pena y a cualquier clase de ofensa. Es cierto que en el lenguaje coloquial no llamamos “pena” sino a las que impone el juez (divino o humano) pero hay que tener presente que lo que caracteriza a la pena, en palabras de Santo Tomás que comparto, es que sea contraria a la voluntad de quien la sufre.⁷⁹ Por lo demás, se trata siempre de la privación de algún bien y debe guardar proporción con la culpa.⁸⁰

76. *ST*, I, q. 49, a. 2.

77. CODESIDO, E.; DE MARTINI, S.: ob. cit., pág. 28. Ver *ST*, I-II, q. 87, a. 6, ad 3.

78. *ST*, III, q. 86, a. 4.

79. CODESIDO, E.; DE MARTINI, S.: ob. cit., págs. 38-42.

80. En ob. cit., pág. 77, hemos definido la pena —siguiendo a Santo Tomás— como “la privación de un bien impuesta por alguna autoridad, de acuerdo con la ley y contra la voluntad de una persona, en razón y proporcionada con su culpa anterior y con el fin de procurar la paz social”.

La cuestión siempre debatida del fin de la pena debe ocupar algún lugar en estas reflexiones, porque se encuentra inevitablemente unida con la posibilidad de que el perdón esté en la misma línea de la justicia. Santo Tomás, cuyo pensamiento ha terminado de convencerme en contra de lo que pensé durante buena parte de mi vida, sostiene que la pena (nuevamente habrá que decir: toda pena) tiene un fin medicinal. No es, por cierto, que deseche la idea de retribución, ya que –me parece– ésta es algo inevitablemente propio de aquella. De hecho, toda pena retribuye proporcionalmente alguna culpa. Lo que ocurre es que la pena humana nunca podrá retribuir adecuadamente a la culpa. Veamos algún texto:

Las penas de la vida presente no se infligen por sí mismas, puesto que no ha llegado aún el tiempo último de la retribución, sino en cuanto son medicinales y sirven, ya para la enmienda de la persona que peca ya para el bien de la república, cuya tranquilidad se procura por el castigo de los delincuentes.⁸¹

En palabras que hemos escrito en otra oportunidad,

la idea básica es que existe un tiempo de retribución que está en manos del mismo Dios quien, al fin de cada vida –y también al fin de los tiempos– juzgará a cada uno “según la verdad” (Rom 2, 2). Mientras tanto, en la vida presente la justicia humana –y la pena jurídica dentro de ella– tiene dos funciones relacionadas entre sí como las dos caras de una misma moneda. La una es la de preservar la paz social y permitir el desarrollo, ordenado y tranquilo, de los hombres virtuosos [...]; la otra es la de la enmienda del delincuente y, si esto no fuera posible, al menos la de cohibirlo del delito por medio del temor y, junto con esto –y a veces solamente–, el procurar la educación y el retraining del delito por parte de la comunidad. Hay una tercera razón que proviene de la gravedad intrínseca de nuestras faltas. El fundamento sería en este caso que, en esta vida, una exacta retribución, en términos de justicia conmutativa, sería insoportable.⁸²

81. *ST*, II-II, q. 66, a. 6, ad 2. En el mismo sentido *De malo*, q. 2, a. 10, ad 4; *ST*, I-II, q. 87, a. 6, ad 3; II-II, q. 108, a. 3, ad 2; *II Sent.* D. 42, q. 1, a. 1; *II Sent.*, d. 36, q. 1, a. 3; *Comentario a la EN*, L. II, lec. 3.; *SCG*, III, c. 146; *Compendio*, c. 121 y muchos más.

82. CODESIDO, E.; DE MARTINI, S.: ob. cit., pág. 45.

3.2.3. *Perdón y justicia*

Con la imposición de la pena medicinal se ha hecho justicia y el proceso que había comenzado con la ofensa ha llegado a su fin. Pero, ¿se ha hecho realmente justicia? ¿Se ha restaurado el orden que había sido violado? Si la obra de la justicia es la paz,⁸³ entonces la existencia de paz luego de realizar aquello que en justicia correspondía parece un buen parámetro para determinar si, realmente, se ha hecho justicia.

Son muchos, muchísimos los casos en que, luego de haber actuado la justicia (es decir, una vez que alguien impuso una pena justa), no hay paz. A veces es el ofendido quien no la tiene; otras es la comunidad, además del ofendido, la que no ha quedado en paz. ¿Qué significado hemos de darle a este hecho de experiencia común? Por lo pronto, habría que quitar de la reflexión aquellos casos en que la paz es, al menos de momento, absolutamente imposible. Podemos pensar en quien, habiendo sido víctima de alguna grave ofensa, ha quedado lleno de rencor, de deseos de venganza. Cuando la justicia es, de hecho, imposible, puede ocurrir que al agravio le siga la represalia, dando lugar a una suerte de círculo de ofensa y venganza en la que el mal de la culpa crece continuamente.⁸⁴

Pero, aun despejando estos casos, nos podemos plantear serias dudas acerca de la posibilidad misma de que el acto de justicia cancele plenamente la ofensa. En otros términos, nuestra experiencia personal y social puede llevar a preguntarnos si acaso no es insuficiente la justicia. Y aun a plantearnos como extraña paradoja que quizás, cuando ha ocurrido una injusticia, la justicia no pueda restablecer la justicia, en el sentido de restauración del orden violado.

Conviene avanzar algo en este camino. Repasemos: en la ofensa hay una voluntad torcida que altera o destruye el orden natural de pertenencias –de lo tuyo y lo mío que es, en definitiva, el orden de justicia– a través de la violación de un derecho, lo cual siempre afecta a la víctima personalmente. La justicia procura restaurar ese orden mediante la

83. Is 32, 17. CASARES, T.: ob. cit., pág. 207: “El signo de la justicia de un determinado orden jurídico es su virtud de obrar la paz. ‘Opus iustitiae pax’. Pero la verdadera paz que no es solamente un orden, sino la ‘tranquilidad en el orden’ de la definición de San Agustín”.

84. BENEDICTO XVI-RATZINGER: *Jesús de Nazaret*, ob. cit., pág. 193.

imposición de una pena que, al hacer sufrir al ofensor algo contra su voluntad, restablece en la voluntad la igualdad propia de la justicia.

¿Basta con esto? He aquí un hombre que mató a otro a quien no conocía. Sin provocación ni causa aparente alguna. La víctima ha dejado viuda e hijos. Al criminal se le impone prisión perpetua o aun pena de muerte. ¿Basta con esto? Si se piensa en la familia, ciertamente no. No hay nada, absolutamente nada que pueda hacersele padecer al criminal que pueda servir para que esa familia experimente el consuelo de la paz; no hay modo de que ellos vuelvan a tener lo “suyo”. Y aun la sociedad, en ciertos casos particularmente graves, tiene conciencia de la insuficiencia de la justicia, de que no hay modo de retribuir, por cierto, pero también de que no hay “medicina” que –humanamente considerada– pueda igualar esa voluntad malévola ni el daño que ha causado en la misma sociedad. Pero además, y quizás este sea el aspecto central, el crimen –como hemos dicho– altera un orden que al hombre le ha sido dado, violenta una ley que está por encima de toda ley humana, deja una llaga en el universo que, en términos de justicia humana, no podrá cicatrizar jamás. No podemos dejar de intuir la verdad que se encuentra detrás de esta carencia: la ofensa al hombre es siempre, y ante todo, una ofensa a Dios.

Las características del ejemplo anterior pueden hacernos creer que se trata de situaciones excepcionales. Pero si ahora pensamos en una calumnia, tanto se dé o no intervención a la Justicia, llegaremos a conclusiones parecidas: el mal que la calumnia causa no tiene remedio. La pena (siempre en el sentido más amplio del término) que se imponga al calumniador no podrá restablecer el orden violado, no podrá darle a la víctima lo “suyo”, su derecho, porque no hay modo adecuado de limpiar un honor que se ha manchado.

Pero a la vez, en cualquiera de estos casos (y seguramente en otros ejemplos que se nos ocurran), la imposición de una pena es lo justo. Se ha hecho justicia. Porque eso es todo lo que puede hacer la justicia humana. Y no es que sea defectuosa. Es humana. El hombre, en términos de justicia, no puede ir más allá. Es su límite.

Pero puede perdonar. Y con ello cumplir con la justicia e ir, ahora sí, aún más allá, alcanzando una plenitud que a la mera justicia le está vedada. En el mensaje anual para la Jornada Mundial de la Paz, celebrada bajo el lema: “No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón”,⁸⁵ decía Juan Pablo II:

85. Del 8 de diciembre de 2001.

La verdadera paz, pues, es fruto de la justicia, virtud moral y garantía legal que vela sobre el pleno respeto de derechos y deberes, y sobre la distribución ecuánime de beneficios y cargas. Pero, puesto que la justicia humana es siempre frágil e imperfecta, expuesta a las limitaciones y a los egoísmos personales y de grupo, debe ejercerse y en cierto modo completarse con el perdón, que cura las heridas y restablece en profundidad las relaciones humanas truncadas. Esto vale tanto para las tensiones que afectan a los individuos, como para las de alcance más general, e incluso internacional. El perdón en modo alguno se contrapone a la justicia, porque no consiste en inhibirse ante las legítimas exigencias de reparación del orden violado. El perdón tiende más bien a esa plenitud de la justicia que conduce a la tranquilidad del orden y que, siendo mucho más que un frágil y temporal cese de las hostilidades, pretende una profunda recuperación de las heridas abiertas. Para esta recuperación, son esenciales ambos, la justicia y el perdón.

Y luego:

Muchas veces me he detenido a pensar sobre esta pregunta: ¿cuál es el camino que conduce al pleno restablecimiento del orden moral y social, violado tan bárbaramente? La convicción a la que he llegado, razonando y confrontándome con la Revelación bíblica, es que no se restablece completamente el orden quebrantado, si no es conjugando entre sí la justicia y el perdón. Los pilares de la paz verdadera son la justicia y esa forma particular del amor que es el perdón [...] No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón.⁸⁶

Había girado nuestra reflexión en torno a la frase –tantas veces repetida desde Isaías– “La paz es obra de la justicia”. Pero ahora, al comprobar la necesidad y, a la vez, insuficiencia de la justicia para lograrla, nos encontramos con el buscado camino del perdón. Ya Santo Tomás había analizado que la paz es obra de la justicia sólo indirectamente, en cuanto remueve lo que estorba. De modo directo, es obra y efecto de la caridad.⁸⁷ Es decir, la paz es un efecto interior del amor de caridad. Al

86. *Ibíd.*, pág. 2.

87. *ST*, II-II, q. 29, a. 3, ad 2. Para un análisis detallado de las semejanzas y diferencias entre las virtudes de justicia y caridad, ver el trabajo de Rossi, Abelardo: “Justicia y caridad”, en *Precisiones sobre la justicia*. Educa, Buenos Aires, 1992. En el

igual que la misericordia.⁸⁸ Se entiende, entonces, que sólo pueda obtenerse la paz (personal o social), si a la justicia se le une el perdón, obra principalísima de la misericordia.

Ahora bien, según habíamos visto, “el desorden de la culpa no se reduce al orden de la justicia sino por la pena”.⁸⁹ Y también: la justicia lesionada por la culpa sólo puede restablecerse a través de una pena.⁹⁰ Pero ¿puede restablecerse también a través del perdón?

Si lo que retenemos de la pena es sólo (o sobre todo) el sufrimiento que inflige al ofensor, la respuesta debe ser negativa. A aquel que, como ha sufrido el dolor de una ofensa, necesita ver sufrir al ofensor, el perdón nunca lo dejará satisfecho. No sólo no perdonará cuando es injuriado, sino que será incapaz de comprender el perdón como reemplazo y superación de la pena en cualquier caso que se presente.⁹¹

Y es que en rigor, el perdón es incomprensible cuando se lo mira desde la pura justicia. Las demandas de una justicia que se queda en sí misma no podrán ser nunca satisfechas por el perdón. Recordemos la actitud del hermano mayor en la parábola del hijo pródigo. No entiende. No entiende ni la actitud ni las razones de su padre. Uno podría calificarlo de mezquino, pero quizás no sea mezquino, sino simplemente justo. Solamente justo. Incapaz, por tanto, de ver más allá de la justicia. En su perplejidad frente a la actitud misericordiosa de su padre muestra que el perdón visto desde la justicia no sólo es incomprensible, sino inconcebible. Conviene repetirlo: el perdón no es justicia. Por supuesto, tampoco se opone a la justicia. La supera, la lleva a su plenitud. Pero no es justicia, sino misericordia.⁹²

mismo sentido, BRUNNER, Emil: *La justicia*. Centro de Estudios Filosóficos, Méjico, 1961, cap. XV, “Justicia y amor” donde, además, reflexiona sobre las diferencias entre la “amistad” aristotélica y el amor cristiano frente a la justicia.

88. *ST*, II-II, q. 28, introducción.

89. *ST*, III, q. 86, a. 4.

90. CODESIDO E.; DE MARTINI, Siro: ob. cit., pág. 28. Ver *ST*, I-II, q. 87, a. 6, ad 3.

91. Siempre habrá que tener en cuenta que “la ofensa es una realidad, una fuerza objetiva que ha causado una destrucción que se ha de remediar. Por eso el perdón debe ser algo más que ignorar, que tratar de olvidar. La ofensa tiene que ser subsanada, reparada y, así, superada” (BENEDICTO XVI-RATZINGER: *Jesús de Nazaret*, ob. cit, pág. 195).

92. Un hecho sobre el que debería volver nuestra reflexión una y otra vez es que, nosotros mismos no le pedimos al Señor que sea justo con nosotros, sino que nos perdone. Somos conscientes de que la ofensa sólo puede ser superada mediante el perdón, no través de la justicia. Y parecería que estamos decididos a transformar esta

Por tratarse de un don, el perdón es siempre inmerecido. No existe un derecho a ser perdonado. El perdón nunca corresponde en justicia. Aunque realiza, de otro modo y en exceso, la igualdad de la justicia, el perdón no es acto de justicia, sino de misericordia. Aunque el ofensor esté profundamente arrepentido, el dolor de su arrepentimiento no genera ningún derecho. Puede implorar, puede rogar, puede –y debe– esperar. Pero no puede exigir. Porque el perdón no es algo “suyo” en sentido jurídico. Y, sin embargo, es suyo en cuanto a su necesidad. El ofendido no se lo debe del modo en que se debe una deuda jurídica, pero quien ha sido alguna vez perdonado sabe hasta qué punto debe a su vez perdonar.

Por ser misericordia, el perdón no da a cada uno lo suyo según el mérito (o demérito), según su título jurídico, según lo establecido por el derecho. El perdón da al otro lo que le corresponde según su necesidad. Esto es también, en cierto sentido, lo suyo; sólo que no en cuanto jurídico o establecido por la norma de justicia, sino lo suyo requerido, exigido por su dignidad.

La ofensa, en su injusticia, aparta al hombre del orden de la razón, hace decaer al ofensor en su dignidad.⁹³ La dignidad perdida es su miseria. El querer recuperarla es su necesidad. Se ha convertido en un menesteroso, en alguien que clama por la misericordia del perdón. Sabe que en el perdón recuperará su identidad.⁹⁴ Porque el perdón restituye a quien ha ofendido a sí mismo, lo rehabilita en su dignidad dejando de identificarlo con lo que ha cometido. Y al hacerlo, el perdón revela a quien está prisionero de su propio acto su naturaleza de don.⁹⁵

El perdón, el perdón aceptado, genera entre el ofendido y el ofensor una nueva relación, una comunidad de amor. Es decir, el perdón no sólo restablece el orden violado por la ofensa, no sólo deja atrás esa relación de dolor, de desengaño o de enemistad, sino que crea algo nuevo, un

necesidad de nuestro corazón en regla de nuestra relación con los demás: “perdónanos nuestras ofensas como nosotros perdonamos a quienes nos ofenden” (Benedicto XVI observa –*Jesús de Nazaret*, ob. cit., pág. 193– que “con esta petición el Señor nos dice: la ofensa sólo se puede superar mediante el perdón”). Sin embargo, como solía repetir un viejo maestro, nuestro objetivo parece ser “tratar a los otros con justicia pero que nos traten con misericordia”.

93. *ST*, II-II, q. 64, a. 2, ad 3.

94. BURGGRAF, Jutta: ob. cit.

95. LAFFITTE, J.: “Vida humana: don, vida y perdón”, ob. cit., pág. 254.

bien común antes inexistente, un paso de dimensiones y consecuencias insospechables en el plano del amor.

He hablado de arrepentimiento, de dolor, de conciencia de la dignidad perdida, de petición de perdón, de perdón aceptado, pero el perdón puede no ser querido ni aceptado. ¿Le quita esto todo su valor? ¿Anula todos sus efectos? Ciertamente, no. El perdón dado a aquel que no se arrepiente, ni lo pide, ni lo acepta, continúa siendo un regalo. Y como tal, es un bien a disposición del ofensor que quizás algún día cumpla su efecto. Pero en cualquier caso, y aun cuando el ofensor lo rechace para siempre o, incluso, ignore su existencia (porque puede perdonarse a quien ya no se verá), el perdón es también un bien para quien lo da, para el ofendido. En efecto, el perdón cura su alma de rencor, de deseos de venganza y al hacerlo, le devuelve la paz.

¿En qué sentido, de qué modo resulta entonces el perdón plenitud de la justicia? Veámoslo a través de una síntesis de las reflexiones anteriores: un hombre ha ofendido a otro (en sus bienes físicos, psicológicos, afectivos, intelectuales, morales o espirituales), ha cometido una injusticia y, por tanto, ha violado un derecho. Lo que ha hecho afecta siempre a alguna persona y también puede perjudicar a la comunidad. Pero siempre afecta al orden de justicia que existe más allá de la voluntad de los hombres, orden que les ha sido dado y cuya existencia éstos intuyen, con particular fuerza, cuando sufren una injusticia. La injusticia exige una respuesta que restablezca el orden dando a cada cual lo suyo, lo que en justicia le corresponde. La forma de lograr este cometido –que tienen a su alcance los hombres– es la imposición de una pena (desde dejar de saludar a quien nos ha ofendido hasta ejecutar en la silla eléctrica a un homicida). Esta –aun cuando implica de suyo una retribución– tiene el carácter de una medicina: imponiendo al ofensor la privación de algún bien se busca igualar el exceso que éste permitió a su voluntad para así lograr su enmienda o la paz de la nación u otros propósitos de esta índole. La pena justa, incluso si realiza la justicia posible a los hombres, no alcanza a restablecer el orden de justicia que la ofensa había violentado. Hay que ver que, aun cuando el ofensor recibiera lo suyo jurídico que le es debido (la pena) y esto fuera satisfactorio para el ofendido y para la comunidad, y supusiéramos que el orden de justicia ha sido así restablecido adecuadamente, aun así quedan muchas necesidades personales y sociales por satisfacer. Estas necesidades en ningún caso pueden ser resueltas por la justicia y, sin embargo, están en la misma línea de ésta, es decir, pertenecen a la relación ofensor-ofendido. No se las puede calificar como lo “suyo” de alguien desde un punto de vista jurídico, en cuanto no son exigibles jurídicamente. Pero, de algún modo, son real-

mente “suyo” de las personas y de la sociedad porque están en la línea de su perfección. Piénsese aquí en la necesidad del ofensor de recobrar su dignidad ante el otro, ante la sociedad y ante sí mismo, lo que la pena jurídica, lejos de lograr, habitualmente empeora; la del ofendido de recuperar la paz perdida con la ofensa, de curar su memoria, sus actos futuros, de evitar todo rencor; la necesidad social (incluyendo en ella a la comunidad tan particular que conforman el ofensor y el ofendido) de reconstruir la relación previa o de poner fin a la relación de enemistad nacida de la ofensa, de lograr una paz duradera. El perdón aceptado alcanza todos estos fines, los que la justicia en el mejor de los casos pudo (o hubiera podido) alcanzar y los que exceden las posibilidades de la misma. Por el perdón el ofensor endereza plenamente su voluntad y recupera su dignidad, el ofendido alcanza en su corazón una paz que la justicia nunca hubiera podido darle, y ambos –y con ellos la sociedad– alcanzan un nuevo bien común en la reconciliación.⁹⁶

En su perfección, el perdón tiene su modelo en la parábola del hijo pródigo: el hijo tiene conciencia de haber perdido su dignidad (“ya no merezco ser llamado hijo tuyo”). Y está dolorosamente arrepentido (“Padre, pequé contra el cielo y contra ti”). Su corazón, como dice el Salmo 50, está contrito y humillado. Parece resignado a la justicia (“trátame como a uno de tus jornaleros”), y es que el perdón puede parecer un sueño inalcanzable para quien reconoce la magnitud de su ofensa, para quien intuye la infinitud del mal de la injusticia. De hecho, como veremos, es este un fundamento poderoso de quienes resisten –en ciertos casos– la posibilidad del perdón.

El padre, a quien el hijo había ofendido, lo espera. Hasta que, por fin, lo ve. “Estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente”. Todo nace de esa conmoción,

96. No obstante lo dicho, no debe perderse de vista que: a) pueden coexistir el perdón personal con la condena social y viceversa; b) en el caso de que la ofensa constituya un delito, es una exigencia del bien común político, que está más allá de la voluntad del ofendido, la necesidad de imponer una pena (sin perjuicio, por cierto, del perdón personal del ofendido y de la posibilidad de un perdón político posterior); c) hay que tener en cuenta que el perdón político no es necesariamente virtuoso y no requiere la constatación (muchas veces imposible) del arrepentimiento, ni siquiera el pedido de perdón. En efecto, hay casos en que la sociedad perdona por razones que hunden sus raíces más en la construcción de la paz social que en el restablecimiento de sinceras relaciones de concordia entre ofensor y ofendido. En estos casos (y en general para el perdón político), no se tiene en cuenta el deseo de perdonar de la víctima.

de ese movimiento de amor misericordioso que brota de los más íntimo del hombre. Porque el perdón brota de la misma raíz que todos los actos de misericordia. Es cierto que el padre de esta parábola, que es el mismo Dios, fue ofendido pero nunca se sintió ofendido, pero en nosotros, los hombres, el perdón siempre supone una conversión del corazón.

¿Cuál es, en el orden humano, la causa del perdón? Sin dudas, se pueden invocar varias. Se puede perdonar porque el otro ha mostrado que está verdaderamente arrepentido o que nos ama, o porque sabemos que en él son más los méritos que ese concreto demérito. Todas estas, y otras, son causas posibles y aceptables. Pero la verdadera causa del perdón es la misericordia o, si se quiere, la raíz del amor misericordioso. Aquel por el que amamos sin causa en el otro. Aquel amor que es como el corazón de una madre o de un esposo inevitablemente enamorado. Así nos ama Dios y así nos perdona. Sin causa alguna de nuestra parte. Su cruz no fue consecuencia de nuestros méritos ni atractivos. No fue consecuencia de nuestro amor ni siquiera de nuestro arrepentimiento. Su cruz fue obra pura y misteriosa de su misericordia. La causa, entonces, no está en el perdonado, sino en quien perdona.

¿Hará falta decir que el hombre no es nunca del todo perdonado si no es perdonado por Dios? Más aún, que toda ofensa, toda injusticia es ante todo y sobre todo una ofensa a Dios. Por ello el rey David, después de haber mancillado los más sagrados derechos del mejor de sus hombres, pudo dirigirse a Dios diciendo: “Contra ti, contra ti solo pequé”.⁹⁷ Sin embargo, el perdón humano es irremplazable como fuente de paz en los corazones, de reconciliación entre los hombres, de armonía social.

3.2.4. *¿Existen ofensas imperdonables?*

La cuestión –de una enorme importancia moral– parece exceder el propósito de estas reflexiones. En efecto, la razón de analizar el tema del perdón es que este es un buen ejemplo del modo en que la misericordia puede considerarse plenitud de la justicia. Sin embargo, y tratando siempre de respetar los límites del trabajo, creo que hay que dedicarle alguna atención, ya que lo “imperdonable” ha alcanzado en estos últimos años una singular relevancia jurídica. Entonces, así como

97. Sal 50, 6.

las formas de perdón receptadas en las legislaciones pueden ser casos de “juridización” de la misericordia, del mismo modo toda negación explícita de la posibilidad de perdón debe ser analizada como una posible negación de misericordia.

En los hechos, la calificación de “imperdonable” puede referirse tanto a la negación de perdonar al ofensor, como a la negación del ofensor de perdonarse a sí mismo. Consideraré la primera cuestión ya que la negativa de perdonarse a sí mismo (o no considerarse digno de perdón) no ha tenido relevancia jurídica.

El tema de lo “imperdonable” ha surgido en toda su dramática dimensión luego de la exterminación de los judíos en la Alemania nacionalsocialista.⁹⁸ A partir de entonces suele aparecer unido a hechos calificados como genocidios.

En una primera instancia, el problema fue presentado a raíz de la ausencia de las víctimas y puede ilustrarse con un poderoso ejemplo tomado de la experiencia vital de Simón Wiesenthal: un joven soldado alemán, de nombre Karl, que está agonizando, pide antes de morir la presencia de un judío para hacer delante de él su confesión y pedirle perdón. Wiesenthal es el judío llamado a la cabecera del soldado. Éste narra hechos terribles en los que ha participado. Se trata de la masacre de casi doscientos judíos, muchos de ellos niños: los prisioneros fueron apilados en una casa a la que los soldados alemanes prendieron fuego. Wiesenthal escuchó el relato hasta el fin. Luego, sin pronunciar una palabra, dejó la habitación. En sus propias palabras: “Al final, toda mi vida ha girado en torno a este rechazo”.⁹⁹

La razón principal que dio explícitamente el autor judío para explicar su silencioso rechazo a perdonar fue expresada, de un modo que trasciende el relato, de esta forma: “¿Con qué derecho habría yo perdonado en nombre de los que había visto morir?”. La misma formulación ha vuelto una y otra vez, en la pluma de los autores judíos que han reflexionado sobre el Holocausto.¹⁰⁰ Planteada de este modo surge de inmediato la reflexión que ensaya el mismo Laffitte:

98. Laffitte, en *El perdón transfigurado*, ob. cit., págs. 82-94, muestra la dificultad o imposibilidad de perdonar en algunos sistemas filosóficos.

99. WIESENTHAL, Simon: *Les fleurs du soleil*. Stoch, París, 1969, citado por J. LAFFITTE: *El perdón transfigurado*, ob. cit., pág. 97, nota 50.

100. LAFFITTE: *El perdón transfigurado*, ob. cit., pág. 97.

El rechazo de perdonar en lugar de las víctimas ausentes tiene necesariamente el corolario siguiente: si humanamente no es posible prejuzgar que habrían perdonado, no es más posible prejuzgar que no lo habrían hecho [...] el rechazo a perdonar a los asesinos de las víctimas ausentes no es legítimo más que si es un rechazo práctico, una abstención. Si enseguida es teorizado corre el riesgo de presuponer cuál habría sido la decisión de las víctimas.¹⁰¹

Personalmente, me cuesta aceptar que el argumento de la ausencia de las víctimas sea el verdadero argumento para no perdonar. Si así fuera, no haría falta reflexionar a partir del Holocausto, sino que habría que afirmar que, en cualquier caso de muerte de la víctima, la ofensa resulta imperdonable. Por otra parte, no parece que quien pide perdón a un familiar o amigo de una víctima o a un sobreviviente de un genocidio esté realmente pretendiendo que se lo perdone en nombre de la víctima. Incluso en un caso como el narrado por Wiesenthal, en el que puede presumirse que el soldado le pidió perdón por el sólo hecho de ser judío, me parece que se trata de un pedido de perdón simbólico en cuanto, ante la angustia de la muerte y el dolor de la conciencia, un judío podía, de algún modo, simbolizar a todos los judíos. Pero no representarlos realmente. El perdón es siempre personal, tanto por parte de quien perdona como de quien es (o pretende ser) perdonado. Puedo presumir que quien pide perdón a la viuda de quien ha asesinado quiere que ella lo perdone por su dolor, no en nombre del muerto. El perdón (humano) es algo que se da y se recibe en esta vida. Por ello, un crimen que, de hecho, no se puede perdonar, no debería por esto sólo ser incluido en una categoría de lo “imperdonable”, sino de lo que ha quedado –por la razón que fuere– imperdonado.

Un argumento de mayor peso es el que expresa Jankélévitch al considerar el Holocausto como el paradigma de la abominación extrema a la que los hombres pueden llegar y calificarlo de maldad pura, maldad ontológica, crimen contra natura, exorbitante, metafísico y gigantesco.¹⁰² El mal que se percibe en toda ofensa, el misterio de la voluntad

101. *Ibíd.*, pág. 268. En la nota 34, al pie de esta página, cita la respuesta de Luisa Rinner al planteo de Wiesenthal: “¿Había recibido usted de su pueblo el poder de no perdonar? No. Quizás haya obrado usted contra la voluntad de sus muertos”.

102. En *L'imprescriptible (Pardoner? Dans l'honneur et la dignité)*. Seuil, París, 1986, pág. 20 y ss. Citado por LAFFITTE: *El perdón transfigurado*, ob. cit., pág. 64.

malévola –habíamos dicho más arriba– hace que la ofensa sea en rigor absurda, incomprensible. Y cuando esa ofensa consiste en el exterminio de millones de personas por el hecho de pertenecer a una raza considerada “inferior” y adopta la forma de crímenes horrendos, es evidente que el misterio del mal se presentará a nuestros ojos como un absurdo que nuestra inteligencia ni siquiera puede intentar comprender. Y que aun cuando quisiera –y quizás esto sea lo más relevante– no podrá jamás comprender.¹⁰³

Pero aún así, aún ante el mal que se manifiesta en un crimen de una dimensión inabarcable e inexpressable, ¿no es posible perdonar? Lo primero sobre lo que habría que insistir es que perdonar no es comprender. Por supuesto, nuestra inteligencia intenta naturalmente comprender, analiza situaciones parecidas, males propios o ajenos. Puede llegar seguramente a comprender que el hombre –comenzando por quien está llevando a cabo el análisis– es un ser débil y miserable, capaz de actuar de un modo que nunca hubiera siquiera imaginado. Pero esto no implica comprender el mal que encierra toda ofensa, sino la posibilidad de perpetrarla. Porque comprender realmente implicaría develar el misterio del mal, lo cual es contrario a la naturaleza racional del hombre. Si se tratara de comprender, perdonar sería cabalmente imposible. Debemos volver al principio: el perdón es un don, un don perfecto, un puro regalo, que como tal no depende de la comprensibilidad de la ofensa ni de que esta sea excusable; al contrario, sólo se perdona lo inexcusable.¹⁰⁴ Lo excusable no necesita ser perdonado, sino justificado. Una verdadera excusa es siempre comprensible. En cambio, aquello que es imposible de explicar, de lo que no puede ofrecerse una excusa, aquello de lo que no puede darse ninguna explicación racional es, por ello mismo, incomprensible. Este es el terreno del perdón. El perdón traspasa la dificultad del misterio para alcanzar al corazón necesitado de misericordia. Comprendiendo, sí, que no se debe identificar al criminal con su obra, que todo hombre es más grande que su culpa.¹⁰⁵

103. Es un hecho que en los crímenes calificados como “imperdonables” es donde se experimenta con más fuerza la insuficiencia de la justicia. Ningún acto de justicia basta. Son situaciones en que el hombre toma conciencia de los límites de lo humano, de lo puramente humano.

104. LEWIS, C. S.: *El perdón*, ob. cit., págs. 12 y 14.

105. BURGGRAF, Jutta: ob. cit. Carlo María Martini ha escrito que “para aprender a perdonar, la sociedad humana debería volver a descubrir y a creer que las personas son un gran valor” (en *Sobre la justicia*. PPC, Madrid, 2002, pág. 42).

Preguntarse si hay algún crimen imperdonable es, en rigor, preguntarse si hay algún ser humano que no pueda ser redimido. Jankélévitch, quien reflexionando sobre la posibilidad de perdonar ciertos crímenes evocaba la existencia de una maldad pura, ontológica, ha escrito, sin embargo y con razón, que “este imperdonable, si permaneciera petrificándose, último y definitivo, no sería otra cosa que el Infierno: el Infierno de la desesperación”. Y concluye: “¡Afortunadamente no hay nada que tenga la última palabra!”.¹⁰⁶

En verdad, lo que se dice cuando se pronuncia la palabra “imperdonable” es que nuestra inteligencia es incapaz de concebir un perdón humano que cubra la totalidad de la ofensa. Se ponen de manifiesto los límites humanos de la inteligencia.¹⁰⁷

Pero ¿es posible exigir a la inteligencia un acto que va más allá de sus límites? O mejor, ¿es posible modificar ese límite de la inteligencia? Creo que la respuesta es afirmativa, pero sólo si hemos tenido la experiencia y el conocimiento de un perdón perfecto, ilimitado, infinito. Por supuesto, ese perdón no es humano. Es decir, sólo en la experiencia de la cruz, de Cristo crucificado, puede el hombre alcanzar a concebir un perdón que cubre toda ofensa y la totalidad de toda ofensa. Y con ello, el sinsentido de la palabra “imperdonable”.¹⁰⁸ En la Pasión, que es la más grande ofensa, el crimen por excelencia, se manifiesta a la vez el perdón más grande, el perdón por excelencia.¹⁰⁹ Todo está en la cruz de Nuestro Señor.

El perdón es un bien universal, pero sólo alcanza su plenitud dentro del cristianismo. Con Cristo, el perdón perfecto e ilimitado ha sido revelado a todos los hombres. Y entonces el perdón humano supera sus límites como consecuencia del perdón divino. Hay una nueva comprensión del perdón humano cuando se lo mira desde el perdón de Jesús

106. JANKÉLÉVITCH, V.: *Le pardon*. Aubier-Montaigne, París, 1967, págs. 210-211. Citado por LAFFITTE, J.: *El perdón transfigurado*, ob. cit., pág. 64.

107. LAFFITTE, J.: “Vida humana: don, vida y perdón”, ob. cit., pág. 271.

108. En Cristo se obtiene el perdón aun en ausencia de la víctima.

109. LAFFITTE, J.: “Vida humana: don, vida y perdón”, ob. cit., págs. 262-263.

crucificado.¹¹⁰ A partir de la encarnación del Verbo no hay crimen, por aberrante que sea, que no pueda ser perdonado.¹¹¹

Mencionaba, al comienzo de este apartado, la relevancia jurídica que ha alcanzado en nuestros tiempos el asunto del perdón de ciertos crímenes. Concretamente, se puede poner como ejemplo la negativa de la Corte Suprema de Justicia de Argentina a aceptar que ciertos crímenes puedan ser perdonados.

La cuestión argentina ha sido singular porque se trataba de casos en que los culpables (o presuntos culpables) ya habían sido perdonados por el Poder Ejecutivo en ejercicio de la facultad constitucional del indulto o por el Congreso a través de amnistías.¹¹² Al declarar la nulidad de uno y otras¹¹³ –esto es, al revocar un perdón ya concedido– el máximo tribunal de justicia ha establecido que en Argentina hay crímenes que nadie –ni siquiera las máximas autoridades elegidas por el pueblo

110. JUAN PABLO II: “Mensaje anual para la Jornada Mundial de la Paz”, 8 de diciembre de 2001, ob. cit., pág. 8: “El perdón es ante todo una decisión personal, una opción del corazón que va contra el instinto espontáneo de devolver mal por mal. Dicha opción tiene su punto de referencia en el amor de Dios, que nos acoge a pesar de nuestro pecado y, como modelo supremo, el perdón de Cristo, el cual invocó desde la cruz: ‘Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen’ (Lc 23, 34)”. Así pues, el perdón tiene una raíz y una dimensión divinas. No obstante, esto no excluye que su valor pueda entenderse también a la luz de consideraciones basadas en razones humanas. La primera entre todas, es la que se refiere a la experiencia vivida por el ser humano cuando comete el mal. Entonces se da cuenta de su fragilidad y desea que los otros sean indulgentes con él. Por tanto, ¿por qué no tratar a los demás como uno desea ser tratado? Todo ser humano abraza en sí la esperanza de poder reemprender un camino de vida y no quedar para siempre prisionero de sus propios errores y de sus propias culpas. Sueña con poder levantar de nuevo la mirada hacia el futuro, para descubrir aún una perspectiva de confianza y compromiso”.

111. Habrá que decir, una vez más, que en el perdón es donde Dios manifiesta, sobre todo, su omnipotencia (ST, I, q. 25, a. 3, ad 3).

112. La amnistía “es una medida que a veces obedece a motivos de simple oportunidad, totalmente alejados de cualquier intención de perdón, o incluso de automatismos de nuestra vida social, como sucede al día siguiente de las elecciones en las democracias modernas. Sin embargo, la amnistía política tiene a veces el sentido de un perdón en el proceso de reconciliación después de revueltas civiles; pero concedida incluso por una razón superior de interés general, su carácter de medida colectiva explica que no vaya nunca sin cierta injusticia particular por el solo hecho de que no haga distinciones entre los sujetos de derecho” (LAFFITTE: *El perdón transfigurado*, ob. cit., pág. 78). Este texto de Lafitte invita a considerar otro modo de relación de la justicia con el perdón, este es el de la justicia en la “distribución” del perdón político.

113. Fallos “Simón” del 14/6/2005 y “Mazzeo” del 13/7/2007.

haciendo uso de facultades reguladas en la Constitución Nacional— puede perdonar. Se estaría así frente a la consagración jurídica de la categoría de lo “imperdonable”, con un alcance superior a cualquier ley, a cualquier expresión de la voluntad democrática del pueblo. Hay, según el supremo tribunal argentino, crímenes que no sólo las personas, sino siquiera las naciones pueden perdonar.

Este importante tema debe ser analizado a la luz de las reflexiones anteriores en torno a la posibilidad misma de que haya actos humanos que los hombres no puedan perdonar. Como se ha visto, normalmente lo imperdonable se pronuncia haciendo hincapié en la magnitud de la ofensa, pero la realidad es que se trata de la incapacidad del hombre para concebir un perdón de esa magnitud. En el caso del perdón político, la cuestión asume una particular gravedad. Y esto por dos razones: la primera es que en el plano jurídico-político no se plantea (como en el terreno personal) una exigencia moral de perdonar, sino la necesidad y conveniencia del perdón a la luz del bien común político. De allí que la introducción de la categoría de lo “imperdonable” en este orden origina serios problemas precisamente para la consecución del bien común. La segunda es que lo que en definitiva se está sosteniendo, por vía judicial o legal (en los anteriores o en otros casos), es que hay crímenes que no se deben perdonar aun cuando las personas que conforman la comunidad quieran hacerlo. Ya no es sólo la dificultad o imposibilidad de perdonar ciertas ofensas, sino la prohibición jurídica de que estas sean perdonadas en caso de que alguien quiera hacerlo. Se trata entonces de negar la posibilidad misma de la apertura de la comunidad al perdón.

CAPÍTULO III

LA INCORPORACIÓN DE LA MISERICORDIA AL ORDEN JURÍDICO

El planteo de la posibilidad de la incorporación de la misericordia a un orden jurídico cristiano suscita de inmediato una serie de interrogantes en cuyo análisis y respuesta se encuentra el desarrollo mismo de la cuestión. Ante todo, debemos preguntarnos por la necesidad de dicha incorporación; luego, por el modo en que habría de llevarse a cabo; por fin, por los límites, los alcances y la finalidad que tendría la incorporación de la misericordia al orden jurídico.

1. La necesidad de “juridizar” la misericordia

Ninguna duda podemos tener ya en relación con la grandeza de la misericordia. Como hemos visto, en palabras de Santo Tomás, “entre todas las virtudes que miran al prójimo, la mayor es la misericordia, como también lo es su acto [...] atender a las necesidades de otros”. Volcarse en otros, socorrer las deficiencias de los prójimos, he ahí la razón de su superioridad y grandeza.¹

No habría que dejar de recordar en este punto que el análisis que hace Santo Tomás en el texto citado, en orden a las razones de la primacía de la misericordia entre las virtudes que “miran al prójimo”, es válido aun si lo consideramos fuera de las fronteras del cristianismo porque, como escribía San Ambrosio –y ha sido analizado ya–: “No es, pues, la relación de parentesco la que hace a otro hombre nuestro prójimo, sino la misericordia, porque ésta se hace una segunda naturaleza; ya que nada hay tan conforme con la naturaleza como ayudar al que tiene

1. *ST*, II-II, q. 30, a. 4.

nuestra misma realidad natural”.² Esto es, la misericordia, ya sea en su dimensión de virtud, ya consideremos sólo su acto propio, es algo natural, algo que corresponde y es exigido por nuestra naturaleza humana.

Con todo, es sólo dentro del cristianismo que la consideración de la misericordia como la más alta virtud social alcanza su plenitud. Se comprende que así sea porque su exigencia natural es elevada hasta alturas inefables cuando Jesús la exige como modo de imitar a Dios y luego la muestra como el acto por excelencia de amor a Él mismo, a Dios encarnado.³

Estas razones filosóficas y teológicas, por otra parte, se convirtieron desde un comienzo en realidad vivida por los cristianos.⁴ San Juan Crisóstomo, en una de sus famosas homilías, habrá de describir que “nada como la misericordia caracteriza al cristiano; nada es tan admirado, incluso por parte de los incrédulos, como ver que practicamos la misericordia”.⁵ “Mientras en las concepciones griegas clásicas la justicia constituye el elemento fundamental en la organización de la sociedad, en las concepciones cristianas la justicia es desbordada por la caridad y la misericordia”, dice el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora.⁶

Ahora bien, ¿implica lo dicho que en un orden jurídico cristiano haya que “juridizar” la misericordia? De inmediato aparecen algunas objeciones que pueden ser formuladas desde el derecho mismo:

a) El derecho es lo justo y lo es esencialmente. Así expresada en la síntesis última de Santo Tomás,⁷ puede recogerse una extensa tradición de sabiduría en torno al derecho.⁸ Esta tradición identifica el derecho

2. AMBROSIO: ob. cit., pág. 384.

3. Lc 6, 36; Mt 25, 31-46.

4. “La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían ellos en común [...] No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de las ventas, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad” (Hch 4, 32, 34).

5. SAN JUAN CRISÓSTOMO: Homilía XXXII, 4- PG 63, 223, en *Ricos y pobres*. Lumen, Buenos Aires, 1990, pág. 13.

6. FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*. Ariel (Filosofía), Barcelona, 2004, t. II, voz “justicia”, pág. 1981, 1ª col.

7. ST, II-II, q. 57, a. 1.

8. Cf. LAMAS, Félix A.: *La experiencia jurídica*, Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires, 1991, págs. 307, 312-314, 322.

con lo justo y se mantiene –al menos en la cultura común– inalterada hasta nuestros días. Pero, ¿qué significa que el derecho sea lo justo?

Cuando Santo Tomás comienza su extenso análisis de las partes potenciales de la justicia, explica que tres son los elementos esenciales de la justicia (particular). Son estos la alteridad, la igualdad y el débito legal (es decir, que lo debido pueda ser exigido legalmente).⁹ Una breve reflexión sobre el derecho nos muestra la necesaria existencia de estos mismos elementos. En efecto, en el derecho siempre hay alteridad, siempre hay un otro a quien debemos o quien nos debe. Es algo necesariamente social. “El derecho –escribe Legaz y Lacambra– es la vida social en cuanto puede ser medida y valorada con criterios de justicia”.¹⁰ A su vez, esta deuda, esto que es debido puede ser siempre exigido jurídicamente, a través de medios que el mismo derecho prevé. Por fin, entre aquello que se da y aquello que se debe siempre puede y debe haber una igualdad. En efecto, las obligaciones jurídicas se cumplen dando exactamente lo que se debe. Nada menos. Pero tampoco nada más. Esta realidad supone necesariamente que la deuda pueda determinarse con precisión, porque, si no fuera así, no habría modo de respetar la igualdad ni, en rigor, de cumplir con lo debido.

Si contemplamos ahora el acto de misericordia, encontramos inmediatamente que también allí hay una verdadera deuda y, por cierto, que también la misericordia siempre se refiere a otro. Es decir, hay en ella una nota de alteridad. Pero la misericordia es una forma privilegiada del amor y, como tal, es de suyo ilimitada. Esto significa que no hay modo, desde la misericordia, de establecer límites o de determinar la deuda con precisión. La ya famosa frase “hay que dar hasta que duela”¹¹ mues-

9. *ST*, II-II, q. 80, art. único. Entre los tres elementos se destaca la alteridad que, desde Aristóteles, es componente principal de la justicia. De allí que estas partes potenciales coincidan con la justicia, todas ellas, en que se refieren o dirigen a otro. La diferencia con la justicia –aquello por lo que no puede considerárselas justicia estricta– es el “defecto” en la igualdad o en el “débito”.

10. LEGAZ Y LACAMBRA, Luis: *El derecho y el amor*. Bosch, Barcelona, 1976, pág. 6.

11. Discurso de la beata Teresa de Calcuta en el desayuno de Oración Nacional, Washington, DC, 3 de Febrero de 1994. El contexto de la frase fue el siguiente: “En los evangelios, Jesús dice claramente: Ámense como yo los he amado. Jesús murió en la Cruz porque eso es lo que se requería de Él para hacer un bien por todos nosotros, para salvarnos de nuestros pecados de egoísmos. Él dio todo para cumplir con la voluntad del Padre para demostrarnos que nosotros también debemos estar dispuestos a darlo todo para cumplir la voluntad de Dios, para amarnos los unos a los otros como

tra, en su invitación maravillosa a amar con el amor con que Dios nos ama, la imposibilidad de establecer una medida y, al mismo tiempo, la existencia de medidas personales. Si en el derecho, la conducta jurídica debida, se determina objetivamente con relación al título del acreedor, en la misericordia, la conducta debida se determina con relación a la necesidad del “acreedor” y a la posibilidad del “deudor”. Es decir, dos factores subjetivos y variables. La falta de una medida objetiva de la deuda, entonces, su doble vinculación con el “deudor” y con el “acreedor”, muestra a las claras la radical imposibilidad de cumplir con la exigencia de la igualdad (¿cómo establecer de modo objetivo lo igual? ¿Cómo dar exactamente lo debido cuando lo debido no tiene un límite en sí mismo?) y muestra también la falta de sentido de exigir legalmente algo que se debe sin medida.

Es decir, miradas las cosas en su naturaleza, se nota una incongruencia entre el derecho y lo misericordioso. Por tanto, aunque la misericordia sea superior a la justicia, aunque –al menos, en ciertos casos– pueda ser su plenitud, no podría suplantar nunca a la justicia como forma del derecho. Objetivamente considerados ambos, el derecho permanecerá siendo siempre lo justo, no hay modo de que sea lo misericordioso. Al menos, analizados cada uno en su integridad, como lo hemos hecho.

Extremando las cosas, podría decirse que sustituir la justicia por la misericordia podría constituir una negación, a la vez, de justicia y de misericordia, es decir, “de auténtico amor al hombre, al que se le negaría lo que es “suyo” (con la firmeza indudable de la justicia) para otorgárselo sólo como dádiva o limosna”.¹² En definitiva, realizando el planteo en función de la posible “juridización” de la misericordia no desde la jerarquía de las virtudes sociales, sino a partir de las exigencias de la naturaleza del derecho, parecería que aquella no sólo es inconveniente, sino prácticamente imposible.

Él nos ha amado. Si nosotros no estamos dispuestos a darlo todo para hacer el bien al prójimo, el pecado todavía vive en nosotros. Es por ello que nosotros también debemos dar hasta que duela”.

12. LEGAZ Y LACAMBRA, L.: ob. cit., pág. 88. En rigor, “no se ha de recurrir a la caridad de suerte de disminuir la justicia o de diluirla, sino para superarla. De modo que hay entre ambos géneros una distinción parcial, pues se relacionan como la parte específica al todo genérico: todo deber de justicia es una exigencia de la caridad” (TALE, Camilo: *Lecciones de Filosofía del Derecho*. Alveroni Ediciones, Córdoba, 1995, pág. 153).

b) El derecho prescinde –necesariamente– de la subjetividad virtuosa (o no) de quien realiza la conducta jurídica. No se trata de una postura o doctrina elaborada por los juristas, sino de una característica que brota –nuevamente– de la naturaleza del derecho. Es decir, desde el punto de vista jurídico, importa sólo que el acto sea justo, que se le dé al otro lo suyo, no que quien lo realice posea o no la virtud de la justicia.¹³ Y no importa la existencia de este ánimo virtuoso porque jurídicamente es imposible constatarlo, controlarlo y, por lo tanto, juzgarlo. Y el derecho nunca puede exigir algo que un juez no pueda juzgar. Ahora bien, esto es posible, a su vez, porque la justicia puede desdoblarse en una faz subjetiva y otra objetiva, lo cual permite que un acto sea objetivamente justo aun cuando no haya, en el sujeto que lo realiza, ánimo virtuoso. El acto será perfectamente justo en sí mismo, más allá de que no perfeccione al sujeto.

En cambio, la misericordia es efecto de la caridad. Y aun considerada en la naturaleza, brota de un amor entrañable, de una exigencia del propio corazón conmovido ante la necesidad ajena. Incorporar la misericordia al derecho supondría, necesariamente, prescindir de esta característica. Pero ¿podría suprimirse este aspecto subjetivo sin desvirtuar la misericordia?

c) Las recientes objeciones nos permiten también observar que la magnitud incomparable que alcanza la misericordia en la vida cristiana lejos está de desvalorizar o desplazar a la justicia como forma del derecho. El derecho no puede dejar de ser lo justo porque, si no, dejaría de ser derecho. Esta observación nos conduce a otro tipo de objeción que puede plantearse a la incorporación de la misericordia al derecho: que la misma pueda llevar a dar soluciones injustas a los problemas jurídicos.

Detrás de este temor está la imagen de funcionarios o jueces que, movidos por el sentimiento de piedad que el hombre experimenta a la vista de la desgracia de sus semejantes (según se caracterizaba a la misericordia en su significado latino originario y, aún hoy en día, en algunos casos de uso vulgar), puedan dejar de lado sus deberes para favorecer –más allá de la ley– a algún desgraciado. Es decir, puede aparecer aquella idea de que la misericordia introduciría un factor de injusticia en el derecho.

Es esta una idea errada, contradictoria y peligrosa. En efecto, la misericordia no puede ir nunca contra las exigencias de la justicia. La mi-

13. *ST*, II-II, q. 57, a. 1.

sericordia puede ir más allá de la justicia, puede superarla, puede llegar a ser su plenitud, puede (junto con ella) procurar la realización del bien del hombre. Pero no puede negarla. Ni transgredirla. Lo contrario supondría una contradicción inadmisibile. Escribe Martini que

la misericordia evangélica no se puede confundir jamás con la excesiva indulgencia. El misterio de la divina misericordia, en efecto, no quiere dejar abierta la puerta al mal [...] La predicación de la misericordia cristiana no es jamás una invitación a la laxitud; la misericordia se conjuga con un rechazo fuerte, total y absoluto de todo mal, sea cual sea su manifestación.¹⁴

Pero difícilmente se encuentre esta idea mejor expresada que en la sencilla y enérgica claridad de esta frase de Juan Pablo II:

Se debe recordar que, si bien la caridad es la virtud que ha de regir la vida de la Iglesia, no se puede contraponer con la justicia, como si fuera necesario ser injusto para vivir la caridad: expresándolo brevemente, no es caritativa la injusticia... La caridad y la misericordia no pueden prescindir de las exigencias de la verdad.¹⁵

Es este a mi juicio el punto clave: la misericordia (como la justicia, como toda otra forma de bien) no puede apartarse jamás de la verdad.

Una cuestión que podría dar lugar a alguna duda es la del perdón judicial. Refiriéndose al juez, decía Carnelutti que “no existe un oficio más alto que el suyo ni una dignidad más importante”, porque “el juicio, el verdadero, el justo juicio, el juicio que no falla está solamente en las manos de Dios. Si los hombres, sin embargo, se encuentran en la necesidad de juzgar, deben tener al menos la conciencia de que hacen, cuando juzgan, las veces de Dios”.¹⁶ Y Santo Tomás, que el juez debe buscar en todos sus juicios “imitar los juicios manifiestos de Dios”.¹⁷ Pero es manifiesto que Dios, ante el arrepentimiento, perdona, ¿no de-

14. MARTINI, C.: *Sobre la justicia*, ob. cit., págs. 85-86.

15. Discurso a la Rota Romana de 1990, n° 5. En *Caritas in veritate*, n° 3, ha escrito Benedicto XVI que “sólo en la verdad resplandece la caridad y puede ser vivida auténticamente”.

16. CARNELUTTI, Francesco: *Las miserias del proceso penal*. Librería El Foro, Buenos Aires, 2006, págs. 39 y 21.

17. *ST*, II-II, q. 108, a. 4, ad 2.

bería hacer lo mismo el juez humano? Pero, si lo hiciera, ¿no sería eso injusto? Por eso quizás convenga referirnos a la cuestión del perdón judicial en este momento.

Santo Tomás dedica el artículo 4 de la cuestión relativa a “la injusticia del juez en los procesos”¹⁸ al problema de “si el juez puede lícitamente condonar¹⁹ la pena”. La obligación –de toda persona– de hacer uso de la misericordia (“Sufrirá juicio sin misericordia aquel que no usó de misericordia”),²⁰ la necesidad de que el juicio humano imite al divino (“Y Dios remite la pena a los penitentes”), y el provecho del reo son los principales argumentos que aparecen a favor de la licitud del perdón judicial.

Sin embargo, Santo Tomás argumenta con fuerza en contra de que el juez cuente, de por sí, con esta potestad. El punto central radica en que todo su poder lo recibe el juez de la República, a “cuyo bien pertenece el que los malhechores sean castigados”. Por ello es que si el juez “desordenadamente perdonara la pena, perjudicaría a la sociedad”.²¹ Creo que hay que referir este “desordenadamente” a lo que se dice con anterioridad: “La misericordia del juez puede darse en los asuntos que se dejan a su arbitrio”.²² En otras palabras, el juez “no tiene facultad de absolver al reo de la pena en contra de las leyes a él impuestas por el superior”. Por lo tanto, su misericordia tiene su campo propio sólo en aquellos aspectos que la misma ley haya dejado librados a su discreción, todo lo cual no es más que una aplicación del principio general de que debe juzgarse siempre según las leyes escritas.^{23 24}

d) Planteadas las objeciones y despejada la duda, es insoslayable volver a interrogarnos respecto de si en un orden jurídico cristiano es necesario “juridizar” la misericordia. Por lo pronto, de las mismas objeciones

18. *Ibíd.*, q. 67.

19. *Relaxare* escribe Santo Tomás, por lo que creo que junto con el perdón ha de considerarse incluida la posibilidad de aligerar o disminuir la pena debida.

20. *St* 2, 13.

21. *ST*, II-II, 67, 4, ad 3.

22. *Ibíd.*, ad 1.

23. *Ibíd.*, q. 60, a. 5.

24. Al tratar de los argumentos que Santo Tomás utiliza para demostrar la omnipotencia de Dios (*ST*, I, q. 25, a. 3), ya habíamos citado que “la omnipotencia de Dios se manifiesta, sobre todo, en el hecho de perdonar y usar de misericordia, porque la manera de demostrar que Dios tiene el poder supremo es perdonar libremente los pecados, ya que el sometido a la ley de un superior no es libre para perdonar pecados”.

surge que todo intento de incorporar la misericordia al orden jurídico implicará, de algún modo, hacer que la misericordia se adapte a la justicia. En efecto, exigir la misericordia —en rigor, actos de misericordia— a través de la ley plantea de inmediato un difícil problema: la ley debe suprimir, delimitar, cambiar hasta cierto punto la forma del acto para poder incorporarlo al derecho. En otros términos, aunque el acto siga siendo, según su naturaleza, de misericordia, aunque la misericordia sea su fundamento y la razón para exigirlo, para formar parte del orden jurídico deberá dársele la forma propia de la justicia,²⁵ es decir, todo aquello que sea necesario para que pueda ser exigido jurídicamente y pueda ser cumplido con igualdad, dándole al otro exactamente lo debido.

Como se advertirá, con esto se suprime no sólo la intención virtuosa (al menos, no se la puede exigir jurídicamente), sino también muchas características propias de la misericordia. La misericordia “juridizada” no podrá ser ya un amor ilimitado que sólo mira a la necesidad del pobre (en el más amplio sentido del término). Ahora será, quizás, una ayuda acotada y específica que no saciará la necesidad del “acreedor” ni el amor misericordioso del “deudor”.

Inevitablemente nos asalta la pregunta: si se “juridiza” de este modo —que es el único posible— la misericordia, ¿seguirá siendo misericordia? ¿No tendría más sentido, en una sociedad cristiana, dejar que el derecho se ocupe fundamentalmente de lo que es en sí mismo justo y vivir la misericordia sólo como virtud?

Inmediatamente la respuesta a esta última pregunta parece positiva: ¡qué mejor que un mundo justo, en el que las exigencias de la justicia “juridizada” se vean continuamente desbordadas por el amor que corre a satisfacer las necesidades de cada hombre! Sin embargo, es históricamente evidente que, aun en períodos entusiastamente cristianos, gobernados por verdaderos príncipes cristianos, el mundo ha estado muy lejos de ser justo y, menos aún, misericordioso. En realidad, si para algo se ha empleado este argumento (en apariencia tan razonable) de dejar el campo del derecho a la sola justicia, ha sido para justificar una actitud que “acepta simplemente como válidas las ordenaciones vigentes y se conforma con ellas, poniendo especial énfasis en proclamar que el resto pertenece a la caridad, con lo que da a entender, incluso si lo acepta, su

25. *ST*, I-II, q. 100, a. 2: “La ley humana no impone preceptos sino de actos de justicia; y si alguna cosa manda de las otras virtudes, no es sino considerándola bajo la razón de justicia”.

no-obligatoriedad, su carácter de arbitrio, de voluntariedad y mera indulgente benevolencia”. Esta actitud, afirma Legaz y Lacambra, “no sólo da por buena la restricción de la justicia, sino que restringe también la caridad, la falsea y con ello la degrada”.²⁶ Así, en alguna doctrina social católica ligada al liberalismo económico se discutió si ciertas materias –como la obligación del patrono de pagar un salario justo a sus dependientes– correspondían a la justicia y, por tanto, a la legislación, o a la caridad.²⁷

Sin embargo, hay argumentos que muestran, en cualquier caso, la necesidad de “juridizar” –en la medida posible y deseable– la misericordia. Algo se ha dicho de eso páginas atrás, cuando tratamos la cuestión de la “Justicia y misericordia de Dios, justicia y misericordia del hombre”. En efecto, Dios ha querido que una parte de las necesidades del hombre sean satisfechas por el mismo hombre. Es esta una exigencia de la creación, puesta de manifiesto en toda su dimensión por Jesucristo. El modo de cumplir con esta exigencia puede ser –en principio y según sus características– la vía del orden jurídico o la del orden moral de la misericordia. Ciertamente sería ideal que el hombre diera al hombre lo que necesita movido por el solo amor de Dios. Pero si esto no es así, al menos ha de procurarse que el hombre reciba –del modo que sea– lo que sea menester para satisfacer sus necesidades, todo aquello que requiere en orden a su perfección. En otras palabras, en una sociedad cristiana, el reinado de la misericordia es una exigencia insoslayable del bien común político. Y de allí la necesidad de incorporarla al orden jurídico.

Pero hay otra razón que torna inevitable la “juridización” de la misericordia, aun dentro de los límites antes vistos: la existencia de gobernantes cristianos que ponen en práctica su propia virtud de la misericordia infundiendo misericordia en sus legislaciones. Traeremos como ejemplo el caso de Justiniano I, el gran emperador y jurista romano.

1.1. Las razones de Justiniano

No es del caso ahora hablar de la extraordinaria obra jurídica de Justiniano (527-565). Ni siquiera de sus leyes misericordiosas.²⁸ Mi

26. LEGAZ Y LACAMBRA, L.: ob. cit. pág. 85.

27. *Ibíd.*, pág. 86.

28. Varias de ellas aparecen en las notas en que se ejemplifica o se hace referencia al Derecho Romano Cristiano.

intención es mostrar las razones inevitables que guían, en este caso, a un verdadero modelo de gobernante y de legislador cristiano²⁹ a la hora de legislar, de las cuales se seguirá con naturalidad la necesaria incorporación de la misericordia al orden jurídico. Para ello me limitaré a destacar algunos de sus textos legislativos.

La fe de Justiniano en Dios, único, “rey de todas las cosas”,³⁰ se expresa a cada momento y de un modo indudable. No se trata de una mera proclama teísta ni de una invocación genérica a un Dios sin rostro. Tampoco es la fe un puro ornato de sus leyes. Por el contrario, la fe que aparece en sus leyes, lo es en el Dios verdadero que nos ha sido revelado en las Sagradas Escrituras. Y esta presencia es el principio que guía todos los pasos del legislador.

“Siguiendo en todas las cosas al Salvador y Señor de todos, Jesucristo, verdadero Dios nuestro, procuramos también, en cuanto pueda alcanzarlo la humana inteligencia, imitar su mansedumbre”.³¹ “Que todos sepan cuánto y cuál es nuestro cuidado por la verdadera fe en el verdadero Dios nuestro Señor Jesucristo, y por la salvación de nuestros súbditos”.³² “Siempre procedemos en todas nuestras determinaciones y en todos los actos en nombre de nuestro señor Jesucristo”.³³ En CI 1, 1, 5, 1/2, de 533, Justiniano hace la profesión de fe transcribiendo el Credo.

Como apunta Biondi,³⁴ el Código de Justiniano es la primera, y quizás la única, codificación civil que comienza con una invocación a la Santísima Trinidad: “De Summa trinitate et de fide Catholica et ut nemo de ea publice contender audeat”.

Esta fe no es ornato, sino principio, fuente que nutre verdaderamente la legislación. Justiniano busca agradar a Dios, imitarlo, hacer Su voluntad: “Prestándonos Dios auxilio, deseamos establecer en las leyes, y completar con obras, todo lo que en honor de la Santa Iglesia Católica

29. BIONDI, Biondo: *Giustiniano Primo. Principe e Legislatore Cattolico*. Società Editrice Vita e Pensiero, Milán, 1936, págs. 1-2. En el apartado recogemos ideas de esta obra.

30. *Nov.* 55, 537.

31. *CI* 1, 1, 6, 533.

32. *Nov.* 105, 541.

33. *CI* 1, 27, 2.

34. BIONDI, Biondo: *Giustiniano Primo. Principe e Legislatore Cattolico*, ob. cit., pág. 20

nos apresuramos a que se haga conforme a la voluntad de Dios”.³⁵ “Pues ninguna otra cosa es tan peculiar de la majestad imperial, como la humanidad, por sola la cual se mantiene la imitación de Dios”.³⁶ “Mas nosotros, considerando siempre a Dios, y para parecerle gratos y hacer alguna cosa digna de los beneficios que nos dispensa...”.³⁷ Como un auténtico sacrificio, el emperador ofrece al Señor su obra:

También nosotros la establecimos para esto, para poder ofrecer al Señor Dios la justicia que hay en la ley, y encomendarnos a él nosotros mismos con nuestro imperio, y para que no parezca que desatendemos a los hombres oprimidos, que Dios nos confió para que en todo los compadezcamos, imitando su benignidad. Y por ello esté en cuanto a nosotros consagrada a Dios.³⁸

Justiniano, como príncipe cristiano, es consciente de la misión para la cual lo ha puesto Dios en la tierra, misión que se consumará en el cuidado íntegro de sus súbditos, en la preocupación por la salvación de sus almas, en su guía permanente por el camino del arrepentimiento y el perdón: “Nada es tan aceptable para Dios omnipotente como el arrepentimiento de los pecadores [...] nosotros loamos mucho y la clemencia de Dios celestial remunera a los hombres que se apresuran a hacer actos tan laudables y tan aceptables para Dios”.³⁹

“Todo nuestro empeño y deseo están en que los que por el Señor Dios nos han sido confiados vivan bien y alcancen aplacarlo”.⁴⁰ “Siempre ponemos con el auxilio de Dios todo cuidado para que se conserven ilesos los súbditos confiados a nosotros por su clemencia”.⁴¹

En una constitución datada en 534, relativa a la administración de África, Justiniano hace el balance de aquello que ya ha cumplido. El emperador exalta cuanto ha hecho; pero jamás duda, más aún se complace, en atribuir el mérito a Dios, en confesar con ánimo conmovido que todo es obra de Su misericordia:⁴²

35. *CI* 1, 3, 56, 534.

36. *CI* 5, 16, 27, 530.

37. *Nov.* 141, 559; *Nov.* 18, pref.

38. *Nov.* 8, 535.

39. *Nov.* 37.

40. *Nov.* 78, pref.

41. *Nov.* 81, pref.

42. BIONDI, Biondo: *Giustiniano Primo. Principe e Legislatore Cattolico*, ob. cit., pág. 15.

Pues por Él adquirimos los derechos del imperio, por Él afirmamos para siempre la paz con los Persas, por Él destruimos a muy terribles enemigos y a fortísimos tiranos, por Él superamos muchas dificultades, por Él nos fue concedido defender el África y restituirla a nuestro imperio.⁴³

Imposible no recordar las palabras del *Non nobis* (Salmo 113 B): “No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre da la gloria”.

2. La misericordia y las formas de la justicia

Debemos analizar ahora el modo en que puede incorporarse la misericordia al derecho. Como hemos visto, aunque la primera supere a la justicia, o sea cosa esencialmente distinta de ésta, o, en ciertos casos, sea su plenitud, lo cierto es que para ser parte del orden jurídico debe recibir, de algún modo, la forma de lo justo. De allí que parezca necesario comenzar este apartado recordando la tradicional doctrina aristotélica sobre la división de la justicia.⁴⁴

43. *CI* 1, 27, 2.

44. Tanto en el campo jurídico (legislativo y judicial) como en el filosófico, algunas veces se “juridiza” o propone “juridizar” a la misericordia bajo el nombre de “equidad”. Un caso notable, que me resisto a no contar, aparece en el tomo quinto (pág. 460) de la colección de fallos de la Corte Suprema de Justicia de Argentina: en la época de la rebelión de Cuyo, un tal Cruz Balderrama fue hecho prisionero por los rebeldes de San Juan. Encontrándose en esta situación, fue encargado de las cabaladas y, por orden de los jefes principales de la fuerza –Oloscoaga y Flores–, apartó veinte animales inútiles para el servicio y los mandó a don Indalecio Peralta para que los colocara en algún establecimiento de campo. Peralta los mandó a la estancia de Rosendo Silva. Terminada la rebelión, Balderrama y Peralta fueron procesados, en el Juzgado Seccional de Mendoza, por hurto de caballos y mulas. El juez federal los absolvió por el hurto, pero los condenó a devolver los animales o a pagar su valor a juicio de peritos. La sentencia no fue apelada. Pasado un tiempo, Balderrama presenta en la causa un documento del que surgía que los animales habían sido entregados “a la Autoridad”. El juez se niega a considerar el documento y la Corte toma intervención en el asunto. La resolución de la cuestión de fondo, más allá del documento, fue sencilla. En efecto, la acción para pedir la restitución de los caballos, argumentó el tribunal, correspondía a los dueños y no al fisco y, además, en la ejecución sobre prestaciones civiles, el juez no puede proceder de oficio.

Pero el problema central era, en rigor, la falta de apelación de la sentencia que se revocaba. La Corte suplió la omisión con este fundamento: “Tratándose de personas desvalidas y a quienes se ha hecho sufrir las molestias de una prisión inmerecida, es

de equidad y aun de justicia, apartarse del rigor del derecho para reparar los efectos de su ignorancia de las leyes o del descuido de su defensor”.

La sentencia lleva fecha 25 de julio de 1868 y está firmada por Francisco de las Carreras, Salvador María del Carril, José Barros Pazos y José B. Gorostiaga. Es decir, la Corte Suprema en su primera integración.

De las muchas cosas que llaman la atención en este breve y delicado fallo, ninguna me ha impresionado tanto como el fundamento de la decisión: “Tratándose de personas desvalidas”. Es verdad que muchos verán en él un ilustre antecedente de la doctrina del predominio de la verdad material sobre la formal. Otros querrán detenerse en la sutil distinción entre equidad y justicia (“es de equidad y aun de justicia”). O ver en él la preocupación por la justicia concreta que tantas veces animó a nuestro más Alto Tribunal. Cualquiera de estos aspectos, y más aún la reunión de todos ellos, lo convierte en un fallo de singular valor e interés.

Sin embargo, no puedo apartarme de las palabras: “Tratándose de personas desvalidas”. ¿Por qué la primera Corte Suprema de Justicia de nuestra nación consideró que esa carencia, el ser desvalido, era argumento suficiente y decisivo para apartarse de las exigencias del derecho procesal? ¿Acaso una persona que no se encontrara en ese estado no podría haber también sufrido “el descuido” de su abogado? ¿No hubiera sido también justo en este caso permitir que la apelación siguiera su curso? Quizás sí. No lo sabemos. Es decir, no parece que de la sentencia pueda inferirse, con necesidad, una solución afirmativa.

Y es que el argumento del Tribunal no es de justicia estricta. Tampoco es un simple triunfo de la verdad material sobre el “rigorismo formal”. No, el argumento de la Corte no es de aplicación universal; al menos, no lo es si no se da una muy particular característica en el recurrente: su pobreza, su ignorancia, su necesidad. En una palabra, la Corte hace esta excepción, acepta apartarse de la ley porque se trata de gente débil, en inferioridad natural de condiciones; en suma necesitados. Esto es, la Corte Suprema de Justicia, en su primera integración, se funda en la misericordia para hacer justicia. O, quizás, para hacer misericordia.

Aristóteles (*Retórica*, ob. cit. L. I, cap. XIII) da a la *epiqueia*, entre otros, el sentido de indulgencia o benignidad que podría emparentarla con el concepto etimológico de “misericordia”. En el campo de la Filosofía del Derecho, Javier Hervada ha desarrollado un sentido de la equidad directamente vinculado con la misericordia: “La justicia no puede ser contemplada aisladamente, sino en el contexto de las relaciones humanas y del bien común. A cada uno hay que darle lo suyo y ello se funda en la ontología de la persona humana. Pero en las relaciones humanas no todo es justicia; hay también otros deberes, que son objeto de otras virtudes, porque las relaciones de los hombres entre sí no se agotan con la justicia. La solidaridad y el amor entre los hombres, la misericordia y la moderación y tantas otras virtudes engendran también deberes que han de conjugarse y armonizarse con los de la justicia. La conjugación y armonización de la justicia con otras virtudes –o sea, la armonización de los deberes que de todas ellas nacen– dan lugar, entre otras cosas, a lo equitativo, que es el objeto de la equidad” (HERVADA: ob. cit., págs. 69-70).

2.1. *Un recuerdo de Aristóteles*

Cuando Aristóteles analiza el tema de la justicia y, en primer lugar, el de su significado, no pretende ser original sino, por el contrario, recoger y desarrollar lo que la tradición de su pueblo –a través de su filosofía, su literatura y su lenguaje– había descubierto en el mundo de las relaciones sociales y políticas. Es natural entonces que su primer pregunta apunte a determinar “en cuántos sentidos se dice de uno que es injusto”, para pasar inmediatamente, por oposición, a la determinación de las formas de lo justo (ya que “un hábito contrario se conoce por su contrario”).⁴⁵ “Son, pues, tenidos por injustos el transgresor de la ley, el codicioso y el inicuo o desigual; de donde es claro que el justo será el observante de la ley y de la igualdad. Lo justo, pues, es lo legal y lo igual; lo injusto lo ilegal y lo desigual”.⁴⁶

De aquí surgen las formas en que la tradición filosófica de Occidente ha dividido la justicia: justicia legal, por un lado y justicia particular, por el otro. Esta última, a su vez, en donde lo justo consiste en lo igual, en alguna forma de igualdad, se divide en justicia distributiva y justicia conmutativa o correctiva. Es común considerar, a partir de aquí, que la justicia se divide en tres miembros, cada uno de los cuales rige alguna de las relaciones posibles que pueden darse dentro de la comunidad.

Con ser esta consideración útil y fructífera, no es, sin embargo, lo que ha pretendido decir Aristóteles. En efecto, para el Estagirita, por una parte, la justicia legal y la particular –en sus dos formas– reciben con propiedad el mismo nombre de “justicia”, ya que están contenidas en el mismo género. “Ambas, dice, reciben su significación de la relación de un hombre con otro”,⁴⁷ esto es, que lo propio de la justicia es la alteridad. Pero, por otro lado, “lo desigual y lo ilegal no son lo mismo, sino diferentes, como la parte respecto del todo, porque todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual”. Se trata entonces de formas de justicia de distinta jerarquía, ya que una contiene a la otra. Por ello, Aristóteles caracteriza a la legal como toda la virtud, sólo que referida a otro. Dentro de –no junto a– esta justicia total hay una justicia particular, cuya característica determinante es la igualdad. Pero no pertenecen a ella todos los actos que regula la justicia legal. En efecto, junto a la

45. ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*, ob. cit., L. V, I.

46. *Íd.*

47. *Ibíd.*, L. V, II.

justicia conmutativa y la distributiva –ahora sí “junto a”– se encuentran actos moralmente regulados por las más variadas virtudes, exigidos por la justicia legal para que la comunidad alcance su bien. Al describir esta “virtud perfecta”, Aristóteles señala que

en un sentido llamamos justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política. Porque la ley prescribe juntamente hacer los actos del valiente, tales como no abandonar las filas, ni huir, ni arrojar las armas; y los del temperante, como no cometer adulterio ni incurrir en excesos; y los del varón manso, como no herir ni hablar mal de nadie, y lo mismo en las otras virtudes y fechorías, ordenando unas cosas, prohibiendo otras.⁴⁸

Ahora, como acabamos de recordar, entre las cosas que la ley ordena se encuentran actos regulados por la justicia particular, en sus dos especies, distributiva y conmutativa. En la práctica, la mayor parte de los actos regulados por la ley pertenecen a alguna forma de justicia particular, lo que se entiende, ya que esta justicia, al igual que la legal, se especifica por la alteridad. Pero junto con estos actos ocupan un lugar más reducido pero no necesariamente menos importante, actos que moralmente pertenecen a otras virtudes.

Si pasamos ahora a la justicia particular, encontramos en primer término la justicia distributiva. Esta tiene como materia todos aquellos bienes que, por ser comunes, pueden y deben distribuirse entre los miembros de la comunidad.⁴⁹ Estos, en algunos casos, pueden constituir verdaderos “males” para las personas que los reciben, aunque siempre sean bienes si se atiende a su finalidad. Nos referimos, por ejemplo, a las penas o a las cargas impositivas.

El criterio para que la distribución sea justa radica en el mérito de las personas. Nuevamente es forzoso decir que, en el caso de las penas, el mérito es, en rigor, un demérito. Pero, como se trata de la distribución de bienes que son comunes, la justicia no puede encontrarse en la sola relación del mérito (o demérito) de una persona con la cosa que se debe distribuir: hace falta efectuar una comparación. A través de esta comparación –que se realiza entre las cosas que se distribuyen y los méritos de las personas entre quienes se han de distribuir– se de-

48. *Ibíd.*, L. V, I.

49. *Ibíd.*, L. V, II y III.

berá alcanzar una igualdad proporcional, de modo tal que la relación que exista entre una cosa y la otra (cualitativa o cuantitativa) debe ser igual a la relación que exista entre los respectivos méritos de quienes reciben. El punto central para poder efectuar una distribución justa consistirá entonces en la determinación del “mérito” (o “demérito”) que, en cada caso, habrá de tenerse en cuenta. Este “mérito” dependerá de la naturaleza de la cosa a distribuir.

Luego está la forma de justicia llamada “conmutativa” o “correctiva” (según que el punto de vista sea su materia: las conmutaciones o la corrección que, a través de la labor judicial, deba introducirse en las conmutaciones para que estas sean justas: de ahí el nombre de “correctiva”).⁵⁰ En ésta, pues, la materia está compuesta por las conmutaciones que se realizan entre las personas. Estos intercambios de bienes pueden ser voluntarios (nos encontramos en el campo de los contratos) o involuntarios para una de las partes (nos encontramos en el campo de los delitos desde el punto de vista civil).

Nuevamente la justicia consistirá en una igualdad. Pero en este caso la igualdad se establecerá con relación al valor de las cosas que se intercambian. Son estos valores –medidos por lo general pero no únicamente a través de la moneda– los que deben ser iguales. Como es lógico, para establecer la justicia en las conmutaciones es absolutamente indiferente de qué personas se trata. Tengan estas las cualidades que tengan, lo único que importa –en términos de estricta justicia– es la igualdad entre las cosas intercambiadas.

2.2. *La vía de la justicia general*

Al reflexionar acerca de algunas características generales de la justicia, dice Olgiati que se puede distinguir en ella un elemento material y otro formal. El primero son las acciones externas y las mismas cosas externas;⁵¹ el segundo es el *suum cuique tribuere*, dar a cada uno aque-

50. *Ibíd.*, L. V, IV.

51. OLGIATI, Francesco: *La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia*. Giuffrè, Milán, 1932, págs. 54-57. Glosa el texto de *ST*, II-II, q. 58, a. 6: “Cuantas cosas pueden ser rectificadas por la razón son materia de la virtud moral [...] Pueden, pues, ser rectificadas por la razón tanto las pasiones interiores del alma como las acciones y las cosas exteriores que están al servicio del hombre. Pero en las

llo que le es debido. Ahora bien, se pregunta: ¿es la justicia mutable o inmutable? Su respuesta es que, en cuanto a la forma, la justicia es inmutable; en cuanto a la materia, *mutevolissima*.

En efecto, para usar palabras de Santo Tomás, “lo propio de la justicia es ordenar al hombre en las cosas relativas a otro”.⁵² Y “los hombres se relacionan unos con otros por los actos exteriores con que unos con otros se comunican, y esta comunicación pertenece a la justicia, que propiamente es directiva de la sociedad humana”.⁵³ Escribe el Aquinate comentando el comienzo del libro V de la *Ética nicomaquea*: “En torno a la justicia y a la injusticia se atiende principalmente a lo que el hombre obra exteriormente”.⁵⁴

Esto puede llevar a la idea de que todas las cosas externas pueden ser materia del derecho.⁵⁵ ⁵⁶ Con un algo de exageración (me parece), Pieper escribe que “dondequiera que se dé una acción externa entra en juego la justicia o la injusticia”.⁵⁷ Y luego, que “toda acción externa tiene una trascendencia social”.⁵⁸ Con más precisión, Soaje Ramos dice que “no es materia apta para la juridicidad sino la acción humana socialmente relevante y asequible por medios sociales”. Por eso es que del indefinido número de acciones que son ordenables a la forma jurídica, muchas hay que no reciben esa forma e incluso que no deben

acciones y cosas exteriores, por las que los hombres pueden comunicar entre sí, se considera el orden de un hombre a otro [...] Y, por lo tanto, como la justicia se ordena a otro, no tiene por objeto toda la materia de la virtud moral, sino solamente las acciones y cosas exteriores, conforme a cierta razón especial del objeto, esto es, en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro”.

52. *ST*, II-II, q. 57, a. 1.

53. *Ibid.*, I-II, q. 100, a. 2.

54. *In Eth.*, V, I, n. 886.

55. HERVADA, Javier: ob. cit., pág. 40.

56. Esta amplitud del bien común político aparece bien reflejada por Soler Miralles: “Una visión sintética de la noción de bien común exige contemplarlo conmensurado con el bien total de la naturaleza humana y plantea a su vez la exigencia de visualizarlo como algo inagotable, como un valor permanentemente propuesto a la representación de fines y propósitos a ejecutar en la vida social, de lo cual deriva unas riquezas insuperables de aspectos, una pluralidad de dimensiones a través de las que se hace presente por doquier esa propuesta dinamizante, al punto que no resulta aventurado hablar de una verdadera omnipresencia del bien común en toda consideración de la vida social humana” (SOLER MIRALLES, Julio E.: “La justicia social”. En AA. VV: *La justicia y el orden social*. Idearium, Mendoza, 1977, pág. 85).

57. PIEPER, J.: ob. cit., pág. 56.

58. *Ibid.*, pág. 58.

recibirla, “sea porque no encierran importancia para la vida social, sea por no haber siempre medios sociales disponibles para asegurar su ordenación”.⁵⁹

Entonces, ¿de qué depende que ciertos actos exteriores –los de misericordia entre ellos– reciban o no la forma jurídica, es decir, sean incorporados al orden jurídico? La respuesta, sin dudas, está en el fin y la norma suprema del orden jurídico, es decir, en el bien común político. Como veremos pronto, es de sus exigencias que surge la necesidad de incorporar una determinada materia al derecho.

Ninguna duda puede haber entonces en torno a nuestro interrogante inicial en torno a cuál de las formas de justicia es más apta para recibir a la misericordia. Vale decir, a través de cuál de ellas puede incorporarse la misericordia al orden jurídico.

Por supuesto, los actos propios de la virtud de la misericordia pueden aparecer en la justicia particular, tanto (y sobre todo) en la justicia distributiva como en la conmutativa. Con profundidad escribe Héctor Hernández que “en la concepción cristiana del orden económico cabe considerar al ‘mérito’ como constituido en ciertos casos por la necesidad”,⁶⁰ lo que ha implicado, hasta nuestros días, estimar la nece-

59. SOAJE RAMOS, Guido: “Sobre la politicidad del derecho. El bien común político”. En CASTAÑO, Sergio R. y SOTO KLOSS, Eduardo (eds.): *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho. Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005, pág. 20.

60. HERNÁNDEZ, Héctor: “Lecciones sobre la justicia en Aristóteles”. En *Moenia*, n° 13, Buenos Aires, junio 1983, pág. 79. El texto continúa: “O sea: al económicamente más necesitado habrá que ‘darle más’, pues el gobierno o la comunidad en general, deben atender con preferencia a los más necesitados, aunque manteniendo la exigencia de productividad en todos los integrantes de la comunidad. Lo justo político, el bien común, convierten así a la necesidad, con los requisitos apuntados, en mérito o título para la distribución”. De modo sugerente, escribe Luis Armando Aguilar Saha-gún que “es plausible concebir la fusión del principio de la misericordia con el de la justicia como criterio de distribución [...] La obligación que alguien puede experimentar de contribuir a poner solución a un mal ajeno tiene su origen en un sentido de la justicia mucho más fundamental que lo que establece la justicia distributiva, conmutativa o legal. Estrictamente hablando, no existe un límite en la determinación de lo que establece la antigua máxima romana como lo específico de esta virtud: *suum cuique tribuere* (dar a cada quien lo suyo). No es evidente qué es lo que abarca este principio como lo suyo de cada quien, dado que, antes que cualquier cosa, lo más suyo de toda persona es su propia dignidad. Puesto que ésta es propiamente incommensurable, lo que habría que dar a una persona o hacer por ella para poder cumplir con lo más elemental de la exigencia de Justicia es un ámbito prácticamente indeterminado, delimi-

sidad como un criterio para una justa distribución. En cuanto a la conmutativa, doy en nota un ejemplo tomado del Código Civil argentino.⁶¹

tado tan sólo por el orden jurídico, pero abierto a la percepción cada vez más honda de quien se sitúa de frente a ella o, en el lenguaje evangélico, de quien se aproxima a ella”. En <www.observatorio.org/.../COMUNION%20IDEAJUSTICIA%20-%20LAAguilarSahagun%2024ab%2003_2.html>.

61. Es el caso de la “indemnización” de equidad a la que se refiere el art. 1069 del Código Civil argentino. En efecto, el párrafo agregado al artículo 1069 del CC por la ley 17.711 ha generalizado la aplicación de la solución misericordiosa a toda la materia de la indemnización por daños, utilizando la palabra “equidad” con este inequívoco sentido. Dice la norma que: “Los jueces, al fijar las indemnizaciones por daños, podrán considerar la situación patrimonial del deudor, atenuándola si fuere equitativo; pero no será aplicable esta facultad si el daño fuere imputable a dolo del responsable”. El principio en materia de resarcimiento de daños ha sido siempre el de la reparación integral. Y esto sigue resultando claro en el primer párrafo del artículo citado. Se entiende que deba ser así: la indemnización debida por el daño causado es un ejemplo típico de justicia conmutativa. De aquella en que lo justo consiste en una estricta igualdad aritmética, de cosa a cosa. La medida de lo que se debe surge íntegramente del daño causado (con toda la extensión que le acuerda el Código Civil). Las personas involucladas, sus familias, sus fortunas, no juegan ningún papel en esta forma de justicia. De ahí que pueda decirse, con propiedad, que la atenuación autorizada por la norma obra sobre lo que en “derecho estricto” (Borda, Llambías) le hubiera correspondido al acreedor. Hay que decir que la ley no reconoce un derecho preexistente, sino que nos encontramos ante un “derecho” creado por la ley cuyo fundamento no es la justicia como se la ha entendido tradicionalmente, sino, en todo caso, la justicia general, la justicia del bien común, aquella que, decía Aristóteles, es de algún modo “toda la virtud”. Vale decir, la justicia que exige los actos objetivos y exteriores de cualquier virtud que sea requerida por el bien de la comunidad. Se emplea la palabra “podrán” referida a la actuación de los jueces, lo que no hace sino confirmar que no nos encontramos frente a un derecho estricto (en términos de justicia entre las partes). ¿Qué quiere decir “si fuere equitativo”? Evidentemente, hace mención a la situación patrimonial del deudor y a su relación con la indemnización que según la misma ley correspondería pagar. Llambías lo explica así: “El sistema de indemnización de perjuicios no es un ciego dispositivo matemático de igualación de un daño con un resarcimiento sino un medio de instaurar la justicia en las relaciones humanas. Esto conduce por imperio de la equidad a no desatender la situación patrimonial del responsable, quien enfrentado al pago de una elevada indemnización podría quedar privado de recursos para satisfacer sus necesidades más elementales y las obligaciones alimentarias a favor de su familia. Con lo cual la reparación del perjuicio sufrido por el damnificado se haría a expensas de la ruina de una familia, lo que el legislador no estima como útil para la sociedad. La justicia no puede exigir ese resultado ruinoso, porque [...] no mira solamente los derechos del damnificado, sino que también contempla los de los seres indefensos que dependen del amparo que les pueda proveer el autor de aquel daño, al que ellos son ajenos” (LLAMBÍAS: *Tratado de*

Sin embargo, es a través de la justicia legal que la misericordia se incorpora con mayor naturalidad al derecho, precisamente por ser ésta la que tiene como fin inmediato el bien común y, como característica saliente, la ordenación de los actos de todas las virtudes a este bien de la comunidad. De allí que Santo Tomás se refiera a ella diciendo: “La justicia que ordena al hombre al bien común, es virtud general, por el imperio que ejerce, ya que dirige todos los actos de las virtudes a su fin, es decir, al bien común”.⁶² Las tres especies de justicia, dice Soaje Ramos,

no tienen, por cierto, el mismo rango, como quiera que de entre ellas descuella por su principalía la justicia legal, esencialmente referida al más alto

Derecho Civil. Obligaciones (3^a ed.). Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1987, t. III, pág. 548, n° 2168). Me he extendido en esta cita por la indudable autoridad de su autor y por el interés de los fundamentos que brinda. En rigor, creo que el sistema de indemnización sí es, en principio y en general, “un dispositivo matemático de igualación de un daño con un resarcimiento”. Tal es el concepto mismo de la reparación integral y tal es lo estrictamente justo, aquello a lo que el damnificado tiene riguroso derecho. Esto es “ciego” en la misma medida en que la justicia lo es. Se limita a dar a cada uno lo suyo, aquello que le corresponde. Sin hacer acepción de personas. Pero Llambías lo califica de ciego porque quiere ir más allá. Parecería que el maestro quiere incluir en la misma naturaleza de la reparación del daño la posibilidad de la misericordia. Hacer de ésta, que se nos aparecía como excepcional, una regla –no digamos general– pero sí más amplia. Porque ¿en qué sentido se puede hablar de “justicia en las relaciones humanas”, en materia de indemnización de perjuicios, si se niega que lo justo sea, precisamente, la igualación matemática de un daño con un resarcimiento? Creo que, en estos casos, lo justo como igual (igualdad de cosa a cosa) cede su lugar, o es rectificado, por la misericordia insertada en el orden jurídico por la ley. ¿Qué es sino esta “justicia de las relaciones humanas” de la que habla Llambías? Se trata de la justicia del bien común, el cual exige que las relaciones humanas no se rijan sólo por la justicia (conmutativa). En este contexto, causa alguna extrañeza que la ley disponga que la reducción de la indemnización no procede “si el daño fuera imputable a dolo del responsable”. En otros términos, que si el responsable ha obrado dolosamente la situación vuelve a encararse dentro del estricto rigor de la justicia sin que haya ya lugar para la misericordia. Parecería que se están mezclando distintos fundamentos. En efecto, acá se ha caído toda la construcción de la “utilidad de la familia querida por la sociedad”. ¿Qué tiene que ver el dolo con esto? Y aun si se prescindiera de la familia y se reparara en la posibilidad de que el autor del hecho pudiera quedar, al tener que hacerse cargo de una reparación integral, en una total indignancia, ¿no sigue estando la sociedad interesada, no hace acaso al bien de la comunidad, evitar que aun quien obró mal intencionadamente quede en la miseria?

62. *ST*, I-II, q. 60, a. 3. ad 2.

objeto: el bien común político, que es lo justo por antonomasia, lo principalmente debido, en la línea temporal de la vida humana, en el aquende la muerte.⁶³

De hecho, la incorporación de la misericordia a la justicia particular se hará también a través de lo justo legal. En el texto referido a la “necesidad” escribe Hernández poco más adelante: “Lo justo político, el bien común, convierten así a la necesidad [...] en mérito o título para la distribución”.⁶⁴ Y en el ejemplo de la justicia conmutativa se advierte que es una ley –exigida por el bien de la comunidad– la que introduce la modificación fundada en la misericordia. Parece razonable, pues, que sea esta justicia del bien común la que exija, junto con el respeto al orden en las distribuciones y en los contratos, que se atienda a los necesitados, los débiles, los menesterosos.

3. Las exigencias del bien común político

Acabamos de ver que todas las acciones exteriores del hombre, cumplidas ciertas condiciones (v. gr. que sean socialmente relevantes y asequibles por medios sociales), son juridizables. A su vez, la concreta “juridización” depende de las exigencias del bien común político.

En un texto de su obra sobre la concordia política, Félix Lamas escribe:

La concordia, entendida como una cierta amistad ciudadana, o como un acuerdo entre los integrantes de un grupo social o del estado, por ser un valor necesario, se torna un valor exigible; es decir, [...] se torna en parte del objeto de la justicia.⁶⁵

He aquí un interesante razonamiento para el análisis que comenzamos a efectuar: todo aquello que es necesario, que es un valor o bien necesario para la existencia de la sociedad política o para la vida en

63. SOAJE RAMOS, Guido: “Sobre la politicidad del derecho. En bien común político”, ob. cit., pág. 24.

64. Íd.

65. LAMAS, Félix A.: *La concordia política*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1975, págs. 45-46.

común, se convierte –por esa misma razón– en un valor o bien exigible, y esto es tanto como decir que se convierte en parte del objeto de la justicia, de lo justo. Tengamos en cuenta que, como decía Soaje Ramos, el bien común político es lo justo por antonomasia, lo principalmente debido.⁶⁶ Entonces, dicho de otro modo, todo aquello que es necesario para la vida de la comunidad es, por eso mismo, parte del bien común político. La exigibilidad, pues, proviene de la necesidad del bien o valor para la comunidad, es decir, es consecuencia de la misma naturaleza de la cosa.

Pero, por otra parte, lo justo es el derecho, porque el derecho es el objeto de la justicia.⁶⁷ De lo que se sigue que todo aquello que es un bien o valor necesario para la vida social, es o se convierte, o debe convertirse en derecho, en parte del orden jurídico. Es decir, debe poder ser concretamente exigido. Para volver al comienzo, hay que decir que las exigencias del bien común político deben ser jurídicamente exigidas.

3.1. El bien común político en una sociedad cristiana

Hace falta, seguramente, decir al menos dos palabras sobre el bien común político para despejar toda posible duda respecto del empleo de dicha fórmula en este trabajo.

Por lo pronto, hay que decir que el bien común político es el bien de la comunidad política. En cuanto bien es el fin de la comunidad (y de la ley y del derecho) y, por tanto, su razón de ser. Ese es el bien que explica y justifica objetivamente la existencia de la sociedad política. Se lo puede caracterizar como “la suficiencia perfecta de bienes, es decir, todos los recursos necesarios para una vida humana completa”,⁶⁸ o decir que “consiste en la vida social perfecta; vida plena, autosuficiente y conforme con la virtud”,⁶⁹ o definirlo como “el bien humano del que podemos participar todos y cada uno de nosotros (miembros de

66. SOAJE RAMOS, Guido: “Sobre la politicidad del derecho. En bien común político”, ob. cit., pág. 24.

67. *ST*, II-II, q. 57, a. 1.

68. URDANOZ, Teófilo, OP: “El bien común según Santo Tomás”, apéndice del t. VIII de la *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 1956, págs. 760-761. Edición bilingüe.

69. LAMAS, Félix A.: “El bien común político”. En *L'Ircocervo*. 2006, nº 1. <<http://www.lircocervo.it/index/?p=340>>.

la comunidad política) en toda la medida del poder respectivo, y con el apoyo y la ayuda de los demás miembros”.⁷⁰ Para Santo Tomás, el bien común esencialmente consiste en la vida virtuosa de la multitud.⁷¹ Todas estas definiciones, coincidiendo en lo esencial, buscan destacar algunos de los aspectos más relevantes del bien común político.

Personalmente, lo que me interesa subrayar es que siempre hay que tener en cuenta que el bien común político es un fin del hombre y, por consiguiente, responde a las necesidades de perfección de la naturaleza humana, con el agregado, en absoluto menor, de que muchas de las necesidades de la naturaleza humana sólo pueden ser satisfechas en la vida en común. En efecto, “sólo la comunidad política se muestra capaz de promover las formas múltiples de actividad requeridas para un vivir pleno”.⁷² De ahí que el bien común sea bien personal, ya que, en la medida en que el hombre es parte de la comunidad política, el fin de esta es el fin de aquel. Es decir, un ser tiene por bien un bien común, si el mismo pertenece a una comunidad.⁷³ En palabras de Santo Tomás, el bien común es el fin de las personas singulares que viven en comunidad, como el bien del todo es el fin de cada una de las partes.⁷⁴ Más aún, como afirma y demuestra Soaje Ramos, el bien común es el mejor bien del singular.⁷⁵

Por supuesto, convendrá puntualizar algunos límites y matices para entender lo hasta ahora dicho con justeza: a) “el hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser y todas las cosas que le pertenecen”.⁷⁶ Lo explica Cardona diciendo que la comunidad política no es la comunidad humana y mucho menos la comunidad del universo, y [...] además la comunidad política –menos aún que la humana, y ésta menos que la universal– no es el fin último, sino que se ordena

70. SOAJE RAMOS, G.: “Sobre la politicidad del derecho. En bien común político”, ob. cit., pág. 43.

71. TOMÁS DE AQUINO: *Del gobierno de los príncipes*. Editorial Cultural, Buenos Aires, 1945, L. I, cap. XIV, pág. 75.

72. SOAJE RAMOS, G.: “Sobre la politicidad del derecho. En bien común político”, ob. cit., pág. 34.

73. CARDONA, Carlos: *La metafísica del bien común*. Rialp, Madrid, 1966, págs. 79 y 35.

74. *ST*, II-II, q. 58, a. 9, ad 3.

75. SOAJE RAMOS, G.: “Sobre la politicidad del derecho. En bien común político”, ob. cit., pág. 27.

76. *ST*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

a otra cosa;⁷⁷ b) la comunidad humana (o sea, la comunidad internacional), todavía en estado incoativo, podría realizar mejor que cada pueblo la plenitud de bienes humanos requerida para una vida humana plena.⁷⁸ Así, la suficiencia de bienes materiales indispensables para una vida humana digna es sumamente difícil de alcanzar para algunos pueblos, pero sería mucho más sencillo si se pensara esta suficiencia de bienes económicos a nivel internacional; c) ya se ha dicho que el bien común político es fin de la justicia legal, del derecho y de la ley. Importa tener en cuenta que el mismo no se agota con ser fin de ninguno de estos tres.⁷⁹

En el análisis de los distintos elementos que conforman el bien común político, Soaje ensaya primero un “repertorio de sus notas casi formales”. Así, dice que se trata del bien de todos, humano y completo. La primera de las notas apunta a su carácter de común. La segunda a que debe ser un bien que sea perfección, no de un ser cualquiera, sino del hombre con su específica naturaleza. La tercera, vinculada a su vez con la primera, hace mención de la grandeza del bien común político y su complejidad, que requieren para su realización una empresa colectiva, cuya eficiencia desborda las posibilidades de los miembros aislados.⁸⁰

En cuanto a los elementos en sí, normalmente los autores expresan, de un modo u otro, el significado de la fórmula tomista de la vida virtuosa. Tomaré de Urdanoz, quien sigue a Santo Tomás y a los textos pontificios, ante todo, “los valores de justicia y caridad”, expresados “comúnmente bajo las fórmulas del orden, la paz, concordia de los ciudadanos, la seguridad política social, la tranquila convivencia en el orden”.⁸¹ En el otro extremo, también es normal encontrarse con la mención de los bienes económicos o del bienestar material, o de la suficiencia de bienes materiales, pero siempre con la mención de su función instrumental en orden al bien de la comunidad. Entre uno y otro extremo suelen mencionarse los “valores y bienes de cultura”.

77. CARDONA, C.: ob. cit., págs. 78-79.

78. SOAJE RAMOS, G.: “Sobre la politicidad del derecho. En bien común político”, ob. cit., pág. 34.

79. SOLER MIRALLES, J.: ob. cit., pág. 90.

80. SOAJE RAMOS, Guido: “Sobre la politicidad del derecho. El bien común político”, ob. cit., pág. 33.

81. URDANOZ, Teófilo, OP: “El bien común según Santo Tomás”, ob. cit., págs. 774-775.

Está fuera del propósito de este trabajo analizar el detalle de estas clasificaciones de componentes del bien común político. Pero me parece que puede ser de interés ir adelantando una reflexión que se desarrollará luego acerca de los bienes económicos. Es de toda lógica que sean ubicados en último término: por la primacía de lo espiritual sobre lo material, por un lado, y porque no son fines sino medios, por el otro. Es claro y evidente que en muchas ocasiones pueden transformarse en los bienes de más urgente consecución. Pero lo mismo puede ocurrir con otros bienes: pensemos, por ejemplo, en la prioridad que adquieren los bienes vinculados con la salud pública cuando una nación se encuentra ante una epidemia.

No es mi intención entonces apuntar a estas cuestiones que, por su naturaleza, son pasajeras (aunque la situación económica de buena parte del mundo parece negarles este carácter). Me interesa comenzar a reflexionar en torno a que una buena parte de los problemas de insuficiencia de bienes materiales suele ser consecuencia no de dificultades económicas, sino de algún grave problema de justicia (o de misericordia, o de ambos), con lo que aquello que parece estar en el fondo de la pirámide encuentra la razón de su insuficiencia en la cúspide misma del bien común político.

Teniendo a la vista los diversos bienes que componen el bien común político —o que son instrumentales respecto del mismo—, se advierte de inmediato algo que estaba presupuesto desde que comenzamos a referirnos al tema: al ser el bien común el bien de la comunidad de las personas y, por tanto, el de cada una de ellas en particular, depende absolutamente en su concepción y contenido de la concepción que se tenga acerca de la naturaleza humana. Es decir, el tema del bien común político (y el de sus exigencias) descansa en una cuestión antropológica y, en última instancia, metafísica y teológica.⁸² Ciertamente, muy distinta será la idea del bien común político y de sus necesidades, según se parta de una u otra concepción filosófica o teológica.⁸³ Incluso en el

82. MEDRANO, José M.: “Tomar en serio al bien común”. En CASTAÑO, Sergio R. y SOTO KLOSS, Eduardo (eds.): ob. cit., pág. 62.

83. HERNÁNDEZ (ob. cit., pág. 67) escribe: “En la determinación de qué sea lo justo tendrá relevancia decisiva la concepción que se tenga sobre el hombre, su fin último y lo que es entonces su bien común. De ahí el contenido distinto que tendrá lo justo en la concepción filosófica y teológica de un Santo Tomás con respecto a la concepción aristotélica. Si se concibe al mundo y al hombre como creados por Dios, y a éste no sólo como fin último sino como personal (tripersonal), que conoce y ama

caso de pensamientos en tantos sentidos próximos, como el de Aristóteles y el de Santo Tomás, hay una diferencia abismal que le permitirá a Santo Tomás escribir –al tratar de la virtud como bien común político–: “Porque el hombre viviendo conforme a la virtud se encamina a otro fin más adelante, que consiste en la fruición divina”,⁸⁴ con todas las consecuencias que se siguen de esa afirmación. Es decir –y a esta conclusión apuntan las reflexiones anteriores– que en una sociedad cristiana, la misericordia, la vida misericordiosa, la ayuda a los necesitados, la protección de los más débiles y desvalidos, estará en la cumbre de las exigencias del bien común político, porque será acorde con la concepción de la naturaleza humana y con el fin de la misma.

En efecto, el cristianismo, al implicar un mayor conocimiento del hombre (tanto en su perfección como en su miseria), llevó también a una ampliación en el conocimiento de lo debido al hombre. Que este conocimiento tuviera una fuente natural o sobrenatural no tiene mayor importancia, porque se trata, en todo caso, del conocimiento de un mismo hombre; es el hombre concreto que vive, que actúa, que gobierna, que obedece y a quien tiene sin cuidado si el hecho de que cada necesitado es Nuestro Señor Jesucristo lo sabe por abstracción o por revelación. Pero será este saber (y tantos otros mencionados ya), en su relevancia infinita y eterna, el que lo llevará a exigirse y a exigir, con la suave exigencia del amor, a ayudar a todo necesitado, a no abandonar ni permitir que la comunidad abandone a Cristo malherido a la vera del camino.

Alguien podrá decir que lo sobrenatural, no ya como fuente de conocimiento, sino como realidad, excede las posibilidades de realización en el marco del bien común político, ya que éste es natural. Habría que aclarar entonces que lo antes dicho no quiere decir que la sociedad política deba procurar la existencia de virtudes infusas (lo que está totalmente fuera de su alcance, salvo en un sentido “preparatorio”) pero sí, y esto es felizmente inevitable, que una sociedad política cristiana necesariamente tratará de plasmar en el orden natural las maravillas que

a cada hombre y le señala un destino eterno que es el Bien Común Último, el Bien Común Político, que para ser tal no debe entorpecer aquel, tendrá otro contenido. Y por ende tendrá también otro contenido lo justo”.

84. TOMÁS DE AQUINO: *Del gobierno de los príncipes*, ob. cit., L. I, cap. XIV, pág. 75.

sus miembros han podido conocer y practicar como consecuencia de la gracia de Dios.

La idea de dar al prójimo necesitado es de orden natural, la de darle con la medida sin medida del amor, “hasta que duela”, no parece corresponder al orden natural. Sin embargo, en una sociedad cristiana esa falta de medida infundida por la gracia de Dios tiende a convertirse de inmediato en ideal colectivo.

La Encarnación, Pasión, Muerte y Resurrección de Dios Hijo renovaron el universo entero. A partir de entonces la realidad, toda realidad sólo puede cabalmente comprenderse en Cristo; la rectitud del obrar, de todo obrar, es el mismo Cristo. Escribe Guardini: “La persona de Jesucristo, en su unidad histórica y en su gloria eterna, es la categoría que determina el ser, el obrar y la doctrina de lo cristiano”.⁸⁵ A esto que agrega Casares:

Quando se trata de la esencia del cristianismo, no se ha de atender primordialmente a lo que han hecho los cristianos, sino a lo que Cristo hizo del hombre: es decir, a esa renovada o transformada condición de la naturaleza humana en la cual el anhelo de eternidad [...] es [...] un querer eficaz y una Esperanza cierta.⁸⁶

Es a partir de Jesucristo, entonces, que debe entenderse el bien común político de una sociedad cristiana. El punto más alto, el bien común por antonomasia, es el mismo Jesús. Porque Él es el hombre perfecto, el modelo de perfección, la aspiración suprema de la comunidad y de cada una de sus partes: los hombres concretos. En él la comunidad de los hombres encuentra todo bien. Y Jesús –lo hemos visto desde un comienzo– es la encarnación de la misericordia. Misericordia que supone, y promueve, la existencia de justicia, de paz, de sabiduría, de ciencia, de artes, de educación en la verdad, el bien y la belleza, de adecuados sistemas de salud, de seguridad, de trabajo, de bienes económicos su-

85. GUARDINI, Romano: *La esencia del cristianismo* (4^a ed.). Cristiandad, Madrid, 1984, pág. 103.

86. CASARES, Tomás: ob. cit., pág. 188. Al comenzar a escribir sobre la plenitud del derecho, Casares cita esta interesantísima frase de Pío XII: “El sujeto del derecho no es el hombre en su naturaleza pura, sino el hombre elevado por la gracia del Salvador al orden sobrenatural” (alocución del 6 de noviembre de 1949).

ficientes para satisfacer las necesidades de todos los hombres.⁸⁷ Bien común político que no es otra cosa que la realidad temporal pensada y querida por Jesucristo.

Esto nos lleva a otro punto, que es que el bien común político no puede –ni debe– concebirse de un modo aislado, prescindiendo de otros bienes. En efecto, el bien común es algo análogo que se refiere en primerísimo lugar al bien común trascendente que es Dios.⁸⁸ Recordemos con Santo Tomás que no es el fin último de la comunidad humana el vivir conforme a virtud, sino alcanzar la fruición divina.⁸⁹ Y que “las cosas son buenas por la bondad divina, en cuanto ella es el primer principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad”.⁹⁰

De esto se siguen varias consecuencias. En primer lugar, todos los demás bienes comunes (finitos) lo son por participación de la bondad absoluta del Bien en sí.⁹¹ Luego, el bien común político debe ordenarse al Bien común trascendente para ser un verdadero bien. Como escribe Soaje Ramos,

toda concepción del bien común político que niegue la necesaria subordinación de éste al bien común divino, o con mayor rigor todavía, que niegue que el bien común de la ciudad haya de ser explícitamente ordenado a Dios, bien común supremo, destruye el bien común político y corrompe en su raíz misma la comunidad política”.⁹²

En tercer término, “para decir y sostener que Dios es el último fin de cada hombre singular, no necesitamos separarlo de la comunidad humana, basta hacer que la comunidad esté bien subordinada a Dios, de

87. No hay en esta enumeración ninguna intención de jerarquizar bienes ni de ser exhaustivo. Todo ello requeriría un estudio amplio y una justificación adecuada.

88. MEDRANO, J. M.: ob. cit., pág. 63: luego “al bien común del universo entero, al bien común de la vida humana en el ámbito global o mundial, al bien común político de la sociedad autárquica o Estado, al bien común de la Iglesia, al bien común de las sociedades o comunidades infraestatales no políticas”.

89. TOMÁS DE AQUINO: *Del gobierno de los príncipes*, ob. cit., L. I, cap. XIV, pág. 76).

90. *ST*, I, q. 6, a. 4.

91. LAMAS, F. A.: “El bien común político”, ob. cit.

92. SOAJE RAMOS, G.: “Sobre la politicidad del derecho. En bien común político”, ob. cit., pág. 38.

modo que incluya bien el fin último del hombre, en toda su amplitud, con toda su autonomía, tal como su naturaleza libre reclama”.⁹³

En fin, como escribe Cardona –a partir de textos de Santo Tomás–, “si es verdad que el bien de la república es principal entre los bienes humanos, no hay que olvidar que el bien divino es mejor que el humano, y que el fin de la vida humana y de la sociedad es Dios”.⁹⁴

Ahora bien, estas ideas nos permiten llegar a la misma conclusión a la que habíamos llegado partiendo de la naturaleza del hombre redimido: el bien común político rectamente entendido no puede desentenderse de ninguno de los bienes que la creación y redención del hombre suponen; más aún, está formado por todos aquellos bienes que constituyen –en un sentido amplio y, a la vez, radical– lo suyo de cada hombre según la sabiduría de Dios manifestada en Jesucristo. De otro modo, el verdadero bien común político es el “bien común regulado según la justicia divina”.⁹⁵

Hemos visto hasta ahora que en una sociedad cristiana es ineludible que la misericordia, la conducta misericordiosa, sea exigida por el bien común político y, por tanto, sea incorporada –dentro de ciertos límites, con ciertas precisiones– al orden jurídico. Creo que hay que dar un paso más allá para expresar lo que de algún modo está ya presupuesto en esa idea y, esto es, que la misericordia es una parte integrante, y por ventura la más importante, del bien común político de una sociedad cristiana. Ningún cometido tiene el hombre en esta vida, respecto de los demás hombres, más importante y elevado que el obrar misericordioso. Quien obra con misericordia da al otro la plenitud de lo suyo (en la medida en que esto es posible al hombre) porque no sólo satisface –hasta donde sus posibilidades lo permitan– la necesidad del otro, sino que, siendo misericordioso, será necesariamente justo. En efecto, la satisfacción de toda necesidad no puede dejar de lado la necesidad primera que todo hombre tiene en la vida social: que le sea dado y respetado lo suyo jurídico. Pero la misericordia, además de virtud, es un altísimo, inestimable e imprescindible bien social. No sólo porque es social según su propia naturaleza, sino porque una sociedad cristiana, cuyo común empeño es el tránsito al Amor por el amor, tiene en el escalón más alto de su

93. CARDONA, C.: ob. cit., pág. 80.

94. CARDONA, C.: ob. cit., pág. 81, a partir de *ST*, II-II, q. 124, a. 5, ad 3 y I-II, q. 100, a. 6.

95. *ST*, I-II, q. 92, a. 1.

vida social el socorro de todos los necesitados, en especial, los más pobres, vulnerables, débiles, indefensos, es decir, los más miserables. Como otros Cristos, socorriendo a Cristo. En su ideal, como imitación de Jesús, vale decir, como consecuencia del amor del hombre por los demás hombres. Al menos, y en el camino siempre interminado del ideal, como consecuencia del orden impuesto por la ley humana ante la exigencia del bien común (humano y divino). En rigor, esta misma idea está prefigurada en quienes, como Urdanoz, señalan la justicia y la caridad como los principales valores morales que el Estado debe promover y defender en pos del bien común político.⁹⁶ En efecto, ¿acaso la mención de la caridad no lleva como de la mano la presencia de sus efectos, que son la misericordia (y englobo en ella la limosna y la beneficencia) y la paz?

3.2. La misericordia exigida por la ley es misericordia

La misericordia es la más alta de las virtudes sociales. En una sociedad cristiana debe ella reinar porque este es el modo por excelencia de imitar a Dios Padre, de actuar como Jesús actuó, de servir al mismo Jesús en cada necesitado.⁹⁷ Sin dudas, sería ideal que la misericordia

96. URDANOZ, Teófilo, OP: “El bien común según Santo Tomás”, ob. cit., pág. 774. Cf. SOLER MIRALLES, J.: ob. cit., pág. 71.

97. Los emperadores romanos cristianos tuvieron una clara conciencia de que era función principal del gobierno político el ejercicio de la misericordia como imitación, precisamente, de Dios. Así, Justiniano busca el modelo de gobierno en la imitación de “Jesucristo, verdadero Dios nuestro [...], en cuanto pueda alcanzarlo la humana inteligencia” (CI 1, 1, 6, 533). Y Justino funda sus normas en la imitación de esta misericordia: “así hemos creído imitar en cuanto es posible para nuestra naturaleza, la benevolencia de Dios y su demasiada clemencia para el género humano, que se digna perdonar siempre los cotidianos pecados de los hombres y aceptar nuestro arrepentimiento, y llevarlos a mejor estado” (CI 5, 4, 23, 534).

En otra norma (CI 1, 2, 22, 534) Justiniano dispone, por “consideración de piedad”, que estén libres del pago de una tasa los bienes destinados, entre otros, a los asilos de peregrinos, a los hospicios de pobres, a las casas de expósitos, a los hospicios de huérfanos o a los hospitales de ancianos. Conservando, por supuesto, su vigor respecto a las demás personas. Al concluir la parte dispositiva, el legislador se pregunta: “Pues ¿por qué no haremos diferencias entre las cosas divinas y las humanas?”. Dando a entender así que ayudar a los pobres, los peregrinos, los huérfanos, los ancianos es “cosa divina”, que la misericordia con los necesitados es cosa de Dios.

reinara como consecuencia de la virtud de los hombres. Y ese es el camino que se debe transitar incansablemente. Pero la realidad es otra. La realidad muestra, mostró y mostrará sus inevitables miserias. Y la comunidad política cristiana necesita y exige que esas llagas, esas necesidades, sean sanadas y salvadas. Porque el socorro de los necesitados, es su bien, el bien de la comunidad y de cada uno de sus miembros. Entonces, la necesidad del bien común político adopta la única forma en que socialmente es posible remediar las miserias, esto es, exige su socorro y remedio a través de la ley. Pero la ley y su obra, el derecho,

En una constitución del 451 (*CI* 1, 2, 12, 2) Valentiniano y Marciano proclaman: “Y como es propio de nuestra humanidad mirar por los indigentes y procurar que no falten alimentos a los pobres”.

Un claro signo del propósito imperial de proteger a todos los necesitados fue la creación de los llamados “Defensores de las Ciudades”. Escribe Bienvenido Comin (*El cristianismo y la ciencia del derecho*. Librería Olamendi, Madrid, 1857, pág. 82). “Débase igualmente a la influencia del cristianismo, el establecimiento de otra magistratura desconocida antes, pues ni los tribunos de la plebe, ni los ediles plebeyos, tenían con ésta puntos de semejanza: me refiero a los defensores de las ciudades, de quienes hablan primeramente las constituciones de Valente, Valentiniano y Teodosio. Su principal encargo era el de velar por los plebeyos pobres, el de ampararlos y defenderlos”. En una constitución de 368 debida a Valentiniano, Teodosio y Arcadio (*CI* 1, 55, 4), se fija la “norma de administración” de estos funcionarios: “Que ante todo hagas las veces de padre de la plebe, no consientas que se abrume a los habitantes de los campos y de las ciudades con repartos de contribuciones, te opongas, salva la reverencia debida, a la insolencia de los oficiales y a la procacidad de los jueces, tengas libre facultad para entrar, cuando quieras, a ver al juez, impidas los gravámenes que hayan de exigirse de más, o los despojos de los que piden con exceso a aquellos a quienes debes proteger en calidad de hijos [...]”, y no toleres que se exija nada más de la contribución acostumbrada a aquellos a quienes es cierto que sin tal remedio no podría indemnizárseles”. Más genéricamente, otra de los mismos emperadores del año 392, resume: “Protejan a la plebe de toda insolencia y temeridad de los malos”.

Justiniano finaliza una constitución recordando su propósito permanente de misericordia a imitación de Dios: “La establecimos para esto, para poder ofrecer al Señor Dios la justicia que hay en la ley, y encomendarnos a Él nosotros mismos con nuestro imperio, y para que no parezca que desatendemos a los hombres oprimidos, que Dios nos confió para que en todo los compadezcamos, imitando su benignidad. Y por ello esté en cuanto a nosotros consagrada a Dios, porque no desatendemos nada de lo bueno que para amparo de los súbditos acude a nuestra mente” (*Nov.* 8, 11, 535).

Toda esta voluntad legislativa fundada en la misericordia parece sintetizada en aquel texto debido al gran Justiniano: “Todo nuestro empeño y deseo están en que los que por el señor Dios nos han sido confiados vivan bien y alcancen aplacarlo, porque también la misericordia de Dios quiere no la perdición, sino la conversión y la salvación” (*Nov.* 78, pref.).

tienen que adaptar la misericordia a las posibilidades de su naturaleza. Es decir, como ya lo hemos visto, la ley tiene que delimitar la obra de misericordia y, además, tiene que darle una forma objetiva. Es decir, debe necesariamente prescindir (en su exigencia, no en el deseo de la comunidad que la sanciona) de la virtuosidad del acto. La ley puede exigirme que ayude –de un modo claramente estipulado– a un menesteroso. Pero no que lo ame. Mucho menos que lo ame porque es Jesús y porque Jesús lo ama.

Entonces vuelve la pregunta: esto que se exige ¿sigue siendo misericordia? ¿Puede haber una misericordia puramente objetiva? Cuando en la sociedad actual se construyen hospitales o centros de atención para niños huérfanos o se distribuyen subsidios a personas carenciadas, ¿esto significa que nuestras sociedades son cristianas, que buscan que reine la misericordia?

En cuanto a la posibilidad y realidad de “juridizar” la misericordia (y que ésta permanezca siendo tal), contamos con un precedente y ejemplo de singular envergadura en el pueblo de Israel, tal como lo conocemos a través del Antiguo Testamento. Más arriba, al tratar la relación entre justicia y misericordia humanas (dentro del tema de la justicia en el Antiguo Testamento), vimos de qué modo Dios –por puro amor misericordioso– celebró una Alianza con el pueblo elegido, Alianza que fue fuente de obligaciones jurídicas. Pero, a su vez, estas obligaciones jurídicas contenidas en una extensa normativa consistieron muchas veces en deberes de misericordia.⁹⁸ Creo que no debería dudarse de que cuando un israelita, en cumplimiento de la ley jurídica, realizaba un acto de misericordia, este era realmente de misericordia. Más allá de que lo cumpliera porque estaba ordenado (y no por propia iniciativa virtuosa) y de que el acto tuviera algún límite propio de la ley (es decir, no tuviera el carácter de amor ilimitado).

He escrito que “no debería dudarse”, pero ¿por qué? La respuesta podría ser: porque cumplía la voluntad de Dios. Una breve reflexión sobre este punto nos permitirá avanzar no sólo en la comprensión de la respuesta, sino en la de otras preguntas que surgieron un poco más arriba.

Cuando un israelita cumplía una norma positiva que preceptuaba un acto de misericordia, sabía que estaba ante una ley jurídica de indudable contenido moral (por ejemplo, realizar algún sacrificio, aunque peque-

98. Además de los citados con anterioridad, puede verse como ejemplo Dt 24, 10-15 y 17-22.

ño, para socorrer a alguien que padecía necesidad) y sabía también –y sobre todo– que esta ley tenía un origen divino, que era una ley de Dios. Es decir, sabía que Dios quería que los israelitas realizaran determinados actos y él los realizaba. Unía, por tanto, su voluntad a la voluntad de Dios. Este querer podía ser más o menos perfecto, pero respondía al conocimiento de que Dios había creado el universo, había elegido un pueblo con el cual había celebrado una Alianza y lo gobernaba por medio de ciertas disposiciones. Tanto él, el israelita de nuestro ejemplo, como aquel a quien socorría tenían conciencia de formar parte –dando y recibiendo– de un orden que los excedía y que, por alguna razón misteriosa, se había expresado en aquella Alianza sagrada a la cual ellos, con sus actos, daban cumplimiento. Nuevamente: que el móvil fuera el amor o el temor no modificaba la naturaleza ni el sentido del acto. Así expresado, me parece que la clave que explica por qué el acto, aun “juridizado”, continúa siendo de misericordia es su relación con el orden de nuestro Creador y Redentor.

3.3. Las obras de beneficencia en una sociedad secularizada ¿son misericordia?

Esto explicaría por qué muchas disposiciones de las sociedades de nuestro tiempo que, de hecho, implican una ayuda a los necesitados, difícilmente podrían considerarse propiamente “misericordiosas”.

Guardini, en una magnífica conferencia publicada bajo el nombre de *El servicio al prójimo en peligro*,⁹⁹ muestra la ruptura que se produce en la ayuda a los necesitados a partir del momento en que la sociedad, en la Edad Moderna, comienza a apartarse del cristianismo y el mensaje de Cristo, a secularizarse. Lo que antes encontraba su fundamento en la

fe en Cristo, en la hermandad de los redimidos en Él y en la responsabilidad de los unos por los otros según brota de esa comunidad [...] [En] la doctrina cristiana de la dignidad dada por Dios a cada hombre, de su valor eterno y, por tanto, de la obligación de ayudarlo,^{100 101}

99. GUARDINI: *El servicio al prójimo en peligro*. Lumen, Buenos Aires, 1992.

100. *Ibíd.*, págs. 12 y 14.

101. Importa señalar –con palabras de Elio Sgreccia– que fue “la nueva visión del mundo y de la humanidad en sentido personalista, de creación y de redención (la

se funda ahora en los Derechos del Hombre y en sus consecuencias jurídicas, sociales y económicas.

Guardini muestra cómo el nazismo no es un accidente dentro del proceso de secularización, sino que había sido largamente preparado por las principales corrientes que han intentado elaborar una cultura sin Cristo. Porque la necesidad íntima de socorrer al necesitado “recibió su fuerza convincente por el sentido de la vida que dio Cristo, y permaneció viva mientras se percibió ese sentido”. Porque, una vez perdido éste, el principio se fue transformando en el sentido de que debían ser ayudados sólo aquellos que son dignos, y así se llegó a formulaciones como: “Es justo lo que es útil para la nación” o “puede vivir quien sirve a la Nación”.¹⁰²

Es sabido, y no hace falta desarrollarlo ahora, cómo bajo el escudo de los “derechos humanos” o al amparo de la “dignidad”, en la segunda mitad del siglo xx y los comienzos del xxi se ha construido una ética que ha transformado el crimen en derecho¹⁰³ y ha desprotegido e incluso atacado a los más pobres, vulnerables e indefensos. Llamar al crimen “muerte digna”, hablar de un “derecho a no vivir”, eliminar el sufrimiento eliminando a los que sufren son sólo algunos ejemplos de esta ética de nuestro tiempo.

Por otra parte, aun las obras de ayuda al necesitado que se llevan a cabo han perdido la forma de la misericordia. Porque la ayuda asumida como función del Estado bajo la forma de justicia social o de derechos humanos económicos, sociales, etcétera, pronto se transforma en burocracia, negándole al hombre la satisfacción de sus necesidades más profundas.¹⁰⁴ Ocurre que la misericordia desprendida de Dios se transforma

que), llevó a la comunidad cristiana a poner en marcha esos hospitales que encarnan la parábola del buen samaritano en la historia del mundo cristianizado; al menos durante diecisiete siglos, la Iglesia católica y la comunidad cristiana se harían cargo de la salud pública como un deber de fraternidad y como una prueba de la autenticidad de su mensaje”. El mismo autor señala la transformación de la figura del médico en sentido cristiano: “Por su figura teológica, el médico está llamado directamente a representar al buen samaritano, es decir, a Cristo mismo que toma a su cuidado a la humanidad doliente. Como el Evangelio exhorta ver en el enfermo al *Christus patiens*, así pide que en el médico se pueda reconocer al *Christus servus*” (*Manual de Bioética*. BAC, Madrid, 2009, t. I, pág. 19).

102. *Ibíd.*, pág. 15.

103. *Evangelium vitae*, n° 11.

104. Ha escrito Benedicto XVI: “El amor siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el ser-

fácilmente en filantropía, en amor abstracto al hombre abstracto.¹⁰⁵ “Y la proclamación de una amistad al género humano, evita muchas molestias y cuidados que irremediablemente nos causaría el prójimo, el prójimo menesteroso, al que como tal persona, tendríamos que amar”.¹⁰⁶

Volvamos ahora a nuestras preguntas iniciales: ¿la misericordia incorporada al orden jurídico sigue siendo misericordia? ¿Toda ayuda al necesitado que una sociedad presta es por eso sólo “misericordia”? La conclusión que, me parece, puede extraerse de lo que llevamos dicho es

vicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo.

La afirmación según la cual las estructuras justas harían superfluas las obras de caridad, esconde una concepción materialista del hombre: el prejuicio de que el hombre vive ‘sólo de pan’ (Mt 4, 4; cf. Dt 8, 3), una concepción que humilla al hombre e ignora precisamente lo que es más específicamente humano” (*Deus caritas est*, 28 b).

105. La preocupación por los derechos concretos de los hombres concretos parece una característica de una concepción cristiana del derecho. Frente a ella se levantan, en nuestro tiempo, las declaraciones de derechos abstractos de hombres inexistentes que terminan en la desprotección práctica de los más necesitados. El fenómeno no es nuevo. En la legislación romana cristiana –enseña Biondi– la asistencia no se limita a los pobres. La concepción cristiana excede el campo de las relaciones patrimoniales para abrazar una categoría más vasta de personas que, con diversa terminología, se llaman *tenues*, débiles, *fessi*, *fatigati*. Se trata de personas plenamente capaces, en la plena posesión de sus facultades y de sus derechos pero que se encuentran en un estado de situación de hecho desfavorable resultante de los inevitables desequilibrios sociales. No es una categoría bien definida de personas: son los atribulados, los desheredados, todos aquellos que sufren las adversidades de la fortuna sin culpa propia, e incluso si fueran tales por un hecho propio, son siempre merecedores de una conmiseración humana. El derecho pagano no se ocupaba de ellos. El máximo que les concedía era la paridad jurídica, alcanzada a veces luego de luchas violentas. Cuando la pacificación fue lograda entre plebeyos y patricios, entre itálicos o provincianos y quirites, el deber del estado pareció agotado en la solemne proclamación de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos frente a la ley. La máxima justicia social aparecía concentrada en el *suum cuique tribuere* y en el *alterum non laedere*. La ley no consideraba la posibilidad de que de hecho alguno no tuviese un *suum*. Ricos y pobres, miserables y poderosos eran iguales frente a la ley y la disparidad real pasaba inobservada. Basta la igualdad jurídica, la posibilidad abstracta de ser titular de derechos y obligaciones. La protección de los débiles como tales, que no vaya más allá de la abstracta tutela jurídica que trate de restablecer de hecho un cierto equilibrio, no entra dentro de las directivas de la legislación pagana, sino bajo el aspecto de la capacidad jurídica (ob. cit. t. II, págs. 186-187).

106. LEGAZ Y LACAMBRA, L.: ob. cit., pág. 128.

que la misericordia conserva su sentido de tal dentro de un orden jurídico, siempre y cuando el mismo esté explícita o implícitamente ordenado a Dios y reciba, por tanto, de Él todo su sentido.^{107 108} El punto es magníficamente explicado y fundamentado por Casares al referirse a la civilización occidental que “forjaron los cristianos en la integridad y la unidad de la fe hasta el siglo XIII (que no fue un cristianismo sin mácula ni una cristiandad perfecta)”. Habla entonces de

la formalidad de aquella civilización que consistía en una visión unitaria y total de la existencia a la luz de la Revelación, y de una disposición de todas las categorías de esa misma existencia, desde las más altas hasta las más ínfimas, para favorecer el acceso a la fe, la viviente profesión de ella y el cumplimiento fiel de la ley nueva –la ley de la Redención, la ley de Cristo–, en todos los actos de la vida humana, la de los individuos y la de las sociedades constituidas por ellos.¹⁰⁹

Pero luego señala que

aunque una civilización incorpore a su acervo valores cristianos y hasta viva de ellos en gran medida, no será cristiana si no está formalmente ins-

107. No se puede dejar de insistir en la obligada referencia del orden jurídico a Dios. Hay que recordar reflexiones de Ratzinger quien, luego de remarcar que “en la economía de la Alianza pactada en el Sinaí se entrelazan de modo indisoluble los tres aspectos de culto, derecho y ethos”, escribe que “un derecho que no se fundamenta moralmente, se convierte en injusticia. Una moral y un derecho que no proceden de la mirada hacia Dios terminan degradando al hombre, ya que lo privan de su más elevada referencia y de su mejor posibilidad y le niega la visión de lo infinito y de lo eterno. A través de esta supuesta liberación, el hombre cae bajo la dictadura de la mayoría dominante, regida por criterios exclusivamente humanos, los cuales acaban por violentar al propio ser humano” (RATZINGER, J.: *Introducción al espíritu de la liturgia* (2ª reimpr.). San Pablo, Bogotá, 2006, págs. 13-14).

108. El mismo Ratzinger, ya en su carácter de Sumo Pontífice, ha dicho que cuando miro al otro desde la perspectiva de Jesucristo, más allá de su apariencia exterior “descubro su anhelo interior de un gesto de amor, de atención, que no le hago llegar solamente a través de las organizaciones encargadas de ello, y aceptándolo tal vez por exigencias políticas. Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias: puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita. En esto se manifiesta la imprescindible interacción entre amor a Dios y amor al prójimo” (*Deus caritas est*, 18).

109. CASARES, Tomás: *La justicia y el derecho*, ob. cit., págs. 185-186.

pirada por la visión unitaria y total de la existencia a la que aludimos, y formalmente dispuesta en sus categorías fundamentales según las exigencias de la finalidad indicada.¹¹⁰

4. La posibilidad de “juridizar” las obras de misericordia

Supuesto, entonces, que puede y debe “juridizarse” la misericordia, debemos ahora ocuparnos de la “juridización” de las obras de misericordia en concreto. Es decir, preguntarnos a qué clase de conductas u obras nos estamos refiriendo cuando hablamos de la necesidad impuesta por el bien de la comunidad política de incorporar la misericordia al derecho.

Ya antes hemos podido advertir que, así como hay obras de misericordia que, por su misma naturaleza, no podrían nunca recibir la forma de lo justo, hay también muchísimas conductas justas respecto de las cuales la misericordia no tiene función alguna que cumplir. Esto quiere decir que las conductas que, al menos en principio, un orden jurídico cristiano podría exigir son aquellas en que la misericordia plenifica a la justicia y aquellas otras que son puramente misericordiosas sin relación alguna con la justicia particular.

Cuando Santo Tomás trata el tema de la misericordia humana, lo primero que se plantea es “si el mal es motivo propio de la misericordia”.¹¹¹ Siguiendo a San Agustín dirá que “la misericordia es la compasión de la miseria ajena en nuestro corazón, por la cual nos compele a socorrer si podemos”¹¹² y que la miseria se opone a la felicidad. Y como es de la esencia de la felicidad poseer lo que se desea (y no querer nada malo), a la miseria pertenece el que el hombre sufra lo que no quiere. “De triple modo se puede apetecer una cosa”, continúa Santo Tomás y, por tanto, tres serán (en un sentido muy amplio) las fuentes posibles de miseria que delimitarán, de algún modo, el campo propio de la misericordia. Así, se pueden considerar como causantes de miseria aquellas

110. Íd.

111. *ST*, II-II, q. 30, a. 1.

112. La definición está tomada del libro IX de *La ciudad de Dios*. Modernamente, en pos del pensamiento tomista se ha dicho que es “una virtud moral que inclina a la voluntad a la debida compasión y auxilio de la miseria ajena” (ROYO MARÍN, Antonio: *Teología moral para seglares*, ob. cit., t. I., pág. 473).

cosas que contrarían “el apetito natural del que desea” (como son las contrarias a la existencia y a la vida), luego las contrarias a la voluntad de elección y, en tercer término, aquellas opuestas a lo que se desea no directamente, sino en su causa.

Es evidente que, salvo el primero de los supuestos, en el que aparecen con claridad males como la muerte o la enfermedad o aún la falta de vivienda, de vestido, de alimentos, etcétera, en los otros dos casos no es posible –por su simple planteo– determinar si pueden ser relevantes no sólo en orden a causar misericordia sino, más aún, en función de la posibilidad y necesidad de su incorporación al orden jurídico.

Conviene entonces dar un paso más allá y reparar en lo que la tradición ha designado como “obras de misericordia”. Santo Tomás las estudia en la q. 32 de la II-II, relativa a la limosna, como acto o efecto exterior de la caridad. Esta ubicación en cuestión distinta de la misericordia y dentro de otra división de los efectos de la caridad (la misericordia, según ya vimos, es efecto interior), y con otro nombre, no debe confundirnos. En efecto, en el artículo 1 de la cuestión,¹¹³ Santo Tomás dice que el motivo de dar limosna es socorrer la necesidad del que sufre; tal motivo pertenece a la misericordia. Por lo cual, “es evidente que dar limosna es propiamente acto de misericordia (lo cual aparece de su mismo nombre¹¹⁴). [...] Y porque la misericordia es efecto de la caridad [...], síguese que dar limosna es acto de caridad mediante la misericordia”.

Hecha la aclaración –y se las llame “limosna” o, directamente, “misericordia”– se trata de catorce obras (siete corporales y siete espirituales) que, adecuadamente comprendidas o desarrolladas abarcan todas las necesidades del hombre que pueden ser socorridas por los demás hombres. Reforcemos lo dicho en el sentido de que aun cuando, de algún modo, todo ejercicio de la misericordia puede subsumirse en algunos de los anteriores, conviene tener siempre presente que la misericordia busca remediar toda miseria, necesidad o deficiencia del otro.¹¹⁵ Las corporales son: 1) dar de comer al hambriento, 2) dar de beber al

113. “De sí el dar limosna es acto de caridad”.

114. La relación directa con el vocablo griego que designa “misericordia” y algunas cuestiones vinculadas con el nombre griego que traducimos por “limosna” fueron tratadas *supra* en “Los nombres griegos de la misericordia” (*éleos*).

115. Así ocurre, por ejemplo, con la necesidad impuesta por la misericordia de cumplir con la deuda de justicia si uno no está obligado y el otro lo necesita, comportamiento que no resulta demasiado sencillo de subsumir en algunas de las obras de misericordia.

sediento, 3) vestir al desnudo, 4) dar posada al peregrino, 5) visitar al enfermo, 6) redimir al cautivo, 7) enterrar a los muertos. Las espirituales: 1) enseñar al que no sabe, 2) dar buen consejo al que lo ha menester, 3) consolar al triste, 4) corregir al que yerra, 5) perdonar las injurias, 6) sufrir con paciencia las contrariedades del prójimo, 7) rogar a Dios por los vivos y los muertos.¹¹⁶

En el artículo 2, Santo Tomás demuestra que esta distinción de las limosnas o misericordias está tomada de todas las necesidades de los prójimos. Así recorre las necesidades del cuerpo y del alma, y ensaya una exhaustiva clasificación. No me detendré en ella pero me parece importante reflejar algunos de sus comentarios, en particular los que surgen de las respuestas a las objeciones: a) toda cuestión vinculada con alguna enfermedad (cura y cuidado del enfermo, ayuda –como dirigir a un ciego o sostener a un cojo–, etc.) se reduce a la visita a los enfermos;¹¹⁷ b) “socorrer al hombre contra cualquier opresión inferida extrínsecamente se reduce a la redención de cautivos”;¹¹⁸ c) no se habla de la pobreza porque los bienes económicos de los que está necesitado el pobre son buscados para satisfacer alguna de las necesidades nombradas;¹¹⁹ d) la corrección del que yerra, si se trata de un delito, pertenece a la justicia en cuanto a la ejecución del acto; sin embargo, si la intención del que corrige (aun al delincuente) es libertar al hombre del mal de culpa, esto pertenece a la misericordia;¹²⁰ e) no toda ignorancia pertenece a la necesidad del hombre (y puede ser, por tanto, objeto de la misericordia), sino “sólo aquella por la cual ignora las cosas que le conviene saber”. En esto, como en cualquier acto virtuoso, “deben ser observadas las debidas circunstancias de persona, lugar y tiempo”;¹²¹ f) aunque enterrar a un muerto en nada le aprovecha en cuanto a la manera de sentirse el cuerpo después de la muerte, sin embargo, en cierto sentido pertenece al difunto lo que se haga con su cadáver, “ya en lo que respecta a que vive en la memoria de los hombres y su honor quedaría afrentado si permaneciese insepulto; ya en cuanto al afecto, que durante

116. *ST*, II-II, q. 32, a. 2.

117. *Ibíd.*, ad 2.

118. *Íd.*

119. *Íd.*

120. *Ibíd.*, ad 3.

121. *Ibíd.*, ad 4.

su vida tenía a su cuerpo, al cual deben conformarse los afectos de los piadosos después de su muerte”.¹²²

Un análisis de estas llamadas “obras de misericordia” nos confirma lo que veníamos diciendo: aun con la inmensa importancia que pueden tener para el bien común político, hay algunas de ellas que –por imposición de su misma naturaleza o, si se quiere, por restricciones propias de la naturaleza del derecho, o por ambas razones a la vez– no pueden ser incorporadas (o pueden serlo sólo parcialmente) al orden jurídico.

4.1. La satisfacción de las necesidades materiales de los hombres ¿es un problema de misericordia o de justicia?

Dentro de estas obras, se destacan por su inmensa importancia social aquellas que tienen un contenido económico, es decir, una parte importante de las obras de misericordia corporales entendidas en toda la amplitud de su posible interpretación. Y aquí nos encontramos de inmediato con un problema de no fácil solución pero que, a la vez, encierra una posible clave para enfrentar algunos de los problemas más acuciantes de la sociedad actual: la satisfacción de las necesidades materiales de los más desposeídos o indigentes¹²³ ¿es un problema de misericordia o de justicia?

Ante todo, parece necesario preguntarse si este interrogante tiene realmente la importancia que le acabo de asignar. La respuesta difiere según sea el punto de vista desde el cual se enfoque el tema. Si partimos de la idea que anima este trabajo, es decir, que en una sociedad cristiana es parte y consiguiente exigencia del bien común político la realización de las obras de misericordia a través del orden jurídico, parecería que no tiene demasiada importancia (práctica) la determinación precisa de la naturaleza de la conducta que se quiere regular: en cualquier caso, formará parte del orden jurídico. Si, en cambio, y aun dentro del pensamiento cristiano, la idea central es que sólo lo estrictamente jurídico (aquello que reúne las características de lo justo) debe formar parte del derecho y la misericordia debe desenvolverse en el campo de la pura

122. *Ibíd.*, ad 1.

123. La definición precisa de quiénes deben ser considerados en estas categorías o –en otras palabras– a quiénes se refiere el apartado, es una cuestión multidisciplinaria (médica, económica, sociológica, etc.) que excede el objeto de este trabajo.

virtud, es evidente la importancia que tiene la distinción.¹²⁴ Por fin, cabe una tercera posibilidad, y esta es la de un pensamiento no cristiano o que, al menos, prescinda totalmente de la existencia, presencia y exigencia de Dios a la hora de analizar lo jurídico. En este caso, y aunque la misericordia no aparezca siquiera mencionada, cobra una enorme importancia la precisa delimitación de lo justo, de lo suyo de cada uno, del alcance de los derechos humanos.

Piénsese, por ejemplo, en la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos del caso “Villagrán Morales y otros *c*/Guatemala”, llamado comúnmente “Caso de los Niños de la Calle”.¹²⁵ Allí, el alto tribunal explicitó el alcance del derecho a la vida con estas palabras:

El derecho fundamental a la vida comprende, no sólo el derecho de todo ser humano de no ser privado de la vida arbitrariamente, sino también el derecho a que no se le impida el acceso a las condiciones que le garantizan una existencia digna. Los Estados tienen la obligación de garantizar la creación de las condiciones que se requieran para que no se produzcan violaciones de ese derecho básico y, en particular, el deber de impedir que sus agentes atenten contra él.¹²⁶

En el voto concurrente conjunto de los jueces Cançado Trindade y Abreu Burelli, el tema fue desarrollado del siguiente modo:

El deber del Estado de tomar medidas positivas se acentúa precisamente en relación con la protección de la vida de personas vulnerables e indefensas, en situación de riesgo, como son los niños en la calle. La privación arbitraria de la vida no se limita, pues, al ilícito del homicidio; se extiende igualmente a la privación del derecho de vivir con dignidad. Esta visión conceptualiza el derecho a la vida como perteneciente, al mismo tiempo, al dominio de los derechos civiles y políticos, así como al de los derechos

124. Podemos volver a mencionar, como ejemplo de las consecuencias (negativas) que pueden seguirse de esta posición, la de aquella doctrina social católica ligada al liberalismo económico –citada por Legaz y Lacambra (ob. cit., pág. 86)–, que discutía si la obligación del patrono de pagar un salario justo a sus dependientes, correspondía a la justicia y, por tanto, a la legislación, o a la caridad y, por tanto, no podría ser nunca jurídicamente exigible).

125. Sentencia del 19/11/1999.

126. Párr. 144 de la resolución por la cual se declaró al Estado de Guatemala incurso en la violación de numerosos derechos humanos.

económicos, sociales y culturales, ilustrando así la interrelación e indivisibilidad de todos los derechos humanos.¹²⁷

Más adelante, los mismos jueces afirmaron que “las necesidades de protección de los más débiles, –como los niños de la calle– requieren en definitiva una interpretación del derecho a la vida de modo que comprenda las condiciones mínimas de una vida digna”.¹²⁸ De algún modo (quizás yendo un poco más allá de las palabras empleadas por el Tribunal), podría sintetizarse la idea diciendo que la miseria es un atentado contra la vida humana, del cual es el Estado el primer responsable.

Ciertamente el tribunal no ha desarrollado los posibles deberes positivos que la comunidad tendría frente a las situaciones de miseria, ni el modo o la posibilidad de reclamo por parte de quienes la sufren, ni –por cierto– la raíz social, política y, quizás sobre todo, filosófica de la injusticia. Por supuesto, no tenía por qué hacerlo, por tratarse de cuestiones que excedían en mucho la materia de la litis. Pero el caso y, sobre todo, las posibilidades que abre permiten apreciar la importancia que tiene precisar y, más aún, fundamentar, qué es “lo suyo de cada uno” en materia de condiciones de vida digna. En otros términos, hasta dónde llega lo jurídico en esta materia, cuáles son sus límites, cuáles las posibilidades de exigibilidad del derecho.

Fácilmente se aprecia la importancia capital que tendrá en esta línea jurisprudencial la delimitación de lo que corresponde a la justicia jurídica frente a los eventuales deberes que pueden surgir de diversas fuentes morales. Estamos entonces frente a un problema de indudable relevancia social (además, por supuesto, de su evidente interés filosófico). Nuevamente: la satisfacción de las necesidades materiales de los más necesitados ¿es una cuestión de misericordia o de justicia?

Por lo pronto, parece evidente que es, al menos, una cuestión de misericordia. En efecto, sabemos que socorrer las necesidades de los otros es acto de misericordia y, con toda precisión, dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, etcétera han sido consideradas desde siempre obras de misericordia.

La satisfacción de las necesidades materiales de los más desposeídos es, pues, propio de la misericordia, pero la pregunta entonces es: ¿es

127. Párr. 4.

128. Párr. 7.

propio sólo de la misericordia? ¿O se tratará también de una exigencia de la justicia?¹²⁹ Es decir, ¿estamos frente a una obra de misericordia que debe –dentro de las exigencias de una sociedad cristiana– incorporarse al orden jurídico o se trata –a la vez, dentro de ciertos parámetros, con ciertas condiciones, sujeto a ciertas medidas– de una exigencia de la justicia y que, por tanto, siempre y en todo caso, el derecho debe aceptar? Aun de otro modo: cuando le damos de comer a quien no tiene (lo ordene o no la legislación positiva), ¿le estamos dando lo suyo en sentido estricto jurídico (quizás sólo natural), lo que le es debido según lo que Santo Tomás llama “débito legal”, o le estamos dando lo suyo en el sentido más amplio de todo lo querido por Dios para el hombre (aunque no sea de justicia estricta)? ¿Tiene el menesteroso, el desposeído, el miserable, el necesitado un verdadero derecho natural a los bienes que su vida y su salud (y eventualmente, la de su familia) requieren?

La cuestión nos lleva por necesidad a plantearnos cuál es la situación del hombre frente a los bienes materiales, lo que traerá de la mano el tema de los fundamentos y la justificación de la propiedad privada para llegar, al fin, al problema de los derechos de los desposeídos en un régimen jurídico que acepta la propiedad privada.

4.1.1. El destino universal de los bienes¹³⁰

“Dios ha dado la tierra a todo el género humano –ha escrito Juan Pablo II– para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a

129. Hay que recordar que un acto puede, a la vez, pertenecer materialmente a la justicia y a la misericordia. Pero no hay confusión: en cuanto acto de justicia, su consistencia se mide en relación al título del otro, de allí que sea objetivo y universalmente determinable; el acto de misericordia es, en principio, ilimitado. Porque se trata del amor. Su medida humanamente inevitable está en la relación entre las necesidades del que recibe y las posibilidades (“hasta que duela”) del que da. Es decir que, aunque el acto coincidiría (sería el mismo), en cuanto justo se agotaría en dar la cosa debida, mientras que, en cuanto misericordioso, el acto sería parte y manifestación de un amor inagotable.

130. En este título, y en el siguiente, reitero –con quitas, agregados y modificaciones– lo que escribí en “Cuestiones vinculadas con la empresa en la Doctrina Social de la Iglesia”, *Revista del Derecho Comercial y de las Obligaciones*, enero/febrero 2006, n° 216, en particular, págs. 116-121.

nadie ni privilegiar a ninguno. He ahí, pues, la raíz primera del destino universal de los bienes de la tierra”.¹³¹

Tal destino es “el primer principio de todo el ordenamiento ético-social”.¹³²

En la cuestión relativa al “hurto y la rapiña”, dentro del *Tratado de la justicia*,¹³³ analiza Santo Tomás, en primer término, “si es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores”. La respuesta es afirmativa en cuanto a su uso, ya que Dios “ha ordenado, según su providencia, ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre”.¹³⁴ De todos los hombres, diríamos. Por eso, al tratar el tema del estado de necesidad, afirma que

según el orden natural instituido por la divina Providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, su división y apropiación, que procede del derecho humano, no ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre.¹³⁵

Este derecho natural primigenio es particularmente remarcado por la Iglesia:

Todo hombre, como viviente dotado de razón, tiene de hecho, por naturaleza, el derecho fundamental de usar los bienes materiales de la tierra, aunque se haya dejado a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos el regular más particularmente su realización práctica. Semejante derecho individual no puede en modo alguno ser suprimido, ni siquiera por otros derechos ciertos y pacíficos sobre los bienes materiales.¹³⁶

131. *Centesimus annus* (CA), 31. La misma doctrina en *Rerum novarum* (RN), 6; *Gaudium et spes* (GS), 69; *Sollicitudo rei socialis* (SRS), 42; *Laborens exercens* (LE), 14. 132. *LE*, 19.

133. *ST*, II-II, q. 66. Es siempre interesante destacar que, como veremos a continuación, Santo Tomás, como si fuera un moderno penalista, funda la existencia del “bien jurídico protegido” antes de analizar los posibles delitos que se puedan cometer contra él. En efecto, es al comienzo de esta cuestión en que analiza los fundamentos de la propiedad privada.

134. *Ibíd.*, a. 1, ad 1.

135. *Ibíd.*, a. 7.

136. Pío XII: “Solennità Della Pentecoste”. Radiomensaje a propósito del cincuentenario de la encíclica *Rerum Novarum*, 1 de junio de 1941, par. 5.

En la *Gaudium et spes* se remarca con fuerza que

Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes.¹³⁷

Ahora bien,

el haber dado Dios la tierra a todo el linaje humano, para que use de ella y la disfrute, no se opone de manera alguna a la existencia de propiedades privadas. Porque decir que Dios ha dado la tierra en común a todo el género humano, no es decir que todos los hombres indistintamente sean señores de toda ella.¹³⁸

De hecho, luego del pecado original, la comunidad de bienes sólo puede realizarse sin desorden (o con la posibilidad de un relativo orden) dentro de las familias y de las comunidades religiosas. El derecho de todos los hombres sobre todos los bienes es un derecho impracticable si no es a través de la propiedad privada.¹³⁹ Por supuesto, al mantenerse siempre el derecho natural originario, por el cual los bienes tienen como destino la satisfacción de las necesidades de todos los hombres, la propiedad privada tiene una intrínseca función social. Lo absoluto –como veremos a continuación– no es entonces la propiedad privada, sino el derecho de todas las personas a poseer una parte de bienes suficientes para sí mismos y sus familias.¹⁴⁰

137. *Gaudium et spes*, 69.

138. *RN*, 6.

139. IBÁÑEZ LANGLOIS, José M.: *Doctrina Social de la Iglesia*. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998, pág. 178.

140. VIDELA, Ludovico: “Economía y doctrina conciliar”, en *Valores*, año V, n° 11, pág. 9.

4.1.2. *Fundamento de la propiedad privada*

El derecho de propiedad privada fue otorgado por la naturaleza,¹⁴¹ o sea por el mismo Creador a los hombres, ya para que cada uno pueda atender a las necesidades propias y de su familia, ya para que por medio de esta institución, los bienes que el Creador destinó a todo el género humano, sirvan en realidad para tal fin; todo lo cual no es posible lograr en modo alguno sin el mantenimiento de un cierto y determinado orden.¹⁴²

En estas pocas líneas de la encíclica *Quadragesimo anno* se encuentra en apretada síntesis el sentido, fundamento, función y consiguiente límite de la propiedad privada en el pensamiento católico: “Que por medio de esta institución, los bienes que el Creador destinó a todo el género humano sirvan en realidad para tal fin”.

La propiedad privada, en efecto, cualquiera que sean las formas concretas de los regímenes y de las normas jurídicas a ella relativas, es, en su esencia, sólo un instrumento para el respeto del principio del destino universal de los bienes, y por tanto, en último análisis, un medio y no un fin.¹⁴³

En el artículo 2 de la cuestión que venimos citando, Santo Tomás se plantea el fundamento de la propiedad privada (“Si es lícito a alguien poseer una cosa como propia”). El razonamiento del Aquinate distingue, en primer lugar, “la potestad de gestión y disposición de los bienes” del “uso o disfrute de los mismos”. En el primer caso, la licitud de la propiedad privada se funda en razones que encuentran amplio apoyo en la experiencia. Así, en primer término, la mayor solicitud que los hombres tenemos en la gestión de aquello que nos pertenece en exclusividad, que en aquello que es común a muchos; luego, “porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses, mientras que reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente”. La tercera razón

141. Una síntesis de las posiciones y discusiones en torno a la consideración de la propiedad privada como derecho natural o de gentes puede encontrarse en URDANOZ, Teófilo: “Introducción a la cuestión 66” (de la II-II de la *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1956).

142. *Quadragesimo anno*, 45.

143. *PP*, 22-23.

apela al estado de paz entre los hombres, el cual se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo.

El segundo aspecto, esto es, el relativo al “uso y disfrute” de los bienes, es mucho más delicado. Aquí Santo Tomás escribe que

también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso o disfrute de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando lo necesiten.

¿Cuál es el significado preciso de esta frase cuya doctrina han hecho suya todos los Sumos Pontífices que se han ocupado del tema? ¿Está hablando Santo Tomás de un deber de misericordia o de justicia?

Antes de abocarnos a este punto, conviene insistir en el sentido que tiene la justificación general que hace Santo Tomás del derecho de propiedad privada.

Hay un primer principio del orden ético-social, que es el llamado “destino universal de los bienes”. Es decir, por derecho natural, todos los bienes son comunes. Dios los ha creado –y le ha dado al hombre la capacidad de incrementarlos y de descubrir los secretos de su utilización– para satisfacer las necesidades materiales de todos los hombres. A la vez, puede probarse que la propiedad privada es lícita. Y es también conveniente y necesaria. Pero lo es porque es el modo más ordenado, eficiente y pacífico de cumplir con el destino universal de los bienes. La propiedad privada encuentra su justificación en que, a través de su existencia, difusión, desarrollo y protección, los hombres –todos los hombres– podemos tener más bienes que si no la hubiera y, a la vez, podemos disfrutar de estos bienes, y de los que el trabajo y el ingenio del hombre produzcan, en un clima de ordenada concordia. El fundamento de la propiedad privada no es entonces el bien individual, sino el bien común. Y ese es también su sentido y su fin. Y de esta idea deriva, con toda naturalidad y necesidad, la llamada “función social” de la propiedad. Función social que no es un límite externo que la generosidad (o resignación) de los hombres ha puesto a la propiedad privada, sino un límite dado por su misma naturaleza.¹⁴⁴ Ha escrito Juan Pablo II:

144. En el artículo sobre la empresa en la Doctrina Social de la Iglesia, hace poco mencionado, quise destacar la extraordinaria importancia de esta doctrina y, a la vez, su extraño destino: “Una de las cuestiones más interesantes e importantes dentro de la

Es necesario recordar una vez más aquel principio peculiar de la doctrina cristiana: los bienes de este mundo están originariamente destinados a todos. El derecho a la propiedad privada es válido y necesario, pero no anula el valor de tal principio. En efecto, sobre ella grava “una hipoteca social”, es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes.¹⁴⁵

Remarcada en síntesis la razón de la necesidad de la propiedad privada, habrá que volver al planteo del problema: como consecuencia inevitable de la propiedad privada (y del ingenio, talentos, laboriosidad pero también astucia, aprovechamiento de los más débiles y necesitados, abuso de poder e injusticias varias), algunos hombres poseerán muchos bienes y otros pocos o prácticamente ninguno.¹⁴⁶ Algunos tendrán más (eventualmente mucho más) de lo que necesitan para vivir, otros lo necesario y otros no podrán satisfacer las necesidades propias y familiares.¹⁴⁷

Pongamos nuevamente ante nuestros ojos los fundamentos de Santo Tomás. En primer término –y por razones que apuntan a la mejor producción y administración de los bienes, y a la paz entre los hombres–, se justifica (“y es también necesario a la vida humana”, escribe Santo

doctrina social de la Iglesia es la fundamentación del derecho de propiedad. En pocas cuestiones como esta dice la Iglesia a nuestro mundo algo tan novedoso, fructífero y, a la vez, antiguo e ignorado.

Valdría la pena preguntarse por qué una doctrina tan clara, tan bien fundada, tan ajustada a la naturaleza del hombre y, sobre todo, tan persistentemente proclamada y difundida por todos los Pontífices sin excepción, es, sin embargo, abiertamente ignorada en la práctica jurídica, económica y política. Quizás, y en la medida en que la doctrina social es aplicación del Evangelio, quepa aquí recordar aquello de ‘quien tenga oídos para oír, que oiga’ (Mt 13, 9). Y el mundo nunca quiere oír lo que le incomoda. Los socialistas encuentran en esta doctrina una firme defensa de la propiedad privada; los partidarios del capitalismo liberal, una resuelta afirmación de la primacía del bien común sobre los intereses individuales. Nadie parece aceptar la doctrina porque nadie está dispuesto a aceptar sus consecuencias” (pág. 116).

145. SRS, 42.

146. Algunos de los problemas que puede traer aparejada la propiedad privada de los bienes e intentos de solucionarlos pueden verse ya en la *Política* de Aristóteles (Gredos, Madrid, 2004, L. II, c. IV).

147. Permítaseme plantear las cosas de este modo sencillo. Por supuesto que están los poderes financieros, la acumulación del capital, el desarrollo tecnológico, las injusticias estructurales y personales, los vicios y miserias de los hombres. Pero todos estos elementos no modifican la esencia del problema, sino su magnitud.

Tomás) la existencia de la propiedad privada de los bienes en cuanto a “la potestad de gestión y disposición” de los mismos. Pero luego está la cuestión del “uso y disfrute” de los bienes. En cuanto a esto, recordemos, dice Santo Tomás que “no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando lo necesiten”. Preguntémosnos, en primer término, qué es lo que el hombre debe dar a los necesitados, cuál es el límite de su obligación moral (más allá –o más acá– por cierto, de que el amor puede exigir dar todo, sin límite alguno). Luego nos preguntaremos –desde la propiedad privada– cuál es el fundamento (si la misericordia o la justicia) de esta obligación.

El principio general es que hay que socorrer la necesidad del prójimo con los bienes sobreabundantes o superfluos, es decir, aquellos que exceden de lo necesario.¹⁴⁸ El límite de lo necesario no puede fijarse rígidamente. Habrá que tener en cuenta, en primer lugar, aquello que es menester para la vida propia y la de aquellos que están bajo el cuidado de quien se trate. Pero también su estado y condición. Esto ha de estimarse conforme a la situación actual y a lo normalmente previsible. Un modo más exigente y preciso que, a la vez, permite salirse del eterno planteo respecto a qué es “lo necesario” para cada uno es el de considerar lo superfluo con la medida de la necesidad del otro.¹⁴⁹

Por otro lado, por supuesto, hay que considerar el grado de necesidad del necesitado. Cuando la necesidad es extrema, todas las cosas son comunes, por lo que es lícito que quien la padece tome de lo ajeno lo que requiera para su sustento, si no encuentra a nadie que se lo quiera dar.¹⁵⁰ El punto, que lleva a Santo Tomás al desarrollo de lo que suele denominarse “hurto famélico”, es de gran interés e importancia porque encuentra su justificación en el fundamento del derecho de propiedad. En la cuestión 66, luego de fundar la licitud y necesidad de la propiedad privada, Santo Tomás se plantea “si es lícito al hombre hurtar en estado de necesidad”. Su punto de partida es lo que llamamos el “destino universal de los bienes” (“según el orden natural instituido por la divina Providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres”) y su consideración como derecho natural.

148. Santo Tomás trata este tema, principalmente, en la *ST*, II-II, q. 32, al abordar la cuestión de la limosna.

149. Juan XXIII, mensaje televisado del 11 de septiembre de 1962.

150. *ST*, II-II, q. 32, a. 7, ad 3.

Luego, el derecho de propiedad, que “procede del derecho humano, no ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre”. A continuación, sienta el principio sobre el que enseguida volveremos: “Por esta razón los bienes superfluos que algunas personas poseen son debidos por derecho natural, al sostenimiento de los pobres”. De allí que, si los hombres no dan de lo sobreabundante a un necesitado, y la necesidad es grave y extrema, éste puede satisfacer su necesidad con las cosas ajenas “sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña”.¹⁵¹

En otras palabras, cuando a raíz de la existencia de la propiedad privada se viola gravemente el principio del destino universal de los bienes, hasta el punto de que se encuentra en peligro una persona o su familia, puede ella tomar lo que, en apariencia, es ajeno pero que, por naturaleza, es común y, por tanto, suyo.

El concluyente principio sentado por Santo Tomás en cuanto a que “los bienes superfluos que algunas personas poseen son debidos por derecho natural, al sostenimiento de los pobres” nos lleva naturalmente a nuestro interrogante acerca de si la satisfacción de las necesidades de los hombres es obligación de justicia o de misericordia. Y no sólo ya de las necesidades urgentes, de extrema necesidad, sino de las necesidades ordinarias.¹⁵²

Cuando al tratar del “uso y disfrute” de los bienes, Santo Tomás escribe que “no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes”, no parece que esté sentando un principio de comunidad de los bienes, ya que continúa: “De modo que fácilmente de participación en ellas a los otros cuando lo necesiten”. Las cosas quedan entonces en manos del propietario. Parecería, pues, que la frase apunta, al menos parcialmente, más al ánimo que al derecho, esto es, que el propietario debe usar y disfrutar sus bienes con conciencia de que son para todos (ya que para eso existe la propiedad privada) y, por tanto, debe dar al que necesita. Es decir, los bienes producidos continúan siendo propios en esta segunda fase, correspondiente al uso y disfrute, sólo que el propietario es llamado a distribuir parte de ellos

151. *Ibíd.*, q. 66, a. 7.

152. Algunos aspectos del desarrollo que viene a continuación, como parte de las citas de Santo Tomás y de sus comentaristas respecto de esta cuestión, me han sido facilitadas por Camilo Tale, quien, con amable generosidad, me envió un capítulo de su libro inédito *La filosofía del derecho en Santo Tomás*, Córdoba, 1996.

entre aquellos que los necesiten. Se trata, por cierto, de los bienes superfluos o sobreabundantes. Entonces la pregunta ahora es: ¿cuál es el título que tiene el propietario sobre estos bienes que debe distribuir? Y, nuevamente, ¿el propietario al distribuirlos realiza un acto de justicia o de misericordia? Por tanto, ¿los necesitados tienen un derecho a estos bienes?, ¿puede la comunidad –a través del gobernante– hacerse cargo de esta distribución en caso de que el propietario no la realice? En caso afirmativo, ¿tendría esto algún límite?

Por lo pronto, en este mismo artículo en el que justifica la propiedad privada, Santo Tomás cita la opinión de San Ambrosio –Doctor de la Iglesia, por demás–, quien, hablando del uso de la propiedad, dice: “Lo que excede de lo necesario para el gasto, se ha obtenido violentamente”.¹⁵³ Y al citar el texto de San Basilio: “Es pan del hambriento el que tú guardas, es del desnudo la túnica que conservas, es del indigente el dinero que posees”, explica Santo Tomás que “Basilio se refiere al caso de que uno está obligado por débito legal a distribuir sus bienes a los pobres, sea por causa de urgente necesidad, sea por causa de tener bienes sobreabundantes”.¹⁵⁴ Como hemos visto antes, “débito legal” es en la terminología tomista el propio de la justicia. También en San Agustín se encuentra la misma doctrina: “Las cosas superfluas de los ricos son las necesarias de los pobres. Se posee bienes ajenos cuando se poseen bienes superfluos”.¹⁵⁵ *Gaudium et spes* recuerda la frase del *Decreto de Graciano*: “Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas”.¹⁵⁶ Y la *Populorum progressio* cita a San Ambrosio: “No es parte de tus bienes lo que tú das al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos”.¹⁵⁷

Muchísimas son las frases que podrían citarse de los Santos Padres. Todas ellas se construyen, explícita o implícitamente, sobre la idea de

153. *ST*, II-II, q. 66, a. 2, ad 3.

154. *ST*, II-II, q. 118, a. 4, ad 2. En *De Malo*, q. 13, a. 2, ad 4, comenta la frase diciendo que se refiere “al que está obligado a erogar sus bienes a los pobres, por ejemplo, cuando le son superfluos”.

155. AGUSTÍN DE HIPONA: “Enarraciones sobre los Salmos” (Comentario Salmo 147, 12). *Obras completas*. BAC, Madrid, 1967, vol. XXII, págs. 845-846.

156. *Gaudium et spes*, 69.

157. *Populorum progressio*, 23.

que existe una verdadera obligación de justicia de dar lo superfluo.¹⁵⁸ Es lógico que tal sea.

La propiedad privada –ya lo hemos citado–, cualquiera que sean las formas concretas de los regímenes y de las normas jurídicas a ella relativas, es, en su esencia, sólo un instrumento para el respeto del principio del destino universal de los bienes, y por tanto, en último análisis, un medio y no un fin.¹⁵⁹

Ese es el principio y fundamento de todo el orden ético-social (con sus decisivas consecuencias político-jurídicas): el destino universal de los bienes, el derecho natural de todo ser humano a satisfacer todas sus necesidades materiales con los bienes que Dios ha creado. La propiedad privada es un medio para la mejor realización de este fin. A través de ella, entonces, todos los hombres deben tener todo lo que requieren para su vida material. Y esto, lo que necesitan para satisfacer sus necesidades materiales, es lo suyo de cada uno; es lo justo, lo que a cada cual corresponde y que, por ende, le debe ser dado. En el genio de Santo Tomás, los hombres van recibiendo los bienes que necesitan y, a la vez, distribuyendo los que exceden sus necesidades de modo tal que, ya por recibirlo de su propio trabajo, ya por recibirlo de otro, todos acceden continuamente a una satisfacción suficiente y siempre creciente. Con las diferencias lógicas que establecen las diferencias personales y sociales de todo tipo, incluso, por cierto, las diferencias nacionales. Pero sin que estas puedan nunca implicar el descenso de persona alguna por debajo del límite de satisfacción de sus necesidades. Esto es justicia, entonces, no misericordia (o no sólo misericordia). La distribución que el hombre debe hacer de lo que excede sus necesidades es una forma pensada como eficiente y dinámica de hacer justicia, de dar a cada uno lo suyo. Pero con el agregado –nada menor– de que permite que la distribución social de los bienes sea animada por un espíritu virtuoso. Y en este punto ocurre algo particular, en frase de Santo Tomás: “Puesto que son muchos los indigentes y no es posible socorrer a todos con la misma

158. Tomás Casares, comentando la frase de Santo Tomás relativa a que el propietario debe estar dispuesto a hacer partícipes de sus bienes a los necesitados, escribe: “Lo cual no es una invitación a la limosna sino el establecimiento de una rigurosa obligación de justicia” (ob. cit., pág. 234).

159. *PP*, 22-23.

cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad”.¹⁶⁰ Efectivamente, no podría ser de otro modo. Pero véase que, para quien da, no hay un “otro” específico ni “lo suyo” está determinado. En rigor, puede elegir dar a una o más personas o, quizás, instituciones, y dividir y distribuir sus bienes superfluos de diversos modos. Esto es, no se puede decir con propiedad que esté dando al otro lo suyo. Si bien lo que cada cual recibe es suyo en estricto sentido jurídico natural, es decir, es su derecho, quien da (en caso de ser virtuoso) lo hace con una disposición más cercana a la de la misericordia que a la de la justicia. No sólo porque –una vez más– la misericordia sea plenitud de la justicia, sino porque a su acto le falta uno de los elementos esenciales de la justicia particular: la igualdad. Hay alteridad (aunque con la peculiaridad señalada de que el otro puede ser cualquier necesitado) y hay débito legal. Pero la igualdad es imposible. ¿Cuánto le debe quien tiene a quien no tiene? ¿Cómo medirlo? Hay, por supuesto, una explicación suficiente: lo que ocurre en estas relaciones es que el conjunto de los necesitados debe recibir lo suyo del conjunto de los que tienen bienes superfluos. La situación resultante será una situación social e individualmente justa.

A este resultado final es al que apunta Juan Pablo II, creo, cuando escribe que “es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas”.¹⁶¹ Y también Benedicto XVI cuando dice que “el objetivo de la política es crear un orden justo de la sociedad, en el cual a cada uno le es reconocido lo suyo y nadie padece miseria”.¹⁶² Y nadie padece miseria. Debemos quedarnos con esta frase: existe un orden justo cuando nadie padece miseria. Y eso, que nadie padezca miseria, implica que a cada cual le es reconocido lo suyo. Lo suyo como justo, entonces, lo suyo jurídico implica e incluye los bienes suficientes para no padecer miseria.¹⁶³ En otras palabras, hay justicia en la sociedad cuando se cumple con el destino universal de los bienes.

160. *ST*, II-II, q. 66, a. 7.

161. *CA*, 34.

162. *Famiglia Cristiana* n° 6 del 5 de febrero de 2006. Incorporado precediendo a la carta encíclica *Deus caritas est*. San Pablo, Buenos Aires, 2006, pág. 8.

163. Tale, en sus reflexiones en torno al uso de los bienes materiales, sienta el principio de que “todo aquello que un ser necesita imprescindiblemente para vivir y conservarse íntegro y sano, debe por naturaleza tenerlo” (TALE, Camilo: *Lecciones de filosofía del derecho*. Alveroni Ediciones, Córdoba, 1995, pág. 221).

Nos preguntábamos antes sobre cuál es el título que tiene el propietario sobre estos bienes que debe distribuir. Spicq dice que de lo superfluo su poseedor ya no es más propietario –desde el punto de vista del derecho natural–, sino que conserva un derecho subjetivo de gestión, que debe emplear en una sabia distribución.¹⁶⁴ Tal cosa, difícil de precisar en todos sus términos e implicancias en terminología jurídica, parece, sin embargo, reflejar el pensamiento de Santo Tomás: “Los bienes temporales, que son dados al hombre por Dios, le pertenecen en cuanto a la propiedad, pero en cuanto al uso no sólo deben ser suyos, sino también de otros, que pueden ser sustentados con lo que a él le sobra de dichos bienes”.¹⁶⁵

4.1.3. *Las exigencias de la justicia política frente a la pobreza*

La realidad mundial muestra a las claras que los hombres lejos estamos de dar lo que excede nuestras necesidades a quienes lo necesitan y aun de reconocer que muchos de nuestros bienes son superfluos o sobreabundantes. Por otra parte, buena parte de la población mundial –aun en países ricos como Argentina– padece severas necesidades materiales, cuando no la más absoluta miseria. Debemos preguntarnos entonces si puede la comunidad –a través del gobernante– hacerse cargo de esta distribución en caso de que el propietario no la realice, lo que nos volvería directamente a nuestro tema de la “juridización” de las consideradas “obras de misericordia”, aunque, ya hemos visto, que hay en ellas un verdadero débito legal.¹⁶⁶

164. En “L’aumône: obligation de justice ou de charité? *Sum. Th.* 2-2 q. 32, a. 5”, en *Mélanges Mandonnet (Études d’histoire littéraire et doctrinale du moyen âge)*, París, 1930, vol. I. Citado por TALE, Camilo: ob. cit. (sin número de página).

165. *ST*, II-II, q. 32, a. 5, ad 2.

166. Un ejemplo sagrado de límites de justicia puestos a la propiedad privada a través de la ley se encuentra en el Levítico. Allí conocemos que Dios dispone para el pueblo elegido: “La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra. [...] Si se empobrece tu hermano y vende parte de su propiedad, su pariente más cercano vendrá y rescatará lo vendido por su hermano [...] Si no obtiene lo suficiente para recobrarla, la propiedad vendida quedará en poder del comprador hasta el año jubilar (cada 50 años, ver 25, 11), y en el año jubilar quedará libre y volverá a propiedad del vendedor” (25, 23-28). En la *ST*, I-II, q. 105, a. 2, se plantea Santo Tomás (tercera dificultad) si este impedimento para la venta no entorpece el comercio hasta el punto de dificultar la conservación de la

Lo primero que hay que decir es que no puede existir ningún problema de principio en incorporar al orden jurídico positivo un deber de justicia que no está siendo cumplido por los particulares. Luego hay que recordar que, como hemos visto, la suficiencia de bienes materiales es necesaria para la realización del bien común político. Y ahora sabemos que si esa suficiencia está tan lejos de alcanzarse es porque el hombre no cumple con la exigencia básica de justicia que implica el régimen de propiedad privada: dar lo superfluo que es el derecho del necesitado.

Por otra parte, es claro que sería imposible pretender obligar a los propietarios a cumplir con su deber de justicia, ya que no existen acreedores determinados. Es decir, si bien por un lado, resulta evidente la licitud y necesidad de cumplir con este débito, por otro, no se puede obligar directamente a los obligados a cumplirlo. Cayetano, en el comentario a la *Suma* (II-II, q. 118), establece una solución:

No es difícil ver que quien tiene bienes superfluos y no quiere por su propia voluntad distribuirlos entre los que los necesitan, puede ser forzado por el príncipe a ello. Así, cuando uno no quiere participar aquello que es superfluo para sus necesidades naturales y las de su estado, puede el gobernante de oficio distribuirlo, para que sea cumplida la justicia con respecto a las riquezas. Lo cual viene a ser como quitar la distribución de las riquezas, encomendada al rico, que se ha hecho por lo dicho, indigno de ella [...] Porque las riquezas, cuando entran en la categoría de bienes superfluos y no son dispensadas sino retenidas, están ocupadas inútilmente, sin ser útiles ni al rico ni al pobre. [...] Por lo tanto, a los pobres se les hace injuria, cuando no se les distribuye lo superfluo. Y el gobernante, que es custodio de lo justo, de oficio puede y debe quitar esta injusticia, cuando es manifiesta.¹⁶⁷

Importa, sobre todo, retener la claridad de la doctrina, dada la autoridad del comentarista. Su concreta solución, aunque propia de su tiempo, puede generar ideas para un remedio actual del problema. En efecto, la clave está en “quitar la distribución de las riquezas, encomendada al rico, que se ha hecho [...] indigno de ella”. ¿Cómo hacerlo, legalmente y sin cometer injusticias? ¿Cómo distribuir adecuadamente estos bie-

sociedad humana. En la respuesta (ad 3) defiende la norma con el argumento de evitar la concentración de la propiedad en pocas manos.

167. Tomás de Vío, cardenal Cayetano, *Commentarium in Summam D. Thom. Aq.* (1518), in 2-2, 118, 4, n° 3, citado por TALE, Camilo: ob. cit., s/n.

nes comunes en forma coordinada, además, con quienes practican la deseada distribución personal de sus bienes superfluos? Está fuera del propósito de este trabajo (y de mis capacidades), ofrecer fórmulas o soluciones técnicas. Seguramente, uno de los problemas más difíciles de resolver sea el de la determinación de lo superfluo. Pero creo que un buen punto de partida es el contenido en la ya citada fórmula de Juan XXIII: considerar lo superfluo con la medida de la necesidad del otro.¹⁶⁸ Es decir, mientras en la comunidad haya una persona que no tiene lo suficiente para satisfacer sus necesidades materiales, hay un problema de justicia por resolver.

168. Mensaje televisado del 11 de septiembre de 1962.

CONCLUSIONES

1. Recapitulación

Me ha parecido necesario, para aproximarnos al fin, dar cuenta de los principales puntos del camino recorrido. Lo haré abreviando las conclusiones, quitando la argumentación y, por supuesto, despojando los textos de las referencias y citas que hasta ahora habían aparecido:

1) Desde un principio Dios se reveló al hombre como un amor de misericordia. En la plenitud de los tiempos esta revelación se hizo carne en Cristo Jesús. Por Él y en Él supimos los hombres que en la imitación de la misericordia de Dios estaba nuestro camino y nuestra dicha. Con delicada y rotunda pedagogía nos fue enseñado que cuando obramos misericordia somos Cristo que obra y, cuando en nuestra necesidad implorante recibimos misericordia, somos Cristo que recibe.

2) Consecuencia inevitable de esa revelación es el descubrimiento de la misericordia como la más alta virtud social y como el mayor bien comunitario de una sociedad cristiana.

3) La misericordia es, ante todo, un bien divino, que aparece en la raíz de toda obra de Dios. La creación del universo, la redención del hombre, la justificación de cada pecador arrepentido, la satisfacción de todo defecto, necesidad o miseria son obra de Su misericordia. Así, la misericordia es anterior a Su justicia, y esta siempre la presupone. En efecto, la misericordia siempre prima sobre la justicia porque Dios nada le debe a la criatura sino en razón de lo que existe en ella, y esto le viene de Dios y le ha sido dado por pura bondad, por un amor absolutamente gratuito.

4) Por la creación empieza primeramente el ser creado a tener algo suyo. Es decir, el primer y radical “suyo” del hombre es obra de la misericordia divina, ya que el acto mismo de creación no es un acto de justicia que por concepto alguno le fuese debido a alguien. La regla general es entonces que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo.

5) La misericordia cristiana –efecto del amor de caridad– es una prolongación y distribución de la misericordia de Dios.

6) El fundamento último de todo lo que al hombre le es debido –no sólo pero también en un sentido jurídico– no está en el hombre, sino en la obra de Dios creador y redentor. Dios es principio y fundamento de todo lo que al hombre le es debido y, por tanto, de todo lo que el hombre debe al hombre.

7) Al hombre le es debido todo lo que necesita para alcanzar su fin, su perfección, aquello que reclama su naturaleza. Con la Encarnación del Verbo, con Cristo hombre, se ha manifestado todo lo que al hombre le es debido, se ha llevado a cabo la revelación de lo suyo de cada uno en la plenitud y perfección querida por Dios.

8) Dios ha querido que una parte de las necesidades del hombre sean satisfechas por el mismo hombre. El camino que lleva a esta plena satisfacción podrá ser el del orden jurídico o el del orden moral. En muchos casos será constitutivamente imposible el tránsito del segundo al primero. Pero en otros puede perfectamente el hombre darle el rigor del deber jurídico al deber moral. El logro de ese estado de cosas que permite al hombre tener lo que necesita según la voluntad de Dios no es algo dejado al arbitrio de la voluntad del hombre. Se trata de una exigencia de la creación. Si el modo de alcanzarlo es el camino de la norma jurídica o el de la norma moral, es algo que podrá analizarse en cada caso, pero lo que no se puede es dejar de lado el fin.

9) A través de la unión de la justicia y la misericordia se procura la plenitud de lo suyo de cada uno. Entre ambas los hombres podemos dar y recibir la plenitud de lo nuestro, de todo aquello que nuestra naturaleza requiere o reclama para ser plenamente hombres, para cumplir acabadamente con el sentido de la creación. La una lo da teniendo en cuenta un título o fundamento jurídico o, en aquellas llamadas “partes potenciales” de la justicia, un título que descansa en el previo dar (del padre, del superior, del benefactor) o en la necesidad de la convivencia entre los hombres. La misericordia tiene en cuenta otro título: la necesidad. Porque no hemos sido creados para dar al otro sólo lo que puede reclamar por la fuerza pública, sino todo aquello que necesita en virtud de su misma humanidad, elevada a la categoría de hijo de Dios.

10) El camino del crecimiento en Cristo de la humanidad es el que va de lo suyo (porque a cada cual le pertenece) a lo suyo (porque cada cual lo necesita). La prédica y el ejemplo de Nuestro Señor fue siempre más allá de lo que a cada cual le pertenece en el sentido más propio y tradicional (jurídico) del término.

11) Aunque la justicia y la misericordia son ambas virtudes y bienes sociales, no abarcan necesariamente las mismas relaciones. Por ello es que así como hay muchas relaciones sociales cuya perfección se agota en la justicia, también hay otras muchas que son por completo ajenas al orden de la misma y propias solamente de la misericordia. Con todo, también es cierto que son numerosas las relaciones y conductas sociales en que ambas coinciden. Esto es, pueden ser regidas por la sola justicia pero cuya perfección o plenitud se podría encontrar en la misericordia.

12) El sentido en que puede hablarse de la misericordia como una cierta plenitud de la justicia puede encontrarse en el ejemplo del perdón: cuando un hombre ofende a otro comete una injusticia, viola un derecho. Lo que ha hecho afecta siempre a alguna persona y también puede afectar a la comunidad. Pero siempre daña al orden de justicia que existe más allá de la voluntad de los hombres. La injusticia exige una respuesta que restablezca el orden dando a cada cual lo suyo, lo que en justicia le corresponde. La forma de lograr este cometido –que tienen a su alcance los hombres– es la imposición de una pena (en un sentido amplísimo del término). Pero la pena justa, aun cuando realiza la justicia posible a los hombres, no alcanza a restablecer el orden de justicia que la ofensa había violentado. Aun en el mejor de los casos, siempre quedan muchas necesidades personales y sociales por satisfacer. Estas necesidades en ningún caso pueden ser resueltas por la justicia y, sin embargo, están en la misma línea de ésta: pertenecen a la relación ofensor-ofendido. No se las puede calificar como lo “suyo” de alguien desde un punto de vista jurídico, en cuanto no son exigibles jurídicamente. Pero de algún modo son realmente “suyo” de las personas y de la sociedad porque están en la línea de su perfección. Así ocurre con la necesidad del ofensor de recobrar su dignidad ante el otro, ante la sociedad y ante sí mismo; la del ofendido de recuperar la paz perdida con la ofensa, de curar su memoria, sus actos futuros, de evitar todo rencor; la necesidad social (incluyendo en ella la comunidad tan particular que conforman el ofensor y el ofendido) de reconstruir la relación previa o de poner fin a la relación de enemistad nacida de la ofensa, de lograr una paz duradera. El perdón aceptado alcanza todos estos fines, los que la justicia en el mejor de los casos pudo (o hubiera podido) alcanzar y los que exceden sus posibilidades. Por el perdón el ofensor endereza plenamente su voluntad y recupera su dignidad, el ofendido alcanza en su corazón una paz que la justicia nunca hubiera podido darle, ambos –y con ellos la sociedad– alcanzan un nuevo bien común en la reconciliación.

13) Sostener que hay delitos “imperdonables” importa un grave retroceso en una comunidad cristiana.

14) Aun cuando la misericordia es –en cuanto virtud social– superior a la justicia, el derecho es esencialmente lo justo. La misericordia, para poder ser incorporada al orden jurídico, debe adoptar la forma de la justicia.

15) Los actos propios de la virtud de la misericordia pueden adaptarse a la justicia particular, tanto (y sobre todo) a la justicia distributiva como a la conmutativa. Sin embargo, es a través de la justicia legal que la misericordia se incorpora con mayor naturalidad al derecho, por ser ésta la que tiene como fin inmediato el bien común y, como característica saliente, la ordenación de los actos de todas las virtudes a este bien de la comunidad. La concreta “juridización” depende de las exigencias del bien común político.

16) Lo que hace que un acto –aun “juridizado”– de misericordia continúe siendo tal es su relación con el orden de nuestro Creador y Redentor.

17) Todo aquello que es un valor o bien necesario para la existencia de la sociedad política o para la vida en común se convierte –por esa misma razón– en un valor o bien exigible, y esto es tanto como decir que se convierte en parte del objeto de la justicia, de lo justo. Pero el bien común político es lo justo por antonomasia, lo principalmente debido. Entonces todo aquello que es necesario para la vida de la comunidad es, por eso mismo, parte del bien común político y exigible. La exigibilidad, pues, es consecuencia de la misma naturaleza de la cosa.

18) El bien común político es un fin del hombre y, por consiguiente, responde a las necesidades de perfección de la naturaleza humana, muchas de las cuales sólo pueden ser satisfechas en la vida en común. Al ser el bien común el bien de la comunidad de las personas y, por tanto, el de cada una de ellas en particular, depende absolutamente en su concepción y contenido, de la noción que se tenga acerca de la naturaleza humana. Es decir, el tema del bien común político (y el de sus exigencias) descansa en una cuestión antropológica y, en última instancia, metafísica y teológica.

19) El cristianismo, al implicar un mayor conocimiento del hombre (tanto en su perfección como en su miseria), llevó también a una ampliación en el conocimiento de lo debido a este. Es a partir de Jesucristo que debe entenderse el bien común político de una sociedad cristiana. El punto más alto, el bien común por antonomasia es el mismo Jesús. Porque Él es el hombre perfecto, el modelo de perfección, la aspiración suprema de la comunidad y de cada una de sus partes, los hombres

concretos. En Él la comunidad de los hombres encuentra todo bien. Y Jesús es la encarnación de la misericordia, la cual supone, y promueve, la existencia de justicia, de paz, de sabiduría, de ciencia, de artes, de educación en la verdad, el bien y la belleza, de adecuados sistemas de salud, de seguridad, de trabajo, de bienes económicos suficientes para satisfacer las necesidades de todos los hombres.

20) En una sociedad cristiana, la misericordia, la vida misericordiosa, la ayuda a los necesitados, la protección de los más débiles y desvalidos, estará en la cumbre de las exigencias del bien común político, porque será acorde con la concepción de la naturaleza humana y con el fin de la misma. De esta exigencia del bien común político se sigue la necesidad de incorporar la misericordia al orden jurídico.

21) Los bienes económicos tienen, de suyo, una función instrumental respecto del bien común político. Sin embargo, una buena parte de los problemas de insuficiencia de bienes materiales es consecuencia no de problemas económicos, sino de algún grave problema de justicia (o de misericordia, o de ambos), con lo que su suficiencia ocupa en nuestros días un lugar preponderante en la construcción del bien común político.

22) La propiedad privada es, en su esencia, sólo un instrumento para el respeto del principio del destino universal de los bienes y, por tanto, un medio y no un fin. Su licitud, conveniencia y necesidad se fundan en que es el modo más ordenado, eficiente y pacífico de cumplir con tal destino universal de los bienes. La propiedad privada encuentra su justificación en que, a través de su existencia, difusión, desarrollo y protección, los hombres –todos los hombres– podemos tener más bienes que si no la hubiera y, a la vez, podemos disfrutar de estos bienes, y de los que el trabajo y el ingenio del hombre produzcan, en un clima de ordenada concordia. El fundamento de la propiedad privada no es entonces el bien individual, sino el bien común. Y ese es también su sentido y su fin.

23) Los bienes superfluos o sobreabundantes (aquellos que exceden las necesidades propias y familiares de cada uno) son debidos a los necesitados. Se trata de un débito de justicia que encuentra su justificación en el fundamento de la propiedad privada. Como tanto el “otro” concreto como el *quantum* de la deuda en cada caso se encuentran indeterminados, quien da suele hacerlo con un ánimo más cercano a la misericordia que a la justicia. Y, en efecto, es común que en el auxilio material del necesitado la misericordia abarque la justicia y aun la plenifique. Sin embargo, según su naturaleza, la deuda es de justicia.

24) Si quienes tienen bienes superfluos no los distribuyen, la comunidad puede y debe quitarles este derecho y hacerse cargo de la distri-

bución de las riquezas por ser ésta una exigencia de justicia del bien común político.

2. El orden jurídico cristiano

He comenzado este trabajo confesando mi perplejidad ante la afirmación tomista de que la misericordia es la plenitud de la justicia. Ahora, y más allá de casos concretos que pueden demostrar la verdad de esa idea, he podido llegar a la conclusión de que el orden jurídico alcanza su plenitud cuando es misericordioso, es decir, cuando promueve, genera, exige formas de hacer realidad social concreta los mandatos de amor de Nuestro Señor Jesucristo: socorrer, de todos los modos posibles, a los más necesitados.

En una sociedad cristiana la misericordia encarnada en Jesús es la exigencia suprema del bien común político, porque es el más alto bien común. En Jesucristo y por Jesucristo se nos ha revelado nuestra naturaleza y nuestro destino. Sólo en Él hemos conocido lo que es el hombre y, también, lo que el hombre debe al hombre. Ha sido el amor de Cristo el que le ha permitido a San Ambrosio realizar ese increíble y maravilloso descubrimiento que no me canso de citar: “No es, pues, la relación de parentesco la que hace a otro hombre nuestro prójimo, sino la misericordia, porque ésta se hace una segunda naturaleza; ya que nada hay tan conforme con la naturaleza como ayudar al que tiene nuestra misma realidad natural”.¹

Ya en la preparación de Su venida habíamos aprendido que la misericordia es amar con el amor de una madre, sin condiciones, sin exigir méritos ni agradecimientos, con una entrega que brota de lo más profundo de nuestras entrañas. Y luego, en la plenitud de los tiempos, nos fue revelado que la misericordia era amar como Cristo, y hacerlo en cada pequeño prójimo necesitado.

Esa es la perfección del hombre en su vida social y el más alto bien social. En consecuencia, es el bien más propio, la suprema exigencia de nuestra naturaleza redimida y, como hemos dicho, el más alto bien común.

1. AMBROSIO: ob. cit., pág. 384.

Soaje Ramos ha dicho que el bien común político es lo principalmente debido, lo justo objetivo por antonomasia.² De allí que nada pueda haber más justo en un orden jurídico cristiano que la concreción social de la misericordia, en la medida en que esto sea posible al hombre. Lo hemos dicho: por supuesto, debe la sociedad cristiana recorrer el camino de la virtud. Pero el bien común político debe ser realizado. Nos hemos venido preguntando si la misericordia debía “juridizarse”. Acaso la pregunta sea: ¿podría no “juridizarse”? ¿Puede una sociedad cristiana no exigir que se ayude a los pobres, a los desvalidos, a los enfermos; que se proteja a los más vulnerables, a los desprotegidos?

La misericordia, decíamos, es la plenitud de todo el orden jurídico y, de este modo, de la justicia. Pero no se agota en la creación de instituciones o en la exigencia de determinadas conductas, sino que se transforma también en un criterio que rige el modo de legislar y de interpretar los problemas jurídicos; en un modo de encarar la vida jurídica buscando proteger al más débil, tratando de equilibrar –con una mayor protección– las carencias humanas.³ De algún modo, habría que decir que la misericordia debe empapar todo el orden jurídico cristiano.⁴

2. SOAJE RAMOS, Guido: “Sobre la politicidad del derecho, El bien común político”, ob. cit., pág. 18.

3. CODESIDO, Eduardo: “El aborto eugenésico: una discriminación insubsistente”, en *El Derecho*, suplemento de Política Criminal del 30/12/2004, Buenos Aires, pág. 12, escribe: “Por nuestra parte siempre sostuvimos algo más: que las personas con capacidades distintas deben ser protegidas en mayor medida aún para suplir sus carencias”.

4. En buena medida pueden sintetizarse las relaciones entre el derecho o lo justo, y el amor misericordioso con este texto magnífico de Benedicto XVI (*Caritas in veritate*, n° 6): “La caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo ‘mío’ al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es ‘suyo’, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo ‘dar’ al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es ‘inseparable de la caridad’, intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su ‘medida mínima’, parte integrante de ese amor ‘con obras y según la verdad’ (1 Jn 3, 18), al que nos exhorta el apóstol Juan. Por un lado, la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos. Se ocupa de la construcción de la ‘ciudad del hombre’ según el derecho y la justicia. Por otro, la caridad supera la justicia y la completa siguiendo la lógica de la entrega y el perdón. La ‘ciudad del hombre’ no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de

De todos modos, el objeto supremo de su incorporación al orden jurídico es la tentativa de hacer realidad el socorro de todo desamparado, pobre, desposeído, de todo necesitado en las múltiples formas que la necesidad humana adopta en este mundo, y siempre dentro de las posibilidades infranqueables de lo jurídico. Siento una especial predilección por una petición que hace a Cristo la Iglesia Universal en la oración de Laudes: “Haz que sepamos descubrirte a ti en todos nuestros hermanos, sobre todo en los tristes, en los más pobres y en los que son menos útiles a los ojos del mundo”.⁵ Me maravilla que la Iglesia haya seleccionado entre estas limitadas manifestaciones de la miseria humana a la última de ellas, “los que son menos útiles a los ojos del mundo”, para encontrar a Cristo. Hay una especial sabiduría en la elección: no ser útil para la producción, no poder destacarse de ningún modo en esta sociedad tan despiadadamente competitiva, tan marcadamente indiferente con el ser humano, tan ciega a todo lo que no sea el éxito, aun en su mínima manifestación, es fuente de humillaciones y, muy probablemente, de miseria material.⁶ El

misericordia y de comunión. La caridad manifiesta siempre el amor de Dios también en las relaciones humanas, otorgando valor teologal y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo”. Y luego, en una frase que exige la reflexión de nuestro tiempo, “Mientras antes se podía pensar que lo primero era alcanzar la justicia y que la gratuidad venía después como un complemento, hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia” (nº 38).

5. Miércoles de la semana I del tiempo ordinario.

6. Soler Miralles (ob. cit, págs. 92-93) ha analizado este problema en interesantes términos: “La proporcionalidad o correspondencia de lo que se obtiene en una estructura de prestaciones en relación con lo que se ha aportado, tiene un límite o, mejor, presenta una vertiente que no cabe descuidar en una perspectiva cristiana; trátase del caso de aquellas personas cuyo efectivo aporte al bien común es, si no nulo al menos insignificante, aquellos que sin culpa padecen miseria, que sufren abandono, desamparo, desvalimiento, pero a los que, obviamente, no cabría excluir del Bien Común sin deteriorar la comunidad y sin, consecuentemente, detrimento de nuestra propia posibilidad de realización personal. Al hilo de este tema transparece una faceta decisiva de la Justicia social ya que el problema no queda solventemente despachado remitiéndole al fuero de la caridad teologal o de la filantropía laica. La presencia de sujetos desprovistos de capacidad de aporte al Bien Común constituye un compromiso que no cabe ignorar y que ha de ser asumido en la adecuada perspectiva conceptual; desde el punto de vista práctico la asistencia o la ayuda a los desvalidos aparecería como labor de beneficencia a cargo de la comunidad, o ejercicio de la protección asistencial del Estado y, como se insinuó, como obra de caridad o servicio solidario, según la vía de efectivización o el ángulo de enfoque. Pero he aquí que en la noción de justicia que nutre la Doctrina Social de la Iglesia, por la antes enunciada postulación del AT, se

caso nos muestra la necesidad que tiene toda época histórica de identificar, ayudar y proteger a sus particulares “pobres”.⁷

incluye como acreedores a la participación en el BC a los *anawim* a los que más allá de los logros en materia de seguridad social, tendría en vista Cristo cuando dijo que tendremos a los pobres siempre con nosotros (Mc 14, 7).⁷

7. En el derecho romano cristiano, del cual tantos ejemplos jurídicos he tomado, se destaca esta protección de algunos “pobres” propios de la época. Un buen ejemplo es el de la redención de cautivos, esto es, la obtención de la libertad de aquellos hombres hechos prisioneros en la guerra por el enemigo. Es sabido que se fundaron órdenes religiosas, como la de los trinitarios y la de los mercedarios, con el propósito de trabajar en la redención de los cristianos cautivos de los moros, incluso hasta con la entrega de la propia libertad personal, quedándose los religiosos en cautiverio por los que de otro modo no podían redimir. En rigor, la problemática jurídica atinente a la redención de cautivos había recibido un prolongado tratamiento en el derecho romano. Sin embargo, aun cuando se trataba de un acto de gran humanidad, en él primaba el interés individual, ya que, en definitiva, se trataba de la libertad de una persona. Consecuentemente, el derecho se preocupaba sobre todo de salvaguardar los derechos del rescatante respecto del *redemptus* (BIONDI: *Il diritto romano cristiano*, ob. cit., t. II, pág. 245). La perspectiva cristiana es totalmente distinta, desde que toda la comunidad está vivamente interesada en liberar a aquel cuya misma alma puede estar en peligro. Está fina conciencia espiritual funda disposiciones como aquellas en las que, haciendo una grave excepción a las normas comunes, se justifica plenamente la disposición de cosas sagradas, propias del culto, cuando tienen como finalidad la redención de cautivos. Ya que así son “librados de la muerte y de las prisiones las almas de los hombres” (*Nov.* 7, 8). Una constitución del año 471 de León y Artemio impide que se tache de “incierto el legado o el fideicomiso que se deja para redención de cautivos, sino que cobrado éste de todos modos, aproveche conforme a la voluntad del testador” (*CI*, 1, 3, 28). Otra favorece en estos casos las actuaciones hechas para cumplir disposiciones de última voluntad, disponiendo “que los religiosísimos prelados hagan las antedichas actuaciones gratis y sin dispendio alguno, para que las cantidades dejadas por consideraciones de humanidad no se consuman con dispendios de juicios” (*ibíd.*, 28, 2). Otro ejemplo, entre varios posibles, es el de los esclavos y el de los hijos naturales. En una constitución del año 539, dedicada a legislar sobre los segundos, Justiniano dice que su gobierno tuvo un doble empeño: “Llevar a muchos hombres de la anterior esclavitud a la libertad, y elevarlos de la condición de hijos naturales a la de legítimos”. Y en una muestra más de su sabiduría, comienza por reconocer la verdad sobre la naturaleza humana: “La naturaleza en un principio, cuando sancionaba lo relativo a la procreación de los hijos, no habiéndose establecido todavía leyes escritas, los produjo a todos ciertamente del mismo modo libres, e igualmente ingenuos. Porque para los primeros padres se hacían ciertamente por su procreación los primeros hijos del mismo modo libres e igualmente legítimos; pero las guerras y las lides, los caprichos y las concupiscencias llevaron a otro diferente el estado de las cosas. Porque la guerra inventó la esclavitud, y la pérdida de la castidad los hijos naturales”. Por tanto, dirá más adelante, así como hay modos que llevan a los esclavos

¿Quiénes son los “pobres” de este siglo XXI? Sin dudas son, por un lado, los que siguen arrastrándose a lo largo de los siglos: enfermos, hambrientos, niños abandonados... Pero, por otro, nuestro tiempo ha generado una inmensa cantidad de nuevos “pobres”, es decir, desvalidos, desprotegidos, seres especialmente vulnerables e indefensos. Pensemos ahora en los niños por nacer, especialmente en sus primeras etapas, cuando son sometidos a la experimentación, a la producción artificial, al congelamiento; a los enfermos y discapacitados condenados a morir para evitar molestias, gastos y sufrimientos; a los ancianos expulsados de sus familias y obligados a esperar la muerte entre miseria y desconocidos; a todos aquellos que son arrojados a depósitos sociales para que la sociedad no vuelva a verlos; a los que se convence de las ventajas de la eutanasia; a los millones y millones que están solos, absolutamente solos. En todos ellos está Cristo que clama.

Resultaría difícil, si no imposible, hacer respecto de estas situaciones un discernimiento preciso sobre cuáles de las posibles soluciones son de justicia y cuáles requieren la “juridización” de la misericordia. No importa. Lo que cuenta, lo que realmente cuenta, es que sólo de un orden jurídico animado y traspasado por la misericordia cristiana podrán brotar soluciones para la desolada multitud de necesitados que nuestra época ha sabido crear.

La insistencia en la necesidad cristiana de incorporar la misericordia al orden jurídico podría hacernos perder de vista el carácter insustituible y no “juridizable” de buena parte (por ventura, la principal) del obrar misericordioso.⁸ Podemos y debemos, por ejemplo –y así se ha hecho en muchas partes del mundo–, integrar el deber de atender a todos los enfermos y desarrollar, por consiguiente, un adecuado, eficiente y equitativo sistema de salud. Pero esto no suple, ni podrá suplir nunca, la necesidad que tiene el enfermo de ser visitado, acompañado, tratado como un ser humano.⁹ Lo que ocurre que por medio de la incorporación

a la libertad (son muchas las normas que se dictan en esta época *favor libertatis*) y “los restituyen al estado natural”, así se legislan modos para remediar la situación de los hijos naturales (*Nov.* 89).

8. PIEPER (ob. cit., pág. 178) reflexiona que “ni aun en el supuesto de que todo el mundo fuese fiel a sus compromisos y de que sobre nadie pesara ya una estricta obligación de justicia, dejarían de seguir subsistiendo la indigencia humana y la necesidad de ayuda”.

9. Quien muere en la comodidad de su cama, rodeado de un confort inútil, pero muere solo, dejado del mundo, sin unos ojos que lo miren, unos dedos que lo acari-

de la misericordia al mundo jurídico podemos llevar alivio (y quizás solucionar) las necesidades más evidentes del hombre, pero no las más importantes: los seres humanos solemos estar más necesitados de perdón, de compañía, de comprensión, de amor, que de comida.

Una de las cosas que produce mayor asombro y gozo cuando se reflexiona sobre la misericordia es la constatación del íntimo vínculo que existe entre ella y la maternidad. Pero esta relación etimológica, y aun conceptual, por obra del amor inagotable e incomprensible de Cristo, se ha transformado en unión indisoluble: la misericordia se ha hecho Madre, nuestra Madre, y la Madre, misericordia. He aquí que Nuestro Señor, en su generosidad infinita, nos dio a María para que aquello que nos niegan los hombres lo encontremos en la protección amorosa de sus brazos maternales. Ya no hay miseria de la que no podamos ser rescatados. No hay necesidad que no pueda ser saciada. Porque cuando se es un niño no hay otra necesidad que la de ser amado, mimado, abrazado. Para soñar con el salmista: “Acallo y modero mis deseos como un niño en brazos de su madre”.¹⁰ En el Salve Regina, a la que es reina, a la que es Madre, y Madre de misericordia, le formulamos una sola petición: “Después de este destierro, muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre”. Muéstranos a tu Hijo. “Vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos” y concédenos estar en presencia de tu Hijo, contemplar a Jesús por toda la eternidad. Estar en el Cielo.

cien, sin tan siquiera un nombre que pronunciar, muere en la mayor de las miserias. En *Caritas in veritate*, n° 53, podemos leer que “una de las pobreza más hondas que el hombre puede experimentar es la soledad. Ciertamente, también las otras pobreza, incluidas las materiales, nacen del aislamiento, del no ser amados o de la dificultad de amar”.

10. Sal 130.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV.: *Padres de la Iglesia. La conversión*. Patria Grande, Buenos Aires, 1981.
- AA. VV.: *Padres de la Iglesia. Felices los pobres*. Patria Grande, Buenos Aires, 1979.
- AA. VV.: *Gratuidad, justicia y reciprocidad*. San Benito, Buenos Aires, 2005.
- AGUSTÍN DE HIPONA: *La ciudad de Dios*. Porrúa, Méjico, 1975.
- : “Sermones sobre los Evangelios sinópticos”, en *Obras completas*. BAC, Madrid, 1983, vol. X.
- : “Sermones”, en *Obras completas*. BAC, Madrid, 1981, vol. VII.
- : “Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos”. En *Obras completas*. BAC, Madrid, 1959, vol. XVIII.
- : “Enarraciones sobre los Salmos”, en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1964-1967, vols. XIX, XX, XXI, XXII.
- ALBERTO MAGNO: *Obras selectas*. Lumen, Buenos Aires, 1990.
- AMBROSIO: “Tratado sobre el Evangelio de San Lucas”, en *Obras de San Ambrosio*. BAC, Madrid, 1966, t. I.
- : “Opere morali: I doveri”, en *Opera Omnia di Sant’Ambrogio*. Città Nuova Editrice (Biblioteca Ambrosiana), Milán, 1977. Edición bilingüe.
- ARANGIO-RUIZ, Vicente: *Historia del Derecho Romano*. Reus, Madrid, 1994.
- ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Dirección General de Publicaciones, Méjico, 1972.
- : *Retórica*. Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- ASURMENDI, Jesús M.: *Amós y Oseas*. Verbo Divino, Navarra, 1989.
- AUBERT, Jean-Marie: “Justice”, en *Dictionnaire de Spiritualité*. Beauchesne, París, 1974.
- : *Moral social para nuestro tiempo*. Herder, Barcelona, 1982.
- AUGRAIN, Ch.: “Misericorde”, en *Catholicisme*, Letouzey et Ané, 87, t. IX, Boulevard Raspail, París.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Gloria*. Vol. 6. *Antiguo Testamento*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1988.

- BARGALLÓ CIRIO, Juan M.: *Pensamiento político y jurídico de San Agustín*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1960.
- BARZANÒ, Alberto: *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*. Paoline, Milán, 1996.
- BASSO, Domingo, OP: “La opción por los pobres y la moral tomista”, en *Sapientia*, nº 184, Buenos Aires, 1992.
- BENEDICTO XVI-RATZINGER: *Jesús de Nazaret*. Planeta, Buenos Aires, 2007.
- BENEDICTO XVI: Encíclica *Deus Caritas est*.
- BERCAITZ DE BOGGIANO, Ana L.: *Las instituciones jurídicas en el Derecho Canónico*. La Ley, Buenos Aires, 2001.
- BERNARDO: *Obras completas*. BAC, Madrid, 1955, t. II.
- BETETA, Pedro: *Padre de misericordia*. Edicep, Valencia, 1998.
- BIONDI, Biondo: *Il diritto romano cristiano*. Giuffrè, Milán, 1952-1954. Tres volúmenes.
- : *Giustiniano Primo. Principe e Legislatore Cattolico*. Società Editrice Vita e Pensiero, Milán, 1936.
- : *Arte y ciencia del derecho*. Ariel, Barcelona, 1953.
- BOJORGE, Horacio: *Las bienaventuranzas*. Lumen, Buenos Aires, 2003.
- BONORA, Antonio: “Giustizia”, en *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Paoline, Milán, 1988.
- BORDA, Guillermo A.: *Tratado de Derecho Civil. Obligaciones*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998, t. II.
- BOUYER, Louis: *La Biblia y el Evangelio*. Rialp, Madrid, 1977.
- BOVATI, Pietro: “Il ristabilimento della giustizia”. Inédito. Roma, 1984.
- BOVER, José M. y O’CALLAGHAN, José: *Nuevo testamento trilingüe*. BAC, Madrid, 1977.
- BRUNNER, Emil: *La justicia*. Centro de Estudios Filosóficos, Méjico, 1961.
- BUENAVENTURA: *Los dones del Espíritu Santo*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1943.
- BULTMANN, Rudolf K.: “Éleos”, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Paideia, Brescia, 1989.
- : “Oíktirmos”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Michigan, 2000, vol. V.
- CARDONA, Carlos: *La metafísica del bien común*. Rialp, Madrid, 1966.
- CASARES, Tomás: *La justicia y el derecho*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1974.
- CASSAGNE, Inés de: “Valores de una civilización cristiana en el *Merceder de Venecia* de Shakespeare”, en *Recepción y discernimiento de*

- textos literarios y temas humanísticos* (1ª serie). Del Umbral, Buenos Aires, 2003.
- COCHRANE, Charles N.: *Cristianismo y cultura clásica*. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1992.
- COMIN, Bienvenido: *El cristianismo y la ciencia del derecho*, Librería Olamendi, Madrid, 1857.
- COMPOSTA, Darío: “L’enciclica *Dives in Misericordia* e le sue dimensioni sociali”, en AA. VV.: *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*, Pontificia Universitas Urbaniana, Paideia, Brescia, 1981.
- COMTE-SPONVILLE, André: *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.
- CONCILIO VATICANO II: Constitución Dogmática *Dei Verbum*. 1965.
—: Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. 1965.
- CORTS GRAU, José: *Curso de derecho natural*. Editora Nacional, Madrid, 1970.
- D’AGOSTINO, Francesco: “Giustizia e misericordia. Fondamenti filosofici e teologici della sanzione penale”, *Revista internazionale di filosofia del diritto*, IV serie, LXVI, Milán, 1989.
- DANIELOU, Jean: *Dios y nosotros*. Taurus, Madrid, 1957.
- DE BRABANMDERE, M.: “Doctrina agustiniana de la caridad”, *Revista Augustinus* n° XXI, Madrid, 1976.
- DELLA TORRE, Giuseppe: “Diritto, giustizia, misericordia” en AA. VV.: *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*. Pontificia Universitas Urbaniana, Paideia, Brescia, 1981.
- DI PIETRO, Alfredo: *Derecho Privado Romano*. Depalma, Buenos Aires, 1996.
—: “Iustissima tellus”, *Iustitia. Revista de la Corporación de Abogados Católicos*, año I, n° 3, Buenos Aires, 1965.
- DOCTRINA PONTIFICIA: *Documentos sociales*. BAC, Madrid, 1964.
- DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. Celestina: *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*. Universidad Católica Argentina, Instituto de Integración del Saber, Buenos Aires, 1999.
- D’ORS, Álvaro: *Derecho privado romano*, Eunsa, Pamplona, 1991.
- EDERLE, Rubén; SÁENZ, Alfredo: *Las parábolas de Jesús. Ayer, hoy y siempre*. Gladius, Buenos Aires, 1997.
- ESSER, H. H.: “Misericordia (éleos)”, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1983, vol. III.
—: “Splánchna”, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1983, vol. III.
- ETCHEGARAY, Roger: *Dios, padre misericordioso*. BAC, Madrid, 1998.

- FARRELL, Walter, OP: *Guía de la Suma Teológica I, q. 1-64*. Palabra, Madrid, 1982, vol. I, parte I.
- : *Guía de la Suma Teológica II, II, q. 1-80*. Palabra, Madrid, 1990, vol. III, parte I.
- FERNÁNDEZ, Víctor M.: *La gracia y la vida entera*. Herder, Barcelona, 2003.
- FERRARA, Ricardo: *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Sígueme, Salamanca, 2005.
- : “El amor del Padre”, en AA. VV.: *Nuestro Padre Misericordioso*. Paulinas, Buenos Aires, 1999.
- FRAILE, Guillermo: *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 1976, t. I.
- FRAILE, Jorge A. M.: *La misericordia de Dios en los Padres Apostólicos y apologistas griegos del siglo II*. Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Roma, 1996.
- FRANCISCO DE SALES: *Tratado del amor de Dios*. Edibesa, Madrid, 1999.
- FUENTES, Antonio: *El sentido cristiano de la riqueza*. Patmos, Madrid, 1991.
- GALINDO, Ángel: *Moral socioeconómica*. BAC, Madrid, 1996.
- GALLI, Carlos M.: “Dios como Logos y Ágape en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, en diálogo con Juan Pablo II”, en *Eros y Ágape. Comentario a Dios es amor*. San Pablo, Buenos Aires, 2008.
- GARCÍA CORDERO, Maximiliano, OP: *Teología de la Biblia I. Antiguo Testamento*. BAC, Madrid, 1970.
- GARRIGOU- LAGRANGE, R.: *Dios. II. Su naturaleza*. Palabra, Madrid, 1977.
- : *La providencia y la confianza en Dios*. Palabra, Madrid, 1978.
- : *La síntesis tomista*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947.
- GERA, Lucio: “El misterio de Dios expresado en categorías familiares”, en AA. VV.: *Nuestro Padre Misericordioso*. Paulinas, Buenos Aires, 1999.
- GONELLA, Guido: *Diritto e morale*. Giuffré, Milán, 1960.
- GREGORIO DE NISA: *Sobre la vida de Moisés*. Ciudad Nueva, Madrid, 1993.
- GROSSI, Vittorino: “Valenza antropologica della misericordia in sant’Agostino”, en AA. VV.: *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*. Pontificia Universitas Urbaniana, Paideia, Brescia, 1981.
- GUARDINI, Romano: *El Señor*. Librería Emmanuel, Buenos Aires, 1986.
- : *El servicio al prójimo en peligro*. Lumen, Buenos Aires, 1992.
- : *La esencia del cristianismo* (4ª ed.). Cristiandad, Madrid, 1984.

- : *Una ética para nuestro tiempo*. Lumen, Buenos Aires, 1994.
- HERRERA ORIA, Ángel: *Obras selectas*. BAC, Madrid, 1963.
- HERNÁNDEZ, Héctor: *Valor y derecho*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998.
- : “Lecciones sobre la justicia en Aristóteles”, *Moenia*, n° 13, Buenos Aires, junio 1983.
- HERVADA, Javier: *Introducción crítica al derecho natural*. Eunsa, Pamplona, 1986.
- JERÓNIMO: “Comentario a Oseas”, en *Comentarios a los Profetas Menores. Obras completas de San Jerónimo*. BAC, Madrid, 2000, t. IIIa.
- JUAN CRISÓSTOMO: *Ricos y pobres* (selección de textos). Lumen, Buenos Aires, 1990.
- JUAN PABLO II: Encíclica *Centesimus Annus*. 1991.
- : Encíclica *Dives in misericordia*. 1980.
- : Encíclica *Redemptor hominis*. 1979.
- JUSTINIANO: *Corpus Iuris Civilis*. Jaime Molinas Editor, Barcelona, 1892. Versión bilingüe de Ildefonso García del Corral.
- KENTENICH, José: *Niños ante Dios*. Patris, Córdoba, 2003.
- KOEHLER, Théodore: “Miséricorde”, en *Dictionnaire de Spiritualité*. Beauchesne, París, 1974, t. X.
- KÖSTER, H.: “Splájknon”, en *Theological Dictionary of the New Testament*. Eerdmans, Michigan, 2000, vol. VII.
- LACHANCE, Louis: *El derecho y los derechos del hombre*. Rialp, Madrid, 1979.
- LAFFITTE, Jean: *El perdón transfigurado*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 1999.
- : “Vida humana: don, vida y perdón”, en SCOLA, Angelo (coord.): *¿Qué es la vida?* Ediciones Encuentro, Madrid, 1999.
- LAGO ALBA, Luis, OP: “Amor y amistad. Ágape y solidaridad. Teología de la caridad”, en *Ciencia Tomista*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1993, t. 120.
- : “Introducción a las cuestiones 23 a 46 de la II-II de la *Suma Teológica*”, en TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 1959, t. VII.
- LAMAS, Félix A.: “El bien común político”. En *L'Ircocervo*. 2006, n° 1. <<http://www.lircocervo.it/index/?p=340>>.
- : *La concordia política*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1975.
- : *La experiencia jurídica*. Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires, 1991.
- LAMAS, Soledad: “La patria potestad en el derecho romano”. Monografía inédita presentada en el curso de doctorado de la UCA. Buenos Aires, 1999.

- LARRAÑAGA, Ignacio: *Salmos para la vida*. Paulinas, Buenos Aires, 1991.
- LEGAZ Y LACAMBRA, Luis: *El derecho y el amor*. Bosch, Barcelona, 1976.
- : *Filosofía del derecho* (3ª ed.). Bosch, Barcelona, 1972.
- LEWIS, C. S.: *El perdón*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1998.
- LIPPERT, Pedro: *Visión católica del mundo*. Ediciones Fax, Madrid, 1955.
- LLAMBÍAS, Jorge J.: *Tratado de Derecho Civil. Obligaciones* (3ª ed.). Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1987, t. III.
- LLAMERA, Marceliano: “Introducción a la II-II, q. 30”, en TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 1959, vol. VII. Edición bilingüe.
- LOMBARDI VALLAURI, Luigi: *Amicizia, carità, diritto*. Giuffré, Milán, 1969.
- MARMION, Columba: *Dios nos visita a través del amor y del sufrimiento*. Lumen, Buenos Aires, 2004.
- MARTINET, André: *Elementos de lingüística general*. Gredos, Madrid, 1974.
- MARTINI, Carlo M.: *David. Pecador y creyente*. Sal Terrae, Santander, 1989.
- : *Las bienaventuranzas*. San Pablo, Buenos Aires, 1994.
- : *Sobre la justicia*. PPC, Madrid, 2002.
- MEDRANO, José M.: “Tomar en serio al bien común”, en CASTAÑO, Sergio R. y SOTO KLOSS, Eduardo (eds.): *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho, Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005.
- MONDIN, Battista: “La misericordia nella teologia contemporanea”, en AA. VV.: *Dives in misericordia. Commento all'enciclica di Giovanni Paolo II*. Pontificia Universitas Urbaniana, Paideia, Brescia, 1981.
- : “Misericordia”, en *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1957.
- MONTEJANO, Bernardino: *Ideología, racionalismo y realidad*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1981.
- : *Los fines del derecho*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1967.
- NIEBUHR, Reinhold: *Justice and mercy*. Harper & Row, Nueva York, 1974.
- NOUWEN, Henri: *La compasión en la vida cotidiana*. Lumen, Buenos Aires, 1996.
- : *Un grito en busca de misericordia*. Lumen, Buenos Aires, 1997.

- NOYE, Irénée: “Misericorde (Ouvres de)”, en *Dictionnaire de Spiritualité*. Beauchesne, París, 1974.
- OLGIATI, Francesco: *La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia*. Giuffré, Milán, 1932.
- ORTEGA, Fernando: “La virtud teologal de la caridad: amor al Padre y a los hermanos”, en AA. VV.: *Nuestro Padre Misericordioso*. Paulinas, Buenos Aires, 1999.
- PABLO VI: Encíclica *Populorum progressio*. 1967.
- PEGUEROTES, Juan, SI: “Amor Dei. La doble naturaleza del amor en la predicación de San Agustín”, en *Espíritu*, Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, nº 80, Barcelona, 1979.
- PEGUES, Thomas, OP: “Commentaire français littéral de la *Somme Théologique* de Saint Thomas D’Aquin”. Edouard Privat, Toulouse, 1923, ts. I y X.
- : “La misericorde”, en *Dictionnaire de la Somme Théologique*. Edouard Privat, Toulouse, 1935.
- PENNACCHINI, Bruno: “Le parabole de la misericordia”, en AA. VV.: *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*. Pontificia Universitas Urbaniana, Paideia, Brescia, 1981.
- PÉTRÉ, Hélène: *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*. Spicilegium sacrum lovaniense, Louvain, 1948.
- : “Misericordia. Histoire du mot et de l’idée du paganisme au christianisme”, en *Études Latines*, 1934.
- PIEPER, Josef: *Justicia y fortaleza*. Rialp, Madrid, 1972.
- : *Las virtudes fundamentales*. Rialp, Madrid, 2001.
- PIZZORNI, Reginaldo, OP: “Giustizia e carità nella doctrina dei Padri”, en *Sapienza*, vol. XLVII, Nápoles, 1994.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA: *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*. Ágape, Buenos Aires, 2011.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ: *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, Buenos Aires, 2005.
- PRADO GAUTERIO, María de Fátima: *Teología y derecho*. Inédito. Buenos Aires, 1999.
- QUERALT, Antonio, SI: “Todo acto de amor al prójimo ¿incluye necesariamente el amor a Dios?”, en *Gregorianum*. Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1974.
- RAMÍREZ, Santiago: *La esencia de la caridad*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1978.
- RAMOS, Gerardo: *El Evangelio de la misericordia*. Claretiana, Buenos Aires, 2004.

- RICOEUR, Paul: *Amor y justicia*. Caparrós Editores, Madrid, 2001.
- : *Lo justo*. Caparrós Editores, Madrid, 1999.
- RÍO, Manuel: *La esencia del derecho. La justicia. La ley*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1970.
- RIVAS, Luis H.: *Las bienaventuranzas*. Lumen, Buenos Aires, 2005.
- : *Los libros y la historia de la Biblia*. San Benito, Buenos Aires, 2004.
- RIVERO, Manuel, OP: “La caridad en dos obras de Santo Tomás”, en *Philippiniana Sacra*, vol. XXVIII, Manila, 1993.
- : “La caridad en dos obras de Santo Tomás: su interés para la teología moral y para la pastoral”, en *Philippiniana Sacra*, vol. XXVIII, Manila, 1993.
- ROSSI, Abelardo: *Precisiones sobre la justicia*. Educa, Buenos Aires, 1992.
- ROYO MARÍN, Antonio: *El gran desconocido. El espíritu Santo y sus dones*. BAC, Madrid, 1998.
- : *Teología de la caridad*. BAC, Madrid, 1963.
- : *Teología moral para seglares*. BAC, Madrid, 1996, t. I.
- RYAN, John A.: *Justicia distributiva*. Poblet, Buenos Aires, 1950.
- SÁENZ, Alfredo, SJ: *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia de Dios*. Gladius, Buenos Aires, 1994.
- : *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La misericordia con el prójimo*. Gladius, Buenos Aires, 1995.
- : *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia. La siembra divina y la fecundidad apostólica*. Gladius, Buenos Aires, 2003.
- : *Siete virtudes olvidadas*. Gladius, Buenos Aires, 1998.
- SANZ, Carlos R.: “La justicia tan largamente esperada (Notas para un diálogo entre teólogos y juristas)”, *ED* 147-971.
- SCHRENK, G.: “Dikaiosyne”, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Paideia, Brescia, 1966.
- SÉNECA: “De la clemencia”, en CICERÓN y SÉNECA: *Tratados morales*, W. M. Jackson, Buenos Aires, 1949.
- SERTILLANGES, A. D.: *El amor cristiano*. Poblet, Buenos Aires, 1948.
- SISTI, A.: “Misericordia”, en *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Milán, 1988.
- SMARTO, Donald: *Justice and mercy*. Tyndale House Publishers, Illinois, 1987.
- SOAJE RAMOS, Guido: “Sobre la politicidad del derecho. El bien común político”, en CASTAÑO, Sergio R. y SOTO KLOSS, Eduardo (eds.): *El derecho natural en la realidad social y jurídica*. Academia de Derecho, Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005.

- SOLER MIRALLES, Julio E.: “La justicia social”, en AA. VV.: *La justicia y el orden social*. Idearium, Mendoza, 1977.
- SOUZA DE RIBEIRO, Francisco, OSB: *Justicia*. San Pablo, Buenos Aires, 1994.
- SPADA, Domenico: “La misericordia nel pensiero di San Tommaso d’Aquino”, en AA. VV.: *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*. Pontificia Universitas Urbaniana, Paideia, Brescia, 1981.
- SPEYR, Adrienne von: *El triunfo del amor*. Patmos. Madrid, 1957.
- STROBELL, Dan: *Justice and mercy*. American Graphics Printing, Utah, 1997.
- TALE, Camilo: *Lecciones de Filosofía del Derecho*. Alveroni, Córdoba, 1995.
- TERTULIANO: *Apología contra los gentiles en defensa de los cristianos*. Editora Cultural. Buenos Aires, 1944.
- TESTA, Emmanuele: “La misericordia nell’ Antico Testamento”. En AA. VV.: *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*. Pontificia Universitas Urbaniana. Paideia Editrice. 1981.
- TOMÁS DE AQUINO: *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Ciafic Ediciones, Buenos Aires, 1983.
- : *Del gobierno de los príncipes*. Editorial Cultural, Buenos Aires, 1945.
- : “De Dios Uno”, en *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 1947, t. I. Edición bilingüe.
- : “Tratado de los hábitos y virtudes”, en *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 1954, t. V. Edición bilingüe.
- : “Tratado de la ley”, en *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 1956, t. VI. Edición bilingüe.
- : “Tratado de la caridad”, en *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 1959, t. VII. Edición bilingüe.
- : “Tratado de la justicia” en *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 1956, t. VIII. Edición bilingüe.
- : *Catena Aurea*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1948.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976, t. I.
- URDANOZ, Teófilo, OP: “Caridad social, alma y complemento del orden social”, en *Sapienza*, Nº 63, Nápoles, 1962.
- : “El bien común según Santo Tomás”, apéndice del t. VIII de la *Suma Teológica*. BAC, Madrid, 1956. Edición bilingüe.
- VACANT, A. y otros: “Volonté de Dieu, attributs”, en *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, París, 1950.

- VALLET DE GOYTISOLO, Juan: *En torno al derecho natural*. Organización Sala Editorial, Madrid, 1973.
- VERKINDÈRE, Gérard: *La justicia en el Antiguo Testamento*. Verbo Divino, Navarra, 2001.
- VILLEY, Michel: *El derecho: perspectiva griega, judía y cristiana*. Gherzi, Buenos Aires, 1978.
- VIRGULIN, Stefano: “La rivelazione dell’amore-misericordia in Gesù Cristo”, en AA. VV.: *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*. Pontificia Universitas Urbaniana, Paideia, Brescia, 1981.
- VITORIA, Francisco de: *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*. Salamanca, Salamanca, 1932.
- WALTER, Nigel: *Aggravation, mitigation and mercy in English Criminal Justice*. Blackstone Press, Londres, 1999.

ÍNDICE

| | |
|--|---|
| Introducción. Génesis y justificación del tema y sus problemas ... | 9 |
|--|---|

PRIMERA PARTE **Misericordia**

| | |
|--|----|
| Capítulo I. En torno a “misericordia” | |
| 1. Las palabras y la realidad. El término “misericordia” y la realidad “misericordia”..... | 23 |
| 2. Una palabra receptora de muchos conceptos..... | 28 |
| 3. La “misericordia” pagana | 31 |
| Capítulo II. La misericordia en el Antiguo Testamento | |
| 1. La teofanía del monte Sinaí | 37 |
| 1.1. El pueblo elegido..... | 39 |
| 1.2. La Alianza | 40 |
| 1.3. Conciencia de la misericordia divina | 43 |
| 1.4. Infidelidad y perdón | 46 |
| 1.4.1. Miserere..... | 48 |
| 2. Los nombres hebreos de la misericordia..... | 53 |
| 2.1. <i>Hésed</i> | 55 |
| 2.2. <i>Rahamín</i> | 60 |
| 2.3. Otros términos..... | 62 |
| 3. Las figuras de la misericordia de Dios..... | 64 |
| 3.1. “¿Se olvida una madre de su criatura, no se compadece del hijo de sus entrañas? ¡Pero aunque ella se olvide, yo no te olvidaré!” | 64 |
| 3.2. “Como un padre siente ternura por sus hijos / siente el Señor ternura por sus fieles: / porque Él conoce nuestra masa, / se acuerda de que somos barro” | 70 |
| 3.3. “Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahvé” | 72 |

| | |
|---|-----|
| 3.3.1. Oseas: el amor esponsal entre Dios y el hombre..... | 72 |
| 3.3.2. La alianza nupcial..... | 74 |
| 3.3.3. El Esposo de Israel..... | 75 |
| 4. Los nombres griegos de la misericordia..... | 79 |
| 4.1. <i>Éleos</i> | 79 |
| 4.2. <i>Oiktirmós</i> | 81 |
| 4.3. <i>Splájkna</i> | 82 |
| 5. La noción de justicia en el Antiguo Testamento y su relación con la misericordia..... | 83 |
| 5.1. <i>Sedaq/sedaqa</i> : la precisión imposible..... | 83 |
| 5.2. Un concepto que en sí indica relación..... | 85 |
| 5.3. La primacía de la comunidad..... | 87 |
| 5.4. La necesaria vinculación con la Alianza..... | 89 |
| 5.5. La exigencia divina de justicia en el profeta Amós..... | 93 |
| 5.6. La concreción humana de la <i>sedaqa</i> | 97 |
| 5.6.1. Justicia de Dios, justicia del hombre..... | 97 |
| 5.6.2. La descripción del justo en Ezequiel y Job..... | 99 |
| 5.7. La relación entre justicia y misericordia humanas..... | 101 |
| Capítulo III. La misericordia en el Evangelio | |
| 1. Misericordia de Dios, misericordia del hombre..... | 107 |
| 2. La Encarnación de la Misericordia..... | 109 |
| 2.1. El Magníficat y el Benedictus..... | 109 |
| 2.2. La presentación de la Misericordia..... | 112 |
| 3. El mandamiento de la misericordia..... | 115 |
| 3.1. “Sed misericordiosos...”..... | 115 |
| 3.2. El contexto..... | 117 |
| 3.3. “Bienaventurados los misericordiosos...”..... | 118 |
| 3.4. “Porque tuve hambre...”..... | 122 |
| 3.5. El conocimiento del mandamiento de la misericordia.... | 125 |
| 4. La misericordia explicada en las parábolas..... | 127 |
| 4.1. La parábola del Buen Samaritano..... | 128 |
| 4.1.1. La elección..... | 128 |
| 4.1.2. El texto..... | 128 |
| 4.1.3. Ubicación y contexto..... | 129 |
| 4.1.4. La parábola y su interpretación..... | 132 |
| 4.1.5. Caracterización de la misericordia..... | 140 |
| 4.1.6. La misericordia como mandamiento y característica del cristiano..... | 146 |
| 4.2. El regreso del hijo pródigo..... | 149 |
| 4.2.1. El nombre y el contexto..... | 149 |
| 4.2.2. El texto..... | 151 |

| | |
|---|-----|
| 4.2.3. La ofensa | 152 |
| 4.2.4. El arrepentimiento | 154 |
| 4.2.5. El perdón | 156 |
| 4.2.6. El hijo mayor | 160 |
| 5. La cruz: plenitud de la misericordia..... | 163 |
| 5.1. La sabiduría escondida | 163 |
| 5.2. La misericordia se manifiesta en la cruz | 165 |
| 5.3. La justicia de Dios en la cruz | 166 |
| 5.4. El sacrificio de la Nueva Alianza y los frutos de la misericordia | 168 |
| 5.5. La difícil misericordia | 171 |

SEGUNDA PARTE

Exigencias jurídicas de la revelación de la misericordia

| | |
|--|-----|
| Capítulo I. Preeminencia de la misericordia como virtud social | |
| 1. Un texto de Santo Tomás (<i>ST</i> , II-II, q. 30, a. 4)..... | 181 |
| 1.1. Lo propio del superior | 182 |
| 1.2. Misericordia y omnipotencia de Dios | 186 |
| 1.3. Primacía social de la misericordia humana | 194 |
| 2. La misericordia humana como modo de distribución de la misericordia de Dios..... | 197 |
| 3. La misericordia como efecto de la caridad | 200 |
| 4. Misericordia y cristianismo..... | 204 |
| Capítulo II. Misericordia y justicia | |
| 1. La relación entre la justicia y la misericordia de Dios..... | 211 |
| 2. Justicia y misericordia de Dios, justicia y misericordia del hombre..... | 216 |
| 3. Significado de la misericordia como plenitud de la justicia .. | 224 |
| 3.1. El planteo en <i>ST</i> , I, q. 21, a. 3, ad 2..... | 225 |
| 3.2. El caso del perdón como plenitud de la justicia | 231 |
| 3.2.1. La ofensa | 234 |
| 3.2.2. La justicia | 237 |
| 3.2.3. Perdón y justicia | 241 |
| 3.2.4. ¿Existen ofensas imperdonables?..... | 248 |
| Capítulo III. La incorporación de la misericordia al orden jurídico | |
| 1. La necesidad de “juridizar” la misericordia..... | 255 |
| 1.1. Las razones de Justiniano..... | 263 |
| 2. La misericordia y las formas de la justicia..... | 266 |
| 2.1. Un recuerdo de Aristóteles | 268 |
| 2.2. La vía de la justicia general..... | 270 |

| | |
|--|-----|
| 3. Las exigencias del bien común político | 275 |
| 3.1. El bien común político en una sociedad cristiana | 276 |
| 3.2. La misericordia exigida por la ley es misericordia..... | 284 |
| 3.3. Las obras de beneficencia en una sociedad secularizada ¿son misericordia?..... | 287 |
| 4. La posibilidad de “juridizar” las obras de misericordia..... | 291 |
| 4.1. La satisfacción de las necesidades materiales de los hombres ¿es un problema de misericordia o de justicia? | 294 |
| 4.1.1. El destino universal de los bienes..... | 297 |
| 4.1.2. Fundamento de la propiedad privada | 300 |
| 4.1.3. Las exigencias de la justicia política frente a la pobreza | 308 |
| Conclusiones | |
| 1. Recapitulación..... | 311 |
| 2. El orden jurídico cristiano..... | 316 |
| Bibliografía | 323 |

