

Centro Teológico San Agustín

**Sed misericordiosos.  
Solo la misericordia puede  
cambiar el corazón**



**XVIII JORNADAS AGUSTINIANAS**





SED MISERICORDIOSOS.  
SOLO LA MISERICORDIA PUEDE CAMBIAR  
EL CORAZÓN

**COLECCIÓN**  
**JORNADAS AGUSTINIANAS**

**Volúmenes publicados:**

1. *La Nueva Ciudad de Dios.*
2. *Dios, Nuestro Padre.*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad.*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso.*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana.*
6. *La Familia Agustiniiana en contextos de globalización.*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento.*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte.*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después.*
10. *Jóvenes inquietos: la aventura de vivir en Cristo.*
11. *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y diálogo interreligioso.*
12. *San Pablo en San Agustín.*
13. *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación.*
14. *Encuentros de fe. Horizontes de nueva evangelización.*
15. *Dos amores fundaron dos ciudades.*
16. *«Creo... Creemos... La FE, puerta siempre abierta...».*
17. *La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo.*
18. *Sed Misericordiosos. Solo la misericordia puede cambiar el corazón.*

# XVIII JORNADAS AGUSTINIANAS

Fr. Luis de León

Guadarrama - Madrid, 5-6 de marzo de 2016

## SED MISERICORDIOSOS. SOLO LA MISERICORDIA PUEDE CAMBIAR EL CORAZÓN

*Editor*

*Isaac González Marcos, Osa*



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN  
Madrid 2016

© Centro Teológico San Agustín

*Distribuyen:*

**Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA**

Columela, 12

28001 Madrid

E-mail: [ryc@agustinos-es.org](mailto:ryc@agustinos-es.org)

<http://www.agustinos-es.org>

**Editorial AGUSTINIANA**

Paseo de la Alameda, 39

28440 Guadarrama (Madrid)

Internet: <http://www.agustiniana.es>

E-mail: [editorial@agustiniana.es](mailto:editorial@agustiniana.es)

**Ediciones ESCURIALENSES**

Real Monasterio

28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)

E-mail: [edes@edes.es](mailto:edes@edes.es)

<http://www.edes.es>

© FOTO DE CUBIERTA (PREMIADA): Fr. Víctor Alfonso Mancera, OAR

ISBN: 978-84-92465-47-3

Depósito Legal: M-3809-2016

IMPRESA TARAVILLA, S.L.

Mesón de Paños, 6

28013 Madrid

E-mail: [taravilla.sl@gmail.com](mailto:taravilla.sl@gmail.com)

Impreso en España

«Misericordiosos como el Padre»

(FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, 13)

*«La misericordia de nuestro Señor se manifiesta sobre todo  
cuando Él se inclina sobre la miseria humana y demuestra  
su compasión hacia quien necesita comprensión, curación y perdón.  
Todo en Jesús habla de misericordia, es más,  
Él mismo es la misericordia»*

(FRANCISCO, *Mensaje XXXI Jornada Mundial de la Juventud*,  
15 agosto 2015, 2)





# ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
<b>Presentación, Isaac González Marcos, OSA .....</b>	<b>13</b>
<b>CONFERENCIAS</b>	
<b>LA MISERICORDIA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA,</b> <i>Juana Sánchez-Gey Benegas, M.Id.....</i>	<b>31</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>35</b>
1. <b>El perdón se abre a la esperanza .....</b>	<b>36</b>
2. <b>Simone Weil: vencer la desdicha.....</b>	<b>36</b>
3. <b>La razón poética de María Zambrano es razón misericordiosa.....</b>	<b>40</b>
4. <b>El lugar del perdón, M-103.....</b>	<b>49</b>
<b>FUNDAMENTOS HISTÓRICO-RELIGIOSOS DE LA MISERICORDIA EN EL ORIENTE BÍBLICO,</b> <i>Alfonso Vives Cuesta.....</i>	<b>53</b>
1. <b>¿Por qué el oriente bíblico en un tratado sobre la misericordia?.....</b>	<b>57</b>
1.1 <i>El epicentro evangélico de la misericordia.....</i>	<i>57</i>
1.2 <i>Justificación metodológica.....</i>	<i>60</i>
1.3 <i>Al rescate de la imagen de Dios .....</i>	<i>62</i>
1.4 <i>El Sensus charitatis como clave para una teología de la misericordia.....</i>	<i>65</i>
2. <b>Una constante hermenéutica: misericordia vs. cólera divina...</b>	<b>67</b>
2.1 <i>El pórtico bíblico de la misericordia: Éx, 34 6-7.....</i>	<i>67</i>
2.2 <i>El universo del mito .....</i>	<i>74</i>
2.3 <i>La teología de culto solar: el auxilio del Dios de la Luz..</i>	<i>77</i>
3. <b>El Imaginario Teológico De La Misericordia En El Oriente Bíblico.....</b>	<b>80</b>
3.1 <i>Notas lexicográficas.....</i>	<i>80</i>
3.2 <i>Antroponimia .....</i>	<i>82</i>
3.3 <i>Dios padre (ntr it).....</i>	<i>83</i>
3.4 <i>Juez de salvación .....</i>	<i>87</i>

	Págs.
3.5 <i>El buen pastor</i> (mñjw nfr) .....	90
3.6 <i>La misericordia por carta</i> .....	94
3.7 <i>La actitud orante</i> .....	95
3.8 <i>La sabiduría, fuente de la ética</i> .....	102
<b>4. A modo de conclusión</b> .....	<b>103</b>
<b>MISERICORDIA EN S. AGUSTÍN, Jaime García Álvarez, OSA</b> ....	<b>105</b>
<b>I. Sentido de la palabra misericordia</b> .....	<b>111</b>
a. <i>El corazón y la misericordia</i> .....	113
b. <i>Comasión y misericordia</i> .....	115
c. <i>La misericordia: socorrer; ayudar</i> .....	119
<b>II. La misericordia en la conversión de San Agustín</b> .....	<b>119</b>
a. <i>La conversión de San Agustín y el misterio de la Encarnación</i> .....	120
b. <i>Los dos nombres de Dios</i> .....	124
<b>III. El misterio de la Encarnación y la misericordia de Dios</b> ...	<b>127</b>
a. <i>La misericordia y la humildad de Dios</i> .....	131
b. <i>Por su misericordia Cristo es nuestro médico</i> .....	135
c. <i>Misericordia y hospitalidad de Dios</i> .....	139
d. <i>La misericordia de Cristo: el Buen Samaritano</i> .....	142
<b>IV. Las miradas de misericordia de Jesús</b> .....	<b>146</b>
a. <i>Natarel: «Su misericordia te vio antes de que tú le vieses a él»</i> .....	146
b. <i>«Tengo compasión de la multitud» (Mt 15, 32)</i> .....	148
c. <i>Zaqueo (Lc 19, 1-10) «No habría visto a Jesús, si con anterioridad Jesús no le hubiese visto primero» (San Agustín)</i> .....	151
d. <i>Jesús se conmueve ante la desolación de la viuda de Naim (Lc 7, 11-17)</i> .....	155
e. <i>«Quedó el Médico con el enfermo, la Misericordia con la miseria»</i> .....	158
f. <i>Las lágrimas de Pedro (Lc 22, 61-62)</i> .....	161
<b>V. Las obras de misericordia</b> .....	<b>163</b>
a. <i>La limosna</i> .....	164
b. <i>El perdón</i> .....	172
<b>Conclusión</b> .....	<b>174</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>175</b>
<b>POR LA ENTRAÑABLE MISERICORDIA DE NUESTRO DIOS, M. Inmaculada Rodríguez Torné</b> .....	<b>177</b>
<b>Trece atributos de Dios</b> .....	<b>181</b>

	<i>Págs.</i>
1. <b>Protector del pecador</b> .....	182
2. <b>Vocacionado</b> .....	184
3. <b>Entrañable</b> .....	186
4. <b>Enamorado</b> .....	188
5. <b>Cordial</b> .....	190
6. <b>Universal</b> .....	191
7. <b>Eterno</b> .....	192
8. <b>Parcial</b> .....	193
9. <b>Padre</b> .....	194
10. <b>Impuro</b> .....	195
11. <b>Feliz</b> .....	197
12. <b>Magnífico</b> .....	197
13. <b>Abogado defensor</b> .....	198
<b>Conclusión</b> .....	199
<b>LA MISERICORDIA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE JOHN SOBRINO, Enrique Gómez García, OAR</b> .....	201
<b>Introducción</b> .....	205
<b>Estructura epistemo-antropológica como marco interpretativo</b> ..	207
a) <i>Importancia del conocer en el ejercicio de la misericordia.</i>	207
b) <i>Dinamismos existenciales suscitados por el intellectus         misericordiae</i> .....	210
<b>‘Principio-misericordia’: quicio y razón de ser del hombre     mesiánico</b> .....	213
a) <i>Más que un simple sentimiento</i> .....	213
b) <i>‘Principio-misericordia’: alcance y objeto</i> .....	216
<b>El ‘principio-misericordia’, existencia cuaresmal</b> .....	219
a) <i>‘Principio-misericordia’ como honradez con lo real</i> .....	221
b) <i>Principio misericordia como práctica de la justicia</i> .....	224
<b>Más allá del texto bíblico</b> .....	228
<b>LA MISERICORDIA EN EL COMENTARIO A LOS SALMOS DE S. AGUSTÍN, Enrique Eguarte Bendímez, OAR</b> .....	231
<b>I. Introducción</b> .....	235
<b>II. El concepto de misericordia</b> .....	236
A. <i>El concepto clásico</i> .....	236
B. <i>Concepto Bíblico</i> .....	238

	<i>Págs.</i>
<b>III. Distinción de la misericordia.....</b>	239
<b>IV. La verdadera misericordia comienza por uno mismo .....</b>	241
<b>V. Efectos de la auténtica misericordia.....</b>	242
<b>VI. La misericordia y la gracia.....</b>	244
<i>A. El hombre necesitado de la misericordia.....</i>	244
<i>B. La tribulación .....</i>	246
<i>C. Elementos Antipelagianos .....</i>	247
<b>VII. Las obras de misericordia .....</b>	249
<b>VIII. La misericordia y el juicio.....</b>	251
<b>Conclusión.....</b>	253
 <b>SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES.....</b>	 257

## **PRESENTACIÓN**

---

**ISAAC GONZÁLEZ MARCOS, OSA**  
Director del Centro Teológico San Agustín



La Junta de Gobierno del Centro Teológico San Agustín, deseando contribuir a la reflexión filosófico-teológica del tema jubilar de la misericordia, ha elegido y titulado las presentes Jornadas *Sed misericordiosos. Solo la misericordia puede cambiar el corazón*. Al imperativo evangélico (Lc 6, 36), válido para todos los tiempos, lema del jubileo, y uno de los deberes principales de la Iglesia, se añade el tema tan bíblico y agustiniano del cambio del corazón<sup>1</sup>. O en palabras de Francisco:

*La misericordia supera todo muro, toda barrera, y te conduce a buscar siempre el rostro del hombre, de la persona. Y es la misericordia la que cambia el corazón y la vida, que puede regenerar a una persona y permitirle incorporarse de un modo nuevo en la sociedad<sup>2</sup>.*

Y con más insistencia y fuerza:

*La alegría de Dios es perdonar, ¡la alegría de Dios es perdonar! Es la alegría de un pastor que reencuentra su oveja; la alegría de una mujer que halla su moneda; es la alegría de un padre que vuelve a acoger en casa al hijo que se había perdido, que estaba como muerto y ha vuelto a la vida, ha vuelto a casa. ¡Aquí está todo el Evangelio! ¡Aquí! ¡Aquí está todo el Evangelio, está todo el cristianismo! Pero*

---

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, Encíclica *Dives in misericordia* (30.11.1980) 14. San Agustín invita frecuentemente a dolernos de nuestros pecados, romper minuciosamente el corazón y pedir con el salmista «*Crea en mí, oh Dios, un corazón puro*» (Sal. 50,12; *Serm.* 19, 2-3). Los seres humanos «*somos como vasijas de barro, que solo con rozarse se dañan*» (*Serm.* 69, 1), de ahí que es necesario en toda comunidad humana y religiosa practicar el perdón de las ofensas (*Regla* VI, 41-43). Cf. FRANCISCO, *El nombre de Dios es misericordia. Una conversación con Andrea Tornelli*, Barcelona 2016, 49-50.

<sup>2</sup> Ya en 2013, siguiendo al Papa Benedicto XVI decía: «*Las revoluciones de la historia han cambiado los sistemas políticos, económicos, pero ninguna de ellas ha modificado verdaderamente el corazón del hombre*», FRANCISCO, *Discurso A los participantes de la Asamblea Diocesana de Roma* (17.06.2013); Cf. ID., *Audiencia* (10.09.2014). Después del atentado terrorista en París, pide «*que el Señor cambie el corazón de los crueles*», ID., *Misa matutina* (08.01.02015); pues «*todo encuentro con Jesús nos cambia la vida, siempre*»; ID., *Ángelus en el III Domingo de cuaresma [sobre la samaritana]* (03.03.2014).



*mirad que no es sentimiento, no es «buenismo». Al contrario, la misericordia es la verdadera fuerza que puede salvar al hombre y al mundo del «cáncer» que es el pecado, el mal moral, el mal espiritual. Sólo el amor llena los vacíos, las vorágines negativas que el mal abre en el corazón y en la historia. Sólo el amor puede hacer esto, y ésta es la alegría de Dios*<sup>3</sup>.

El Dios del Antiguo Testamento se va revelando poco a poco, los velos de su rostro van cayendo. Con la encarnación Dios ha velado su rostro para que el hombre pudiera verlo sin morir (Ex 33, 19-23). Dios se revela velándose (*synkatabasis*). El Dios sin nombre que llama a Abrahán da paso al Dios de los padres, de los patriarcas, revela en el Horeb su nombre a Moisés («yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob») (Ex. 3, 6). Es también el Dios peregrino que acompaña al pueblo por el desierto, el Dios que exige la liberación de Egipto, el Dios de la Alianza en el Sinaí, el Dios de la justicia social cuando su pueblo es explotado por unos y otros. Dios se revela como creador, justo, santo, compasivo y fiel<sup>4</sup>.

Efectivamente, desde las primeras páginas bíblicas podemos constatar con San Pablo que «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rm 5, 20), Dios no solo «se arrepiente del mal» decidido a causa de los pecados<sup>5</sup> del hombre, ni solo los «aleja» (*Sur*)<sup>6</sup>, o los «echa a su espalda» (Is 38, 17), y «los pasa por alto»<sup>7</sup>, los «cubre» (*Kisáh*)<sup>8</sup>, y los «pisotea» (Miq 7, 19), para no recordarlos (Is 43, 25), sino que también los «lava» (*Kabás*)<sup>9</sup>, los «expía» (*Kippér*)<sup>10</sup>, los «purifica» (*Tahár*)<sup>11</sup>, los

<sup>3</sup> Id., Ángelus (15.09.2013).

<sup>4</sup> P. FRAILE YÉCOR, *Entrañas de misericordia. Jesús, ternura de Dios*, Madrid 2015, 14-17. 30-72; Cf. S. SABUGAL, *Il primo lavoro di Dio. Il libro della Genesi*, Città del Vaticano 2014. El autor leonés, maestro insigne de Biblia en el Instituto Patristico Augustinianum (Roma) y fundador de las ASSE, Agustinas Siervas del Señor para Evangelización, presenta igualmente al Dios amante, misericordioso y humilde, Cf. Id., 135-141. 167-195.

<sup>5</sup> Cf. S. SABUGAL, *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús*, Palermo 1985, 78, notas 4-16. Ex 32, 12.14; Am 7, 3; Jer 18, 8; 26, 3.13.19; 42, 10; Jon 3, 9.10; 4, 2.

<sup>6</sup> Is 6, 7; 59, 15; Sal 14, 16.

<sup>7</sup> Miq 7, 18; Prov 19, 11; Am 7, 8; 8, 2.

<sup>8</sup> Sal 32, 1; 65, 4; 85, 3; Neh 3, 37.

<sup>9</sup> Jer 4, 14; Sal 51, 4.9.

<sup>10</sup> Sal 65, 4; 78, 38; 79, 9; 2Crón 30, 18.

<sup>11</sup> Lev 16, 30; Jer 33, 8; Sal 51, 4.

«cancela» (*Maháh*)<sup>12</sup> los «quita» (*Nasá*)<sup>13</sup>, es decir «perdona» (*Saláh*)<sup>14</sup> o «absuelve»<sup>15</sup>. Dios se autoreveló como el «*Dios misericordioso y clemente*»<sup>16</sup>; «*clemente y compasivo*»<sup>17</sup>, «*tardo a la cólera y rico en bondad*»<sup>18</sup>. Sus caminos son «*misericordia y bondad*» (Tob 3, 2). «*Grande/es/son su/s misericordia/s*»<sup>19</sup>, por lo que es posible suplicar su perdón (Dan 9,4-9) al «*Señor misericordioso*» (2Mac 13, 12), al «*Dios de la misericordia*»<sup>20</sup>; el Dios «*grande en perdonar*» (Is 55, 7), o el «*Dios de los perdones*» (Neh 9, 17).

Los cristianos damos un paso más, afirmamos con osadía que Jesucristo es «*el rostro de Dios invisible*»<sup>21</sup>, el «*nombre de Dios innombrable*» (Hch 17, 23), pues «*en estos días nos ha hablado por medio del Hijo, a quien constituyó heredero de todo [...] El Hijo es resplandor de la gloria e imagen perfecta de su ser*» (Heb 1, 1-3). Estamos no ya en tiempo de la promesa, sino en la plenitud de los tiempos, en la que Dios envía a su propio Hijo (Ga 4, 4-5).

Jesús en el Nuevo Testamento no sólo es enviado a anunciar la Buena Noticia sobre el reinado de Dios, sino a proclamar la liberación radical de los cautivos, proclamando el «*año de gracia*» (Lc 4, 16-21). El Hijo unigénito es quien ha revelado al Padre (Jn 1, 18). Como afirmó Juan Pablo II:

<sup>12</sup> Is 43, 25; 44, 22; Sal 51 3.11; 109, 14.

<sup>13</sup> Gén 50, 17; Ex 10, 17; 32, 32; 34, 7; Lev 10, 7; Núm 14, 18; Jos 24, 19; Os. 14, 3; Miq 7, 18; Is. 33, 24; 2Crón 30, 18; Jb 7, 21; Sal 25, 18; 32, 1.5; 65, 4; 78, 38; 79, 9; 85, 3.

<sup>14</sup> Núm 30, 6.9.13; Am 7, 2; Jer 5, 1.7; 31, 34; 33, 8; 36, 3; 50, 20; Is 55, 6-7.

<sup>15</sup> *Aphiénai* (LXX): traducción de los verbos *nasá* (quitar); *saláh* (perdonar) y *kippér* (expiar).

<sup>16</sup> Ex 20, 2; 34, 6; Jon 4, 2; Dt 5, 10.31; 2 Sam 24, 14; 1 Cron 21, 13; Tob 3, 2; Eclo 17, 29; Dan 3, 42; 9, 18; 2 Mac 13, 12; Sab 9, 1 y un largo etc. Cf. S. SABUGAL, *Pecado y reconciliación*, 85, n. 40.

<sup>17</sup> Jl 2, 13; Sal 8, 15; 103, 8; Neh 9, 31; Sab. 11, 23.

<sup>18</sup> Núm 14, 18; Jl 2, 13; Jon 4, 2; Sal 86, 15; 103, 8; 145, 8; Miq 7, 18; Nah 1, 3.

<sup>19</sup> Eclo 17, 29; Dan. 9, 18.

<sup>20</sup> Sab 9, 1; Tob 3, 11.

<sup>21</sup> Precioso libro, lleno de reflexiones filosófico teológicas nos ha brindado recientemente el capuchino italiano y predicador de la casa Pontificia con los tres últimos Papas, R. CANTALAMESSA, *El rostro de la misericordia. Pequeño tratado sobre la misericordia divina y humana* [Colección Pastoral, 89] Valencia 2015, 185 pp. Lo dedica «*A Su Santidad, el Papa Francisco, que ha puesto la misericordia en el centro de la vida y de la reflexión de la Iglesia*»; Cf. igualmente W. KASPER, *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*, Santander 2012; J.A. MARTÍNEZ PUCHE, *La misericordia. 100 textos del Papa Francisco y la Bula del Jubileo*, Madrid 2015.

*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*<sup>22</sup>.

Instruyó a sus discípulos sobre la bondad e ilimitada misericordia del Padre, esencialmente «*compasivo*»<sup>23</sup> y «*bueno*»<sup>24</sup>, incluso para con los «*malos*» e «*injustos*» (Mt 5, 45), o los «*desagradecidos*» y «*perversos*» (Lc 6, 35), tomando el Padre la iniciativa de «*perdonar*» al insolvente «*deudor*» (Mt 18, 23-27), buscar al pecador (Lc 15, 4.8) y «*correr a su encuentro*» (Lc 15, 20b). Durante su ministerio Jesús proclamó y otorgó reiteradamente el perdón del Padre, mediante su palabra y acciones (gestos, signos): curaciones, exorcismos, comidas con los pecadores, liberándoles de su esclavitud radical y devolviéndoles la salud, la vida, la alegría y la reinserción social y cúllica. Perdón otorgado no por mérito de los patriarcas, sino por la misericordia exclusiva del Padre, manifestada en la misericordiosa iniciativa del Hijo con los pecadores, a quienes exige confesión de sus pecados y fe en su perdón. Jesús no pedía la conversión, sino que anunciaba y otorgaba el gratuito don del perdón para que el pecador se convirtiera, por lo que pudo exigir al pecador perdonado, perdonar a sus propios deudores. Perdón que impone al discípulo no resistir al mal causado por el malvado, amar a sus enemigos y orar por ellos, como el Padre ama a los suyos y como los amó Jesús, con un amor de cruz (Jn 13, 34-35).

Para la Patrística, como señala Pedro Langa, con base sólida en su cita:

*no hay vuelta de hoja: Dios es la fuente de la misericordia [...] ninguna obra de misericordia fue mayor que la de Cristo, compasivo con nuestras desdichas y misericordioso con nuestros males*<sup>25</sup>.

San Agustín, abrazado «*al Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús*» confiesa que «*No siendo humilde, no comprendía la humildad de mi Dios*» y «*tampoco comprendía de qué podría ser*

---

<sup>22</sup> JUAN PABLO II, Encíclica *Dives in misericordia* (30.11.1980) 2.

<sup>23</sup> Lc 15, 20; Mt 18, 17.

<sup>24</sup> Mc 10, 18 par; Mt 20, 15, 711 par.

<sup>25</sup> P. LANGA, *Voces de Sabiduría Patrística*, Madrid 2011, 350-352; R. RONZANI, *Misericordia. Testimonianze dei santi Padre*, Firenze 2015, 84 pp.

maestra su debilidad»<sup>26</sup>. Y predica, ya convertido, siervo de los siervos de Dios y humilde, ante sus fieles:

*¿Pudo haber mayor misericordia para los desdichados que la que hizo bajar del cielo al Creador y revistió de un cuerpo terreno al Creador de la tierra? Esa misericordia hizo igual a nosotros por la mortalidad al que desde la eternidad permanece igual al Padre; otorgó forma de siervo al Señor del mundo*<sup>27</sup>.

Para el magisterio de la Iglesia no parece haber sido la misericordia un tema tratado en profundidad hasta el siglo xx y concretamente los últimos papas. A Martín Lutero, León X le llamó a reflexión y sumisión, prometiendo que encontraría en el papa «*el afecto de amor de un padre, la apertura de la fuente de los efectos de la caridad paterna, y la apertura de la fuente de la misericordia y clemencia*»<sup>28</sup>. Clemente XIII recordaba la misericordia como «*uno de los frutos de la justicia*»<sup>29</sup>.

León XIII (1878-1903) utilizó el término en varias de sus Encíclicas<sup>30</sup>. San Pío X (1903-1914)<sup>31</sup>, a pesar de las condenas al modernismo y reformismo, se dio cuenta que «*reprender con aspereza los vicios, se vuelve frecuentemente más dañoso que útil*»<sup>32</sup>. En sus Encíclicas reflexionaron, invocaron e invitaron a revestirse de entrañas de miseri-

<sup>26</sup> S. AGUSTÍN, *Conf.* VII, 18, 24.

<sup>27</sup> ID., *Serm.* 207, 1.

<sup>28</sup> LEÓN X, *Exurge domine et iudicat* (15.07.1520) [acceso 15.01.2015] <http://www.papalencyclicals.net/Leo10/110exdom.htm>

<sup>29</sup> CLEMENTE XIII, Encíclica *A quo die* (14.09.1758): *EE* 1 (1994) 603.

<sup>30</sup> LEÓN XIII, *Ausplicatum concessum* (17.09.1882); *Inmortale Dei* (01.11.1885); *Spectata fides* (27.11.1885); *Vi è ben noto* (20.09.1887); *Paterna caritas* (25.07.1888); *Quamquam pluries* (15.08.1889) *Dall'alto dell'Apostolico seggio* (15.10.1890); *Rerum novarum* (15.05.1891); *Octobri mensi* (22.09.1891); *Magnae Dei Matris* (08.09.1892); *Lucunda semper expectatione* (08.09.1894); *Adiutricem populi* (05.09.1895); *Satis cognitum* (29.07.1896); *Fidentem piumque animo* (20.09.1896); *Diuturni temporis* (05.09.1898).

<sup>31</sup> S. Pío X, *Il fermo proposito* (11.07.1905).

<sup>32</sup> ID., Encíclica *Supremi apostolatus* (4.10.1903): *EE* 4(1903-1922)13; Cf. I. GONZÁLEZ MARCOS, «Haced lo que ellos dicen. Imperativos evangélicos de Juan Pablo II y Benedicto XVI a los jóvenes del mundo», en V.D. CANET VAYÁ, *Encuentros de fe. Horizontes de Nueva Evangelización. XIV Jornadas Agustonianas, Madrid 12-13 de marzo de 2011*, Madrid 2011, 79-82: 82, n. 24.

cordia<sup>33</sup> los papas Benedicto XV (1914-1922)<sup>34</sup>; Pío XI (1922-1939)<sup>35</sup> y Pío XII (1939-1958)<sup>36</sup>. Una nueva etapa de reflexión y actitud eclesial se abrió con Juan XXIII, quien aseguró al abrir el Concilio Vaticano II:

*la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia en lugar de empuñar las armas del rigor [...] y que quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella*<sup>37</sup>.

El Concilio Vaticano II, apoyado en San Agustín, dijo que todos necesitamos la misericordia «y todos los días debemos orar: *Perdónanos nuestras deudas*» (Mt 6,12)<sup>38</sup>. La Iglesia completa la formación de los fieles, además de los ejercicios de piedad, la instrucción y la oración por «*las obras de penitencia y misericordia*»<sup>39</sup>.

El Papa Montini dejó su peculiar magisterio sembrado de bellos textos sobre la misericordia<sup>40</sup>. En su *Meditación ante la muerte*, siguiendo al Hiponense, dice:

---

<sup>33</sup> La misericordia o piedad aparece 73 veces en el N.T.

<sup>34</sup> BENEDICTO XV, *Pacem Dei munus pulcherrimum* (23.05.1920); *Annus iam plenus* (01.12.1920).

<sup>35</sup> Pío XI, *Ubi arcano* (23.12.1922); *Quas primas* (11.12.1925); *Rerum Ecclesiae* (28.02.1926); *Miserentissimus Redemptor* (08.05.1928); *Mens nostra* (20.12.1929); *Ad salutem humani* (20.04.1930); *Non abbiamo bisogno* (29.07.1931); *Lux veritatis* (25.12.1931); *Caritate Christi compulsi* (03.05.1932); *Ad catholici sacerdotii* (20.12.1935)

<sup>36</sup> Pío XII, *Mit brennender sorge* (14.03.1937); *Divini Redemptoris* (19.03.1937); *Summi pontificatus* (20.10.1939); *Sertum laetitiae* (01.11.1939); *Saeculo exeunte octavo* (13.07.1940); *Mistici corporis Christi* (29.07.1943); *Divino afflante Spiritu* (30.09.1943); *Communium interpretes dolores* (15.04.1945); *Mediator Dei* (20.11.1947); *Anni sacri* (12.03.1950); *Mirabili illud* (06.12.1950); *Evangelii praecones* (02.07.1951); *Ingruentium malorum* (15.09.1951); *Fulgens corona* (8.09.1953); *Ad caeli Reginam* (11.10.1954); *Quemadmodum* (06.01.1956); *Haurestis aquas* (15.05.1956); *Laetamur admodum* (01.11.1956); *Fidei donum* (21.04.1957); *Le pèlerinage de Lourdes* (02.07.1957).

<sup>37</sup> Juan XXIII, *Discurso Apertura solemne del Concilio Vaticano II* (11.10.1962); Cf. Id., Encíclicas, *Sacerdotii nostri primordia* (01.08.1959); *Aeterna Dei sapientia* (11.11.1961); *Mater et magistra* (15.05.1961).

<sup>38</sup> VATICANO II, *LG* 40; S. AGUSTÍN, *Retract.* II, 18.

<sup>39</sup> VATICANO II, *SC* 105. Las sociedades dedicadas a las obras de caridad además deben ser promovidas por los obispos (*CD* 17). La Iglesia las considera un deber y un derecho propio que no puede enajenar, además de un singular honor. Pueden abarcar a todos los hombres y a todas las necesidades. Los seculares por su parte deben apreciarlas y ayudar en la medida de sus posibilidades (*AA* 8). Y «*como las obras de caridad y de misericordia ofrecen un testimonio excelente de la vida cristiana, la formación apostólica debe llevar también a la práctica de tales obras*» (*AA* 31c).

<sup>40</sup> PABLO VI, *Mense Maio* (29.04.1959); *Ecclesiam suam* (06.08.1964); *Sacerdotalis caelibatus* (24.07.1964); *Misterium fidei* (03.09.1965); *Humanae vitae* (25.07.1978).

*Siempre me parece suprema la síntesis de san Agustín: miseria y misericordia. Miseria mía, misericordia de Dios. Que al menos pueda honrar a Quien Tú eres, el Dios de infinita bondad, invocando, aceptando, celebrando tu dulcísima misericordia*<sup>41</sup>.

San Juan Pablo II dedicó en 1980 una Encíclica a la misericordia<sup>42</sup> e instituyó la fiesta de la «divina misericordia», el 30 de abril del año 2000, coincidiendo con la canonización de Faustina Kowalska:

*Así pues, es importante que acojamos íntegramente el mensaje que nos transmite la palabra de Dios en este segundo domingo de Pascua, que a partir de ahora en toda la Iglesia se designará con el nombre de «Domingo de la Divina Misericordia»*<sup>43</sup>.

En su dilatado magisterio utilizó en más de 7000 ocasiones, en diversas lenguas, la palabra misericordia. Y al comenzar el nuevo milenio solicitó renovada valentía pastoral para que la comunidad cristiana sepa proponer «de manera convincente y eficaz la práctica del sacramento de la Reconciliación»<sup>44</sup>. Evitando dos extremos el rigorismo y el laxismo<sup>45</sup>.

Colaborador y admirador del papa polaco, su sucesor, el teólogo Ratzinger, Papa Benedicto XVI, continuó la reflexión sobre la misericordia, citando dicha palabra más de 2000 ocasiones. Es

---

<sup>41</sup> Pablo VI, *Reflexiones del Papa Pablo VI ante su propia muerte*, en O.R. 06.08.1979 [acceso 16.01.2016] <http://es.catholic.net/op/articulos/5975/cat/303/meditacion-ante-la-muerte-pablo-vi.html>

<sup>42</sup> JUAN PABLO II, Encíclica *Dives in misericordia* (30.11.1980). En otras Encíclicas también abundó sobre el tema: *Redemptor hominis* (04.03.1979); *Dominum et vivificantem* (18.05.1986); *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987); *Redemptoris missio* (7.12.1990); *Veritatis Splendor* (06.08.1993); *Evangelium vitae* (25.03.1995); *Ut unum sint* (25.05.1995); *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003).

<sup>43</sup> ID., Homilía *Canonización Faustina Kosalska* (30.04.2000). Cf. E. K. CZACZKOWSKA, *La mensajera de la divina misericordia: biografía de Santa Faustina Kowalska*, trad. H.J. Paterna, Madrid 2014; P.J. LASANTA, *Santa Faustina Kowalska: apóstol de la Divina Misericordia*, Logroño 2014.

<sup>44</sup> JUAN PABLO II, *Novo Millenio Ineunte* (06.01.2001) 37. El papa Francisco dice que «las personas buscan alguien que escuche. Es lo que yo llamo “el apostolado de la oreja”»; Cf. FRANCISCO, *El nombre de Dios es misericordia*, 16, 38. La confesión es «el encuentro con la misericordia», ID., 43. Y el confesonario no debe ser una «sala de tortura», «hay que ser escuchado, no ser interrogado»; ID., 47.

<sup>45</sup> ID., *Discurso a los Participantes en el curso organizado por la Penitenciaría Apostólica* (20.03.2014). Aquí también les señala que «la Confesión no es un tribunal de condena, sino experiencia de perdón y de misericordia», *Ibid.*

*el núcleo del mensaje evangélico, el propio nombre de Dios, el rostro con el que Él se reveló en la antigua Alianza y plenamente en Jesucristo, encarnación del amor creador y redentor. Este amor de misericordia ilumina también el rostro de la Iglesia y se manifiesta tanto mediante los sacramentos, en concreto, aquel de la reconciliación, como con las obras de caridad, comunitarias e individuales. Todo lo que la Iglesia dice y hace manifiesta la misericordia que Dios siente por el hombre*<sup>46</sup>.

Para Benedicto XVI el reto más urgente al que nos enfrentamos hoy es:

*cómo hacer llegar el anuncio del amor misericordioso de Dios al hombre de nuestro tiempo, tan frecuentemente distraído, más o menos incapaz de una reflexión profunda sobre el sentido de su existencia, atrapado por proyectos y utopías que solo hacen que desilusionarlo*<sup>47</sup>.

El arzobispo de Zaragoza, D. Vicente Jiménez Zamora, señala que «la Iglesia es samaritana y solidaria con los pobres»<sup>48</sup>. Los tres últimos papas lo tienen claro: Juan Pablo II habla de una nueva «imaginación de la caridad»<sup>49</sup>, Benedicto XVI de un «corazón que ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia»<sup>50</sup>; y el Papa Francisco nos invita a una «revolución de la ternura»<sup>51</sup>. Estos papas han pedido a los jóvenes que hagan del amor su medida, desafío y misión, que confiesen sus pecados, que vivan un amor grande, fiel y abierto a la vida, que vayan al encuentro de todos los sufrimientos humanos, que sean profetas del la vida, el amor, la alegría y constructores de la civilización del amor<sup>52</sup>.

Para el Papa Francisco, que ha utilizado casi 2.000 veces la palabra misericordia, desde su primer Ángelus («El rostro de Dios es el de un padre misericordioso»<sup>53</sup>) la misericordia es «lo esencial, el centro del Evangelio», «más grande que el prejuicio», «el primer

---

<sup>46</sup> BENEDICTO XVI, Ángelus, *Domingo de la Misericordia Divina* (30.03.2008). Cf. Encíclicas *Spe Salvi* (30.11.2007); *Caritas in veritate* (29.06.2009).

<sup>47</sup> BENEDICTO XVI, *Carta al Patriarca Bartolomé I* (23.11.2012): EV 28, 1936.

<sup>48</sup> V. JIMÉNEZ ZAMORA, *Carta Pastoral con motivo del Jubileo de la Misericordia* (29.11.2015).

<sup>49</sup> JUAN PABLO II, *Novo Millenio Ineunte* (06.01.2001) 50.

<sup>50</sup> BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est* (25.12.2005) 31.

<sup>51</sup> FRANCISCO, Ex. Apost. *Evangelii gaudium* (24.11.2013) 3. 88.

<sup>52</sup> I. GONZÁLEZ MARCOS, *Haced lo que ellos dicen*, 117-119. 127. 129-130. 136-137. 154-158.

<sup>53</sup> FRANCISCO, Ángelus (17.03.2013). Cf. J. MARTÍNEZ-BROCAL, *El papa de la misericordia*, Barcelona 2015.

atributo de Dios», «el mensaje más importante de Jesús», «la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia»<sup>54</sup>; «cambia la historia», «el centro de nuestra vida personal y de nuestras comunidades», «un elemento indispensable en las relaciones entre los hombres para que haya hermandad», estamos en «tiempo de misericordia»<sup>55</sup>, «hace al hombre precioso como una riqueza personal que le pertenece, que Él custodia y en la cual se complace»<sup>56</sup>. Significa «abrir el corazón al miserable» y es «el carné de identidad de nuestro Dios»<sup>57</sup>. La Iglesia es la casa de la misericordia<sup>58</sup> y «necesita este momento extraordinario»<sup>59</sup>. Y, siguiendo el espíritu del Vaticano II y la gran Encíclica *Dives in misericordia*, de Juan Pablo II, inició el Jubileo el 8 de diciembre de 2015, festividad de la Inmaculada Concepción, y 50º Aniversario de la conclusión del Vaticano II<sup>60</sup>.

Asegura el papa argentino que el imperativo

*«sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» se dirige a cuantos escuchaban su voz (Lc 6,27). Por eso para ser capaces de misericordia debemos colocarnos a la escucha de la Palabra de Dios. Esto significa recuperar el valor del silencio para meditar la Palabra que se nos dirige. De este modo es posible contemplar la misericordia de Dios y asumirla como propio estilo de vida»<sup>61</sup>.*

Quedaría incompleto el Año de la misericordia si nos conformáramos con asistir a unas charlas sobre la misericordia divina o meditásemos en silencio la Palabra de Dios. Tenemos que

<sup>54</sup> ID., Bula *Misericordiae vultus*, (11.04.2015) 10.

<sup>55</sup> ID., *El nombre de Dios es misericordia*, 26. 74. 88; ID., Audiencia (09.12.2015).

<sup>56</sup> ID., Audiencias (27.01.2016; 13.01.2016).

<sup>57</sup> ID., 2 *El nombre de Dios es misericordia*, 29.

<sup>58</sup> «la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna, donde hay lugar para cada uno con su vida auestas» ID., *Evangelii gaudium*, 47. G. VIGINI, ed., *La Iglesia de la Misericordia*, Madrid 2014. Son varios y muy ricos los textos del papa Francisco que recoge el periodista italiano. Pena que no señale las fuentes con precisión, y simplemente diga que «todos estos conceptos, recalcados hasta hoy e lustrados con amplitud y eficacia de síntesis también en la exhortación *Evangelii gaudium*, indican las actitudes que hay que eliminar y los compromisos pastorales que hay que asumir como horizonte prioritario del camino de la Iglesia», Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium* (24.11.2013) 9.

<sup>59</sup> ID., Audiencia (09.12.2015).

<sup>60</sup> FRANCISCO, Bula *Misericordiae Vultus* (11.04.2015) 4. Cf. también PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Misericordiosos como el Padre*, Madrid 2015; Cf. ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Iglesia, servidora de los pobres*, Ávila, 24 de abril de 2015.

<sup>61</sup> FRANCISCO, Bula *Misericordiae vultus* (11.04.2015) 13.



*abrir el corazón a cuantos viven en las más contradictorias periferias existenciales, que con frecuencia crea dramáticamente el mundo moderno [...] la Iglesia será llamada a curar aún más estas heridas, a aliviarlas con el óleo de la consolación, a vendarlas con la misericordia y a curarlas con la solidaridad y la debida atención. No caigamos en la indiferencia que humilla, en la habitualidad que anestesia el ánimo e impide descubrir la novedad, en el cinismo que destruye*<sup>62</sup>.

Para el papa Francisco la Iglesia está en salida, y salir es

*no permanecer indiferente ante la miseria, la guerra, la violencia de nuestras ciudades, el abandono de los ancianos, el anonimato de mucha gente necesitada y la distancia de los pequeños. Salir es no tolerar que en nuestras ciudades cristianas haya tantos niños que no saben hacer la señal de la cruz. Esto es salir. Salir es ser agente de paz, la «paz» que el Señor nos da cada día y que el mundo tanto necesita*<sup>63</sup>.

Tenemos, pues, que redescubrir las obras de misericordia corporales: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, acoger al forastero, asistir a los enfermos, visitar a los presos, enterrar a los muertos. Sin olvidarnos de las espirituales: dar consejo al que lo necesita, enseñar al que no sabe, corregir al que yerra, consolar al triste, perdonar las ofensas, soportar con paciencia las personas molestas, rogar a Dios por los vivos y por los difuntos<sup>64</sup>.

En fin el Papa Francisco nos pide celebrar y experimentar la misericordia de Dios en la Cuaresma de este Año Jubilar, sabiendo que los confesores están llamados a ser siempre, en todas partes, en cada situación y a pesar de todo «*el signo del primado de la misericordia*»<sup>65</sup>. El mundo de hoy necesita una misericordia compasiva (*splanchnízomai*)

---

<sup>62</sup> ID., 15.

<sup>63</sup> ID., Discurso A los Participantes del IV Congreso Misional Nacional (22.11.2014).

<sup>64</sup> Ibid.; ID., Homilía 10.09.2014.

<sup>65</sup> ID., Bula *Misericordiae vultus* (11.04.2015) 17. «*Estamos llamados a servir a Jesús crucificado en cada persona marginada. A tocar la carne de Cristo en quien ha sido excluido, tiene hambre, sed, está desnudo, encarcelado, enfermo, desocupado, perseguido o prófugo. Allí encontramos a nuestro Dios, allí tocamos al Señor*», ID., *El nombre de Dios es misericordia*, 107. El Papa Francisco recuerda a varios sacerdotes misericordiosos (D. Carlos Duarte Ibarra, D. Enrico Pozzoli; y «*un padre capuchino*» que cuando sentía escrúpulos de haber perdonado demasiado se dirigía a la capilla y frente al tabernáculo le decía a Jesús «*Señor, perdóname porque he perdonado demasiado. ¡Pero eres Tú el que me ha dado tan mal ejemplo! No me olvidaré de esto jamás*»; ID., 31-34.

«para vencer la globalización de la indiferencia»<sup>66</sup>. Desea igualmente «que la dulzura de la mirada de la Madre de la Misericordia nos acompañe en este Año Santo»<sup>67</sup>.

En un principio estaban señalados otros dos ponentes que no participan en estas jornadas por diversos motivos, los agustinos Jaime Sepulcre Samper y Gumersindo de la Lastra Montalbán. Hemos tenido presente la dimensión del Oriente Bíblico (Alfonso Vives) y Bíblica (Inmaculada Rodríguez), Agustiniiana (Jaime García, Enrique Eguiarte), teológica (Enrique Gómez), filosófica (Juana Sanchez-Gey) y Pastoral (D. Ricardo Blázquez). Todos ellos, afamados especialistas en sus respectivas áreas, han dado al presente volumen un conjunto armónico. Cuando estaba escribiendo esta introducción, el día 18 de enero de 2016, D. Patricio Fernández Gaspar, secretario personal de D. Ricardo Blázquez me comunicaba por e-mail: «*Mons. Ricardo Blázquez asistirá a la conferencia prevista; pero no le resulta posible enviarles el texto previo que le demandan*». A pesar de este inconveniente, entendible por su apretada agenda, dictará una conferencia.

La portada del presente volumen es la fotografía del alumno del Centro, Fr. Víctor Alfonso Mancera, OAR, galardonada con el primer premio de un concurso propuesto a tal fin.

Ojalá estas Jornadas Agustiniianas sirvan también para enviar al mundo «*en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores, en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza*»<sup>68</sup>.

En forma de recordatorio pedimos a **nuestros pastores** que tienen que «*saber sufrir por anunciar y difundir el Evangelio, en cuidar con ternura y misericordia de los fieles a él confiados, en la defensa de los débiles y en la constante dedicación al Pueblo de Dios*»<sup>69</sup>. A ellos ha recordado recientemente el papa que «*El primer deber de la Iglesia no es distribuir condenas o anatemas sino proclamar la misericordia de Dios, de llamar a la conversión y de conducir a todos los hombres a la salvación del Señor*»<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> ID., 102. «Una compasión que se alimenta de la conciencia de que nosotros somos también pecadores» ID., 103. «Jesús envía a los suyos no como titulares de un poder o como dueños de la Ley. Los envía por el // mundo pidiéndoles que vivan en la lógica del amor y de la gratuidad», ID., 103-104.

<sup>67</sup> ID., Bula *Misericordiae vultus* (11.04.2015) 24.

<sup>68</sup> PABLO VI, *Alocución en la última sesión pública*, 7 de diciembre de 1965.

<sup>69</sup> JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Pastores greges* (16.10.2003) 43.

<sup>70</sup> FRANCISCO, *Discurso al Sínodo de los Obispos* (24.10.2015).

## A nuestros superiores ordinarios:

*Que no haya en el mundo ningún hermano que, habiendo pecado todo lo que pudiera pecar, se aleje jamás de ti, después de haber visto tus ojos, sin tu misericordia, si es que busca misericordia. Y, si no buscara misericordia, pregúntale tú si quiere misericordia. Y, si mil veces volviera a pecar ante tus propios ojos, ámalo más que a mí, para atraerlo al Señor; y ten siempre misericordia de los tales<sup>71</sup>.*

## Para nuestros hermanos de hábito:

*Obedeced al Prior como al Padre, respetando su dignidad, para no ofender a Dios en él. Obedece aún más al Presbítero, a cuyo cuidado pastoral estáis confiados [...] el que os preside no ponga su felicidad en dominar desde el poder, sino en servir desde la caridad [...] desee más ser amado por vosotros que temido<sup>72</sup>.*

A todos los que trabajan **en los colegios** y en el ámbito de la educación<sup>73</sup> que

*la misericordia, desde la educación afectiva y sexual, es el pilar desde el que se puede entender la fragilidad del corazón humano. Sólo desde ella es posible integrar las diferentes experiencias que el adolescente y el joven va viviendo en su caminar cotidiano<sup>74</sup>.*

**Las familias** no olviden que la misericordia es también un tema de primera magnitud<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> S. FRANCISCO DE ASÍS, «Carta a un ministro», en SAN FRANCISCO DE ASÍS. *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid 2003, p. 78, cit. por R. CANTALAMESSA, *El rostro de la misericordia*, 128.

<sup>72</sup> S. AGUSTÍN, *Regla*, VII, 44.46.

<sup>73</sup> Ediciones Paulinas ha sacado una obra interesante para la catequesis escolar explicando de forma sencilla las obras de misericordia corporales y espirituales: GRUPO EL SOCOMORO, *Las obras de misericordia explicadas a los niños*, [traducc. A. Pérez Sánchez], Madrid 2015, 63 pp.

<sup>74</sup> N. GONZÁLEZ RICO, *Aprendamos a amar. La misericordia en la educación afectiva y sexual. Una mirada que aprender de la parábola del hijo pródigo*, Madrid 2015, 62.

<sup>75</sup> G. URÍBARRI BILBAO, ed., *La familia a la luz de la misericordia*, Cantabria 2015. FRANCISCO, Audiencias del **año 2014**: 10,12.12. y Audiencias del **año 2015**: 07,28.01; 04,11,18.02; 25.03; 08,15,22,29.04; 06,13,20,27.05; 03,10,17,24.06; 5,12,19,26.08; 02,09,16.09; 07,14,21.10; 4,11,18.11. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Los desafíos pastorales de la familia en los contextos de evangelización. Instrumentum laboris*, Ciudad del Vaticano 2014.

Estamos en **tiempo de misericordia**, así nos lo recuerda el lema de la Jornada de la Vida Consagrada de 2016: «*La vida consagrada: profecía de la misericordia*», donde se nos pide vivir la auténtica profecía que anuncia el amor misericordioso de Dios a todos los hombres; el mensaje para la 49 Jornada Mundial de la paz, donde el Papa Francisco nos suplica pasar de la indiferencia a la misericordia: la conversión del corazón y promover una cultura de la solidaridad y la misericordia para vencer la indiferencia, siendo la paz una cultura de la solidaridad, la misericordia y la compasión<sup>76</sup>; el mensaje para la 50 Jornada Mundial de las comunicaciones «*Comunicación y misericordia: un encuentro fecundo*»<sup>77</sup>; el mensaje de la Jornada del Refugiado y del emigrante: «*Emigrantes y refugiados nos interpelan. La respuesta del Evangelio de la misericordia*»<sup>78</sup>; el mensaje para la Cuaresma 2016 «*Misericordia quiero y no sacrificio*” (Mt 9,13). *Las obras de misericordia en el camino jubilar*»<sup>79</sup>; el mensaje para la Jornada Mundial del enfermo: «*Confiar en Jesús misericordioso como María: “Haced lo que Él os diga”*” (Jn 2,5)»<sup>80</sup>.

El papa argentino nos recuerda igualmente que **la vocación cristiana y las vocaciones particulares** «*nacen en el seno del Pueblo de Dios y son dones de la divina misericordia. La Iglesia es la casa de la misericordia y la «tierra» donde la vocación germina, crece y da fruto*»<sup>81</sup>.

A los **alumnos y jóvenes** de todo el mundo les recuerda que tenemos que ser misericordiosos como el Padre. Les ha hecho una invitación para encontrarse en Cracovia en el verano de 2016 y «*los primeros siete meses del año 2016 elijan una obra de misericordia corporal y una espiritual para ponerla en práctica cada mes*»<sup>82</sup>.

---

<sup>76</sup> Id., Mensaje *Vence la indiferencia y conquista la paz*, 01.02.2016.

<sup>77</sup> Mensaje *Comunicación y misericordia: un encuentro fecundo*, 24.01.2016.

<sup>78</sup> Id., Mensaje *Emigrantes y refugiados nos interpelan. La respuesta del Evangelio de la misericordia*, 17.01.2016.

<sup>79</sup> Id., Mensaje «*Misericordia quiero y no sacrificio*” (Mt 9,13). *Las obras de misericordia en el camino jubilar* para la Cuaresma 2016, 04.10.2015.

<sup>80</sup> Id., Mensaje *Confiar en Jesús misericordioso como María: “Haced lo que Él os diga”* (Jn 2,5), 15.09.2015.

<sup>81</sup> Id., Mensaje *La Iglesia madre de vocaciones* [A la 53 Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones], 29.11.2015.

<sup>82</sup> Id., Mensaje «*Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia*» (Mt 5,7) [XXXI Jornada Mundial de la Juventud], 15.08.2015. Creer «*significa confiarse a un amor misericordioso, que siempre acoge y perdona, que sostiene y orienta la existencia, que se manifiesta poderoso en su capacidad de enderezar lo torcido de nuestra historia*», Id., Encíclica *Lumen Fidei* (29.07.2013) 13.

Confiamos «en que la bondad misericordiosa de Dios nunca dejará de abrir caminos de salvación y de ofrecerlos a la libertad de cada hombre»<sup>83</sup>. Como deseaba el Apóstol Pedro, «tened unos mismos sentimientos, sed compasivos, amaos como hermanos, sed misericordiosos y humildes» (1Pe 3,8).

Con Pablo VI, la Iglesia oriental y occidental *refugiémonos «sotto la tutela delle tue misericordie, o Madre di Dio; non respingere le nostre suppliche nelle necessità, ma salvaci dalla perdizione, o (tu) che solo (sei) la benedetta»*<sup>84</sup>. Y con Francisco y el Patriarca Kirill de Moscú «Bajo tu amparo nos acogemos, Santa Madre de Dios»<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Pastores Gregis* (16.10.2003) 4.

<sup>84</sup> PABLO VI, Exh. Apost. *Signum Magnum* (13.05.1967); DOM. F. MERCENIER, «L'Antienne Mariale grecque la plus ancienne», *Le Muséon* 52 (1939) 229-233.

<sup>85</sup> FRANCISCO – KIRILL, *Declaración Conjunta* (12.02.2016) 30.

# CONFERENCIAS

---



LA MISERICORDIA EN LA FILOSOFÍA  
CONTEMPORÁNEA

---

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS  
Universidad Autónoma de Madrid





## RESUMEN:

El racionalismo de la filosofía de occidente nos lleva a pensar que ésta no es propicia a tratar temas como el amor, la misericordia o el perdón. Y así es; no obstante, en estos comienzos del siglo XXI, tras las corrientes más en boga del siglo XX, podemos afirmar que las fenomenologías y las hermenéuticas son movimientos propensos a descubrir los estados de conciencia, a reflexionar y a desarrollar sobre las relaciones interpersonales y orientar el sentido de la vida humana.

Así algunos temas como la amistad, la piedad, el perdón, la humildad indican una calidad en las relaciones humanas que constituyen el punto de partida de un progreso moral. Estos grandes temas atañen a las reflexiones más ontológicas y éticas. Es destacable también la filosofía judía que nace, a partir del holocausto, pues supone una reflexión sobre la urgencia de la misericordia con nombres afines como: la compasión, la piedad que atañen a la persona y, especialmente, a una persona que tiene rostro, te mira y te impele a una respuesta, como asegura Levinas.

Destacaremos tres autores: Jankélévitch, El perdón como apertura a la esperanza; Simone Weil y su reflexión para vencer la desdicha. Y La razón poética de María Zambrano como razón misericordiosa.

Palabras claves: relaciones personales, perdón, misericordia, esperanza..

#### ABSTRACT:

The rationalism of the western philosophy leads us to think that topics love, mercy, or forgiveness are not among its inclinations. Nevertheless, in this beginning of the XXI century, after the modern streams of the XX century, we can affirm that phenomenology and hermeneutics are philosophical movements prone to discover the state of consciousness, as well as to reflect and develop the interpersonal relationships and to orientate the sense of the human life.

In this way, we realise that topics like friendship, piety, pardon or humility are indicators of the quality of human relationships that constitute a starting point for a moral progress. These great topics affect deeply the most ontological and ethical reflections. It is remarkable as well a Jewish philosophy that arises as a consequence of the Holocaust, since it is a reflection about the urgency or mercy, with similar terms as compassion, piety..., terms that concern people, concern a concrete human being with a face, someone who is looking at you and implies you to give an answer, as Levinas affirms.

We will be dealing specially with three authors: Jankélévitch : forgiveness as the opening to hope ; Simone Weil and her reflection about overcoming unhappiness. The «poetic reason» of María Zambrano it is as well a merciful reason.

## INTRODUCCIÓN

El racionalismo de la filosofía de occidente nos lleva a pensar que ésta no es propicia a tratar temas como el amor, la misericordia o el perdón. Y así es; no obstante, en estos comienzos del siglo XXI, tras las corrientes más en boga del siglo XX, podemos afirmar que las fenomenologías y las hermenéuticas son movimientos propensos a descubrir los estados de conciencia, a reflexionar y a desarrollar sobre las relaciones interpersonales y orientar el sentido de la vida humana. De este modo, las corrientes filosóficas del siglo XX, como el existencialismo, el vitalismo y el personalismo han propiciado la humanización y los valores que posibilitan la categoría personal a la vida humana y así constituye el eje de la reflexión filosófica. Por tanto, hay que partir de la persona y subrayar los valores morales que formen esta conciencia personal y también social.

Estos temas que nacen en el «giro antropológico» que la filosofía socrática promueve se han puesto de manifiesto, de modo relevante, a fines del siglo XX. Así algunos temas como la amistad, la piedad, el perdón, la humildad indican una calidad en las relaciones humanas que constituyen, al mismo tiempo, el punto de partida de un progreso moral en la conquista de los valores que alcanza la civilización humana. Estos grandes temas humanos nos sitúan en unas coordenadas del pensar filosófico que atañen a los temas más ontológicos y éticos.

Es destacable también la filosofía judía que nace, a partir del holocausto, pues supone una reflexión sobre la urgencia de la misericordia con nombres que le son afines como: la compasión, la piedad que atañen a la persona y, especialmente, a una persona que tiene rostro, te mira y te impele a que se le responda, como asegura Levinas.

Por otra parte, hablar del perdón o de la misericordia supone reconocer el antivalor correspondiente que, en estos casos, es la ofensa y la indiferencia como presencia del mal en el mundo. Por ello, vivir la misericordia conlleva redescubrir el perdón. Así que recorreremos algunas

filosofías del siglo xx que han reflexionado sobre estas vivencias. Tendremos en cuenta algunas de las filósofas más conocidas de este siglo, porque ellas han tratado, como núcleo de su pensamiento, la condición humana y han valorado que la misericordia no puede significar, en ningún caso, una mera teoría especulativa porque tiene repercusión en la vida personal, lleva consigo una *metanoia* o transformación vital. Sólo se vive la misericordia cuando se hace realmente buscador de esta misericordia.

## **1. EL PERDÓN SE ABRE A LA ESPERANZA**

El filósofo francés Vladimir Jankélévitch (1903-1985) desarrolló una filosofía muy cuidadosa y atenta de la vida cotidiana. Discípulo de Henri Bergson, sigue la reflexión de los «datos inmediatos» de la conciencia para así poder tratar su verdadero ser ontológico. En 1967 escribió un libro sobre *Le pardon* y, posteriormente otro *¿Perdonar?* en 1971. Para este autor lo más significativo del perdón consiste en la apertura hacia el futuro y, por tanto, a la esperanza. Pues aquel que no perdona queda atrapado en el pasado.

El perdón, según Jankélévitch, se abre a la esperanza, promueve un dinamismo en la conciencia humana que le posibilita avanzar, romper límites y situarse en horizontes de apertura, compasión y esperanza. Lo contrario origina resentimiento y éste, a manera de un veneno, produce una rigidez mental y de sentimientos que deja al que lo padece enredado en sus pensamientos más pequeños y más ruines, sin posibilidad de conocer y abrirse a horizontes nuevos que le lleven a otros vuelos del espíritu.

Esta apertura a la que nos abre el perdón genera un paso del sentimiento íntimo a la dimensión social y relacional que el perdón lleva consigo. Perdón viene de *per donare*, significa don, es un acto de generosidad, y no de estricta justicia. Jankélévitch no está de acuerdo con la excusa porque no es ningún don gratuito, no se abre a la relación con el otro y no es un acontecimiento. El perdón es una forma superior de la inteligencia, sólo la bondad puede emprender esta posibilidad del perdón.

## **2. SIMONE WEIL: VENCER LA DESDICHA**

Como hemos mencionado, algunas de las filósofas del siglo xx se han caracterizado por una especial sensibilidad para tratar la condi-

ción humana desde la propia experiencia. En tiempos de pensamiento fragmentario o débil resulta una maravilla constatar que estas filósofas como: Hannah Arendt, Édith Stein, María Zambrano se han ocupado de la verdad, el bien, la realidad, que son los temas más humanos y siempre desde la experiencia. Ahora destacamos a Simone Weil (1909-1943) que para analizar algunos de los temas políticos más significativos no dudó en narrarlos desde su propia vida.

Simone Weil escribe notas a manera de una confesión, pues su saber parte de la experiencia de su vida y su reflexión acerca de la realidad la narra en forma de *Diarios*. Por este motivo, los temas más acuciantes de su obra filosófica son la ética, la política y la religión, una forma de narrar su experiencia. Desentrañar la realidad es acercarse a las grandes preocupaciones humanas a fin de no esquivar lo importante y ello comporta una verdadera reflexión: «para mí la vida no tiene, ni ha tenido en el fondo otro sentido que la búsqueda de la verdad»<sup>1</sup>. Simone Weil se acercó a la realidad desde la verdad, la bondad y la belleza porque estos atributos del ser «no pueden ser pensados separadamente» y, por este motivo, su reflexión filosófica vino a ser platónica y agustiniana teniendo en cuenta que «la verdad está en el fondo del corazón de todo hombre, pero tan profundamente oculta que es difícil de traducir al lenguaje»<sup>2</sup>.

A partir de los años 60 y 70 se origina una recepción de Simone Weil que se centra, tras la publicación de los *Cahiers* en sus vivencias como obrera y como pensadora cercana a catolicismo. Nosotros quisiéramos subrayar dos aspectos fundamentales: por una parte, la reflexión acerca del mal o de la desdicha en la condición humana y, por otra, su apuesta por el pensamiento religioso en clave mística y su búsqueda del bien, hoy diríamos también, de la misericordia.

A Simone Weil le interesa la reflexión sobre la vida espiritual, no sólo sobre la vida corporal y psíquica, se sitúa en una escritura autobiográfica y de experiencia donde es preciso subrayar la importancia que concede al pensamiento moral. El intelectual es aquel que se compromete y pone voz a aquellos que no la tienen, por sus condiciones culturales o de opresión, Simone Weil se propone estar junto al obrero y junto al oprimido para rechazar todo dominio de poder que explota la dignidad humana. Por ello, critica la comparación y la competitividad y

---

<sup>1</sup> S. WEIL, *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957, p. 213.

<sup>2</sup> Id., p. 151.

propone como únicas estructuras de relación entre los seres humanos: la amistad, la confianza y la protección para asentar las bases de la igualdad humana dentro de «las necesidades del alma».

Los filósofos que tratan este tema de la misericordia han vivido una experiencia de Dios. Simone Weil tuvo un encuentro con Dios en los meses previos al comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Y ella, que era judía no practicante, comienza a leer el Antiguo Testamento. Y contrapone el Dios que castiga y la violencia de algunos hechos narrados con el Jesús del Nuevo Testamento. Se inclina por el Dios que se acerca y vive entre la desdicha humana.

Su reflexión sobre la desdicha le acerca al catolicismo y ve esta desdicha como presencia del mal en el mundo, pero gracias a la religión piensa que esta desdicha es vencible y se propone vivir y reflexionar sobre ella, con el ánimo de vencerla y liberar al ser humano de ese mal.

#### *a) La desdicha o la presencia del mal en la condición humana.*

Simone Weil propone vivir el «abajamiento», porque en nuestras vidas, al menos una vez, si no sucede en más de una ocasión, el ser humano pierde amigos, afectos y privilegios que creía enteramente suyos. Este es el momento, de despojarse de la indumentaria o equipaje, muchas veces pesado e innecesario, y caminar con lo imprescindible por este mundo. En este sentido distingue entre necesidad y deseo y reconoce que los deseos constituyen una cadena interminable que requiere un orden y una educación para no degradar la verdadera condición humana.

Es conveniente subrayar esta reflexión, pues su propuesta es que la filosofía ha de ayudar a educar los deseos frente a la necesidad, porque la frustración o la desdicha acaba llevando siempre a la degradación. Mientras que el dolor, verdaderamente asumido, comporta una aspiración a lo bello y al bien, que supone siempre un corazón generoso y tierno, que vive la misericordia. Ningún sufrimiento debería provocar la desdicha, porque es parte de la condición humana que camina, reconoce los límites, tales como la enfermedad, las propias limitaciones o la muerte. Habría que saber que tales experiencias ayudan a desarrollar otras tantas aspiraciones que llevan a la contemplación en plenitud, a la voluntad al deseo de amar sin fisuras y a la necesidad de procurar la felicidad y la justicia.

Sin embargo, la desdicha es una obsesión o alienación que cierra a la persona sobre sí misma y le impide toda trascendencia que le abra

nuevos caminos de encuentro con los demás y, por supuesto, para sí mismo. La desdicha sucumbe bajo el peso de la propia obcecación como un vértigo que te lanza sobre un mal irrespirable que no ofrece ninguna salida. La desdicha es el resultado de una cerrazón sobre sí mismo, de una obcecación, porque cuando el mal se asume no produce obsesión sino que puede revelar alguna verdad que es más difícil comprender desde una situación fácil o dichosa. Simona Weil se entregó a los demás en un compromiso auténtico para liberar y liberarse de la desdicha; no sólo reflexionó sobre los oprimidos sino que entregó su vida por esta liberación.

No hay realmente desdicha donde no hay degradación social. El gran enigma de la vida no es el sufrimiento, sino la desdicha<sup>3</sup>. Piensa que en la desdicha se reconoce la misericordia de Dios. Por lo que el camino del cristiano sería conocer la misericordia divina y derrocharla con los demás en actos de generosidad. En su obra *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934) subraya que lo más importante es la comprensión de la desdicha del ser humano. Distingue entre «talento», aquellos que tienen privilegios, y «genio» que lo equipara al santo, a los héroes realmente puros:

En vez de animar la floración de talentos, como se proponía en 1789, hay que mimar y dar calor con un tierno respeto al crecimiento del genio; porque sólo los héroes realmente puros, los santos y los genios, pueden ser un socorro para los desdichados...Ni las personalidades, ni los partidos dan audiencia jamás a la verdad ni al desgraciado.

La comprensión de la desdicha del otro le lleva a la renuncia a todo tipo de privilegio y a una *atención* al prójimo que culturalmente consideramos lejano. Esta es la mirada que tiene del cristianismo, como una religión, que atiende al más desdichado, al esclavo. Baste recordar las experiencias vividas entre 1937 y 1938, que expresa en la carta autobiográfica al P. Perrin de mayo de 1942 y citada en su obra *A la espera de Dios* y en otros escritos. Estas experiencias son fundamentalmente tres:

1. La comunidad de mujeres de pescadores en Portugal
2. La pureza franciscana de Asís
3. La experiencia mística del monasterio de Solesmes

---

<sup>3</sup> S. WEIL, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, p. 76.



Estas tres experiencias expresan cronológicamente un desplazamiento de las preocupaciones de Simone Weil desde el plano político al plano religioso. Su propuesta es un pensamiento atento a la realidad y alejado de cualquier idolatría. Para ello es necesario la reflexión que es casi contemplación de la verdad, del bien y de la belleza a fin de alcanzar la dignidad humana que nada tiene que ver con el egoísmo que, como herida moral atenaza a la condición humana, pero que al mismo tiempo no le es propia, pues la persona humana está capacitado para vivir y entregarse al amor más pleno

Todos los hombres están dispuestos a morir por lo que aman. No se diferencian más que por el nivel de la cosa amada y la concentración o dispersión del amor. Ninguno se ama a sí mismo.

El hombre querría ser egoísta y no puede. Ese es el carácter más sorprendente de su miseria y la fuente de su grandeza<sup>4</sup>.

Porque el egoísmo, que hiere el pensamiento y la acción humanas, no tiene la fuerza de la gracia, que es el amor. El amor define la vida humana y eleva al hombre más allá que cualquiera de sus torpezas y debilidades<sup>5</sup>.

### **3. LA RAZÓN POÉTICA DE MARÍA ZAMBRANO ES RAZÓN MISERICORDIOSA**

La obra de María Zambrano, pensadora nacida en Vélez-Málaga en 1904 y que muere en Madrid en 1991, después de 45 años de exilio, es hoy bastante conocida. Su filosofía nace en la hermosa etapa de la llamada *Edad de Plata de la Cultura Española*, que corresponde a una plenitud en la poesía, en la pintura y asimismo en la filosofía, que alcanza un momento de esplendor con el magisterio de Ortega y Gasset, entre los años 23 al 36. Junto a Ortega se consolida la llamada *Escuela de Madrid*. María Zambrano pertenece a esta Escuela.

Además del discipulado de Ortega, Zambrano recibe otras influencias que le vienen de sus primeras lecturas y de sus encuentros con personalidades destacadas, que le dejan honda huella. Su padre, Blas

---

<sup>4</sup> S. WEIL, *La gravedad y la gracia*. Caparrós Editores, Madrid, 1994, p. 75.

<sup>5</sup> F. RIELO, *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2001.

Zambrano, invitaba a la Universidad Popular en Segovia a los maestros de la generación anterior a la de Ortega, al rector de Salamanca, Miguel de Unamuno y al gran poeta, Antonio Machado.

Estas influencias y estas vivencias pueden verse en la obra de Zambrano, en su modo de enfocar la filosofía en la que destacan, el problema político que, parte de haber vivido tres grandes guerras, las dos guerras mundiales y la guerra civil española; la reflexión filosófica que se centra en la razón poética, tan machadiana y tan unamuniana en sus ecos, aunque sea de raíz zambraniana; el sentir religioso tan de las entrañas y de la misericordia; su orientación pedagógica y su pasión por la estética poética, pictórica y musical. Subrayaremos dos obras en las que se observa, claramente, la razón poética como razón misericordiosa: *La Agonía de Europa* y *Misericordia*.

### *La Agonía de Europa*

El pensamiento político más maduro de Zambrano se encuentra en *La Agonía de Europa* y *Persona y Democracia*. La primera es una breve obra, pero llena de contenido, el título recuerda a la *Agonía del Cristianismo* (1930) de Unamuno y mantiene un denso diálogo con San Agustín, como padre de Europa, pues necesita ahondar en el origen, ya que ahora «Europa está en decadencia». Las causas de esta situación se las atribuye al naturalismo y al liberalismo europeos, porque el primero se aferra a los hechos como si éstos constituyeran toda la realidad y el segundo pone como centro al hombre, sin tener en cuenta la trascendencia. El punto de partida de esta reflexión será la Segunda Guerra Mundial, que es el momento que está viviendo, y la vivencia de este horror le hace situarse en una alabanza de la misericordia (ciudad de Dios) frente a la violencia (ciudad de los hombres). O lo que es lo mismo, la misericordia enfrentada a la soberbia. Esta misericordia la encarna Dios-Padre, pues es verdaderamente *misereor*.

En este momento terrorífico, como dice en una carta a Juan Fernando Ortega Muñoz, vuelve a pensar en la necesidad de reformar el entendimiento humano a fin de encontrar el centro del pensar en la persona. Pues desde Grecia el hombre europeo se ha ido encerrando en un racio-idealismo que llevó al pensamiento y a la cultura del XIX a formas totalitarias en la política, escépticas en la filosofía y agnósticas en la religión. La vida social y política se llenó de resistencias y odios, que iban olvidando lo más humano. Y esta confusión genera miedos.

Zambrano piensa que el origen del miedo nace, por una parte, de la soberbia o también del exceso de confianza en la razón y en la ciencia (racionalismos) y, por otra parte, en la confianza del dominio sobre la naturaleza (naturalismo). En esta reflexión política toma *La ciudad de Dios* de San Agustín como modelo, y así frente a la soberbia o razón violenta, hemos de acudir a la humildad, confiada en una razón misericordiosa. Esta razón es la propiamente humana, aquella que mira al Dios misericordioso. Pues el hombre, según el cristianismo, ha de despojarse de toda soberbia y de resentimiento, sólo entonces, cuando vive ajeno a estos males, practicará una conducta sobre la base de la esperanza, que es confianza en el otro y olvido del propio egoísmo. La soberbia lleva a la destrucción de la persona y su única salida es la esperanza y la misericordia. La humildad reconoce la condición de criatura, que es mediación entre lo divino y lo humano.

Por esta razón, Europa debe buscar las raíces judeo-cristianas y no olvidar la condición religiosa ni la misericordia, pues la violencia asesina a los hombres y a las civilizaciones. En este diálogo con San Agustín, Zambrano se abre a la esperanza, como vivencia que se logra cuando se vive la interioridad y se dispone a renacer siempre, viviendo ajena al odio y a los resentimientos que esclavizan. Se subraya la tradición cristiana, mejor la católica, frente a la protestante promovida por Lutero, porque aquella busca una razón mediadora, que aúne razón y amor, que relacione la infinitud divina abierta a la finitud humana. Zambrano huye de la razón moderna que conduce al nihilismo, siempre esquiva a lo religioso. Piensa que la humildad nace gracias a la mirada y cercanía con Dios, que es misericordioso.

Su última gran obra de reflexión política es *Persona y Democracia*, en ella destaca la fe, como la esperanza destaca en *La Agonía de Europa*. Esta fe busca la comunicación con los otros y arranca al ser humano del individualismo. El centro de la reflexión se encuentra en la importancia que concede a la persona humana y, de aquí, la defensa de la democracia por ser el gobierno que «requiere y exige el hecho de ser persona». Las definiciones sobre la persona que se exponen en esta obra ensalzan el humanismo más comprometido con los demás y con la historia. Por una parte, la persona es más que individuo, porque es «el individuo dotado de conciencia» y, por otra, la persona es necesaria porque lleva a la democracia, que es la forma de gobierno «en la cual no sólo sea permitido, sino exigido ser persona». Persona significa aquel ser dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo y se reconoce como

valor supremo, como fin en sí mismo. «Persona incluye al individuo y además insinúa en la mente algo positivo, algo irreductible por positivo, por ser un ‘más’» (*Persona y Democracia*, 133).

Busca, sin falsos igualitarismos y exclusiones, una justicia e igualdad entre todos. La igualdad, dirá la autora, no es uniformidad. «Es, por el contrario, el supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana y no sólo la del presente, sino la del porvenir. La fe en lo imposible» (*Persona y Democracia*, 120). De este modo, Zambrano se sitúa en el mejor humanismo español que proviene de la Escuela de Salamanca.

«Solamente se es de verdad libre cuando no se pesa sobre nadie, cuando no se humilla a nadie. En cada hombre están todos los hombres».<sup>6</sup>

*Delirio y Destino* y *Adsum*, son escritos personales y autobiográficos. Zambrano recuerda el vivir histórico de España desde la República a la Guerra Civil bajo el hilo conductor de su propia subjetividad o la propia transformación interior que se requiere en la toma de conciencia hasta alcanzar la cima de ser persona. Ante la cruel Guerra detecta que la persona está hecha para convivir y narra las dudas que debía sortear para llegar a lograrlo. Por eso un día le pregunta a su padre cómo ha de tratar a los demás ¿cómo se merecen?, pero su padre le responde: «No, mucho mejor de lo que se merecen» (*Delirio y destino*, 93) y así llega a descubrir «que el otro es mi hermano».

### *La razón poética es misericordiosa*

Hemos visto que la razón poética constituye, ciertamente, la aportación de María Zambrano a la filosofía. En el año 1934 en *Hacia un saber sobre el alma*, María Zambrano habla de razón unitiva e integradora. Cree que está hablando de razón vital, de la que habla su maestro Ortega, pero él mismo le advierte que la razón poética es algo más y algo diferente a la razón vital. Por ello lo explica en su artículo de *La guerra de Antonio Machado* (1938) que «la razón poética es de honda raíz de amor».

Diríamos que la «razón poética» es un modo de conocer la realidad, pero más aún, es un modo de tratar con ella. Y a ese modo de

---

<sup>6</sup> M. ZAMBRANO, *Persona y Democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 76.

tratar con la realidad y con los otros y, especialmente, con los dioses, Zambrano lo denomina piedad. No es violenta, ni impositiva porque consiste en «saber tratar con lo diferente, con lo que es radicalmente otro que nosotros»<sup>7</sup>. Este sentir y sentir lo otro, que es diferente, es el verdadero conocimiento y encuentro con la realidad. De ahí que nos descubra que la realidad posee algo de misterio, que requiere descubrirse y revelarse.

La huella de Ortega está viva (*Meditaciones del Quijote*) pero aún va más allá, porque se adentra en *los senderos olvidados de la filosofía*<sup>8</sup>, como: el alma, la soledad, los sueños, el tiempo, la piedad, etc.

«Hace ya años, en la guerra, sentí que no eran ‘nuevos principios’, ni ‘Una reforma de la razón’ como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza...»<sup>9</sup>.

La razón poética busca integrar y no encerrarse en sí misma, por ello aún el pensar y la emoción, la filosofía y la poesía, y de este modo, Zambrano ha sido pionera de la relación tan fecunda entre la filosofía y la literatura; la razón poética es misericordiosa, como hemos visto en *La Agonía de Europa* y también lo propone cuando se acerca al personaje de Nina de la novela *Misericordia* de Galdós, porque la razón misericordiosa es compasiva; y es mediadora porque no trata de avasallar y menos humillar, sino que acompaña, sugiere, así reflexiona sobre el acto educativo y propone al maestro como mediador; es creadora y ajena a la obsesión o al fatalismo, porque la razón poética se abre siempre a la esperanza; la razón poética es experiencial y busca hablar desde sí mismo por ello ensalza la confesión como modo de hablar desde la propia voz y desde una conciencia que busca compartir con el otro porque la conciencia no consiste en la autopercepción de sí mismo sino en la apertura al otro; la razón poética es «una razón de amor» como dice en su artículo sobre Machado. Esta razón de amor hará posible e inteligible la condición humana porque el amor desata nudos de incompreensión e intolerancia.

---

<sup>7</sup> M. ZAMBRANO, *Para una historia de la piedad*. Torre de Las Palomas. Málaga, 1979, p. 18.

<sup>8</sup> J.D. JIMÉNEZ SÁNCHEZ-MARCISCAL, «Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano», *Religión y Cultura*, Madrid, 1991.

<sup>9</sup> M. ZAMBRANO, *Islas*. Ed. de Jorge Luis Arcos, Verbum, Madrid, 2007, p. LVIII.

La razón poética, en definitiva, es método que nace de las entrañas y busca un saber originario, un logos que se enraíza en la tradición de la sabiduría y religiosa. Un logos que es razón y es intuición porque se halla cerca de la inspiración, como saber de origen y entrañado en la mejor comprensión de sí mismo. Por ello, María Zambrano defiende, desde sus primeros escritos hasta los últimos, que sólo la ayuda entre todos es la verdadera política porque es ética; que la sabiduría humana se nutre de estética creadora; que la religión es apertura a la trascendencia cuando se vive como forma de trato misericordiosa. Porque la humanización supone una singular vulnerabilidad, de modo que cuando no se progresa entonces se retrocede, y la política se convierte en humillación o en arrogancia, la ética en cinismo, la sabiduría en sólo tecnicismo y, por consiguiente, el rechazo a toda religión.

### *Nina o la Misericordia*

Son muchos los textos elogiosos que María Zambrano dedica a Benito Pérez Galdós, pues aunque dialoga con grandes figuras del pensamiento español como Séneca, con la mística, con Unamuno, con Ortega, sin embargo con Galdós se mide en un coloquio tenso acerca del ser, del morir, del pensar. Con él repiensa sus personajes, los recrea, los palpa y hasta los inventa, y ve lo que hay en ellos de mentira y, sobre todo, de verdad. Y podría decirse que, principalmente su admiración le viene por su forma de dirigirse a la mujer. Pues su mayor dedicación se la otorga al recrear los personajes de mujer o *Las mujeres de Galdós*, esto es, Nina, Fortunata y Tristana, entre otras.

Sus artículos sobre Galdós son los siguientes: *La reforma del entendimiento español* (1937) y *Misericordia* (1938) en *Hora de España*. Y otros que datan de los primeros años del exilio, *Mujeres de Galdós en Rueca*, México (1942) y *Nina o la misericordia* en *Ínsula* (1959); posteriormente aparecerán éstos en sus libros *La España de Galdós* (1960) y *España, Sueño y Verdad* (1965).

Los dos personajes más representativos para Zambrano serán Fortunata y Benigna. Zambrano se queda prendida en Benigna porque vive en la misericordia, lo cual supone una peculiar forma de entender la realidad, que acompaña a la voluntad de querer crear. «Verdad y mentira, dependen también de la esperanza, porque dependen de la creación, porque la realidad que hay es solamente parte pequeñísima de la inmensa, inagotable realidad, que Dios puede hacer salir de su

mano... El mundo prende por completo de la voluntad creadora de Dios, más también de nuestra esperanza»<sup>10</sup>.

A María Zambrano le interesa la novela, especialmente la de Galdós, porque propone una razón misericordiosa, humilde, no violenta, porque en ella triunfa el latir de la cultura española: razón o pasión por vivir la unidad del pueblo, como fuerza del existir. Toda esta reflexión es una apuesta por la fe del pueblo frente a la razón totalitaria del fascismo<sup>11</sup>, pues éste había separado la España real, viva de la otra, la oficial y somnolienta. Sin embargo, en ocasiones, crítica la novela galdosiana porque cae en una trampa y habiéndoles dado existencia individual les «hace depender... de una pasión sin rango alguno»<sup>12</sup>.

En «*Nina o la Misericordia*», Zambrano revela —una vez más— su condición de poeta y filósofa, la raíz se encuentra en el preguntarse a sí misma en el alborar de la realidad, aurora eminentemente filosófica, acerca del ser y responde que el ser es agua (Nina) y es luz (Mordejai) y también es misterio. La pregunta filosófica se abre a una realidad dinámica, múltiple. He ahí el misterio. Por esta razón, el pensamiento analítico, discursivo no aprisiona dicha realidad; mientras que el pensamiento poético, intuitivo puede captarla. Ontología zambraniana que una y otra vez se humaniza y comprende, el todo del universo, el ir y venir de las personas, pues ella es quien contribuye a un modo de vivir humanizante, solidario, virtuoso... La persona no es sólo la condición circunstancial de un tiempo, ni de una clase social, ni de un género. A María Zambrano le interesa una ontología humana que rezuma sabiduría del vivir.

Para Nina primero está lo que piensa luego lo que le ocurre; porque Nina crea la realidad, la inventa, según estime<sup>13</sup>. María Zambrano comenta así el personaje de Nina: «Mordejai vive sus sueños. Nina los acepta como parte de las obras divinas. «Los sueños, digan lo que quieran —manifestó Nina—, son también obras de Dios; ¿y quién va a saber lo que es verdad y lo que es mentira?» Porque la gran fuerza de Nina consiste, ante todo, en esta facultad de comprensión, de absorción de todo lo que la rodea y puede ayudarla; también de eliminar todo aquello que pudiera envenenarla o detenerla»<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> M. ZAMBRANO, *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 131.

<sup>13</sup> *Id.*, p. 135.

<sup>14</sup> M. ZAMBRANO, *La España de Galdós*, Madrid, Taurus, 1960, p. 139.

La raíz de esta sabiduría es el amor que le acompaña. Benigna cree que la ley que rige el mundo es la benevolencia, la misericordia,... En sus humildísimos menesteres, ha alcanzado la creación, pues saca de la nada lo que su ama, pobre señora, necesita no sólo para sustentarse sino para el mantenimiento de su dignidad desheredada que va a heredar de nuevo; de «cesante» de la herencia<sup>15</sup>. Nina pide limosna con la naturalidad de quien piensa que el pedir y el dar es ley del mundo, de quien no cree en la justicia sino en la misericordia<sup>16</sup>.

Desde esta creencia, que recuerda el «creer es crear» unamuniano, María hace un canto a la mística como actitud de respeto profundo ante una realidad que sobrepasa a la persona. Por eso la verdad y la mentira —piensa ella— no las sabemos y todo puede esperarse porque todo puede ocurrir. «Las verdades han sido antes mentiras muy gordas»... La realidad es creación, zarza ardiente que no se acaba, fuego sin ceniza; resurrección...<sup>17</sup>.

*Nina* será una de sus mujeres más renombradas. Si María Zambrano considera *Misericordia* una de las grandes novelas españolas, Nina será un personaje único, un ser singular. Pues aún siendo, discípula de Zubiri, vemos que le interesa sobre todo la verdad más que la realidad. Y Nina es un personaje de verdad. La verdad nos antecede siempre, y ahora debemos escribirla, paso a paso, pero también arrebatadamente, porque la verdad —como los valores— atraen y exigen de nosotros reconocimiento. Por ello se pregunta, si Nina existe y especialmente cómo vive.

Esta reflexión de María Zambrano es clave para entender que Nina se adentra en la verdad y en la vida, y esta unidad de vida y pensamiento le otorga la autenticidad y la autoridad moral para todos cuantos la rodean. Zambrano piensa que Galdós reconoce en ella los más altos valores y sabe decir la motivación y la atracción que Nina ejerce. Por ejemplo, Nina encarna la libertad y entiende la libertad desde la obediencia, porque interesa la libertad auténtica y no cualquier otra forma, que al final esclaviza: «Nina ha obedecido a la condición trascendente de la vida»<sup>18</sup>. Y de otra aparecen los personajes señeros, aquellos in-

---

<sup>15</sup> M. ZAMBRANO, *España, sueño y verdad*, p. 88.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Id.*, p. 89.

<sup>18</sup> *Id.*, p. 53



confundibles por su unidad, los que han actualizado la libertad, aun como Nina, sin darse cuenta, tan sólo obedeciendo<sup>19</sup>.

María Zambrano subraya junto a la libertad una virtud para ella tan central y, centro es también en la vida de Nina, como es la esperanza. Mientras que la señora de la novela *Misericordia* representa la tragedia, es decir, la desesperanza o lo que es lo mismo, vagar por la vida, sin rumbo ni sentido. Zambrano distingue entre la tragedia griega en la que el héroe soporta un destino, a su pesar, como Edipo que, al fin, tiene que sacarse los ojos, porque su vida es enteramente trágica, y la filosofía, especialmente, el cristianismo porque hay salvación y revelación. Este es el mejor realismo aquél que encuentra salvación.

Zambrano busca el centro, lo repite en muchas ocasiones cuando trata de Galdós. El centro es lugar de la vida, la conversión, la raíz de una armonía que se necesita para vivir la piedad, la realización propiamente humana. Y entonces se vive también la ilusión que es como decir vivir humanamente. El centro es quien vivifica. Por eso, en la novela como en la vida, no será ningún personaje el centro porque lo sea, sino porque llame a él, porque lo despierte. No otra cosa puede ser una humana revelación<sup>20</sup>.

En la antropología de Galdós se ve, según María Zambrano, a un ser humano como una realidad abierta, como don, y así dirá de Nina que es un don y luego lo dirá del mismo Galdós. La fuerza de Nina está en su entrega, en su esperanza, pues el que vive de la esperanza trasciende el tiempo, de modo que esta trascendencia nos estructura y conforma. El que transmite la esperanza no puede ser devorado por ella, no se devora a sí mismo, ni al otro —ni siquiera llevado por la esperanza. Es su anónimo transmisor y ha de ganarla cada día, a veces como el mendigo, al mismo tiempo que el pan y con él y a veces, más allá del pan, pan ella misma<sup>21</sup>.

Nina representa el sacrificio, pero especialmente la ternura del amor, que no sabe de cálculos ni de cuentas, ni de medidas sino que está más cerca de la mediación, del amor creador y abierto a los demás. Es más, Zambrano piensa que quien no sacrifica su vivir cotidiano a un proyecto de vida, entonces se queda en pura novelería, en abstracción, porque le interesa más la entrega, y la autenticidad que cualquier otra

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Id., p. 64.

<sup>21</sup> Id., p. 61.

razón aunque fuera vital, así dice del vivir de Nina: «Una realidad que desafía a la lógica, incluso a la vida, a toda razón por vital que sea... (*La España de Galdós*). Pensaba Nina a su manera. Pensaba no para descubrir la verdad que venía a ella por otros caminos o más bien su camino. Pues recibía la verdad sin darse cuenta. Pensar, en cambio, era en ella echar cuentas, contar, prisionera como estaba en los infiernos de la cantidad<sup>22</sup>.

Mas esta razón calculadora es la que Nina vencerá, a fuerza de piedad. Y Nina deja de ser mendiga y criada. Era sólo Nina. Había abandonado la materia, las cuentas y ya sólo sabía de entrega, de esperanza que le hace ser creadora con tan sólo sentir su presencia «tan hondo había caído que había salido de los infiernos de la cantidad y del espacio y tiempo materiales... Ya no se afanaba, se daba solamente, sin notarlo, porque ella era así»<sup>23</sup>. «Porque un grano de verdad basta para sostener una vida». A esta realidad se ciñe Nina y ello le hace conocer la vida y saber de la verdad, más allá de las mentiras. Y este juego de verdad y mentiras, que conoce también Galdós, que posteriormente veremos en Unamuno, está también presente en María Zambrano.

#### **4. EL LUGAR DEL PERDÓN, M-103**

El Manuscrito, M-103, se titula *El lugar del perdón*. Y María Zambrano dice que el lugar del perdón es el alma, o el corazón, se refiere a la potencia del corazón capaz de cambiar la actitud humana, el comportamiento y transformar una vida tanto porque cambian los pensamientos como las actitudes personales. Por eso el perdón es activo, es una vectorial que ilumina nuevos horizontes de encuentro con los demás.

La pregunta que la filósofa se hace es la de cómo perdonar cuando tenemos un juicio claro de que no debe darse el perdón, pues no es posible ir contra el juicio ni se le puede anular. María Zambrano propone no huir del conocimiento sino avanzar en él, intenta penetrar en la realidad toda y comprenderla. Entonces, se verá la condición humana desde otro horizonte capaz de abrir «la moral cerrada» que Bergson proponía, y alcanzar una superación de la civilización con un horizonte distinto.

---

<sup>22</sup> M. ZAMBRANO, *La España de Galdós*, p. 87.

<sup>23</sup> Id., p. 104.

SEMANA

## EL LUGAR DEL PERDON

Hay puertas llamadas del perdón, hay osuros, hay templos y hasta la colina del monte sagrada entre todas, el del Galvario para impretar perdón y darlo, ya que el perdón es uno, indivisible, si se recibe se ha de dar al mismo tiempo, y si se da de alguna manera por invisible que sea, se recibe. Es cosa sabida para todos desde hace siglos y en forma clara y precisa. No se trata pues, de ningún descubrimiento.

Mas el lugar donde tal acontecimiento sucede, es el alma y aun antes, el corazón, cuando de perdonar se trata. Pues que por corazón por uso de la metáfora, tan arraigada en el lenguaje, entedemon algo activo eminentemente activo y en los casos en que la razón nada tiene que objetar, determinante. Y es allí en ese lugar íntimo, secreto, en esa misteriosa oficina donde la alquimia del person tiene lugar. Y desde allí como un agua y como una claridad se expande y trasmuta hasta lo mas invulnerable del pensamiento: el juicio.

Ya que el perdón es algo que se hace en el corazón dejando en suspenso el juicio. y a veces, contradiciendolo. Cuando el perdón tiene verdadera importancia se muestra en contra del juicio.

Y el juicio es por principio lo mas indisoluble del pensamiento. Si el person es agua, el juicio es diamante o metal encendido y llameante, diamante si se trata de un juicio en el cual ha cristalizado xxx todo un pensamiento. Todo un pensamiento que es una serie de ideas y de juicios en orden y conexión; un juicio diamantino es el eslabon que se desprende, el ultimo y por eso es ya diáfana y duro, de una cadena inquebrantable

Y entonces, cuando a aquello que hay que perdonar es no solo una ofensa efimera, sino una accion de la que existe un juicio, y no ya un juicio que el ofendido por ella pueda formarse, sino un juicio aceptado por toda sociedad, ¿sera facil acaso el perdonarla? Puesque hay ocasiones en que el perdon puede confundirse con la falta de dignidad o con la dejadez o con un calcular en vista de finalidades que nada tengan que ver con la moral suprema del perdón.

Pero a demas del aspecto social de la cuestion, se alza ante el impulso de perdonar o el sentido de que así ha de hacerse, la barrera del propio juicio, ultimo eslabon como hemos dicho de una cadena inquebrantable. ¿qué hacer en este caso? Anular el juicio no es posible, pues que sería tanto como anular la moral y ~~xxxxxxx~~ la razón que lo sostiene. Y la verdad es que ni siquiera para el cristiano mas estricto existe este mandato ~~xxxxxxx~~ <sup>la</sup> posibilidad tan siquiera de ello, ya que en las palabras del fundador del Cristianismo hay ninguna que ordene a los hombres el renunciar al conocimiento. Por el contrario todas ellas exigen y conducen seguir el camino del conocimiento de, hombres; de todos los hombres y de sí mismos.

Y quizas aqui resida el fondo de la cuestion, de esta tremenda cuestion del perdonar al proximo. Como siempre, por lo demas, que sucede cuando no es posible anular algo, el secreto esta en proseguirlo y llevarlo a su término. Si no podemos renunciar al juicio ni al conocimiento, no hay mas que proseguirlos hasta que la totalidad de la condicion humana se nos presente ante los ojos, hasta que, tan concedores como los hombres de hoy somos de la historia, se nos ponga por delante la historia toda que conocemos que ya es bastante. Que ya es bastante, si, para aleccionarnos acerca de la condicion del ser humano, dentro de la cual por exaltados que seamos o que nos creamos ser, estamos incluidos. "Ecce homo", ~~xxxxxxx~~ he aqui al hombre, es este, y yo soy tambien un hombre. No hice eso, esto o aquello, pero quizas hice algo peor de lo que no me acuerdo, o lo que ~~xxxxxxx~~ resulta aun mas temeroso, lo puedo hacer

el día de mañana o en el de hoy, antes de que el gallo cante dos veces. ¿Entonces? entonces el perdón llega solo, porque parece ser que el lugar donde nace es el conocimiento de ~~xxxxxx~~ <sup>del</sup> nosotros mismos, no de yo y del tú, sino del ~~xxxxxx~~ <sup>nosotros</sup> "nosotros" que formamos toda la humanidad, incluidos los individuos de mayor belleza y esplendor y los ~~xxx~~ que mas hondos motivos nos ofrecen para avergonzarnos de nuestra condición. Y entonces resulta ser hasta justo y no generoso el perdonar; pues que en virtud de esta unidad del genero humano participamos de la gloria de la belleza, y recogemos frutos de todo orden de los que fueren y de los que son mejores que ~~xxxxxx~~ nosotros. Como un sol que nos ilumina y vive sin que nos demos cuenta, ~~xx~~ el bien, la belleza, la creacion, de tantos hombres, hombres como nosotros, cae sobre nuestras vidas día tras día. en todos los instantes.

No resulta pues, imposible, aunque si a veces difícil perdonar. Pero lo que si resulta imposible es seguir admirando a ciertas personas a las que admirabamos, despues de queha habido que perdonarles; ni menas aun creer, lo que se dice creer en ellas con confianza total. Y eso es lo que resulta mas doloroso: perdonar al que se admira, a aquel en quien se cree, el enamorado a la persona de quien lo es; es imposible sin que se muerden o aun aniquilen esos sentimientos. Pues que entonces esas personas que ocupaban un lugar de excepcion en nuestra vida, han de ser substituidas a la simple condición de "proximos", de semejantes, de seres humanos sin mas, substituidos ya a sus experiencias y aspiraciones. Esto cuesta mucho y hace pena por largo tiempo. mas no hay otro camino. Una cuestion de conocimiento y de orden. Si cada ser humano ocupara el lugar adecuado dentro de nuestra alma y dentro tambien de la sociedad, el perdón seria cosa facilmente hacadera. Pero de que asi no ocurra somos todos en diversa medida, responsables.

Marzo de 1965

María Zambrano.

FUNDAMENTOS HISTÓRICO-RELIGIOSOS  
DE LA MISERICORDIA EN EL ORIENTE BÍBLICO

---

ALFONSO VIVES CUESTA

Instituto Bíblico y Oriental / Estudio Teológico Agustiniانو (Valladolid) / Universidad de Valladolid



## RESUMEN:

Las expresiones religiosas y, especialmente, oracionales de las literaturas del Oriente Bíblico (Egipto y Mesopotamia), en toda su variedad formal, aportan una gran cantidad de elementos de análisis que deben ser considerados como una contribución imprescindible para la creación de un tratado teológico-moral sobre la misericordia en el marco de una ética cristiana. Los sujetos religiosos de esas tradiciones configuraron un universo conceptual ya plenamente madurado sin el que el Dios amoroso, abierto a la vida del AT y, en menor medida, del NT no podría entenderse en toda su complejidad hermenéutica. En el presente estudio se recopila y comenta una selección de algunas de esas antiguas formulaciones, especialmente, las referidas a la tradición religiosa egipcia.



#### ABSTRACT:

Religious expressions, especially prayers, of the literatures of Biblical East (Egypt and Mesopotamia) provide a lot of elements of analysis that should be considered an essential contribution toward creating and completing a theological and moral treatise of mercy. Despite its uniqueness and antiquity, there are compelling reasons to interpret these religious manifestations, in the context of Christian and biblical ethics. Religious authors from these traditions set up a fully matured and conceptual universe without the biblical loving face of God, open to the life, could not be understood in all its complexity allusive. The present study compiles and discusses a selection of some of those old formulations of God as dispenser of mercy to humanity, especially those relating to the Egyptian religious tradition in order to contribute, in dialogue with the Old Testament's Theology of mercy, to a purification that reflects the image of God in history of humanity.

[...] *alienum opus Dei vocat, cum terret, quia Dei propium est vivificare et consolari*

CONFESIÓN AUGUSTANA XII

## 1. ¿POR QUÉ EL ORIENTE BÍBLICO EN UN TRATADO SOBRE LA MISERICORDIA?\*

### 1.1 El epicentro evangélico de la misericordia

Resulta difícil abordar desapasionadamente el estudio de la misericordia. Esta constituye un lugar teológico plenamente enraizado en la estructura salvífica del Evangelio que calibra la brújula espiritual del hombre en búsqueda de una trascendencia balsámica cifrada en un acercamiento a la realidad del prójimo sufriente.

De las múltiples definiciones que se han dado al concepto me parece de las más precisas una proveniente de una monografía sobre moral cristiana fundada en la exégesis bíblica: «la voluntad de entrar en el caos del otro para responderle en su necesidad».<sup>1</sup>

Quizá el elemento más sobresaliente de la misericordia divina se detecte en su vertiente antropológica, concretizada en el rasgo supremo de humanidad que se desprende de la acción de Dios en su despliegue de amor. Los hermosos textos del NT así lo clarifican. El núcleo de

---

\* La presente contribución es el fruto de las investigaciones realizadas por el autor bajo el apoyo del Instituto Bíblico y Oriental con motivo de la organización del ciclo *Testimonios de la misericordia en la historia*, que se viene celebrando a lo largo del curso académico 2015-2016 en diversas sedes del Instituto (Vitoria, León, Cistierna, Valladolid y Santiago de Compostela). En cada una de esas sedes el autor ha presentado una síntesis del pensamiento egipcio sobre la misericordia bajo el título *El Dios del imaginario egipcio*.

<sup>1</sup> James J. KEENAN, *Moral Wisdom. Lessons and texts from the Catholic Tradition*, 2010<sup>2</sup>, 118.

la misericordia queda reflejado en el axioma lucano que condensa el modelo teologal de la actitud cristiana: «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36).<sup>2</sup> Esta invitación a imitar la misericordia divina aparece en los inicios del cristianismo como un cumplimiento de la perfección predicada por Jesús, como se enfatiza en otros textos sinópticos de tono similar: «sed perfectos, sed perfectos como vuestro Padre fue perfecto» (Mt 5, 48). El pasaje exhorta a la práctica de un amor al prójimo que incluya a los enemigos. Con todo, comprendidos en toda su polifonía canónica, en los textos neotestamentarios que versan sobre la misericordia se percibe con claridad que no se puede reducir su núcleo de sentido a un mera práctica del perdón de las ofensas, sino que la inclusión del modelo («a imagen de un Padre misericordioso» (2 Cor 1, 3; Sant 5, 11) conlleva una conversión espiritual, moral y religiosa que, en un orden interpretativo mayor, se retrotrae a la antigua Alianza que Dios, amor infinito, ha querido establecer con el hombre para salvarle de la muerte del pecado.<sup>3</sup>

Pese a esto, la insistencia en una actividad misericordiosa fundada en el amor incondicional al prójimo no puede en ningún caso encubrir que esta procede de lo Alto. La primacía del atributo divino sobre la actitud concreta orientada a los demás se traduce en la constante representación de un Dios Padre dador de vida eterna.<sup>4</sup> Precisamente por su condición de atributo divino, la misericordia posee un valor que

---

<sup>2</sup> Recientemente ha aparecido un tratado de ética cristiana construida bajo presupuestos canónicos que dedica sugerentes y condensadas páginas a los «macarismos» referidos a la justicia y a la misericordia de Dios: Alberto de MINGO KAMINOCHI, *Introducción a la ética cristiana*, Salamanca, 2015, 147-156.

<sup>3</sup> En este sentido, la convergencia interpretativa entre los exégetas y los especialistas en teología espiritual es patente. Cf. s.v. «Misericorde», *Dic.Spirit.*, 1313-1349. A mi entender, la visión más completa sobre el problema de la misericordia y la justicia la ha llevado a cabo en la enciclopédica obra Dirk ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes: die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologischesichtlicher und philosophiesichtlicher Perspektive*, Berlin, 2009.

<sup>4</sup> De esta afirmación se puede colegir que únicamente en el trasfondo de una antropología mesiánica, desprovista de categorías ópticas, tiene cabida una reflexión histórico-comparativa e intertextual como la que voy a acometer en las siguientes páginas de la mano de las literaturas religiosas del Oriente Bíblico. Pese a una opinión muy extendida, esta aproximación no compromete las reglas del juego hermenéutico de la Teología Bíblica. Este enfoque se encuentra en varios especialistas en exégesis bíblica, como Senén VIDAL, *El proyecto mesiánico*, Salamanca 2003, pero también en algunas cristologías mesiánicas basadas en la perspectiva radical evangélica de los pobres como muestra la obra de Enrique GÓMEZ GARCÍA *Pascua de Jesús, Pueblos crucificados: la antropología mesiánica de Jon Sobrino*, Salamanca 2012.

sobrepasa los confines de la Iglesia y se erige en piedra angular para la discusión fenomenológica e histórica sobre el origen de este principio rector de la ética cristiana.<sup>5</sup>

Por tanto, la misericordia debe entenderse, en un horizonte religioso fundado sobre la Verdad bíblica, por encima de todo, como un atributo de Dios. Es significativo que, en contraste con la centralidad e importancia que este reflejo de la gloria de Dios en el mundo posee para la Revelación bíblica, los teólogos apenas se hayan preocupado de la misericordia entendida como una cualidad y característica de Dios. En este mismo sentido Walter KASPER apunta esta indigencia a propósito de la centralidad de la misericordia, que ni siquiera ha dado señales de revertirse tras el tan aclamado giro teocéntrico de la teología (*homo capax Dei*): «tanto en los manuales tradicionales de la investigación dogmática como en los más recientes, la misericordia de Dios es entendida como uno más de los atributos divinos y, por regla general, de forma concisa tras los atributos que se derivan de la esencia metafísica de Dios». <sup>6</sup> En efecto, la reflexión teológica de la Tradición, al menos desde el período postneceno, ha recalcado la esencia metafísica de Dios subrayando su ontología omnipotente, omnisciente y omnipresente antes que incidir en las múltiples pruebas de su entidad misericordiosa que abundan por doquier en la Biblia. Posiblemente,

---

<sup>5</sup> Tal expresión de la apertura de la misericordia intrínsecamente reflejada en el testimonio evangélico de Jesús, rostro misericordioso del Padre, concuerda con la bula *Misericordiae Vultus* (MV) promulgada por el Papa Francisco que en el párrafo 23 hace un llamamiento a una apertura universal que se hace necesaria para el diálogo ecuménico: «la misericordia posee un valor que sobrepasa los confines de la Iglesia. Ella nos relaciona con el judaísmo y el islam, que la consideran uno de los atributos más calificativos de Dios. Israel primero que todo recibió esta revelación, que permanece en la historia como el comienzo de una riqueza inconmensurable que hay que ofrecer a la entera humanidad». Esta afirmación, más allá de su pertinencia para la elaboración de un complejo discurso interreligioso entre los monoteísmos y otras tradiciones religiosas fundamentadas en los principios éticos de la misericordia cristiana, la orientaré hacia un discurso histórico-religioso que tratará de presentar y reconocer la presencia de rasgos de una teología de la misericordia y justicia de Dios en la tradición del Oriente Bíblico (Egipto y Mesopotamia). También la liturgia ha dado profundidad a la misericordia de Dios en la historia. El introito de la misa del II Domingo de Cuaresma nos anima el recuerdo del viejo clamor, ahíto de misericordia, que eleva su Pueblo fiel a Dios «a saeculo»: *Reminiscere miserationum tuarum, Domine, et misericordiae tuae, quae a saeculo sunt: ne unquam dominantur nobis inimici nostri: libera nos, Deus Israel, ex omnibus angustiis nostris. Ad te, Domine, levavi animam meam: Deus meus, in te confido, non erubescam.*

<sup>6</sup> W. KASPER: *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*, Santander 2015<sup>7</sup>, 19 y ss.

la incondicional opción de Dios por el hombre desborda sus expectativas y provoca una disonancia cognitiva en su destinatario humano que no es capaz de configurar una formulación ontológica para este humanísimo comportamiento, tan extraño a las categorías esencialistas del ser de Dios desarrolladas por los estándares teológicos dominantes en la reflexión dogmática, al menos, desde las formulaciones de Nicea sobre la *analogia entis*.<sup>7</sup>

## 1.2 Justificación metodológica

Una vez hechas esas consideraciones sobre la misericordia apuntadas por la exégesis bíblica y matizadas por la especulación teológica, me parece oportuno reconocer que mi objetivo no es otro que completar este panorama fundamentando históricamente la base de una ética cristiana de raigambre bíblica con la aportación de algunas manifestaciones religiosas concretas de ese mismo tenor y finalidad que nos permitan comprender la nacencia y propiedades de la misericordia en los textos religiosos compuestos en el Oriente Bíblico.<sup>8</sup> A pesar de todo un siglo de trabajo comparativo, el estudio en profundidad del Oriente Bíblico sigue siendo un territorio inexplorado para algunos estudiosos o un ámbito deliberadamente desatendido y plagado de prejuicios para otros. Conocida la problemática hermenéutica que a menudo ha presidido el juicio sobre la pertinencia del uso de estos textos para el estudio del AT, debo reconocer que no está a mi alcance reflexionar aquí sobre ellos como si fuesen epifenómenos religiosos aislados (enfoque fenomenológico). Más bien, dentro de toda su parcialidad, mi propósito es trazar un itinerario natural de la experiencia religiosa egipcia antigua

---

<sup>7</sup> El propio KASPER sintetiza el primado de este atributo divino de manera diáfana: «el hecho de que el Dios omnipotente y santo asuma la menesterosa situación en la que el ser humano se ha colocado a sí mismo, de que perciba la misericordia del pobre y desdichado, de que escuche su queja, de que se incline y humille, de que descienda para estar junto al hombre en su necesidad [...] y le brinde una nueva oportunidad, aunque más bien merecería justo castigo, todo ello rebasa las experiencias y las expectativas humanas normales, va más allá de la imaginación y el pensamiento humanos» (*ibid.* 49).

<sup>8</sup> Recurso a la expresión «Oriente Bíblico» para aunar las realidades culturales que, de un modo u otro, (Egipto, Canaán y Mesopotamia) aglutinan por adelantado buena parte de las manifestaciones religiosas que aparecen en la Biblia. Esta me parece una acuñación terminológica más concorde con el enfoque aquí seguido que otras mucho más difundidas en ámbitos especializados como son las de «Próximo Oriente Antiguo» o «Cercano Oriente Antiguo».

que aborde la manifestación de las formulaciones oracionales de la misericordia, la justicia o el amor de Dios como un *continuum* en el curso de la historia de la salvación. Lamentablemente, sólo en raras ocasiones ese terreno ha sido transitado de manera armoniosa por biblistas y orientalistas.<sup>9</sup> Es patente que muchos elementos centrales a la experiencia de Dios que han pulido los monoteísmos ya estaban previamente elaborados y religiosamente expresados en las literaturas religiosas del Oriente Bíblico (especialmente en Mesopotamia y en Egipto).<sup>10</sup> Sin embargo, un estudio riguroso de la realidad literaria, histórica y religiosa se enfrenta siempre al obstáculo de explicar la *distintividad* exclusiva del monoteísmo israelita. La predisposición de los teólogos bíblicos a la exaltación teológica de Israel en su estudio del AT compromete la tarea de la investigación.

Por otro lado, la analogía de las expresiones y la familiaridad armónica de los tonos religiosos entre ambas tradiciones puede inducir al mero comparatismo intertextual. Diríamos que los paralelismos formales constituyen medios, pero no fines en sí mismos. De hecho, este ha sido uno de los caballos de batalla históricos para el sano encaje hermenéutico de los textos religiosos orientales y la Biblia, hecho que ha traído como consecuencia un divorcio entre ambas disciplinas al que ahora estamos asistiendo.<sup>11</sup> Por otra parte, el surgimiento en los

---

<sup>9</sup> Son excepcionales los trabajos que han conjugado esa sensibilidad religiosa integradora de las experiencias religiosas bíblicas y orientales. Entre los pioneros, hemos de situar al italiano Giovanni R. CASTELLINO que, en 1940, publica su tesis doctoral *Le Lamentazioni e gli Inni in Babilonia e in Israel*, Torino, 1940. Un español que le siguió los pasos en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma fue Juan ERRANDONEA AZULGUREN autor de una obra que se iba a convertir en un hito de los estudios bíblicos españoles: *Edén y Paraíso: fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación*, Madrid, 1966, donde escudriña hasta el más ínfimo detalle todos los elementos culturales que rodean a Gén 2-3. Finalmente, muy recientemente ha defendido su tesis doctoral, aún inédita (*non vidi*), J. Antonio CASTRO LODEIRO. El título de la disertación *Venid y trabajar: ¡Es tiempo de alabar! La vocación del hombre en los relatos de creación mesopotámicos y bíblicos* con toda probabilidad contribuirá a en esta misma línea de estudio continuista, desde los textos mesopotámicos de creación, la verdadera vocación y sentido del trabajo como loa a Dios.

<sup>10</sup> Aunque basaré mi exposición en testimonios textuales procedentes de los dos principales focos culturales y religiosos que constituyen el Oriente Bíblico (Egipto y Mesopotamia), por las limitaciones propias de mi competencia filológica, me centraré con más detalle en la literatura compuesta en lengua egipcia y, en menor medida, en la acadia o sumeria que quedarán mucho menos representadas.

<sup>11</sup> Por su carácter sintético, destaco dos artículos enciclopédicos que abordan el estado de la cuestión de las implicaciones de una hermenéutica teológica del AT a partir del estudio de los elementos contextuales de testimonios análogos del Próximo Oriente Anti-

últimos tiempos de nuevas corrientes metodológicas en exégesis bíblica que han ido dejando de lado los enfoques diacrónicos, ha favorecido el desarrollo de la vertiente sincrónica en la aproximación de los textos en sus múltiples variantes (lectura canónica, nuevas hermenéuticas ideológicas, etc.). Con estas orientaciones mayoritariamente ahistóricas, el recurso sistemático de poner los textos orientales al servicio de la Biblia ha quedado reducido a una mera búsqueda de paralelismos formales. No obstante, tras esta independización extrema entre el quehacer de biblistas y orientalistas, han ido aflorando nuevos intentos de integrar las literaturas del Oriente Bíblico en la interpretación de la Biblia partiendo precisamente de estos nuevos hallazgos metodológicos. Así, los textos religiosos de Mesopotamia y Egipto se prestan a una relectura constante que intenta fijar continuidades de sentido conducentes a una unidad coherente y no al seco inventario de analogías superficiales o paralelismos sincréticos con las formas canonizadas en el texto bíblico.<sup>12</sup> Asistidos por una imagen biológica, diríamos que nuestra concepción principal para comprender las contigüidades entre los textos bíblicos y orientales son más ontogenéticas que filogenéticas. Se plasman en una teología «narrativa» que recorre un único cauce cuyo caudal, en el centro de la experiencia religiosa, aporta universos simbólicos y configuraciones de lo divino sin dar saltos en el vacío.

### 1.3 Al rescate de la imagen de Dios

Cuando se toma entre manos la cuestión teológica de la misericordia o de la justicia salvadora de Dios, uno se encuentra ante el problema de tratar de articular un discurso que tropieza con la historia del desarrollo de la interpretación negativa mayoritaria existente sobre la justicia divina, basada muy frecuentemente en una lectura descontextualizada de textos del AT como, por ejemplo, los salmos de maldición (58, 83 ó 109).<sup>13</sup> Este elemento encarnado en el ideario simplista de un Dios Juez, que aplica con severidad la Ley, y que impone, con mecanismos

---

guo. Alan LENZI, «Assiriology and Biblical Interpretation» en *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, Oxford 2014, 42-51. Para la combinación de la experiencia religiosa de Egipto y la Biblia contamos con un manual excelentemente escrito por John D. CURRID: *Ancient Egypt and the Old Testament*, Grand Rapids 1997.

<sup>12</sup>  
<sup>13</sup> Cf. Bernd JANOWSKI, «Der barmherzige Richter», en Bernd JANOWSKI, *Der Gott des Lebens*, Neukirchen-Vuyn, 75-2003, 133. Este autor, criticando a una corriente filosófica

retributivos sobre el hombre, una existencia limitada al castigo o a la recompensa obligada en las normas rituales. Necesariamente, uno se ha de preguntar por la conciencia interna surgida entre los cristianos a partir de estas imágenes de Dios que manan de las interpretaciones de los textos occidentales.<sup>14</sup> Se observa que la concepción de un Dios justo ha alcanzado una crisis de dimensiones tan elevadas como para ser considerada una especie de *marcionismo psicológico*, que conforma, sin transiciones, una visión polarizada entre el Dios justiciero, vengativo y traidor del AT frente al Dios, todo amor y misericordia representado en la ética radical que propone Jesucristo. En la creación de una imagen de Dios, hoy el cristianismo asiste a una especie de revitalización de este marcionismo. Se han canonizado formulaciones distorsionadas de una presunta imagen de Dios en el AT que han abonado el terreno para que afloren muy diversas variedades de imágenes idolátricas de Dios a cuya definitiva abolición debe contribuir una atenta y desprejuiciada lectura contextualizada de los textos orientales.<sup>15</sup>

Este rechazo convierte en urgente la necesidad de abordar la problemática semántica de la misericordia y de la justicia en el AT de una forma contextualizada que nos lleve a los auténticos orígenes de esta experiencia religiosa.

Las tradiciones del Oriente Bíblico nos han regalado preciosas piezas oracionales ricas en matices en las que se vislumbra una imagen

---

bien asentada, sitúa a NIEZTSCHÉ como el responsable de esta visión negativa del Dios del AT que, no ha de olvidarse, es el mismo que aquel del que da testimonio el NT.

<sup>14</sup> Una aproximación integral, de argumentación sistemática, completa y eficaz para el tratamiento de la experiencia de Dios en clave cristiana está consignada en la obra de Ángel CORDOVILLA, *El misterio de Dios Trinitario, Sapientia Fidei* 36, Madrid, 2002, cap. 2. Complementariamente, su ponencia «Imágenes de Dios en la cultura actual», presentada con ocasión del *Encuentro Nacional de Apostolado por la Oración* celebrado en Madrid en septiembre de 2012, aporta un paradigma de reflexión sintético que nos puede servir para contextualizar con acierto nuestra reflexión en un panorama teológico.

<sup>15</sup> MARDONES, J.M. (2006): *Matar a nuestros dioses: un Dios para un creyente adulto*, PPC: Madrid, publicado a título póstumo, desentraña las nuevas imágenes vivas que el Dios del NT, situado en el origen de toda experiencia de misericordia debe plantear al creyente, para proporcionarle una purificación del imaginario divino. Para dar forma al rostro de Dios en el NT, o, dicho de otro modo, para entender cómo las primeras comunidades accedieron y recrearon en la predicación kerigmática al Dios de la vida, remito a la extraordinaria síntesis de conjunto propuesta por Santiago GUIJARRO, *El Dios de los primeros cristianos*, 2015 con ocasión de la lección inaugural de apertura del curso 2015-2016 en la Universidad Pontificia de Salamanca. Para los modelos orientales que penetran en la representación de Dios es de deliciosa lectura Bernhard LANG, *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*, Yale, 2002.



de Dios muy purificada bajo el aspecto de la comunicación religiosa. El hombre de todos los tiempos crea espontáneamente con frecuencia imágenes idolátricas de Dios atenazado por el miedo. Desde su «ser-en-la-vulnerabilidad» los antiguos egipcios encontraron en la oración interpersonal que comenzaron a cultivar muy pronto una consolidación de su respectividad a través de un encuentro religioso inobjetivable. El hombre, abierto al Infinito, se pone en manos del Absoluto y entra en relación con Él. También esa respectividad de un hombre abierto a la gracia de un Dios escuchante está formulada literariamente en la liturgia solar egipcia desde el II Período Intermedio.<sup>16</sup>

<p><i>śdmw śnmḥw n ntj m btmw j3m-jb ḥft njš n.f nḥm śndw m-’ śḥm-jb wpjw m3r ḥn’ wśr</i></p>	<p>Todo el que escucha tus plegarias, el que está en medio de la angustia, el de corazón bien intencionado, el que atiende a la llamada, el que salvaguarda a los temerosos y tiende una mano. El que imparte justicia entre el pobre y el rico.</p>
---	--

La contingencia que habla con elocuencia de las debilidades del hombre se compensa en la oración con el reconocimiento de Dios. Este es el punto de partida de toda relación teológica.

La horma estructural de estas plegarias (eulogios y aretalogías) es bien reconocible. Las atribuciones de un dios de la vida quedan encarnadas en Amón-Ra del que se predica que es todopoderoso, creador, benefactor, cuidador de los más sencillos.<sup>17</sup> Atento a la queja del hombre necesitado, Dios aparece en estos testimonios directos creando continuamente espacios de vida, y purificando, con su misteriosa y cercana proximidad, al que le requiere. Como en tantos pasajes en los que se invoca este amor indulgente de Dios en el AT (normalmente con el término  $\text{𓂏𓂏𓂏}$  ‘amor sustentado en la fidelidad radical’) por el que se nos revela el misterio de Dios.

<sup>16</sup> Cf. *ÄHG*, 87 = *pKairo* 58038 = IV, 1-V,1.

<sup>17</sup> Cf. Battiscombe GUNN, «The Religion of the Poor in Ancient Egypt», *The Journal of Egyptian Archaeology*, 3, 2/3, (2016), 81-94. Ya en los comienzos de la investigación egiptológica se estableció de forma meridianamente clara que las muestras de piedad personal que mejor reflejan la experiencia de un Dios misericordioso proceden del sentir de los más desfavorecidas dentro del jerárquico sistema social faraónico.

#### 1.4 El *Sensus charitatis* como clave para una teología de la misericordia

El amor incondicional de Dios por los hombres está en la génesis de toda manifestación religiosa. Toda experiencia de Dios nos ha de conducir necesariamente a una determinada forma de vida trascendente. El *sensus charitatis* o sentido tropológico implica necesariamente la existencia de un acto de conversión (*τρόπος*). Este momento remite en último término a la capacidad productiva de representación de Dios que nace de ésta, al reconducirla hacia el hombre, verdadera imagen de Dios en el mundo. La primera carta de Juan nos da una pista al respecto de este fundamento amoroso que se transparenta en el amor al prójimo: «nadie puede decir que ama a Dios a quien no ve ni puede ver, si no ama a su hermano, a quien ve». El hombre es así lugar y sacramento de la experiencia de Dios. La activación del *sensus charitatis* es el centro de la experiencia religiosa que tiene que ver con el atributo de la misericordia. En la tradición sapiencial egipcia el buen comportamiento y los hábitos saludables del sabio respecto al prójimo y, sobre todo, respecto a Dios configuran un universo ético destinado a la visibilización del justo orden y del bien en los avatares del mundo. Esta es quizá la nota dominante en todo este caudal literario tan granado para la especulación religiosa.<sup>18</sup> Desde muy pronto las autobiografías y el género de la sabiduría, tan propio de la literatura egipcia (*šbꜣꜣ.t*), ofrecieron un marco de sentido basado en la justicia retributiva aplicada al comportamiento social de los hombres que estuvo regulada por el imperativo moral de la conducta ordinaria de la Maat, principio rector de la moral egipcia.<sup>19</sup>

*No robes los dominios del vecino, no confisques los bienes de uno de tus allegados.*<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Miriam LICHTHEIM, *Moral Values in Ancient Egypt*, Göttingen 1997. En español tenemos el trabajo recopilatorio de María Eugenia MUÑOZ, «Del buen comportamiento o de los fundamentos de la ética egipcia en el tercer milenio», en Susana REBORDA MORILLO (coord.), *Homenaje a profesora Lola F. Ferro: estudios de historia, arte e xeografía*, 355-375. La obra más elaborada sobre el *Sitz im Leben* de los textos sapienciales egipcios ya reeditada, sigue siendo: H. BRUNNER, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden, 1991<sup>2</sup>.

<sup>19</sup> Maat designa el orden fijado por Dios, el Derecho y el Bien por excelencia. Es la base del orden político y social en Egipto y también, como proyección, es válida su inclusión para describir estos principios en el ámbito de lo divino, pues en períodos tardíos de la historia religiosa egipcia llega a convertirse por alegorización en una divinidad autónoma.

<sup>20</sup> Cf. *Enseñanzas de Ptahotep* 31, 19.

*No golpeé a nadie de manera que un derramamiento de sangre se produjese entre mis dedos; No reduje jamás a una persona a la esclavitud.*<sup>21</sup>

La distinción entre el bien (*nfr*) y el mal (*bni*) está muy presente en las concepciones religiosas egipcias que surgen en el contexto escolar para la legitimación de la ideología real (*Königsideologie*). Esta división supone un alto nivel de interiorización de un universo ético bien construido. En la famosa descripción antitética del bien y del mal, el sabio Ptahotep deja claro cuál es su verdadero parecer tras las crisis de la monarquía egipcia sobrevenidas en el Primer Período Intermedio (IPI).<sup>22</sup>

*Dios se ha hecho malvado. Toda su sensibilidad (su gusto) se ha ido. Lo que hace envejecer a las personas, es malvado en todos los aspectos.*<sup>23</sup>

El sentido amoroso de atención al necesitado como proyección característica de toda la experiencia religiosa egipcia presenta también una orientación claramente escatológica. Nuevamente el sabio Ptahotep, ya en el Reino Nuevo, nos deleita con su altura de miras que paso a transcribir del original jeroglífico. La aparición de formulaciones de una acendrada sensibilidad moral en los tratados de instrucción política no supone una rareza. No en vano, la idea de justicia divina cobra sentido pleno en el tribunal de los muertos.

*Aquel que ha dominado la escucha tiene un interior excelente, y como recompensa obtendrá un futuro honorable junto a su padre. Su recuerdo estará en la boca de los hombres, estos que están en la tierra y aquellos que estuvieron.*<sup>24</sup>

En último término, en la tierra el rey, como presencia vicaria de Dios, adquiere la responsabilidad de instaurar y velar por la justicia divina. Esto supone la realización de la Maat y la oposición al mal (Isfet).

---

<sup>21</sup> Cf. *Urk.* I 217, 4-5.

<sup>22</sup> Convencionalmente, las fases de la historia de Egipto se clasifican siguiendo el patrón monárquico. Según esto tendríamos: 1. Reino Antiguo (RA) 2. Primer Período intermedio (IPI) 3. Reino Medio (RM). 4. II Período Intermedio (IIPI). 5. Reino Nuevo (RN). 6. III Período Intermedio (IIIPI). 7. Baja época. 8. Época helenística. 9. Época romana.

<sup>23</sup> Cf. *Pap. Prisse*, lín. 18-20.

<sup>24</sup> Cf. *Urk.* I 221-222 *Enseñanzas de Ptahotep*, 560-563.

*Ra ha instituido al rey (nswt) en la tierra de los vivientes ('nhw) para siempre jamás, para hablar (dd) de justicia, para apaciguar a los dioses (ntr.w), para hacer surgir la Maat, para aniquilar a Isfet. El rey ofrece sacrificios divinos a los dioses y sacrificios de muerte a los transfigurados.'*

Muchas de las prerrogativas de ese Dios se proyectan hacia un modelo de hombre dotado de sabiduría (*s ikr*) que distingue el bien del mal. Este concepto de sabiduría es muy próximo al que encontramos en el corpus de libros sapienciales bíblicos. Las autobiografías de personajes notables y el género de las instrucciones, en los que se consignan diversas reglas de conducta. Las instrucciones fueron vehículos literarios donde se expresan esas virtudes del hombre sabio que le llevan a proyectar la misericordia con el prójimo. Las máximas de estos géneros instan al sabio a practicar la justicia y la misericordia con sus prójimos en una sociedad igualitaria en la que no se observan grandes diferencias entre castas. El sabio, precisamente por tal condición, debe abajarse a las necesidades del pobre, alejado de la práctica de Maat. Siempre es un «yo» predispuesto a la escucha y atención personal de un «tú». Esta jerarquía del amor invertido es patente en textos como el siguiente:

*Si tú eres débil, sirve a un hombre sabio para que tu conducta sea buena ante Dios. No le recuerdes que él en una ocasión fue un pobre hombre (ngs), no seas arrogante ('3 ib) con él, porque conoces su estado anterior. Respétale por lo que ha conseguido acumular y porque la riqueza no procede de sí mismo.<sup>25</sup>*

## **2. UNA CONSTANTE HERMENÉUTICA: MISERICORDIA VS. CÓLERA DIVINA**

### **2.1 El pórtico bíblico de la misericordia: Éx, 34 6-7**

En el corazón de la experiencia religiosa del Oriente Bíblico y de otros pueblos de la Antigüedad se ha articulado con mucha eficiencia y

---

<sup>25</sup> Cf. Estela de Mentuhotep (London UC 14333): J. STEWART, *Egyptian Stelae II*, nº 86, pl. 18.

productividad una representación de Dios basada en presupuestos éticos que aparece formalmente polarizada en la oposición entre la cólera divina y el amor de Dios.<sup>26</sup> Los antiguos interpretaban, en una natural proyección de su ser en la historia, los padecimientos de sufrimiento y aflicción y las correspondientes antitéticas de protección y bienestar que les sucedían. La incompreensión de estas proyecciones psicológicas ha creado el caldo de cultivo propicio para la crítica filosófica de la teodicea a todos los monoteísmos. Es específico de estas tradiciones religiosas, especialmente en las concepciones monoteístas, atribuir estos rasgos en su conjunto a las acciones de Dios. Se vuelve crucial, por tanto, extraer información relevante sobre la forma de resolver este encuentro desbordante entre dos rasgos de Dios tan diametralmente opuestos.

Un repaso a los textos de estas tres tradiciones religiosas nos induce a concluir que este comportamiento aparentemente contradictorio es central en la configuración de la gramática religiosa de todo el Oriente.

El texto más radicalmente elocuente y antiguo para clarificar en toda su esencialidad la auténtica imagen misericordiosa de Dios del AT es la maravillosa teofanía de Yahvé en la tribulación de la experiencia del éxodo, quien se revela personalmente, a través de su nombre, ante el pueblo de Israel como un Dios de la vida. Recordemos este pasaje tan decisivamente salvífico en la experiencia de tribulación de Israel.<sup>27</sup>

*El Señor pasó ante él proclamando: «Señor, Señor, Dios compasivo y misericordioso (וַחֲגוּן יְהוָה), lento a la ira (אֶדְדֵּךְ אַפִּים) y rico en clemencia y lealtad (אֱפִים וְדַבְּחָסֵד וְאַמֶּת), que mantiene la clemencia hasta la milésima generación, que perdona la culpa, el delito y el pecado, pero no los deja impunes y castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos, hasta la tercera generación (Éx 34, 6-7).*

<sup>26</sup> Sólo basta recordar en este elenco al héroe por antonomasia de la epopeya homérica Aquiles quien desde el primer verso de la *Iliada* preside toda su acción impulsado por el furor colérico (μῆτις).

<sup>27</sup> Algunos exégetas han tratado de desvelar precisamente en la intimidad del nombre de Yahvé su ser esencial. Según ellos, tras ese hombre se transparentaría la raíz nominalizada הטה y no la raíz del verbo copulativo irregular y defectivo היה 'ser; estar', como tradicionalmente se ha mantenido. Según esta arriesgada hipótesis el nombre de Yahvé, significante de misericordioso, tendría el significado de «amor incondicional por su pueblo». Para esta interpretación véase, por ejemplo, E. OLK, *Die Barmherzigkeit Gottes – zentrale Quelle des christlichen Lebens*, St. Ottilien 2011, 46.

En el marco de la historia de la salvación de su pueblo, Dios ha reforzado la vigencia de la Alianza que preside todo el AT. La graciosa devoción de Dios hacia la humanidad y la intensa reflexión que hace sobre su cólera conviven en este pasaje formulando un pilar del amor de Dios a la Humanidad. La paradoja se resuelve en una fórmula teológica que evidencia el equilibrio entre la cólera de Dios y su gracia inconmensurable.<sup>28</sup> La sintaxis y la pragmática del pasaje confirman la nivelación jerárquica de estos aspectos. La naturaleza de Dios, en este lenguaje hímnico, indudablemente inclina su balanza hacia la gracia. Los adjetivos que predicen la misericordia y clemencia de Dios, así como el concepto clave *hesed*, fidelidad de Dios a su propio amor, están tan topicalizados e integrados en el predicado que, según las normas fonosintácticas del hebreo, parece lo más prudente colegir que la ira de Dios alcanza una fase excepcional de su estado connatural de gracia.<sup>29</sup> Esta lectura también se colige e de la expresión compuesta y nada frecuente «lento a la ira» que igualmente nos lleva a considerar una renuencia de Dios a esta actitud de enfado y venganza respecto a los hombres. Contrariamente a una opinión generalizada y convertida en ortodoxia, según la cual aparece un Dios iracundo, la fórmula de misericordia nos conduce directamente a la conclusión de que, al menos dentro del AT, se le concede sustancialmente mucha más importancia a la comprensión de la naturaleza de gracia y misericordia de Dios, mientras que solamente se reconoce retóricamente su furor vengativo como ejemplo de plena disimetría con su auténtica esencia.<sup>30</sup> Un breve

---

<sup>28</sup> Quizá el estudio exegético más exhaustivo que se ha publicado hasta la fecha sea el de Hermann SPIECKERMANN, (1990) «Barmherzig und gnädig ist Herr...», en Hermann SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments*, FAT 33, 2001, Tübingen, 3-19. Más reciente, pero menos original en sus planteamientos, es otra monografía que ofrece gran importancia al contexto del Oriente Antiguo a la hora de intepretar el sentido profundo de esta fórmula de misericordia divina: FRANZ, M. (2008): *Der barmherzige und gnädiger Gott: Die Gnadenrede vom Sinai* (Exodus 34, 6-7).

<sup>29</sup> El elemento distintivo del *hesed* del AT es la reciprocidad (vid. *infra* 3.7.2). Según Rudolph BULTMANN es la relación que uno espera del otro en esta relación y en la que está comprometido con respecto a él. Es un acto de amor voluntario que corresponde a una relación de confianza basada en la mutua fidelidad que es, a su vez, el contenido de un pacto o alianza (בְּרִית) que no se da necesariamente entre iguales.

<sup>30</sup> Se trata del fenómeno de la antítesis *in crescendo*. La mención del elemento negativo de la oposición no hace más que destacar la prioridad informativa del primer elemento. Este tipo de recursos retóricos de topicalización abundan en la estilística semítica. Las versiones griegas y latinas no tan sensibles a estos topoi han enmascarado parcialmente este juego de términos. Un pasaje muy interesante que sirve para establecer la comparación dentro de este programa interpretativo que subraya la gracia divina como rasgo

análisis estructural de estos elementos constitutivos nos puede dar la pauta para una mejor comprensión de esta hipótesis.

<p>NOMBRE U ORACIÓN NOMINAL (ELEMENTO VOCATIVO)  <i>Invocación (epiclesis). Ámbito cúllico &gt; El poder de Dios.</i>          יְהוָה יְהוָה</p>
<p>PREDICACIÓN ADJETIVA  <i>Rasgo de Dios focalizado &gt; Dios es próximo (misericordioso, leal, atento, etc.)</i>          אֵל רַחוּם וְחַנוּן          ADJETIVO + NOMBRE  <i>Identificación</i>          אֲדָרָךְ אַפִּים וְרַב־חַסֵּד וְאֵמָה          PARTICIPIO ATRIBUTIVO  <i>Reiteración de los atributos de Dios &gt; el sí y el no de Dios</i>          נִצְדַּר חֶסֶד .. נִשָּׂא עֹן          VERBO EN INFINITIVO (IMPERFECTO) &gt; disposición al castigo          וְנִקְּה לֹא יִנְקָה          PARTICIPIO &gt; la respuesta de los hombres &gt; imputación de la culpa          פִּקְדַּ עֹן</p>

El esquema compositivo de este tipo de piezas rezuma elementos de la himnica cúllica. De hecho, los paralelos más importantes para estas formulaciones los encontramos en el salterio, en los salmos de alabanza divina.<sup>31</sup> Dentro de los muchos aspectos de la representación de Dios en estos pasajes no se observan las mismas acciones de Dios de la misma manera. El recurso a la cólera y a la ira de Dios se limita en muchos textos a personas o situaciones concretas. De todo esto se colige que las imágenes de iracundo y castigador no son nada apropiadas para representar sin más la esencia de Dios. Esas lecturas no han enfatizado la dimensión particular de elementos poéticos de referencia general atribuidos a Dios y, partiendo de ese prejuicio literalista que no tiene

predominante nos los ofrecen la argumentación teológica que realiza el segundo Isaías (Is 54, 6b-10), en el que se habla del amor que el Señor profesa por Sión. En concreto, la ruptura de nivel se resuelve en un efímero momento de ira que inmediatamente es suplantado por un amor y compasión eternos. Otros pasajes que presentan este doblete con hendíadis ira – misericordia, como Job (19, 21-22), requieren otro tipo de exégesis. Cf. Hermann, SPIECKERMAN, «Wrath and Mercy as Crucial Terms of Theological Hermeneutics», en Reinhard G. KRATZ y ID., *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, FzAT 2, 33, Tübingen (2008), 3-18.

<sup>31</sup> Cf. especialmente por su semejanza formal casi total los siguientes paralelos: Sal 89, 9-10; Sal 25, 8-9; Sal 57, 3-4. Sal 77, 14-15; Sal 145, 3-4.

en cuenta ni el valor de la construcción ni los elementos constitutivos de este mensaje, impide que, pese a su infidelidad, su pueblo flaquee.<sup>32</sup>

La yuxtaposición de gracia e ira divinas también aporta nuevas visiones sobre la naturaleza de Dios en los libros proféticos, especialmente en Isaías y Jeremías. Al cuarto cántico del siervo de Isaías le sigue de inmediato (Is 54, 6b-10) una escenificación amorosa que retrata el amor por Sión formada por una cadena de pensamientos que oscilan entre la cólera y la gracia divinas que desembocan en el amor y fidelidades inalterables (הַרְחֵם) que Israel profesa por Sión. La lectura del pasaje no deja resquicio a la duda sobre el carácter desbordante de la misericordia de Dios que se sobrepone a su efímero enfado (בְּדַגְנֵי קָמֶן), que queda totalmente neutralizado por el amor eterno (חֶסֶד עוֹלָם) que alcanza su clímax en la coda «no vacilaré mi pacto de paz» (בְּרִיחַ שְׁלוֹמִי). Estas fórmulas expresivas tan audaces descubren la capacidad ilimitada de salvación de este Dios.<sup>33</sup>

Podrían aducirse muchos otros pasajes de la historia de la salvación que clarificaran que, desde la creación, Dios ha intervenido con aparente cólera en la historia precisamente con el objeto de acabar con el mal o con el alejamiento del bien. Dios bendice a todos los pueblos de la tierra a través de Abrahán (Gn 12, 3). La bendición le ofrece a

---

<sup>32</sup> En un plano estrictamente formal, especialmente en lo que se refiere al uso del epíteto ‘misericordioso’ se pueden observar paralelismos entre el trasfondo del pasaje de Éx 32-34 ya comentado y el *Enuma Eliš*, poema babilónico de la creación del mundo. El poema narra la reclamación de los derechos monárquicos del dios Marduk que es nombrado por la asamblea de dioses para enfrentarse al monstruo marino Tiamat. Entre los epítetos que utiliza el texto se encuentran los mismos que son atribuidos a Dios en la experiencia del Éxodo. La esencia de Dios en ambos textos se nos revela. En Mesopotamia la misericordia de Dios no es una fórmula teológica nueva, lo que sí es novedoso es la estrecha conexión entre los epítetos y la historia narrada. Cuando Marduk es erigido ya como rey universal, su atributo de misericordia le acompañará siempre, incorporándose a la retahíla de epítetos reales que va a llevar aparejados. Sin embargo, la misericordia de Yahvé se manifiesta esencialmente en su nombre: «yo haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante ti el nombre del Señor, pues yo me compadezco de quien quiero y concedo mi favor a quien quiero». Ambos relatos acuden a la antítesis cólera / misericordia de Dios, pero en proporciones muy diversas. Mientras en el texto babilónico la misericordia de Dios es uno de entre muchos otros atributos casi vacíos de sentido, en el caso de Yahvé, constituye su esencia, su nombre, la manifestación al mundo de su gloria.

<sup>33</sup> El libro de Jeremías (Jer 31, 2-3) en un tono muy similar, retoma la fórmula de misericordia del Éxodo cuyo uso en este contexto vuelve a demostrar cómo la función del castigo a Israel por su pecado no es punitiva, sino pedagógica. En este caso, el castigo de inmediato le allana el camino a la intervención de Yahvé para poner en marcha el mecanismo salvador de la justicia retributiva. Se insiste una vez más que la fidelidad del amor es eterna y esta es la única que garantiza la pervivencia de la Alianza.



la humanidad inmunidad por saberse en los brazos fieles de un Dios de misericordia. Evocando una vieja formulación luterana, podríamos decir que la esencia de la obra de Dios reflejada en el AT es el prototipo de una obra de misericordia [...] *alienum opus Dei vocat, cum terret, quia Dei proprium opus est vivificare et consolari*.<sup>34</sup> Ambas realidades atribuidas a Dios, no son sino la sublimación de esa predisposición humana a hacer el mal que siempre es compensada por el Sumo Bien.

Recapitulando, podría decirse que el mensaje de la misericordia divina atraviesa transversalmente todo el AT. Dios siempre está dispuesto a aplacar su ira en beneficio de su pueblo infiel. Especialmente en la poesía de los salmos, sus alabanzas encuentran en la misericordia de Dios el resquicio último para la salvación.<sup>35</sup>

La inspiración compositiva directa de esos textos en los que el doblete CÓLERA / MISERICORDIA como atributos de Dios hay que rastrearla en la literatura sapiencial mesopotámica que le precede. Como la selección se impone, me fijaré en el himno inicial del célebre poema babilónico *Ludlul Bēl Nēmeqi* (más conocido como justo sufriente babilónico), donde se van sucediendo alternativamente sonoras alabanzas a Marduk, señor de la sabiduría, confrontadas con expresiones que predicán con versos alternativos la indignación de la divinidad que inmediatamente se troca en reconocimiento de su inestimable misericordia.<sup>36</sup>

*Marduk está enojado por la noche (ēziz muši). Es indulgente con el día (muppašir urri). Su ira es un desierto, es como una tormenta tempranera. Su aliento es limpio como la brisa de la mañana. [...] Sus pecados se hacen de repente duros. Siente lástima y en seguida se comporta como una madre.*<sup>37</sup>

<sup>34</sup> *Confesión Augustana* XII, BSLK 261, 49-52. Con ecos similares, la importancia del mecanismo compensatorio de la misericordia divina queda muy bien sintetizada en (Lam 3, 31-33): «porque el Señor no rechaza para siempre, y si hace sufrir, se compadece conforme a su inmensa bondad; pues no se complace en afligir y humillar a los humanos».

<sup>35</sup> Además de la alabanza de misericordia con insistencia resuena la súplica en los salmos: «ten piedad de mí, escucha mi oración» (Sal 4,2). En el *Miserere* «Misericordia, oh Dios, por tu bondad, por tu inmensa compasión, borra mi culpa». También los pobres (*anawim*) serán los testigos privilegiados y receptores agraciados de la misericordia de Dios.

<sup>36</sup> Cf. Roberto LÓPEZ MONTERO, «¿Resignación o terapia?: la respuesta al sufrimiento en el poema babilónico *Ludlul bēl nēmeqi*», *Reseña Bíblica* 68 (2010), 25-34.

<sup>37</sup> Cf. William G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Winnona Lake 1996, 21-62. Wolfgang VON SODEN, *TUAT* III, 1995, 110-135. Este texto es uno de los más importantes de la literatura mesopotámica. Incide en la depauperación moral de la sociedad y en la reconstrucción de la misma a través de la reestructuración en el poder de Marduk.

Sin embargo, al margen de los testimonios de alta poesía en que el término funciona casi exclusivamente como un epíteto divino normalmente referido al dios nacional Marduk, la misericordia de Dios en Mesopotamia (*rēmēnūm*) se cristaliza en los gritos de dolor del enfermo, del desesperado o de aquel al que le acucia un mar espiritual. También en la exclamación por un esclavo atrapado o en las numerosas lamentaciones ante el daño físico o moral. Especialmente serán los ciegos los que clamen estas súplicas: «ten misericordia de mí». Asimismo, los orantes mesopotámicos fijaron por escrito para la eternidad sus peticiones a lo Alto en forma de correspondencia epistolar. Esta comunicación con Dios los necesitados se abren íntimamente al refugio del Dios creador, responsable de la bienaventuranza de la vida:

*El rey, mi señor, se ha ocupado de mí desde mi infancia hasta el día de hoy. Y diez veces ha cogido el Señor mi mano y me ha salvado de los enemigos. Tú eres un rey misericordioso (šarru rēmanū attā). Tú has hechos buenos los cuatro puntos cardinales de la tierra y colocado la planta de la vida en sus narices.*<sup>38</sup>

Las súplicas tematizan este itinerario de la misericordia de Dios ante el desasistido. En una carta un enfermo se refugia en el regazo de una divinidad femenina. La maternidad de Dios encuentra en la advocación femenina, concreta y personal, eco a las súplicas del enfermo.

*Mi enfermedad ha empeorado, no conozco el alivio. A mediodía no encuentro sustento y de noche no puedo dormir. Madre mía, santa Nin-isina, tú eres mi misericordiosa señora. A ti te lleven mis lamentos las noches en vela: «Mírame con ojos benevolentes, concédeme la dicha de vivir. Voy buscando la vida, como gorrión huyendo de halcón. Protégeme en tu regazo de la mano de la muerte. Soy joven en manos del destino. Te hago saber mi lamento. Mi vida se me escapa. Como madre que me ha llevado en el vientre, ten compasión de mí.*<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Cf. Simon PARPOLA, *Letters* (SAA X), 166,6, lín. 4. En una conferencia, todavía inédita, que se celebró en el Estudio Teológico Agustiniiano el enero de 2016 titulada «El clamor de Mesopotamia: «Ten misericordia de la tierra», el Prof. Jesús GARCÍA RECIO, planteó un recorrido muy interesante por los textos mesopotámicos referidos a la misericordia.

<sup>39</sup> Cf. traducción de Jesús GARCÍA RECIO en su conferencia *El clamor de Mesopotamia: «ten misericordida de la tierra»*.

## 2.2 El universo del mito

En el rico lenguaje de la simbólica egipcia, la ira y la misericordia de Dios aparecen como comportamientos elevados a rango de divinidades. En el conocido como *Mito de la Vaca Celeste* se ejemplifican muy bien las dimensiones de esta confrontación entre estos dos opuestos fundantes.<sup>40</sup> La narración nos lleva a un tiempo idílico en el que en armoniosa comunidad vivían hombres y dioses bajo la protección del dios Ra. Al ver que el dios solar declinaba en ánimos por la proveyecta edad, los hombres se levantaron contra el Todopoderoso para suplantarlo. Tras celebrarse una asamblea, el consejo divino apoya a Ra para que extermine a los ensoberbecidos humanos que han osado trastornar la Maat, el orden cósmicamente establecido.

*Hablaron (sc. los hombres) en presencia de su Majestad. «Deja que tu ojo avance y haz que destruya a aquellos que se revelan con palabras injuriosas, puesto que no hay ojo que no pueda hacerle frente y resistirlo y que cuando viaja adquiere la forma de Hator. Esta diosa se fue y aniquiló a los hombres y a las mujeres que estaban en las tierras montañosas del desierto. Y la Majestad de este dios dijo: «ven, ven en paz, Hator». El trabajo está cumplido [...] La diosa Hator apareció por la mañana y se percató de que la tierra estaba hundida por las aguas. Su rostro era bello. Bebió hasta que su corazón gozó. De nuevo regresó dormida, de modo que no pudo conocer a los hombres. La Majestad de Ra le dio la bienvenida a la paz, tú que has servido al creador; tú que has venido hasta aquí (44-52).<sup>41</sup>*

El desencadenamiento de la ira de Ra no se menciona expresamente en el texto. En un ardid sibilino, Ra mezcla un somnífero con cebada para formar un brebaje que alcanza un color similar al de la sangre humana, lo que provoca una turbación en Hator, el brazo ejecutor in-

---

<sup>40</sup> Erik HORNING, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46, Freiburg / Göttingen, 1982. Texto compuesto en su versión más completa conservada ca. 1333-1323 a.C.

<sup>41</sup> Maat, es un principio rector de la experiencia religiosa egipcia en muchas dimensiones (antropológicas, sociológicas, políticas y, por supuesto, éticas). En el apartado del comportamiento ético, Maat representa los valores del equilibrio pacífico querido por Dios. Sobre la Maat como macroconcepto cultural es imprescindible el ensayo de Jan ASSMANN, *Maât: l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale. Conférences, essais et leçons du Collège de France*. Paris, 1989 o en una versión más completa *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München, 1990 en el que se argumenta a favor de la comprensión de la Maat como una instancia de la «justicia salvadora» que el Estado faraónico debe propiciar a través del monarca a los más necesitados.

consciente de la iracundia de Ra. El relato es perspicuo en el original hierático. En sucesivos episodios se retrata un mundo de Caos, de ausencia de *Maat*, que coincide con el reino de la oscuridad que Ra ha impuesto con su *fuga mundi*. Con su regreso, se reequilibran los planos trascendente e inmanente de los tiempos previos a la  $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$  humana.<sup>42</sup> Toda la narración llama la atención sobre esa dualidad compensatoria de la acción de Dios.<sup>43</sup> Las personificaciones alegóricas de las divinidades refuerzan el dualismo complementario anteriormente aludido. Así, en el *Mito del Ojo Solar* la diosa sincrética Hator-Tefnut se retira a la región del sur. Hator aparece como diosa del amor, de la música y del canto, encarnando los valores de *Maat per viam pulchritudinis*. Junto a Hator y Tefnut, como su doble naturaleza maniquea, emergen las figuras de Sajmet (leona) y Bastet (gata). Ambas aparecen en una inscripción del templo de Filé como encarnaciones zoomorfas de ese principio de contradicción universal que es dominante en la gramática religiosa egipcia en el ámbito moral.

*Está enojada como Sajmet. Es clemente como Bastet.*<sup>44</sup>

En un pasaje de la famosa leyenda egipcia La lucha de los dioses Horus y Set ca. del año 1140 a.C., bajo el reinado de Ramsés V, Horus ratifica su supremacía enfrentándose en el discurrir de un concilium deorum ante la mirada impotente de su antagonista Set.

<sup>42</sup> Además de en formulaciones escatológicas de la rica literatura funeraria egipcia, el motivo de la cólera / misericordia divinas reaparece en textos litúrgicos insertos en el ciclo ritual de la diosa Hator: como el *Mito del ojo solar*, *El retorno de Hator-Tefnut de Nubia* o el *Regreso de la diosa*, todos ellos circunscritos a la época ramésida.

<sup>43</sup> La gama de términos técnicos especializados para designar ese sentido negativo de la acción divina cubre el siguientes espectro semántico en egipcio. Cf. A. ERMAN y H. GRAPOW, *Wörterbuch der aegyptischen Sprache I-VII*, Belegstellen I-V, Leipzig, 1926 y ss.; R. HANNIG, *Grosses Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch (2800-950 a.C.)*, Mainz 1995 y ss.: *ḏnd* (*dndn*) (probablemente, ‘voz mimética de un bramido animal’), *qnd* (‘voz onomatopéyica de un babuino excitado’), *ḏd* (‘rugido furioso de un cocodrilo’), *dšr nšnj*. Todas las voces de la furia tienen en común proceder de metonimias suprasegmentales de la fauna animal salvaje del entorno nilótico que se incorporan, seguramente, por la poderosa capacidad asociativa de los determinativos, al núcleo sémico del término. Para los términos correspondientes al polo positivo en cuyo núcleo semántico se encuentra la misericordia *vid. infra*.

<sup>44</sup> Ernest JUNKER, «Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien», en *APAW*, (1911), 3, 32.

*Se rinde ante mí Set, el hijo de Nut, que vive conmigo en mi seno como un hijo y al que le infundía miedo los truenos en el cielo.*<sup>45</sup>

En el poema *El Arpista malvado*, un artificio satírico del siglo II d.C. en demótico se hace mención explícita de la cólera divina. Al final del primer fragmento del texto se menciona al arpista quien a causa de su comportamiento excesivo la cólera divina cae sobre él. En este caso, la hegemonía política, su responsabilidad con la paz en el país, y la neutralización de la tendencia de la humanidad al caos se complementan.

*La señora del lago en forma de herradura (Mut) le atacó furiosamente bajo la forma de Sajmet, la grande. Alargó su epidemia, la hizo caer al prado. Empezó a ejercer su poder.*<sup>46</sup>

Plenamente integrado en esta dualidad tan complementaria como paradójica para el lector actual, también aparece el faraón en Egipto como encarnación vicaria del poder y la soberanía divinas. En esta cosmovisión el rey desempeña un papel fundamentado en el orden sagrado: mantener como reflejo del Reino de lo Alto la Maat sobre la tierra como un emisario de Dios. No es de extrañar, por tanto, que encontremos para calificar su desempeño los atributos de misericordioso y colérico. Este esquema pervive en la imagen de la llamada Instrucción Leal, un texto del RM, que presumiblemente procede de la época de Sesostris I (1956- 1911 a.C.). Se articula como un pequeño espejo de príncipes en el que se pasa revista a la función regia y las características sagradas del faraón. En el siguiente pasaje se incide palmariamente en el parentesco del faraón con el rey como un rasgo esencial de su personalidad.

*El rey es Bastet, que protege las dos tierras del Nilo, en las cuales, al que le rinde alabanzas apoya al brazo del rey. Es Sajmet quien ha transgredido su mandato, en el que, todo aquel al que la odia, le inunda de enfermedad y peste.*<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Friedrich JUNGE, «Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft», en *TUAT III/5 Mythen und Epen*, Gütersoh 1995, 949.

<sup>46</sup> Joachim F. QUACK, *Einführung in die Literaturgeschichte III: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Bd. 3, 2 1993, 83.

<sup>47</sup> Emma BRUNNER, «Die Theologische Bedeutung der Trukenheit», en *ZÄS* 79 (1954), 81 y ss.

Está claro que los atributos divinos de Bastet contribuyen positivamente a la representación de un rey misericordioso que ayuda a su pueblo en períodos de crisis y tribulación.

Asimismo, la oración de acción de gracias al Dios creador por parte de un hombre al que le debe su existencia se sitúa en una esfera de lo piadoso muy dada a la expresión de sentimientos de misericordia. En estas gratulatorias personales, el alimento diario, la respiración, la salud, el poder aparece reflejado en una multiplicidad de testimonios textuales e iconográficos que trascienden la experiencia del intercambio retributivo del *do ut des*.

La acción ritual y cúllica está plagada de gestos, himnos y plegarias que sirven para aplacar (egipcio *s.hṯp* caus. ‘apaciguar con ofrendas votivas’). Muchas representaciones y ofrendas entienden esta respectividad entre Dios y el hombre, especialmente cuando se busca la protección de un Dios ante una situación de amenaza. En las *Instrucciones de Ani*, composición de ambiente áulico de comienzos del RN, también aflora esta respectividad compensatoria propia de la experiencia religiosa interior que llama a la conversión que no desordena la recta actitud observante de Dios.

*Celebra una fiesta por tu Dios. Repítelo cada año de fiesta. Dios se encoleriza cuando eso se olvida.*<sup>48</sup>

Las grandes fiestas procesionales en las que se transita por las inmediaciones del templo con una estatura viva del Faraón son un contexto muy adecuado para que se produzcan encuentros e intercambio de afectos entre el hombre y Dios. En la plástica perenne del ritual se produce una ruptura de nivel entre el cielo y la tierra. Es en ese momento donde el Faraón, como encarnación, tiene la posibilidad de aproximarse y entrar casi en contacto con Dios. El tiempo sagrado del culto permite la aproximación entre los dos planos, por lo que el rey reactualiza su legitimación como agente de misericordia por la gracia divina.

### **2.3 La teología de culto solar: el auxilio del Dios de la Luz**

La elaboración especulativa de los teólogos del Reino Nuevo estaba centralizada en el culto solar (barca solar, Ra-Harajte, ciclos del

---

<sup>48</sup> Joachim F. QUACK, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellem Umfeld*, OBO 141, Friburgo / Göttingen 1994, 91.

disco solar, etc.). Esta teología supone la culminación particularísima de un pensamiento religioso milenario que se extiende desde el culto a Amón-Ra de los tiempos del RA hasta la revolución monoteísta de Amarna con Akenatón (Amenofis IV).<sup>49</sup> En este momento surge el motivo del «Dios de la mañana» de tantos resabios sálmicos y que, en Egipto, tuvo un gran desarrollo en el ámbito de la renovada piedad personal a partir del RN.<sup>50</sup> En esta expresión oracional concreta, Dios se representa como el salvador personal de un individuo o de una colectividad que juzga y salva con su intervención personal al orante. Numerosos himnos solares de época ramésida se articulan en forma de estas plegarias que exigen un intercambio comunicativo entre el orante y el Dios personal abierto al necesitado que lo asiste, activando de este modo el *sensus charitatis* de la mediación religiosa.

*Cuando brillas en la tierra, logras destruir a los enemigos. Los codiciosos caen al mundo del «no Ser». Los justos y transfieren a los justos a la tierra de Dios.*<sup>51</sup>

El amanecer es el ámbito idóneo en el que se presencializa el poder de la teofanía solar hacia los hombres. Egipto llevó hasta el extremo las barreras del lenguaje referencial en la denotación sobre la luz.<sup>52</sup> Pocas experiencias teofánicas son más consoladoras para el orante universal que la de la contemplación de la aurora boreal. En las entretelas del salterio, la amanecida enarbola sublimes teofanías de la luz inspirando

---

<sup>49</sup> Cf. sobre esta cuestión una reciente monografía de James K. HOFFMEIER, *Akhenaten and the origins of Monotheism*, Oxford 2015.

<sup>50</sup> A partir del RN proliferarán testimonios de *religiosidad personal* en busca de esa protección individual y perenne de Dios ante la tribulación. Ese encuentro con Dios se realiza especialmente a través de la oración interpersonal. Sobre este tipo de religiosidad contamos desde hace unos pocos años con la excelente recopilación de testimonios comentados de piedad personal realizada por M. Michela LUISELLI, *Die Suche nach Gottesnähe: Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches*, ÄuAT 93, Göttingen 2013. Esta obra se complementa muy bien con el magistral estudio de la noción «búsqueda de Dios» del español Olegario GARCÍA DE LA FUENTE, *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento*, Madrid 1971.

<sup>51</sup> ÄHG 195, 264-266 = pChester Beatty IV 11, 5-6.

<sup>52</sup> Un extraordinario panorama exegético del motivo del salvador de la mañana contextualizada en las piedad del Oriente Antiguo (Mesopotamia y Egipto) se encuentra en los dos volúmenes de Bernd JANOWSKI, *Rettungsgewisheit und Epiphanie des Heils, Wissenschaftliche Monographien zum alten und neuen Testament* 59 (Band I: Alter Orient), Neukirchen 1989.

un vetusto oficio de *laudes* que se articula como comunicación entre seres luminosos.

*Teniendo a Dios en medio no vacila; Dios la socorre* [יְשׁוּרָה אֱלֹהִים] *al despertar la Aurora* [לְפַגְוֹת בְּקָרָר] (Sal 46, 6).

*Pero yo te pido auxilio, Señor; por la mañana irá a tu encuentro mi súplica* (Sal 88,14).

*Piedad Señor, en ti esperamos; sé nuestra fuerza cada mañana* [לְבִקְוֵי יָמִים] *y nuestra salvación* [יְשׁוּעָה נִרְ] *en tiempo de angustia* [צָרָה] (Is 33,2).

Otro testimonio familiar análogo en tono y contenidos a esta vetusta piedad de la Luz.<sup>53</sup>

*Qué bello eres cuando te levantas. Ra, mi señor. Tú, creador, que a mí me proteges, que por mí te preocupas / que atiendes mi llamada. Ojalá me libres del que [...] El que a tu corazón se aproxima y le da consejos, el pastor, a quien se le concede el mando hasta que uno descansa en el hogar.*

En numerosas piezas literarias aparece recurrentemente el motivo de un Dios que salva al alba. En el pequeño himno creacional del final de las *Instrucciones de Merikaré* se da magistralmente testimonio de esta proximidad.<sup>54</sup>

*Se dispersan las personas (rmt), el rebaño ('wt) de Dios (ntr)/ Creó (ir.n.f) el cielo (pt) y la tierra (t3) en su interior (ib) / aborreció la presencia del monstruo marino. Concedió aliento de vida (t3w n ib), para que habitara en sus narices. Los que han salido de su cuerpo (h'w.f), son imágenes suyas (snn.w.f pw pri.w m h'w.f) Se alza, conforme a su deseo cordial (n-ib.sn), / creó las plantas, los animales, los cereales para alimentarlos. Mató a sus enemigos y causó perjuicios a sus hijos (mšiw.f) / puesto que se sitúan para emprender una rebelión. / Creó la*

<sup>53</sup> ÄHG 195, 274-281= pChester Beatty IV recto, 11,8-12,4.

<sup>54</sup> pSanPeters E 130-138. El papel salvífico del Dios creador es patente en otros lugares de la himnica solar. En el *Himno a Atón* de El Cairo se alaba la abundancia de bendiciones del dios solar para toda criatura: *Aquel que crea hierbas del forraje para alimentar el ganado [...] El que crea aquello de lo que viven / los peces del río y las aves en el cielo. Que da el aire a aquel dentro del huevo y que mantiene viva a la cría de la salamandra [...].* Cf. E. HORNING, *El uno y los Múltiples*, Madrid 1999, 186.



luz del día (*šsp*), conforme a su deseo cordial (*sbi.t*), para ver (*m33*) cómo alcanzar el cielo, bajo el cual se construyó una capilla. Siempre que lloran (*rmm.sn*), él escucha (*sdm.f*). Creó gobernantes para cubrir las espaldas de los débiles. Les dotó de armas mágicas (*hk3.w*) para mitigar el impacto del evento. Que se despierta día (*hrw.w*) y noche (*grh*). Como un hombre (*hwi*) a su hijo (*s3.f*), contra cuyo hermano (*sn.f*) golpea. Dios (*ntr*) conoce (*rh.w*) todos los nombres (*rn nb*).

### 3. EL IMAGINARIO TEOLÓGICO DE LA MISERICORDIA EN EL ORIENTE BÍBLICO

#### 3.1 Notas lexicográficas

Un somero análisis lexicográfico de la terminología utilizada para predicar el amor de Dios misericordioso en las lenguas del Oriente Bíblico nos puede ayudar a advertir sentidos que pasen inadvertidos en una lectura inicial.

En el caso egipcio, el archilexema que, con una frecuencia mucho mayor, se observa en los textos egipcios para la noción equivalente a la «misericordia» es *htp* ‘don; ofrenda’.<sup>55</sup> Desde sus primeras atestiguaciones a comienzos del tercer milenio a.C. este término designó muy en concreto la fórmula de ofrenda que se hace al difunto, como elocuentemente determinan los centenares de estelas funerarias que contienen el encabezamiento expandido *htp-di-nsw[t]* dirigida al rey de ultratumba Osiris. Su función propiciatoria se asemeja bien a los esquemas de un Dios dador de vida (*s. 'nh*), preciosa advocación que también aparece en textos oracionales por doquier. Ante la falta de parentesco con voces semíticas de esta palabra, han aparecido algunas propuestas que intentan cubrir el espectro semántico que va del nombre de lo ofrenda a la forma verbo-nominal cualitativa que acaba designando al misericordioso (*htp.y*). Se han propuesto hipótesis, a mi modo de ver, poco afortunadas o directamente creadas *ad hoc* desde el punto de vista etimológico para intentar relacionarla con la raíz semítica *šlm*. En este supuesto designaría por inferencia la ‘paz, la amistad de Dios’. Algunos nombres propios compuestos parecen indicar que tienen relación etimológica con estos sentidos secundarios observados, como veremos más abajo. La raíz fue evolucionando y modulando nuevos

<sup>55</sup> Cf. *ÄWb* III, 183-196.

sentidos. En la siguiente tabla, a modo de entrada de diccionario, realizo una propuesta de evolución diacrónica del término.<sup>56</sup>

<i>ḥtp (LÄ / ÄWb)</i>
1. ofrenda: <i>ḥpt-di-ns[w].t.</i> Reino Antiguo.
2. Ext. met.: ‘gracia’; ‘simpatía’; ‘favor’; ‘amistad’; ‘santidad’.
3. ‘tranquilidad’, ‘paz’, ‘felicidad’ (Koch).
4. ≅ heb. <i>šlm</i> (Assmann). Nombre propio: ‘Dios es misericordioso’.
5. R.M.: abs. ‘amabilidad’ / ‘empatía’. En los ureos protectores.
6. R.N. <i>ḥtpy</i> ‘el clemente’ epíteto divino.
7. Hel.: ‘ella es misericordiosa y me protege’. Teónimo.

Además del contexto ritual de la ofrenda, se recurre con frecuencia a un verbo que indica un movimiento de aproximación entre dos sujetos que garantiza el encuentro personal (*n[n]*), en expresiones del tipo *n sw* ‘el que se vuelve’, ‘el que se gira’, ‘el que se postra’. Los diccionarios registran perífrasis en las que se combinan ambos matices para determinar la proximidad de un sujeto hacia algún otro semejante en actitud de entrega o cohabitación. Todas estas expresiones tienen como denominador común la idea de autodonación libre y voluntaria de un agente divino o divinizado hacia un ser humano.

Finalmente, existen usos sustantivados de la raíz que se refiere al ‘amor’ (*mri.w*), en su uso como epítetos. Se pueden reinterpretar en ocasiones como términos próximos a esa relación libre que trata de poner en orden una situación de caos en el prójimo. Nombres propios como *ʿz-mrw-t-Pth* ‘Ptah es el dueño de su corazón’ o *ʿz-mrw.t.f* ‘grande es su amor’ abundan en muchas muestras de piedad personal (óstraca, cartas, amuletos, etc.).

En los textos mesopotámicos las etimologías dan cuenta con mayor claridad y amplitud de matices de los valores religiosos normalmente asociados a la misericordia entendida como amor fielmente entregado por Dios a los hombres. De todo el léxico acadio, he seleccionado las cuatro raíces principales. Hasta tal punto se despliegan los sentidos de la misericordia en los textos de esta tradición religiosa, tan imitada

<sup>56</sup> Para recavar los principales usos del término, me he basado en los principales diccionarios citados más arriba: *ÄWb* y *HWB* (HANNIG). Cf. también Klaus KOCH, *Geschichte der Ägyptischen Religion*, Berlin 1993, 124.

por la Biblia, que resulta imposible reducir este campo semántico a una sola voz.<sup>57</sup>

1. *r'm*: *rēmûm* ‘misericordioso’, ‘pío’. Originariamente esta raíz designaba el vientre materno. Qué imagen más inmejorable que esta puede reproducir analógicamente la compasión misericordiosa de Dios.<sup>58</sup> El verbo *rēmu* encabezó muchas oraciones y súplicas. En general era la palabra de mayor importancia en la terminología acadia del campo semántico del amor de Dios. Los orantes de diferentes géneros de la piedad recurrieron a ella continuamente. También es un epíteto que acompaña las acciones de la realeza. A partir de Tiglat-Pileser I (1155-1077 a.C.), el epíteto se predica del rey el atributo *rēmu rašû* ‘sé misericordioso con los enemigos’.
2. La raíz semítica ‘*nn* (*enēnum* G) tiene un enfoque basado en la piedad, hacia la consolación: ‘rogar, implorar misericordia’.<sup>59</sup> Esta raíz y su derivado *utnēnu* tiene correspondencias con la forma hitpael de la raíz pansemítica ׀הנן.
3. De la raíz verbal *twr* deriva la voz *tayyarum* ‘volverse; darse la vuelta’. Esta raíz en sus usos religiosos pone el énfasis en la atención al necesitado.
4. *Aḥulap qabûm* es la expresión que sirve para transmitir a través de su autoridad misericordia a los hombres. De esta acepción dan muchos testimonios las cartas. En una atribuida a Asarhadón se cita: «yo no escucho su ruego...; desgraciadamente, yo no le tuve en cuenta, ni le recompensé con mi perdón».

### 3.2 Antroponimia

Toda la onomástica del Oriente Bíblico se concibe como una expresión religiosa performativa (*nomina actionis*) que expresan sintéticamente por analogía los rasgos del tipo de experiencia religiosa personal que hay en el fondo. Hay nombres propios que sencillamente indican «el dios X es misericordioso / gracioso». Acuñaciones similares

---

<sup>57</sup> El parentesco lingüístico con el hebreo, hace que la etimología de las voces acadias que designan la misericordia sean mucho más transparentes en el juego etimológico.

<sup>58</sup> Un antropónimo de un orante mesopotámico concentra todos los elementos de la misericordia divina: *Illirisarema*: «Dios mío, ten misericordia de mí». A partir de esta raíz se han formado muchos nombres propios.

<sup>59</sup> El hebreo *h<sup>o</sup>nnēnī* de la raíz Hnn tiene un uso equivalente al del acadio *rēmāni*.

aparecen en todas las lenguas del Oriente Bíblico. La raíz *hṯp* (acad. *gimiltum*), que comprende la acción de Dios como gracia, se presta muy adecuadamente a esta función. Por doquier encontramos nombres modelados según el compuesto posesivo del tipo: *'Imn-hṯp*.<sup>60</sup> Ἀμενόφις. Amenhotep, Imhotep, Ptahhotep, Rahotep. Pese a la evolución interna de muchos aspectos de la piedad religiosa egipcia estos nombres se mantuvieron constantemente dentro del ideario egipcio como teónimos de referencia, utilizándose por igual tanto para hombres como para mujeres.

Otras voces que equivalen funcionalmente a estas en algunos contextos y que contribuyen a dar forma a la conceptualización de la misericordia son la raíz *n'* (*n'j* 'el misericordioso') que también conforma un nombre propio desde la dinastía XIX.<sup>61</sup>

### 3.3 Dios padre (*nṯr it*)

En la nacencia de las experiencias religiosas originarias más centrales, la relación paterno-filial debe concebirse como «el alfabeto de la verdadera oración», según F. HEILER.<sup>62</sup> No en vano, el centro del mensaje de Jesús lo ocupa la visión de Dios como Padre con la voz aramea de tono familiar *abbâ* 'mi padre' que era, a su vez, un título de respeto en la sociedad del siglo I.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Cf. el diccionario antropónimo de Hermann RANKE, *Die Ägyptischen Personennamen II*, Glückstadt, 1949, s.v. 221.

<sup>61</sup> Ante la falta de relación etimológica transparente con el hiperónimo hebreo para designar la misericordia (רַחֲמִים), todas estas traducciones del egipcio no tienen mayor valor que el de ser un instrumento de ayuda para la comprensión general de los textos.

<sup>62</sup> Jan ASSMANN, «Das Bild des Vaters im Alten Ägypten», en BORNKMAN, G., GADAMER, H.G. et al. (Hg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart (1976), 12-49. Pleno de interés, desde una óptica fenomenológica merece la pena consultarse: MARTÍN VELASCO, J. de D. (1990). «Dios como Padre en la Historia de las Religiones», *Estudios Trinitarios* 34, 359-383.

<sup>63</sup> Los evangelios exponen un programa de acción de la paternidad de Dios entendida cabalmente como ser dado a la misericordia. En los dichos que con más seguridad pueden atribuirse a él, Dios se revela, en efecto, como un padre bondadoso y misericordioso que perdona, un Dios que hace salir el sol sobre buenos y malos (Mc 11,25; Lc 6,36; Mt 5,45); como un padre solícito que está pendiente de lo que necesitan sus hijos y les revela sus designios más secretos (Lc 11,13; 12,6. 30; Lc 12,32; Lc 10,21); y también como un padre que reclama obediencia, respeto y reconocimiento de su dignidad (Mc 14,36; Lc 11,2; Mt 23,9). Estos rasgos corresponden, en parte, al modelo de Padre sabio o educador. En aquella cultura, en efecto, el padre tenía la obligación de proveer a su

El alcance sémico de la figura del «Padre» en Egipto es paradójico. Por una parte adquiere una dimensión de familiaridad extrema que lo convierte en una figura en apariencia insignificante, mientras que, por otro lado, se convierte en una figura clave que podría servir de macroconcepto aglutinante a toda la espiritualidad egipcia entendida en el marco de una cultura altamente desarrollada. De todas las posibles interpretaciones (generador de vida, alimentador y sostén de la familia o protector y educador o transmisor de cultura y de anclaje social), nos interesa la segunda de ellas por contribuir a la configuración del universo conceptual de la misericordia de corte sapiencial.

Debemos siempre anclar la figura paterna dentro del ámbito familiar. La familia en Egipto es dispensadora de todo tipo de cuidados. En general, la familia egipcia se concibe a sí misma como un complejo microcosmos social constituido por una jerarquía establecida a partir de los cuidados mutuos que se dispensan sus miembros y en los que el rey es representado como el origen y garante de todos ellos. Su función en estos ámbitos se amplifica. Aparece como una especie de gran padre universal responsable de colmar toda clase de necesidades a sus inferiores. Así, es de esperar que la imagen de Dios «padre» como un gran patrón, como una especie de Padre Divino universal, haga su aparición en períodos de descomposición social. Primero, después del Reino Antiguo y, mucho después, tras la crisis de Amarna, en un período en el que se buscaba el refugio en divinidades como protectores a través del desarrollo de todo tipo de formulaciones de carácter personal que ansiaban encontrar refugio definitivo en la figura del Padre. Uno debe resituarse esta figura en el oscuro escenario del completo desorden o caos, períodos de hambrunas inhumanas, descomposición de la Maat y triunfo de Isfet y con pavor existencial. Un padre que reúna estas características por definición lo encontramos en una tierna estampa epistolar procedente de la Tebas del Reino Medio que firma el cabeza de la familia llamado Hekanajte:

*Mira, toda la era está verde, pero vosotros tenéis hambre. Mira, cuando yo llegué aquí, establecí justamente vuestras raciones. ¿qué sucede ahora?, ¿ha habido inundaciones que os pidan algo más? Nuestras raciones de comida están contadas para después de las inundaciones. Mira: todo el presupuesto es como mis niños, todo me pertenece:*

---

hijo el sustento necesario, ofrecerle un techo donde cobijarse, protegerle y ayudarle en todo. El padre también debía educar e instruir a su hijo.

*«media vida es mejor que una muerte entera». Mira, el «hambre» se denomina «hambre», sólo cuando hay verdaderos hambrientos. Aquí, mira, ellos comenzaron a comer hombres. Mira, en ninguna parte hay quienes reciban raciones tan pequeñas.<sup>64</sup>*

En otro pasaje incide el propio Hekanachte recalca:

*[...] Esta no es la época para un hombre, despreocupado respecto a las obligaciones contraídas con su Señor, sea su Padre o sea su Hermano.*

Esta carta forma parte de un corpus de cuatro acompañadas de otros tantos fragmentos en papiro y notas económicas procedentes de una necrópolis tebana. Pertenecía al cabeza de una familia (Hekanajte) quien se sugiere que escribió él mismo dos de las cartas del período del faraón Senusret I (ca. 1957-1954 a.C.). Este pequeño conjunto epistolar se nos han transmitido como una de los escasos testimonios de la vida cotidiana del RM.

En tiempos de violencia en el seno del Estado el padre emerge como salvador ante todos esos peligros. Fundamentalmente, el Estado egipcio se basa en un sistema de memoria económica por la cual en esos momentos siempre se apela a la autoridad de la figura paterna que alimenta a todo el País y aglutina todas las medidas de protección de los necesitados.<sup>65</sup> Sin embargo, ahora la atención y cuidado de la población se deja al talento organizativo de muchos gobernantes locales. En sus inscripciones autobiográficas de carácter funerario se circunscriben sus hazañas en las categorías de paternidad. Así, en forma autorreferencial, en una inscripción 1700 posterior a la carta de Hekarajte encontramos un testimonio que se inserta en la misma tradición político-social sobre la protección misericordiosa de un padre de familia. De nuevo, y quizá de forma mucho más clara, se reflejan circunstancias similares que favorecen la generación de este tipo de modelos sobre el «Padre ideal».

*Yo fui un buen hombre en su ciudad. Yo salvé a sus gentes de la gran desgracia que estaba acuciando a todo el país. Nada igual se había*

---

<sup>64</sup> Cf. James P. ALLEN, *The Hekanakht Papyri. Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition 27*. New York, 2002. Para una traducción anotada *vid.* Richard B. PARKINSON, *Voices from ancient Egypt, an anthology of Middle Kingdom writings*: Norman, 1991, 101-107.

<sup>65</sup> La imagen casi patriarcal de José en un ambiente catastrófico y de suma necesidad y desgobierno nos es muy familiar por el relato novelado del ciclo de José de Gén 37-50.

*visto en esta tierra. Yo protegí a los débiles de los poderosos y salvé a los temerosos, cuando llegaba su turno en la hilera. Yo les disipé de todo peligro, cuando llegó el momento de [...]. Yo dispuse los medios para que se celebrara un funeral para que el que no tenía nada. Yo recibí a todos sus hijos a la vida. Yo puse los cimientos firmes de todas sus casas, **como un padre por un hijo**, cuando se extendían grandes desgracias por estos lugares, cuando una gran desgracia dominaba la tierra entera.<sup>66</sup>*

La sección central de la autobiografía el autor se justifica como un buen padre que, en calidad de protector, no se ha separado un ápice de su misión principal de asistir a la población favoreciendo la creación de nuevos ámbitos de vida en el que estaban satisfechos los bienes materiales mínimos para sustentar a la población en situaciones caóticas y de total anarquía. La autoridad y legitimidad del padre tiene como fundamento la integración en el ámbito familiar de manera global, especialmente al elemento que recibe mayor sobreprotección que es la esposa, a la que se concede con el título de «Señora de la Casa» un lugar homónimo en lugar del padre.

En una construcción del comportamiento basada en la ética transmitida por el consejo paterno como uno de los principales medios para adquirir los hábitos morales, la atención fue tanto un requisito del instructor como un logro de la persona educada. Como un padre que se preocupa por sus hijos, Dios es el garante del bienestar de los que ya se adentran en su mundo por la muerte. Así, en las autobiografías el cliché *w3h-ib* aparece de forma recurrente en los textos.

*Atento en el momento de escucha de su discurso.*

*Yo soy digno, gozo de buenas condiciones naturales. Escucho con atención las normas del derecho. Hablo en verdad de forma sincera e imparcial.*

Finalmente, un testimonio en el que se destaca la importancia de mantener viva y activa la relación paterno-filial del hijo con sus progenitores. Esta relación favorece la misericordia y acercamiento de Dios.

---

<sup>66</sup> Texto *apud op. cit.* Jan ASSMANN, «Das Bild des Vaters im Alten Ägypten», en BORNKMAN, G., GADAMER, H.G. *et al.* (Hg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart (1976), 19.

*Dios (ntr) es Padre (it) y Madre (m[w]t) para aquel que lo alberga en su corazón (ib.f), pero se aleja de aquel que, lo deja pasar por su ciudad sin prestarle la debida atención.<sup>67</sup>*

### 3.4 Juez de salvación

La justicia y el orden social, tal como la plantean estos textos, construyen conceptos muy próximos al de la misericordia bíblica de corte sapiencial (*vid. infra* 3.8).<sup>68</sup> La justicia, encarnada en el rey o en los individuos con responsabilidad social sobre otros, es el requisito primordial del buen gobierno en la concepción egipcia. La lealtad del pueblo al rey y la lealtad de los inferiores a los superiores son las actitudes esenciales que favorecen que reine pacíficamente la paz. En este esquema, la misericordia se entiende como el catalizador de la justicia divina. En el AT se explicita claramente que Dios quiere de nosotros que practiquemos amablemente la justicia.<sup>69</sup> Pese a la discrepancia con las formas bíblicas, los textos sapienciales egipcios no dejan una y otra vez de reafirmar el sentido de rectitud y justicia a la hora de establecer valores que fortalezcan los principios de Maat.<sup>70</sup>

*Si eres un bien nacido, digno de formar parte del tribunal (...) Cuando hables no seas parcial. Yo ejecuté la justicia para su señor, de manera que lo satisface en eso que él ama.<sup>71</sup>*

El esquema habitual de este precioso espejo de príncipes, principia con una situación cósmica de crisis en pleno RN. En el himno con-

<sup>67</sup> Estela devocional de Antef. Reinado de Tutmosis III (ca. 1450 a.C.).

<sup>68</sup> No es de extrañar que la principal fuente intertextual y de inspiración para este libro bíblico es el libro del sabio Amenemope que se dispone en sentencias o axiomas de carácter general para entender las relaciones entre el hombre, el mundo y, por supuesto, Dios. Para Amenemope y su influencia casi literal en el libro de los Proverbios cf. J. RUFFLE, «The Teaching of Amenemope and its will connection with the book of Proverbs», *Tyndale Bulletin*, 28 (1977), 29-69.

<sup>69</sup> La voz profética está especialmente comprometida con la justicia del hombre. Quienes mejor entendieron esa opción preferencia por la misericordia fueron Amós (Am 5,7) o el gran profeta de la misericordia Oseas (2, 21; 12, 2). Este profeta explica su situación como resultado de sus vivencias en el final del Reino del Norte.

<sup>70</sup> El ideal de justicia egipcia que se esconde tras el concepto de Maat incluye una justicia desde abajo orientada hacia la atención de los más débiles, oprimidos y marginados de la sociedad.

<sup>71</sup> Cf. *Urk. I* 198,9-199. *Enseñanzas de Ptahotep* 31, 450-451.



clusivo a una de las enseñanzas, el autor en términos absolutamente personales, alaba al creador y sitúa al hombre como la criatura perfecta construida a imagen de Dios. Dios está atento a la situación e intercede misericordiosamente ante su tribulación. Su cercanía hacia el menesteroso motiva el sumo actor de la creación del hombre.<sup>72</sup> En la tarea salvadora, el rey, como representante vicario del Estado, se ve a sí mismo como instancia de liberación a través de una justicia salvadora.

*Ra ha instituido al rey en la tierra de los vivientes para siempre jamás, para hablar de justicia (m3't) a los hombres, para apaciguar a los dioses, para apaciguar a los dioses, para hacer surgir la Maat (justicia), para aniquilar la Isfet (justicia). El rey ofrece sacrificios divinos a los dioses y sacrificios de muerte a los transfigurados.*<sup>73</sup>

De la práctica de la justicia salvadora se obtiene una concepción general del funcionamiento del componente retributivo. En Egipto, como en general, a lo largo de toda la Biblia, especialmente en la tradición deuteronomista, predomina un tono exhortativo, nada legista ni impositivo en los códigos legislativos bíblicos. Se observa en todas estas prescripciones el cultivo de una *solidaridad horizontal*. En todo el Oriente Bíblico asistimos en vivo a una especie de transformación del Derecho (νόμος) a la ética (ἠθός).<sup>74</sup> En el Deuteronomio hay un interés creciente por el ordenamiento de la sociedad siguiendo el patrón y la voluntad de Dios, que tiene como destino la mente personal del lector y que no emana directamente de los códigos legislativos. El programa social de la legislación deuteronomista es fundamentalmente exhortativo más que directamente yusivo, justo como muchas de las propuestas que aparecen en el material egipcio. El modelo moral de los señores egipcios, precursores de estas visiones humanísimas y no teologizadas de la justicia, se basó paradójicamente en una «justicia desde abajo» y para los de abajo. No es de extrañar, por tanto, que los miembros del estrato más inferior de la jerarquizada sociedad egipcia se arrogaran

---

<sup>72</sup> La congruencia de misericordia de Dios y creación del hombre es transparente en este texto. De hecho, a este propósito adquiriría pleno sentido la afirmación de S. ATANASIO: «es por misericordia (ἔλεος) por lo que le ha dotado de razón para poder conocer y con el lenguaje para que pueda alabarle».

<sup>73</sup> Cf. J. ASSMANN, *Re und Amun, Die Krise der polytheischen Weltbilds im Ägypten der XVIII-XX Dynastie*, Friburgo y Göttingen, 1983, 24.

<sup>74</sup> Cf. John BARTON, *Ethics in Ancient Israel*, 2014, Oxford, 17. A similares conclusiones para el estado de cosas llega Eckerhad OTTO, *Wesen und Wandel der ägyptischen Kultur*, Berlin, 1969, especialmente en 60-62.

en legitimidad el derecho a reclamar ante los representantes del Estado (tribunal, príncipe, etc.). Un ejemplo palmario de esta inversión de la reclamación de derechos sociales por los inferiores que nos recuerda a las exigencias de los profetas bíblicos, la encontramos en los nueve discursos poéticos que el oasita del protagonista del *Campesino Elocuente* que sintetizan muy bien los principios que rigen la vida bajo el prisma de la Justicia (Maat), pero con la novedad fundamental que supone hacerlo sin el recurso a la apelación divina del monoteísmo bíblico.<sup>75</sup>

La justicia egipcia ofrece una inversión radical respecto a los presupuestos generales de la justicia que sólo parcialmente afloran en la crítica profética. En este sentido, se debe concluir en coherencia con los testimonios textuales que la justicia egipcia era una «justicia para los de abajo».<sup>76</sup> El Estado es instituido para proteger al débil imponiendo su justicia salvadora. No deja de ser paradigmático que sea precisamente el que instara a practicar una justicia social situada en el territorio de la conducta y las relaciones humanas más básicas. Estas fundamentaciones éticas, entre las que cabrían las que hemos recopilado en relación a la actitud misericordioso de un Dios paterno, como hemos señalado más arriba, aparece en un territorio profano o desacralizado que, a diferencia del texto bíblico, donde toda moral se ha teologizado al servicio del culto de Yahvé, permanece en un territorio de las «buenas prácticas sociales», de las que quienes primero se han de beneficiar precisamente son los marginados sociales.

Esta observación presenta una importante implicación. Esta «justicia de los de abajo» propagada por ambientes y literaturas sapienciales presupone que la justicia y religión comenzaron a discurrir por caminos complementarios pero dispares. En Egipto la justicia es una idea divina, pero la aplicación del derecho y las leyes se circunscriben al ámbito mundano. En una obra central para dirimir esta cuestión como es el *Campesino Elocuente*, el protagonista, tras ser desvalijado sobre la marcha, reclama sus derechos verbalmente ante el príncipe y administrador de la tierra con nueve discursos retóricamente perfectos.<sup>77</sup> Interpelar a lo humano sin apelar a la autoridad divina es propio de una justicia de

---

<sup>75</sup> Cf. Richard PARKINSON, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems*, Oxford, 1997.

<sup>76</sup> Estas ideas están ampliamente desarrolladas, entre otros libros del autor, en Jan ASSMANN, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Toledo 2006, 57-65, traducción del original alemán *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis der Monotheismus*.

<sup>77</sup> Cf. Richard B. PARKINSON, *The Tale of Eloquent Peasant*, Oxford, 2005.

los de abajo que, lamentablemente, ha de oponerse diametralmente a las ideas sobre la justicia que introdujo Friedrich NIETZSCHE al caracterizar al cristianismo en particular y de los monoteísmos en general como «moral de esclavos».<sup>78</sup> Si los datos del Oriente Bíblico, situados en la nacencia de muchas categorías bíblicas, son interpretados sin prejuicios se llega a concluir que, en una genealogía de la moral, el pueblo egipcio estaba constituido en la ortopraxis ética como una «moral de señores» que se incorporará al acervo literario del AT y que, posteriormente, someterá, sobre todo en la Ley (*Torá*) y en los Profetas (*Nebi'im*) estos mecanismos de justicia desde los de abajo a una progresiva teologización de los modelos de la justicia salvadora heredados que rompe los presupuestos de justicia y santidad divinas (*hedaqah*) que descuellan tras el concepto de la Alianza en la mayor parte del AT. En un tratado teológico-moral sobre la misericordia de Dios tendrían pues mucho más sentido observar la legitimidad de incluir el capítulo del inventario de fundamentos para la moral de los pueblos del Oriente Bíblico que construyen en sus prácticos tratados de instrucción una justicia basada en la soberanía de los más desfavorecidos.

### 3.5 El buen pastor (*mnjw nfr*)

Sin abandonar los límites de la ideología real, existe otra categoría cultural en el Oriente Bíblico que, por supuesto, también ha heredado la tradición cristiana que, en lo que se refiere a la misericordia de Dios, ha sido explotado con implicaciones teológicas importantes en sus contextos originarios de uso: la metáfora del buen pastor. Dado el alto prestigio del que gozaba el pastoreo, no es lógico pensar en la gran influencia que este oficio tuvo para la construcción de un imaginario que ponderara el poder teocrático del monarca.<sup>79</sup> Esta metáfora per-

---

<sup>78</sup> Estas ideas de Nietzsche, que han gozado de tantísimo predicamento, las podemos encontrar en su obra *Genealogía de la Moral*, 1997 (original alemán *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*). Aunque la cuestión es apasionante y de una relevancia enorme para el desarrollo de la ética histórica, considero que este no es el lugar más pertinente para abordar esta peliaguda cuestión filosófica y exegética para la que remito a Jan ASSMANN, «Religion und Gerechtigkeit», en H. SCHMIDINGER (ed.), *Gerechtigkeit heute. Anspruch und Wirklichkeit*, Innsbruck/Viena, 2000, 13-30.

<sup>79</sup> Sobre las implicaciones teológico-políticas de la imagen del «buen pastor» en Egipto abundan los estudios histórico-religiosos. Uno de los más completos y recientes lo firma Joachim KLÜGER, «Willenlose schafe: zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten», en *Gottesmacht: Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik*, 9-34.

mitía establecer en una cosmovisión global dos planos perfectamente jerarquizados con el objeto de reforzar el papel que desempeña el rey como protector misericordioso de su rebaño sin incurrir en el principio de contradicción.

*Ven a mí, Amón, tu poderoso pastor / podrías concederme que yo esté sano y salvo. Ven a mí, Amón, tú salvador de los que naufragan. / Podrías concederme la prosperidad de medios. Ven a mí. Amón, el barquero. Podrías concederme que alcance el Occidente, hasta que la eternidad se transforme en paz.*

No parece necesario insistir en que en el AT, especialmente en las alusiones al monarca, abunda la imagen del Señor como buen pastor en los salmos reales siguiendo el modelo del Sal 23.<sup>80</sup> En Mesopotamia, por su parte, el prototipo del buen pastor es el rey Hammurabi (1792-1750 a.C.). En su famoso código aparece con mucha frecuencia, legitimando su autoridad legislativa, como el que está al frente del rebaño como pastor al servicio del dios Marduk:

*Soy el pastor, guardián de todo, cuyo establo se encuentra aquí.*<sup>81</sup>

Pero hay un matiz significativo en la concepción del poder regio que no podría argumentarse con apoyos de peso si no tuviéramos representaciones iconográficas que nos dieran la pauta para certificar la doble naturaleza del carácter de ese pastor. La estructura de poder en

---

La metáfora siempre se ha asociado a una manifestación de poder o de privilegios por parte de quien la porta. En el Oriente Bíblico era el rey su principal receptor. Garante de justicia y protector de la estructura ordenada y de las fronteras del país. También en estas tradiciones antiguas subraya la obra de Dios. En la cristología, es un atributo que destaca el papel divino de Jesús. Finalmente, en la tradición de la Iglesia se ha mantenido para el sacerdote que está al frente de un ministerio como representante del Señor Jesús.

<sup>80</sup> El término 'pastor' es un sustantivo verbal de la raíz **רָעָה** 'pastorear'. La nobleza de esta palabra queda demostrada por el hecho de que David la utiliza con un rango significativo mucho mayor que, por ejemplo, rey. En realidad es un título otorgado a reyes, como el de Mesías, especialmente al rey David. El valor del título es doble. Quien lo recibe está en la esfera de lo divino y, en transferencia de este poder, ha de comportarse como Dios padre y, por medio de la invocación de este apelativo, se llega a la conclusión de que en él se encuentra el refugio de protección. La tradición cristiana incorporó este atributo de Dios a la realidad de Jesús en pasajes deliberadamente marcados por los evangelistas que merecerían un tratamiento monográfico (cf. Jn 10, 11; Heb. 13, 20; 1Pe 2, 25; 5, 4). Jesús nos muestra, en continuación con la ideología real del Oriente, que ejerce como soberano abierto a la libertad y a la vida de su rebaño.

<sup>81</sup> Cf. la edición con comentario de Horst KLENGEL, *König Hammurapi und der Alltag Babylons*, Düsseldorf 2004<sup>2</sup>.

estas sociedades es ambigua, hecho que encaja muy bien en el sistema semiótico de la religiosidad egipcia que hemos trazado: el pastor-rey en la alegoría de su dominio sobre la fauna salvaje subyuga a un enemigo al tiempo que protege a un ser inferior. La protección del débil se coordina con el ataque del oponente que disputa la hegemonía y el mantenimiento del orden natural regente.



Figura 1. Cilindro-sello (BM 89023)<sup>82</sup>

Si echamos un vistazo a lo que sucede en el país del Nilo, nos percatamos de elementos muy similares. En un texto de un relieve de un templo que procede seguramente del RN, se ritualiza un acto de memoria colectiva para justificar el acceso al poder del famoso soberano del RM Sesostri I (1919-1875 a.C.). La manipulación ideológica lleva implícita la idea de que el disco solar deificado Ra-Harajti, fue quien le colocó sobre la tierra como su sustituto (*tmi*).

*(El dios Ra) me preparó para llevar a cabo las mismas gestas que él había realizado. Que cumpliera lo que había mandado. Me proclamó Pastor de esta tierra, puesto que su deseo es que esta tierra quedara unida a él.*<sup>83</sup>

<sup>82</sup> Imagen apud Ilse SEIBERT, *Hirt – Herde – König: zum Herausbildung des Königtum im Mesopotamien*, Berlin, 1969, 63-65. La escena representa una doble confrontación. El rey, ataviado de pastor, se enfrenta a dos bestias, protege a un ternero del ataque de un león. Lógicamente la escena tiene un carácter de legitimación de la monarquía.

<sup>83</sup> Pasaje conservado en un rollo de cuero del Museo de Berlín (apud Joachim KLÜGER, «Willenlose schafe: zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten», en *Gottesmacht: Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik*, 17).

Una estela fragmentaria de Coptos atribuida al rey Rahotep (1622-1619 a.C.) realiza alabanzas ante el tribunal de los muertos por los trabajos de restauración del templo local.



Figura 2. Estela fragmentaria del templo de Coptos (reinado de Rahotep)

*Los dioses te han nacido, para que tú actúes en su nombres y fundes un templo. Como rey, has unido el Alto y el Bajo Egipto. Desearías estar contento en el trono de Horus el vivo. A los dioses les agrada...que ejercieras tu dominio, como el sol que nos circunda. Sé un buen pastor para la grey, un templo para todo hombre, Ra te ha dispuesto como su estatua.<sup>84</sup>*

El rey-pastor ocupa el trono del rey solar Ra. Encarna a su imagen vicaria, su sustituto. Los contornos de esta imagen fueron evolucionando progresivamente hasta configurar una especie de teocracia representativa. La metáfora bucólica no se estancó jamás y, poco a poco, fue adaptándose a nuevas realidades. Como casi todos los fenómenos religiosos observados a partir del IPI se va produciendo paulatinamente una transferencia religiosa del sistema politeísta oficial de la élite religiosa (teología implícita) a una religión personal intensa, más

<sup>84</sup> Estela del rey Ratohep.

popular e interpersonal (teología explícita). En este nuevo territorio espiritual, son los orantes los que cobran todo el protagonismo. Las formas expresivas que esta religiosidad fue perfilando dan un testimonio bellísimo de cómo se integró a Dios en la vida de los verdaderamente necesitados de su asistencia. El grito desgarrador del sacerdote de la necrópolis Amenemone a su patrón, el dios Amón, al que replica en su nombre propio e incluso desplaza a la vida post mortem su plegaria.

*Ven a mí, Amón, tú pastor inasequible. Ven a mí, Amón, rescatador de los naufragos. Me encantaría que me concedieras, lo que he alcanzado en los puntos cardinales. Ven a mí, Amón, mi capitán. Me gustaría que me concedieras que yo alcance el Oeste, hasta que la solemnidad se transforme en la paz que garantiza el Señor de Tebas.*<sup>85</sup>

Finalmente, ya en período ptolemaico, las nuevas peripecias políticas que incorporan a monarcas extranjeros necesariamente exigen que se activen nuevamente las estrategias de legitimación del poder para hacer frente a los que han usurpado la monarquía. Parece que en el extremo sur del país, una hambruna ha azotado a la región. El rey, como doble del Dios, debe ejercer su protección incondicional para revertir la situación y salvar a los que están en situación límite.

*El pastor, el que proporciona millones de cosas (para comer), que conduce a esta tierra a la vida.*<sup>86</sup>

### 3.6 La misericordia por carta

Con algunos precedentes en el RM, será sin embargo a partir del período ramésida (dinastías XIX y XX), la época en la que se desarrollará una correspondencia epistolar privada con Dios dirigida a la protección personal del remitente de la carta.<sup>87</sup> La comunicación con la divinidad, sancionada por escrito, favorece la creación de mecanis-

<sup>85</sup> Cf. *ÄHG*, 165, 9-16.

<sup>86</sup> Inscripción hallada en el templo de Edfú (período ptolemaico: ca. 330-300 a.C.): Cf. Dieter KUHRT, *Edfou VII (Die Inschriften von Edfou. Abteilung I. Übersetzungen Bd. 2)*, Wiesbaden 2004, 107.

<sup>87</sup> Cf. A John BAINES, «Egyptian Letters of the New Kingdom as Evidence for Religious Practice», *JANER* 1 (2001), 1-31 se debe el principal estudio de las cartas privadas egipcias desde una óptica especialmente religiosa. En Mesopotamia también se cultivó este mismo tipo de relación epistolar con un Dios constituido como ser personal. Cf.

mos destinados al contacto personal no místico a la que se dirige la misiva mayoritariamente al popular dios Amón. Además de contener algunas prácticas rituales y oraculares concretas, este corpus de cartas constituyen una pieza de gran valor por contener formas oracionales de piedad personal muy purificadas. En especial, la oración de intermediación o propiciatoria es uno de los procedimientos más habituales de aproximación íntima a la voluntad de Dios.

Su contenido y estructura formulars facilitan nuestra tarea de recopilación. Son especialmente ricas de contenido aquellas cartas que permiten en la distancia de la patria de origen mantener la relación con el dios protector invocado por el orante por escrito.

*Yo hablo todos los días con los dioses que están en mi entorno y les pido que me concedan diariamente vida, salud, bienestar. Tan pronto recibas la carta, debe Amón inmediatamente devolvérmela de buen grado.*<sup>88</sup>

La intercesión más directa se observa en peticiones como la siguiente dirigida al dios Amón:

*Por favor, dile a Amón, él debe devolverme (la salud). En verdad yo estaba enfermo cuando alcancé el norte, y todavía no estoy perfectamente restablecido.*<sup>89</sup>

Ya habíamos visto que las limitaciones de una vida consciente de su desenlace inexorable pero tendente a la benevolencia de Dios está en el origen de muchas muestras de piedad. El encabezamiento de muchas cartas es acompañado de la fórmula:

*Yo estoy vivo todavía. Mañana estaré en manos de Dios.*<sup>90</sup>

### 3.7 La actitud orante

En el fenómeno de la oración se condensan los rasgos esenciales de la actitud religiosa en toda su complejidad antro-

---

Jesús GARCÍA RECIO, «Ten misericordia de la carta que te deposito», *Reseña Bíblica*, 68 (2010), 35 y ss.

<sup>88</sup> pGriffith, 2-4 (recto); 1-4 (verso) apud Maria LUISELLI, *op. cit.*, 288-289.

<sup>89</sup> pLeiden I 369, 3-5; -10 (recto), 3-4 (verso).

<sup>90</sup> Cf. J. ČERNÝ, *Late Ramesside Letters*, 1939, 34, pLeiden I 369, lín. 5-6



pológica. En el estudio de las muestras de piedad oracional de una tradición religiosa concreta podemos llegar a penetrar en el universo simbólico de la experiencia de Dios.<sup>91</sup>

### 3.7.1 Reciprocidad

Entendido como un encuentro interpersonal con lo Trascendente, la experiencia oracional egipcia presenta rasgos universales. Entre todos ellos la reciprocidad es uno de los más característicos. Gracias a ella, los sujetos religiosos se enfrentan a una mutua convivencia cargada de disponibilidad, escucha y atención hacia el otro. Esta relación se repite en todo el Oriente Bíblico con intensidades diversas que se ejemplifican en la idea de la justicia retributiva ya discutida: actuar y hacer el bien tiene consecuencias positivas para quien lo practica, como prescribe rotundamente el *Campesino Elocuente*: «actúa en favor de uno que actúa en tu propio favor».<sup>92</sup>

Una de las primeras manifestaciones del principio de reciprocidad lo encontramos en «Llamada a los visitantes» que se halla en numerosas tumbas acompañadas de inscripciones autobiográficas. En estas fórmulas funerarias se advierte en lenguaje jurídico al visitante contra la profanación de la tumba y se tipifican las amenazas de castigo.

*Oh, tú que estás viva sobre la tierra, que pasas por su tumba. Si tú deseas estar favorecida por el rey y honrado por el gran Dios. Pronuncia: mil panes, mil cervezas para el honrado Nejebu. No destruyas nada de lo que hay en esta tumba. Yo soy un espíritu potente y preparado para defenderla. Todo aquel que destruya una cosa en esta tumba, será juzgado por el gran Señor. Yo soy el que habla del bien, repite lo bueno y nunca ha hablado mal contra nadie.*<sup>93</sup>

En períodos más tardíos de la religiosidad egipcia encontramos ya una relación interpersonal con la divinidad que se presenta como com-

---

<sup>91</sup> Para la fenomenología de la oración es muy recomendable la síntesis ya clásica de J. de Dios MARTÍN VELASCO, «El hombre en oración. Raíces religiosas y antropológicas de la actitud orante», *Surge*, 307 (1972), 210-253.

<sup>92</sup> Cf. *ir n ir n.k* (B2 108). Sobre la reciprocidad en el comportamiento religioso de los antiguos egipcios Pascal VERNUS, *Essaie sur la conscience d l'histoire dans l'Egypte pharaonique*. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Historiques et Philologiques, 332, Paris, 1995. En este trabajo se recogen las tres fórmulas similares en las que se construye la reciprocidad religiosa: *wn ir r irw n.f / ir n ir n.k. / nfr pw irt hr iryt*.

<sup>93</sup> Cf. *Urk.* I 215-221. VI Dinastía.

pensador de las acciones en un desarrollo de la idea de *do ut des* como si se tratase de una auténtica «regla de oro», como en los casos de Ani y Amenemope. El protagonista del relato demótico tardío Anejsesonki se inserta en la misma línea de pensamiento moral.

*No hay diente podrido que permanezca en este lugar. No hay nubio que abandone su piel. No hay amigo que vaya por sí solo. No hay un hombre sabio que genere aflicción. No hay tonto que encuentre provecho en lo que hace.*<sup>94</sup>

Los dos principales vocablos que expresan una actividad misericordiosa y compansiva en la Biblia (תָּוֶן y ἔλεος) implican reciprocidad generalizada derivada del objetivo de la interacción compartida con una búsqueda desinteresada de la otra parte. Pero también estas conceptualizaciones trascienden el nivel léxico y reflejan un profundo sistema social. Esto justifica el hecho de que esta concepción de la misericordia no quede reducida a un simple sentimiento, sino a una acción hecha a otro o para otro bajo la comprensión de que el que solicita ἔλεος se arroga el derecho de ser merecedor de esa asistencia recibida. Existe en el trasfondo de estas relaciones sociales, compartidas por todo el Oriente Bíblico, la idea de que hay algo detrás y más allá del derecho que permite dar crédito social al acreedor.<sup>95</sup> Esa relación de aproximación al prójimo que se origina en la misericordia surge sin necesidad de que exista una deuda real contraída, como en la parábola del buen samaritano, puesto que así está configurado en su sistema social. Por la propia configuración teológica que se deduce de los textos, hay razones para pensar que el sistema social del Oriente Bíblico tenía un funcionamiento similar, respecto a la reciprocidad, al revelado en este universo social.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Cf. Miriam LICHTHEIM, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic instructions*, OBO 52, Freiburg Schweiz y Göttingen, 1983, 86.

<sup>95</sup> Este análisis sociológico de la acción social y misericordiosa en el NT procede Bruce Malina, «ἔλεος y acción social», en Carlos GIL y Carmen BERNABÉ, *Reimaginando los Orígenes del cristianismo*, Estella (2008), 117-139. Falta, a nuestro entender, un trabajo de sociología histórica de estas características aplicado a los sistemas sociales imperantes en el Oriente Bíblico.

<sup>96</sup> Una prueba de ello es que este modelo de conducta social parece propio de todo el mundo antiguo de raíz semítica, pues en el contexto griego el ἔλεος aristotélico que se aproxima a la idea de «piedad» nada tiene que ver con estas mutuas contraprestaciones derivadas, en último término, del modelo sociocultural dominante en el entorno.

### 3.7.2 *La oración de intermediación*

Las crisis existenciales que desembocan en la debilidad del ser humano propenden a la expresión verbal. En la nueva espiritualidad del Reino Nuevo, donde se multiplican los testimonios en los que se produce un despojamiento personal del necesitado ante la protección de la divinidad, encontramos muestras personales de estas oraciones íntimas. A diferencia de períodos anterior, esta nueva espiritualidad descansa en la fe en el triunfo sin ambages del recto orden instaurado por Maat. Muchos himnos y plegarias pretenden ampliar el horizonte de sentido del bien al mundo en un futuro glorioso en el Reino del Bien. Nuevamente es la doctrina del sabio Amenemope la que nos insta a esta esperanza ultramundana que está entroncada en la misericordia de Dios. Los himnos y las plegarias de este período dan buena cuenta de la confianza de Dios, siempre atento a las cuitas de su humanidad.

Amón, presta tu oído solamente al que está en el tribunal de justicia. Él es pobre, no es rico. El tribunal le obliga: «Plata, oro para los sacerdotes, ropajes para los sirvientes. Que aparezca Amón como visir, para conseguir que el pobre hombre quede en libertad. Que el pobre sea justificado y que la pobreza se sobreponga a la riqueza.»<sup>97</sup>

### 3.7.3 *Confesión de los pecados e indulgencia*

Un capítulo especial de esta espiritualidad tardía egipcia lo constituyen una serie de textos en los que la piedad adquiere la forma de confesión de los pecados. Esta pulsión hacia el reconocimiento del propio pecado se nos ha conservado en cinco estelas votivas de los trabajadores de Deir el-Medina dedicadas por artesanos.<sup>98</sup> Una variante de mayor rango literario de estas confesiones de los pecados la encontramos en el himno de un escriba que se dirige al dios solar.

---

<sup>97</sup> Cf. *pAnastasi II* 8, 5-9, en Allan GARDINER, *Late-Egyptian Stories*, Biblioteca Aegyptiaca, I, Bruselas, 1937, 17, n° 9.

<sup>98</sup> Resuena en los textos de estos penitentes este desgarrador clamor autoinculpatario: *s hm n iwty h3ty:f bw rh nfr r bin* «un ignorante al que le falta su corazón que no conocía separar el bien del mal». La vinculación entre la sabiduría y la rectitud moral se repite constantemente en los textos.

*Ven a mí, Ra-Harajti. Aconséjame. Tú eres que quien actúa, nadie actúa sin tu auxilio. Tú solamente actúas con él. Ven a mí, Amón, todos los días. Tú eres el dios augusto. Mi corazón descendiendo hacia On. Mi corazón está jubiloso, mi corazón exulta de alegría. Atiende mis plegarias diarias. Mis oraciones nocturnas. Mi gusto por la cera en mi boca. Oh, único sol, Ra-Harajti, como no hay otro. Protector de millones de desconsolados y salvador de cientos de miles. Auxilio del que le reclama, Señor de On. No me reproches mis muchos crímenes. Yo soy un ignorante. Yo soy un hombre que falta a su corazón. Me espabilé para ir tras mi boca, como un buey que va tras la hierba.<sup>99</sup>*

Estas confesiones se dirigen principalmente a la falta de sabiduría, que, en la lógica del Oriente Bíblico, favorece una predisposición al mal. La falta de discernimiento de los dominios del bien y del mal ocasiona la desviación y el pecado en la Humanidad. El reconocimiento de esta falta provoca un alejamiento de Maat, y, en cambio, se orienta hacia un Dios Padre que ofrece protección y amparo al desasistido. La relación de reciprocidad que antes hemos descrito se ve complementada ahora con la gracia del perdón. En el nuevo clima religioso del RN, se insta a la práctica del perdón por las pequeñas faltas. Nuevamente serán Aní y Amenemope los sabios que nos leguen la doctrina del perdón por las faltas cometidas.

*No te lances a atacar al que te ataca [...] Levántalo. Dale tu mano. Déjalo en las manos de Dios. Llena su estómago con tu propio pan hasta que se sacie.*

Es sorprendente el paralelismo entre estas expresiones y otras de la tradición mesopotámica y bíblica.

*No te vuelvas contra el hombre que disputa contigo. Trátalo con amabilidad al que te hace mal. Sé justo con tu enemigo. Sonríe a tu adversario.<sup>100</sup>*

En el territorio intrínsecamente bíblico, el cuarteto del libro de los Proverbios (Prov 25, 21-22) combina el perdón con castigo edulcorado al que añade la confirmación de la recompensa divina.

---

<sup>99</sup> Cf. pAnastasi II 10, 1-11, 1, en Allan GARDINER, *Late-Egyptian Stories*, Biblioteca Aegyptiaca, I, Bruselas, 1937, 17, n° 9.

<sup>100</sup> Cf. el «Consejo de la Sabiduría»: Wilfred G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake, 1996, 101, lín. 41-44.

*Si tu enemigo está hambriento, dale de comer. Si está sediento, dale de beber. Así amontonarás brasas sobre su cabeza. El Señor te lo pagará.*

Es indudable que la configuración religiosa de estas entidades culturales parten de fuentes éticas comunes.

### 3.7.4 Amor personal (*mrwt*)

El principio del *do ut des* quedaría reducido a una mera acción retributiva de tipo legalista en el seno del código ritual si no hubiera dado un paso más allá hacia la espiritualización del amor de Dios. Tenemos la oportunidad de contar con expresiones textuales en las que el amor de Dios se convierte en una categoría fundamental para entender la relación personal entre Dios y el hombre sobre la que se construye la misericordia. Como ha desvelado J. ASSMANN, el sufijo posesivo con el que se condesa esa expresión *mrwt.i* tiene en su estructura profunda un sintaxis subjetiva y no objetiva. Es la entidad divina la que ejerce su amor por el hombre.<sup>101</sup> Como indicación de esa reciprocidad cordial, en las autobiografías funerarias se hallan numerosas muestras de la presencia de ese amor de Dios que se aproxima al hombre. En estos monumentos éticos el amor (*mrwt*) y la atención al prójimo (*jmꜣhꜣj*) van de la mano. La obligación para cumplir los requisitos del pacto amoroso establecido con Dios que se sintetiza en haber cumplir de obra y palabra los principios prescritos por Maat.

*Yo he sido atento con el rey. Yo lo he sido también con el gran Dios. Yo lo he sido con los hombres. Yo he amado a su padre. Yo he amado a su madre. Yo he amado a sus hermanas. [...] Yo he cumplido como magistrado en el Oeste, en los territorios de la Señora Maat.*<sup>102</sup>

En este texto, de tono claramente autojustificativo, el difunto comunica su adhesión incondicional a los principios morales de la Maat a lo largo de su vida. El concepto de «amor» que aparece en todas estas inscripciones desempeña una función social central en la ética egipcia que permite incrustar al individuo con plenos derechos bajo el amparo de la sociedad. Es un amor incondicional e «infinito» (Pta-

<sup>101</sup> Cf. Jan ASSMANN, *Ma'at* (*op.cit.*), 108: «Entsprechend der ägyptischen Affektenlehre, die Affekte nicht in der empfindenden, sondern in der auslösenden Person lokalisiert, fordert die Ma'at vom einzelnen nicht, dass er liebt, sondern dass er Liebe einflösst».

<sup>102</sup> Cf. *Urk.* I 221-223.

hotep). El término *mrwt* denota un afecto incondicional por parte de Dios. Este tipo de terminología amalgama en su núcleo significativo una gama muy variada y complementaria de afectos de benévolos de Dios movimientos que se desplazan que tienen como destino al hombre.

Este vínculo entre el hombre y Dios se organiza en una constelación de ideas que se organizan a través del carisma caritativo unido a las obras y a las palabras. El alcance de este dispositivo de gracia amorosa tiene diversos alcances concéntricos. Afecta en primer lugar los familiares más próximos, se extiende fuera de la familia a la esfera social de los vecinos, la corte, el país hasta alcanzar una dimensión universal («toda la tierra»; «toda los hombres»). La acción social de la Maat nos ofrece un panorama ético en el que la centralidad de la experiencia amorosa sitúa al hombre en el centro, orientado verticalmente su amor (adoración) hacia lo Alto respecto a Dios y respecto al rey, pero también —hecho que supone algo diferencial de esta tradición religiosa— hacia los elementos inferiores lo que obliga a los señores a preocuparse por sus clientes y al poderoso a estar siempre presto a la ayuda y protección del desamparado y enfermo.

La relación amistosa, en una sociedad ampliamente marcada por una ética familiar, es uno de los principios rectores de la relación entre los hombres. Esta relación se expresa en egipcio clásico con los lexemas *im3* (*i3m* y sus variantes). A partir del período tardío los autores de las autobiografías reforzaron todavía estos vínculos con mayor fuerza a través de una interiorización de esa relación amorosa bien visible en compuestos como *im3-ib* «de amable corazón», o *nb-im3t* «señor de la amistad». En la siguiente autobiografía del sacerdote Djedjer se observan muestras de este tipo de piedad que se dirige a Hator (Din. XXX), a la que rinde cuentas por haber cumplido la voluntad de Dios.

*Yo soy una persona de verdad (m3'-ib) que aborrece la mentira (grg).  
Yo hice lo que el pueblo desea y lo que Dios elogia (ḥsw). Yo fui benévolo (im3-ib) y benigno (lit. 'de brazo doblado': nft kiḥ) para todo.*<sup>103</sup>

La combinación entre un brazo dadivoso que se dobla en pos del necesitado y un corazón gentil no podría retratar mejor el ideal ético del hombre religioso que aspira a ingresar en el ámbito divino.

---

<sup>103</sup> Cf. Herman DE MEULENAERE, «Une statue de prêtre héliopolitain», *BIFAO* 61, 1962, 29-42.

### 3.8 La sabiduría, fuente de la ética

El denominador común de muchas de las expresiones religiosas que hemos repasado es que se producen en el marco de instrucción ética que se suelen encorsetar en el género sapiencial (*sbzy.t*). En Egipto la justicia es una idea que surge en el plano divino, pero el derecho y las leyes tienen una realización práctica y concreta en la vida «secular» o «profana».<sup>104</sup> En el orden mundano, la última palabra a la hora de dirimir las controversias recae en el rey, quien ha de amoldar con su creatividad legislativa, la justa voluntad de Dios. El mundo discursivo de la sabiduría es en el que se integran la mayor parte de los elementos constitutivos de la misericordia divina en Egipto. Ante todo, esa misericordia, rezada, anhelada y adorada en la imagen de un Dios de la vida, se sintetiza en las virtudes del buen saber hacer del «sabio» (*rmt-rh*) que determina con su recta conducta el modelo del «yo» ético. El retrato de un sabio iba ligado íntimamente a su capacidad de hacer el bien en la sociedad. Las virtudes intelectuales se solapaban con las morales. Ya hemos visto más arriba que también ese praxis ética esa la que destaca en el imaginario idealizado de Dios como padre respecto a sus queridas criaturas. En el ideario moral egipcio bondad (*nfr*) y conocimiento o sabiduría (*s33rt*) se complementan.

*Reflexivo, pertrechado de conomiento, de voz verdadera. Que honra al habilidoso, evita al ignorante. Siempre está alerta y presto y atento a escuchar.*<sup>105</sup>

El ejercicio de la sabiduría, íntimamente asociada a la idea de justicia y misericordia en el Oriente Bíblico, implica que, por encima del Estado, y, en paralelo a los preceptos rituales religiosos, la libertad en el correcto comportamiento de los hombres en sociedad, transmitido por la sabiduría de generación en generación, es la base fundamental de todo discurso ético en Egipto.<sup>106</sup> La Biblia ha heredado estas tradiciones sapienciales del Oriente Antiguo y, por lo que se puede deducir

<sup>104</sup> También este mismo mecanismo de organización del espacio moral de la vida se encuentra en la Biblia. B. COUROYER ha reconocido esta solidaridad de principios morales en «Le chemin de vie en Egypte et en Israel», *RB* 56 (1949), 412-432.

<sup>105</sup> Cf. *Urk.* IV, 969, 16.

<sup>106</sup> En el libro de los *Proverbios* encontramos secciones completas traducidas de instrucciones escolares egipcias. Para esta cuestión *vid.* la monografía de Vincent P.-M. LAISNEY, *L'Enseignement d'Amenemope*, Studia Pohl 16, Pontifical Biblical Institute, Roma 16, 2007.

de una simple indagación superficial que requeriría un estudio mucho más minucioso, la dimensión religiosa de la justicia y misericordia de Dios también ha debido de tener una fuente «profana» al modo egipcio recogida en los códigos de conducta y normas de vida que sólo más tarde serán transferidos al canon bíblico.<sup>107</sup> Una vez configurado el monoteísmo israelítico y en el marco de un pensamiento de marcado tono legalista en el que predominan las normas de pureza ritual, como el descrito por ejemplo en la escuela deuteronomista, este acervo tradicional de la sencilla sabiduría mundana del Oriente será transferido a un discurso teologizado.

La *Hokmah* (חכמה) bíblica, principio de sabiduría, ha asimilado los resabios de la secular tradición bíblica que tantos puntos de contacto presenta con el ideal de Maat. La sabiduría salomónica convive en el canon de la Biblia Hebrea con el exclusivismo del derecho mosaico. Los atributos del Dios de la misericordia del Oriente Bíblico que se han observado proceden directa o indirectamente de esta matriz sapiencial que determinaba la libertad y el comportamiento modélicos de los hombres. Ahora bien, la sabiduría bíblica, pese a sus orígenes, en modo alguno quedó al margen del ámbito religioso. En el prólogo del libro de la colección de proverbios bíblicos se nos indica «el temor de Dios es el principio de la sabiduría» (Prov 1, 7; cf. Sal 111, 10). Desde ese momento, la relación complementaria entre sabiduría y religión quedará para siempre sancionada.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Desde las primeras manifestaciones religiosas del Oriente Bíblico la misericordia se situó en un lugar privilegiado dentro de los atributos de Dios. Asimismo, se convirtió en el ingrediente principal del código ético sobre el que funcionaban los sistemas sociales de la religiosidad en las tradiciones que afluirán en la Biblia, creando un nuevo lenguaje antropológico único. De entre sus múltiples formas transversales de expresión, la misericordia en el Oriente Bíblico ante todo aflora en el ámbito de la piedad personal. A través de un proceso de reflexión teológica secular visible de modo diáfano en los testimonios oracio-

---

<sup>107</sup> Una exposición sintética de esta posible genealogía de las fuentes de la justicia se pueden encontrar en: Jan ASSMANN, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, 2006, 57-65.



nales, la misericordia fue acoplándose a nuevos ámbitos simbólicos reflejando una realidad social dependiente de la visión teocéntrica del Estado. Junto a los matices desarrollados por la ideología real, hemos visto que la densidad del pensamiento moral estaba ya plenamente desarrollada en estas antiguas sociedades por doquier inscrita en su código cultural. La teoría moral egipcia, sintetizada en el ámbito religioso en la misericordia de Dios, nos permite indagar sobre las fuentes éticas imperantes en las concepciones religiosas del Oriente Antiguo que dejarán su sello en las representaciones del Dios bíblico. Al igual que las modernas teorías éticas que pretenden prescindir de sus fuentes religiosas, las fuentes morales no dejaron de ser operativas en el imaginario religioso del Oriente Bíblico, especialmente en el caso egipcio.<sup>108</sup> Los dos principios morales todavía incuestionables como son el imperativo de evitar el sufrimiento y la reafirmación de la vida procedieron de un ámbito secular, pero nunca desligado de una profunda introspección en el imaginario religioso de esas tradiciones que acabarán anidando en el corazón de la Biblia para pasar a nuestro patrimonio antropológico, religioso y moral por medio de la caracterización de un Dios misericordioso.

---

<sup>108</sup> Puede considerarse que el estudio de la evolución de este concepto en el ideario egipcio tiene sorprendentes concomitancias con el estudio de la genealogía de la moralidad moderna y la crisis de las mediaciones religiosas, tal como las describen historiadores de la cultura del tenor de Charles TAYLOR, *Las fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna*, Méjico, 1996. Véase especialmente el capítulo cuarto dedicado a las fuentes morales.

LA MISERICORDIA EN LA VIDA  
Y EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN

---

JAIME GARCÍA ÁLVAREZ, OSA  
Facultad de Teología del Norte de España



## RESUMEN:

Presencia de la misericordia en la vida y la obra de San Agustín. Sentido de la palabra «*misericordia*». Compasión y misericordia. La misericordia en la conversión de san Agustín: el misterio de la Encarnación. Los dos nombres de Dios: justicia y misericordia. Dios de compasión y de misericordia. Por su misericordia Cristo se hace nuestro «*médico*». Cristo: el Buen Samaritano. La mirada de misericordia de Jesús: Nathanaël, la multitud desorientada, Zaqueo, la viuda de Naín, la mujer pecadora, las lágrimas de Pedro. Las obras de misericordia: limosna y perdón. La misericordia: compasión y don.

#### ABSTRACT:

The presence of the mercy in the life and the work of Saint Augustin. Meaning of the word «*mercy*». Compassion and mercy. The mercy in St. Augustin's conversion: the mystery of the Incarnation. The two names of God: justice and mercy. The God of compassion and of mercy. By his mercy Christ makes Himself our «*Healer*». Christ is the Good Samaritan. The merciful look of Jesus: Nathaniel, the confused crowd, Zaqueus, the Widower of Nain, the sinful woman, the tears of Peter. The works of mercy: alms and forgiveness. Mercy: compassion and gift.

San Agustín no ha escrito ningún libro, ningún tratado sobre la misericordia y, sin embargo, sus reflexiones sobre la misericordia están presentes en todos sus escritos y, de forma más concreta, en sus sermones. Habla de la misericordia con ocasión de la mayor parte de los temas teológicos que desarrolla.

Cuando San Agustín habla de la misericordia lo hace, en primer lugar, a la luz de la Sagrada Escritura. Su doctrina es esencialmente bíblica. Fundamenta su pensamiento sobre la presencia de la misericordia en los Salmos, en el Evangelio de San Juan y en San Pablo. Pero habla de la misericordia, ante todo, a la luz de su experiencia personal. Su experiencia de la misericordia se encuentra expresada de forma sumamente clara en las *Confesiones*. Las *Confesiones* son un canto de alabanza a la misericordia de Dios. Si escribe las *Confesiones* es precisamente para proclamar y alabar la misericordia de Dios para con él: «*Dios mío, quiero acordarme, en acción de gracias hacia ti, y confesarte tus misericordias hacia mi*»<sup>1</sup>.

San Agustín experimentó en su vida la presencia de la misericordia de Dios<sup>2</sup> y la experimentó como si estuviese sobrevolado sobre él: «*Et circumvolabat super me fidelis a longe misericordia tua*»<sup>3</sup>. No habla, por consiguiente, de la misericordia de una forma abstracta o puramente retórica. Habla de una realidad vivida antes de ser dicha o comunicada.

Para Agustín la característica más importante de Dios, aquella que expresa con plena claridad su realidad divina es precisamente la misericordia. Es cierto que la misericordia se encuentra presente en toda la Sagrada Escritura. Dios, nuestro Dios, es un Dios de misericordia y de fidelidad: «*Dios de ternura y de piedad, lento a la cólera, rico en gracia y en fidelidad*» (Ex 34, 6).

---

<sup>1</sup> Conf VIII, 1, 1; PL 32, 747.

<sup>2</sup> M. PELLEGRINO, «“*Salus tua ego sum*” (Ps 34, 3) (Conf I, 5, IX, 1). Il problema della salvezza nelle “*Confessioni*” di Sant’Agostino», *Augustinianum* 7(1967)221-257.

<sup>3</sup> Conf III, 3, 5; PL 32, 685.

Para realizar la experiencia de la misericordia de Dios sobre nosotros es preciso, en primer término, ser conscientes de nuestras propias debilidades, de nuestros límites, de nuestras miserias. San Agustín insiste sobre la necesidad de confesar nuestra miseria para llegar a confesar la misericordia de Dios.

*Pues ¿por qué te hago relación de tantas cosas? No ciertamente para que las sepas por mí, sino que excito con ellas hacia ti mi afecto y el de aquellos que leyeren estas cosas, para que todos digamos: Grande es el Señor y laudable sobremanera. Ya lo he dicho y lo diré: por amor de tu amor hago esto (amore amoris tui facio istuc). Porque también oramos, y, no obstante, la Verdad dice: Sabe vuestro Padre qué es lo que necesitáis, aun antes que se lo pidáis. Te hacemos, pues, patente nuestro afecto confesándote nuestras miserias y tus misericordias sobre nosotros, para que nos libres enteramente, ya que comenzaste; para que dejemos de ser miserables en nosotros y seamos felices en ti, ya que nos llamaste; y para que seamos pobres de espíritu, y mansos, y llorosos, y hambrientos, y sedientos de justicia, y misericordiosos, y puros de corazón, y pacíficos. He aquí que te he referido muchas cosas: las que he podido y he querido, por haberlo querido tú primero, a fin de que te confesase, Señor Dios mío, porque eres bueno, porque tu misericordia es eterna<sup>4</sup>*

Esta conciencia de nuestra miseria o pobreza es ya obra de Dios. El hombre puede alejarse de Dios, incluso llegar a olvidarse de él. Pero Dios no se aleja jamás del hombre. Nos busca incluso si nosotros no lo buscamos: «Nos buscaste cuando no te buscábamos y nos buscaste para que te buscásemos»<sup>5</sup>.

San Agustín experimentó que Dios, de una u otra forma, le había buscado siempre, y que incluso le había llamado personalmente por su propio nombre, para que retornase a sí mismo, y, a través de la verdad de sí mismo, llegase a la verdad de Dios.

*En efecto, no quisiste sostenerte firme junto al Señor; caíste y te rompiste; te hiciste añicos como un vaso cuando, de la mano del hombre, cae al suelo. Y, como te hiciste añicos, por eso eres contrario a ti mismo, estás enfrentado contigo mismo. No haya en ti nada contrario a ti, y te mantendrás íntegro [...] Eres tú el guía, si eres guiado, y te guías bien, si te guía el Bueno. Por tanto, en mis palabras: Si con el espíritu dais muerte a las obras de la carne, viviréis, te quedaba la*

---

<sup>4</sup> Conf XI, 1, 1; PL 32, 809.

<sup>5</sup> Conf XI, 2, 4; PL 32, 810-811.

*duda con referencia a qué espíritu lo había dicho; en las que siguen advierte al maestro, reconoce al redentor. En efecto, el Redentor te dio el Espíritu con que des muerte a las obras de la carne. Pues cuantos son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. No son hijos de Dios si no son guiados por el Espíritu de Dios. Ahora bien, si son guiados por el Espíritu de Dios, combaten, porque tienen un poderoso ayudante. Dios, en efecto, no nos contempla cuando luchamos del mismo modo que el pueblo contempla a los cazadores. El pueblo puede ponerse a favor de un cazador, pero no puede ayudar al que se halla en peligro<sup>6</sup>.*

Es cierto que esta acción de la misericordia de Dios sobre nosotros no es suficiente. Se precisa saber acogerla en lo más profundo de nuestro corazón. Dios nos quiere sus colaboradores. *«La misericordia de Dios no está sometida al poder del hombre. Pero es nula si el hombre no la acoge»<sup>7</sup>.*

*Todo proviene de Dios, pero no en el sentido de que nosotros estemos como dormidos, o como que no nos esforzamos o no queremos. Si tú no quieres, no residirá en ti la justicia de Dios. La voluntad ciertamente no es sino tuya, la justicia no es más que de Dios. La justicia de Dios puede existir sin tu voluntad, pero no puede existir en ti al margen de tu voluntad [...] Para ti mejor es ser justo que ser hombre. Si el ser hombre es obra de Dios y el ser justo obra tuya, tú haces algo mejor que lo que ha hecho Dios. Pero Dios te hizo a ti sin ti. Ningún consentimiento le otorgaste para que te hiciera. ¿Cómo podías dar el consentimiento si no existías? Por tanto, quien te hizo sin ti, no te justifica sin ti<sup>8</sup>.*

## I. SENTIDO DE LA PALABRA MISERICORDIA

La palabra misericordia va unida con frecuencia a otras palabras semejantes: *pietas, benignitas, clementia, conmisericatio*. La significación de estas palabras es semejante al de la misericordia, pero ésta tiene una connotación semántica propia, característica. Es preciso fijarse en ella, hacer su análisis.

---

<sup>6</sup> Ser 128, 9; PL 38, 717.

<sup>7</sup> Quaest ad Simp I, 2,1 3; PL 40, 119.

<sup>8</sup> Ser 169, 13; PL38, 922-923.



San Agustín explica con frecuencia lo que él entiende por la palabra misericordia. Habla de ello con claridad en el Sermón 358 A. De este sermón o, con mayor precisión, de este fragmento de sermón, conocemos pocos detalles. No sabemos ni dónde ni cuándo lo predicó. Se le denomina con frecuencia «*Tratado sobre el valor de la misericordia*». Es un fragmento breve, pero sumamente esclarecedor. En este sermón San Agustín pone en relación las palabras corazón y miseria. La misericordia es la actitud de aquel que inclina su corazón sobre la miseria de otro. Participa en cierto modo de la miseria, del sufrimiento, de la pena de otro.

*¿Qué es la misericordia? No otra cosa sino una cierta miseria contraída en el corazón. La misericordia trae su nombre del dolor por un miserable: la palabra incluye otras dos: miseria y cor; miseria y corazón. Se habla de misericordia cuando la miseria ajena toca y sacude tu corazón*<sup>9</sup>.

En otro lugar, en su obra *Contra Adimantum* e, igualmente, en *De civitate Dei* incide una y otra vez sobre esta misma idea, sobre el sentido de la palabra misericordia.

*A esa virtud se la llama misericordia porque hace mísero el corazón de quien se duele de las miserias ajenas. ¿Es que entonces la virtud hace mísero el corazón? ¿Qué respondería Tulio a los que le hiciesen tal reproche, sino que con el nombre de misericordia quiso indicar la clemencia? En efecto, no sólo acostumbramos a usar, sin incorrección, palabras en su significado propio, sino que también usurpamos significados cercanos. He querido hacer mención de este autor porque ahora discutimos no de contenidos, sino de palabras. Pues como nuestros autores, es decir, los de las Escrituras divinas, pensaron sobre todo en el contenido, así los autores mundanos tienen casi como única preocupación las palabras. Pero tengo el Evangelio y casi todos los libros del Nuevo Testamento en los que se encarece muy frecuentemente la misericordia de Dios*<sup>10</sup>.

La misericordia significa, por consiguiente, tomar, asumir la miseria de alguien en nuestro propio corazón, sufrir porque el otro sufre: «*Cuando uno sufre es la miseria, cuando se sufre con el otro es la misericordia*»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Ser 358 A, 1; PLS 2, 671.

<sup>10</sup> *Contra Adim* 11; PL 42, 143; *De civit Dei* IX, 5; PL 41, 260-261.

<sup>11</sup> *Conf* III, 2, 2; PL 32, 683.

San Agustín, cuando habla de la misericordia, llama la atención sobre el sufrimiento de ver sufrir a otro, es decir, sobre la compasión. La compasión, la sensibilidad del corazón, es una de las características esenciales de la misericordia.

En la misericordia se encuentra, por consiguiente, el sufrimiento, pero se encuentra, igualmente, otro elemento esencial: «*ofrecer ayuda*» a aquel que sufre. El sufrimiento, sufrir porque otro sufre, compadecer no es aún la misericordia. Al sufrimiento es preciso añadirle la ayuda, «*socorrer*». En un espectáculo de teatro, por ejemplo, se invita a compadecer, a sufrir el sufrimiento de uno o varios personajes que se encuentran en dificultad. Sufrir, sentir la desgracia de estos personajes no es la misericordia; le falta el don, socorrer, acudir en su ayuda. En la misericordia el padecer y la ayuda van siempre juntos. Son inseparables.

*Si das pan a un hambriento: ofrécele tu misericordia de corazón, no con desprecio; no trates a un hombre semejante a ti como a un perro. Así, pues, cuando haces una obra de misericordia, si das pan, compadécete de quien está hambriento; si le das de beber, compadécete de quien está sediento; si das un vestido, compadécete del desnudo; si ofreces hospitalidad, compadécete del peregrino; si visitas a un enfermo, compadécete de él; si das sepultura a un difunto, lamenta que haya muerto; si pacíficas a un contencioso, lamenta su afán de litigar<sup>12</sup>.*

## a. El corazón y la misericordia

San Agustín, cuando habla de la misericordia, otorga gran importancia al corazón<sup>13</sup>. El corazón es el núcleo más íntimo de la persona humana, el punto en donde se encuentran todas sus potencias y en donde brotan, nacen todos los comportamientos. El corazón es el hogar de la interioridad<sup>14</sup>.

La sensibilidad del corazón es lo que permite conocer las personas, las cosas e incluso los acontecimientos en profundidad. En realidad no

<sup>12</sup> Ser 358 A, 1; PLS 2, 671.

<sup>13</sup> V. GROSSI, Il «cor» nella spiritualità di sant'Agostino», en *L'Antropologia dei Maestri Spirituali*, Milano 1991, 125-142; E. DE LA PEZA, *El significado de "cor" en San Agustín*, París 1962; K. DEMURA, «El concepto de corazón en Agustín de Hipona: su aparición y desarrollo», *Augustinus LX*, 236-239 (2015)83-96.

<sup>14</sup> A. SOLIGNAC, «*L'homme intérieur*», DS VII, 651-652.

conocemos más que por el corazón, por el amor. El «*oculus cordis*» pertenece al orden del conocimiento. El corazón permite conocer a Dios y la realidad más profunda de personas y cosas.

*¿El ojo del corazón comprende o abarca a Dios? Bastante es con que llegue a tocarlo, en el caso de que el ojo esté limpio. Con todo, si llega a tocarlo, lo toca con cierto tacto incorpóreo y espiritual, pero no lo abarca; y esto en el caso de que esté limpio. Y el hombre se hace bienaventurado si logra tocar con el corazón al ser que permanece siempre bienaventurado. Y él es la Bienaventuranza perpetua, y la Vida perpetua de donde le llega la vida al hombre, la Sabiduría perfecta, por la que se hace sabio el hombre, la Luz eterna, que ilumina al hombre. Y advierte cómo tú, al contacto con ella, llegas a ser lo que no eras, pero sin hacer que lo que tocas pase a ser lo que no era. Esto es lo que digo: Dios no es más porque lo conozcan; el que, en cambio, es más al conocerle es quien le conoce<sup>15</sup>.*

Para conocer con perfección es preciso tener sensibilidad de corazón. Si esta sensibilidad falta, está ausente el conocimiento, el verdadero conocimiento se hace imposible. Solo un corazón puro, limpio, sensible llega a conocer la verdad.

Lo que suprime la sensibilidad del corazón es el orgullo. El orgullo, la soberbia nos encierra en nosotros mismos. Su actitud frente a todos y todo es la indiferencia, la insensibilidad. Es la «*dureza de corazón*» de la que habla la Escritura. Para conocer es necesario purificar el corazón, tener un corazón puro: «*Bienaventurados los limpios de corazón, ellos verán a Dios*» (Mt 5, 8) «*La vida virtuosa conduce a la inteligencia*»<sup>16</sup>.

Es preciso, por consiguiente, purificar el corazón y recuperar la sensibilidad espiritual. Los «*corda carnalia*» no conocen y aman más que las cosas terrenas. Para comprender las realidades espirituales se precisa un corazón espiritual, un corazón puro, limpio.

*Las costumbres conducen hasta la comprensión; un género de vida conduce a un género de vida. Una es la vida terrena, otra la vida celeste. Una es la vida de las bestias, otra la vida de los hombres, otra la vida de los ángeles. La vida de las bestias arde en placeres terrenos, sólo busca cosas terrenas, está inclinada y lanzada a ellas. Sola la vida de los ángeles es celestial. La vida de los hombres es intermedia entre la de los ángeles y la de las bestias. Si el hombre vive según la carne, se asemeja a las bestias; si vive según el espíritu, se*

---

<sup>15</sup> Ser 117, 5; PL 38, 664.

<sup>16</sup> In Jo ev 18, 7; PL 35, 1546.

*asocia a los ángeles. Cuando vives según el espíritu, investiga también si eres pequeño o grande respecto a la vida angélica. En efecto, si todavía eres pequeño, los ángeles te dicen: «Crece; nosotros comemos pan, tú aliméntate con leche, la leche de la fe, para que llegues al alimento de la visión». Si, en cambio, aún se aspira a placeres sórdidos, si aún se piensa en fraudes, si no se evitan las mentiras, si las mentiras se colman de perjurios, corazón tan inmundo osa decir: «Explícame cómo la Palabra ve», aun si yo pudiera, aun si ya lo viera. Pero además, si yo no estoy quizá en estas costumbres y empero estoy lejos de esta visión, ¿cuánto lo estará quien, sobrecargado por los deseos terrenos, aún no es arrebatado por este deseo superior? Hay gran diferencia entre quien rechaza y quien desea; asimismo, gran diferencia hay entre quien desea y quien disfruta. ¿Vives como las bestias? Rechazas; los ángeles disfrutaban plenamente. Si tú, en cambio, no vives como las bestias, ya no rechazas; deseas algo, y no lo comprendes; mediante ese deseo has comenzado la vida de los ángeles. Crezca en ti, realícese del todo en ti, y entenderás esto no por mí, sino por quien nos ha hecho a mí y a ti<sup>17</sup>.*

El problema del corazón humano es el problema del hombre. Conocer el corazón, entrar en el corazón es entrar en el misterio del hombre, de lo que somos. Más aún, si entramos en nuestro corazón entramos, a la vez, en el corazón de los otros hombres.

Es el corazón quien nos permite igualmente conocer el sufrimiento del cuerpo y del alma. Frente a la miseria nuestro corazón sufre, sufre de ver sufrir y nos inclina a socorrer, a ayudar a aquel que sufre. El corazón forma parte esencial de la misericordia.

## **b. Compasión y misericordia**

La compasión le plantea a San Agustín no pocos problemas. En los primeros años después de su conversión Agustín encuentra dificultad en concordar la filosofía estoica con el cristianismo. La filosofía de los estoicos era la filosofía de la administración de Roma. Agustín había recibido una fuerte influencia de esta filosofía a través del estudio y la lectura de Cicerón<sup>18</sup>.

Los estoicos juzgaban que el sabio tenía que ofrecer ciertamente ayuda a su prójimo, pero jamás tener o sentir piedad por él. Todo

<sup>17</sup> In Io ev 18, 9; PL 35, 1541.

<sup>18</sup> S. CUESTA, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín*, Madrid 1945; M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I-II, Paris 1958.

sentimiento o toda pasión es una conmoción contraria a la razón. Es una debilidad. El sabio ha de ser insensible frente a las miserias o debilidades propias y de los demás.

*El sabio no tiene jamás misericordia ya que la misericordia no es más que una mala pasividad del alma. Todo lo que hacen de ordinario aquellos que tienen compasión, él lo hace igualmente, pero con otro espíritu*<sup>19</sup>.

A esta doctrina de los estoicos San Agustín opone el discurso de Cicerón al César.

*Aunque los estoicos suelen reprender aun la misericordia, ¡cuánto más hermoso es ver al estoico perturbarse por la misericordia de librar a un hombre que por el temor de un naufragio! Mucho mejor, más humana y más conforme con el sentir piadoso es la alabanza que tributó Cicerón a César: «Ninguna de tus virtudes es más admirable ni más grata que la misericordia». ¿Y qué es la misericordia sino cierta compasión de nuestro corazón por la miseria ajena, que nos fuerza a socorrerlo si está en nuestra mano? Este movimiento está subordinado a la razón si se ofrece la misericordia de tal modo que se observe la justicia, ya sea socorriendo al necesitado, ya perdonando al arrepentido. Cicerón, ilustre estilista, no tuvo reparos en llamar virtud lo que los estoicos no se avergonzaron de contar entre los vicios; y, sin embargo, éstos, como enseña el libro del ilustre estoico Epicteto, según las doctrinas de Zenón y de Crisipo, jefes de esta escuela, admiten tales pasiones en el ánimo del justo, que dicen está libre de todos los vicios. De donde se sigue que no tienen por vicio a estas pasiones, cuando de tal modo afectan al sabio, que no tengan poder alguno contra la virtud de la mente y contra la razón. El mismo sentir tienen los peripatéticos, o platónicos, y los mismos estoicos; pero —dice Cicerón— ya desde muy antiguo estos pequeños griegos se sintieron presa de la controversia sobre las palabras, más amantes de la discusión que de la verdad. Aún se puede preguntar si pertenece a la flaqueza de esta vida presente el sufrir semejantes movimientos, aun en cualquier clase de buenas ocupaciones. Los santos ángeles castigan sin ira a quienes entregó la ley eterna de Dios para ser castigados; lo mismo que socorren a los miserables sin sufrir ellos la miseria, y favorecen sin temor a sus amigos que están en peligro. Y, sin embargo, por la costumbre del lenguaje humano se aplican también a ellos los nombres de estas pasiones, no por la flaqueza de los afectos, sino por cierta semejanza de las obras. Al*

---

<sup>19</sup> SÉNECA, *De clemencia* II, 5, 4.

*igual que, según las Escrituras, se irrita Dios, pero no se turba por pasión alguna. Esta palabra expresa el efecto de la venganza, no el alborotado afecto*<sup>20</sup>.

Para San Agustín la compasión es una de las manifestaciones del amor. Rechaza, por lo mismo, la *apatheia* de los estoicos.

*Tenemos, por consiguiente, que admitir que nuestros afectos, aun siendo rectos y, según Dios quiere, son propios de esta vida, no de la futura que esperamos, y a ellos contra nuestra voluntad cedemos todavía con frecuencia. Así, a las veces, aun sin querer, lloramos, aunque no movidos por culpable apetencia, sino por laudable caridad. Los tenemos por la debilidad de la condición humana; no así el Señor Jesús, dueño hasta de su debilidad. Mientras somos portadores de la debilidad de esta vida, si no tenemos ninguno de ellos, bien se puede decir que no vivimos rectamente. Pues censuraba el Apóstol y detestaba a algunos que dijo estaban sin afecto. También se lo echó en cara el salmista a aquellos de quienes dice: Espero compasión, y no la hay. Carecer en absoluto de dolor mientras vivimos en este lugar de miseria, como pensó y expresó alguno de los literatos de este siglo, no sucede sino a costa de un gran precio: la inhumanidad en el espíritu y la insensibilidad en el cuerpo. En consecuencia, lo que los griegos llaman ἀπάθεια, que podría traducirse por «insensibilidad», debe ser tenida por buena y por excelente si se la entiende (tomándola aquí como propia del ánimo, no del cuerpo) como privación de los afectos que van contra la razón y perturban la mente; pero incluso ésa no es propia de esta vida [...] Por otra parte, si se ha de llamar ἀπάθεια al estar el ánimo sin afecto alguno, ¿quién no tendrá a esta insensibilidad por el peor de todos los vicios? Puede, pues, decirse con toda razón que la felicidad perfecta ha de estar libre del aguijón del temor y de la tristeza; pero ¿quién puede sostener, sino el que esté apartado totalmente de la verdad, que no ha de haber allí amor y gozo?*<sup>21</sup>.

La compasión es fundamento de la vida común entre las personas. Compartir el sufrimiento de aquel que sufre es ya una comunicación inmediata con él. Quien no es sensible al sufrimiento del otro jamás estará capacitado para ser sensible a sus alegrías y, por lo mismo, no podrá vivir la comunión de corazones, fundamento de toda verdadera comunidad. La compasión nos hace sensibles a la singularidad de cada persona.

---

<sup>20</sup> De civ Dei IX, 5; PL 41, 261.

<sup>21</sup> De civ Dei XIV, 9, 4; PL 41, 415.

La compasión, como participación al sufrimiento del otro, es ciertamente en sí misma una debilidad, pero en esta vida se transforma en fortaleza. Minimizar la debilidad es hacer de la compasión una ocasión más para afirmarse a sí mismo y, con ello, deformar su verdadera naturaleza. La compasión es olvido de sí mismo y apertura al otro.

La frialdad en las relaciones no es equivalente a rectitud. Es expresión de la frialdad misma del pecado. La piedad, por el contrario, lleva en sí misma la conmoción y no la serenidad. Es condición de paz y jamás va unida a la dimisión o al abandono sino a la acción.

*¿Y qué es la misericordia sino cierta compasión de nuestro corazón por la miseria ajena, que nos fuerza a socorrerlo si está en nuestra mano? Este movimiento está subordinado a la razón si se ofrece la misericordia de tal modo que se observe la justicia, ya sea socorriendo al necesitado, ya perdonando al arrepentido<sup>22</sup>.*

La sabiduría no es ausencia de debilidad, sino capacidad de ser fuerte en medio de ella.

Compartir el sufrimiento de alguien no nos encierra en su sufrimiento. Por el contrario, nos libera de aquel movimiento por el que el sufrimiento tiende siempre a encerrarnos en nosotros mismos. Compartir el sufrimiento hace posible, por el contrario, la unión de corazones. La comunidad de corazones, que se fundamenta en este compartir el sufrimiento del otro, es lo contrario de toda unión fría, abstracta y anónima. Allí en donde no hay compasión, no existe verdadera comunidad, ya que no hay verdadero encuentro entre las personas. Solo este encuentro personal de la compasión permite el amor del prójimo como la atención a su singularidad. La comunidad verdadera es una comunidad de amor, en donde cada persona llega a realizarse a sí misma en unión con otras. La comunidad verdadera es una comunidad fundada en la misericordia. Es en el sufrimiento o en la fragilidad en donde el encuentro se hace en verdad. La misericordia es fundamento de la comunidad.

*Otra cosa os quiero advertir: sabed que quien da personalmente algo a los pobres realiza una doble obra de misericordia. No hay que pensar sólo en la bondad del dador, sino también en la humildad del que sirve. No sé de qué manera, hermanos míos, cuando el pudiente alarga su mano hasta la del necesitado, el alma del primero parece*

---

<sup>22</sup> De civ Dei IX, 5, P. L 41, 261.

*como que se compadece de la común humanidad y debilidad. Aunque uno dé y otro reciba, se encuentran unidos el que sirve y el servido, pues no nos une la desgracia, sino la humildad*<sup>23</sup>.

### **c. La misericordia: socorrer, ayudar**

Existe otro elemento propio de la misericordia: interesarse por los otros, ayudarles, socorrer a aquel que está necesitado.

A través de la misericordia amamos a nuestro prójimo socorriéndole en su debilidad. La misericordia tiene como fundamento el corazón, el amor. El amor es don y un don personal y personalizado. El amor bien ordenado, la caridad, se manifiesta en las llamadas obras de misericordia.

La misericordia tiene por consiguiente dos elementos fundamentales: la compasión y el don. La misericordia es una compasión que se abre al don. Se siente, se experimenta la miseria del otro y esto que experimentamos en lo más profundo de nuestro corazón, nos inclina con fuerza e intensidad a ayudarlo. Se comparte el sufrimiento, la carencia que sufre el otro y este sufrimiento nos inclina a darle aquello de lo que carece.

La misericordia deja de ser misericordia cuando se busca a ayudar a alguien calculando lo que se le puede dar para conseguir en retorno mucho más que aquello que le hemos dado, es decir, cuando se da para recibir. En este caso se mercantiliza la misericordia, se la hace interesada. Se puede dar igualmente para recibir de aquellos que nos rodean o nos ven felicitaciones y alabanzas. «*Cuando das una limosna que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu mano derecha*» (Mt 6, 3). La misericordia no es interesada ni con relación a Dios ni con relación a los hombres. La misericordia que calcula deja de ser misericordia.

## **II. LA MISERICORDIA EN LA CONVERSIÓN DE SAN AGUSTÍN**

La misericordia de Dios fundamenta y sostiene el pensamiento espiritual de San Agustín. Es la misericordia de Dios quien provocó precisamente su conversión.

---

<sup>23</sup> Ser 259, 5, PL 38, 1200.



San Agustín vivió su conversión no como un acontecimiento accidental o secundario de su vida, sino como aquel acontecimiento que determinó su vida y su pensamiento. La estructura de su pensamiento nace precisamente de la experiencia de su conversión. Lleva la marca de su conversión, de tal forma que la conversión es la llave que nos permite entrar y comprender tanto su pensamiento teológico como su actividad pastoral.

La conversión de San Agustín no es la conversión de un ateo ni incluso la de un pagano a Dios. San Agustín no vivió jamás en el paganismo y menos aún en el ateísmo.

### **a. La conversión de San Agustín y el misterio de la Encarnación**

En su conversión San Agustín descubre el misterio de la Encarnación y, con este misterio, descubre una nueva imagen de Dios, un Dios pleno de amor y de misericordia. Su conversión es en realidad la conversión al misterio de la misericordia de Dios con todo lo que este misterio implica.

En el misterio de la Encarnación hay algo que llama la atención de Agustín: la humildad de Cristo, la humildad de Dios. La humildad que se manifiesta en este misterio no es la humildad del hombre frente a Dios, sino la humildad de Dios frente al hombre. Es la motivación por la que Dios se hace hombre. Dios nos acepta tales cuales somos, hasta ponerse de rodillas ante nosotros para lavarnos los pies. Es pues Dios mismo quien se hace humilde, quien hace la experiencia de nuestra debilidad y pobreza para levantarnos hasta él. «*Estas cosas —dice San Agustín— me penetraban hasta lo más profundo de mis entrañas [...] Y estaba lleno de estupefacción*»<sup>24</sup>.

Hasta ese momento Dios era para Agustín un ser lejano, todo-poderoso. Un Dios que habitaba fuera de todo, más allá de todo. Un Dios insensible e indiferente al sufrimiento del hombre. Era el Dios de los filósofos. Y he aquí que, a través de este misterio de la Encarnación, este Dios de los filósofos se hace pequeño, humilde, en todo semejante a nosotros y porque ha tenido piedad de nosotros y, por su misericordia, viene en nuestra ayuda.

---

<sup>24</sup> Conf VII, 21, 27; PL 32, 748.

Agustín se siente impresionado por este misterio y tanto más en cuanto la humildad es para él expresión del amor y, sobre todo, de la misericordia *«Es el amor quien hace a Dios humilde»*<sup>25</sup>.

Cristo es el verdadero rostro de Dios. Dios no es más que amor, que misericordia. En el misterio de la Encarnación Cristo nos manifiesta su voluntad de compartir nuestra miseria, nuestra vida, para ayudarnos a retornar a él. Dios nos busca más que nosotros le buscamos. Él quiere nuestra salvación. Dios se inclina hacia nosotros, nos da su mano para ayudarnos a levantarnos.

Agustín dirá frecuentemente que Dios nos busca antes de que nosotros le busquemos y nos encuentra para que le encontremos. *«Nos buscaste cuando no te buscábamos y nos buscaste para que te buscásemos»*<sup>26</sup>. *«Nos buscó, cuando no le buscábamos a Él»*<sup>27</sup>

*Nos amó para que le amásemos; nos visitó con su Espíritu para que pudiéramos amarle. El es hermoso y está ausente [...] Pregunta a tu conciencia: «¿Quieres que venga o que retarde su venida?» Ved, hermanos, que yo llamé a la puerta de vuestros corazones, pero El oyó la voz de los habitantes. Yo, como soy hombre, no puede percibir lo que hayan dicho ahora las conciencias de cada uno; pero el que está ausente con el cuerpo, pero presente con la virtud de la majestad, os ha oído»*<sup>28</sup>.

Solo esta iniciativa de la misericordia de Dios permite explicar el misterio de su Encarnación. Dios se hace hombre, el Verbo se hace carne. Por su Encarnación la misericordia de Dios se manifiesta con toda claridad en este mundo.

Dios, nuestro Dios es un Dios *«rico en misericordia»* (Ef 2, 4) *«Tu eres misericordia, yo no soy más que miseria»*<sup>29</sup>. A San Agustín, al menos en los primeros años después de su conversión, esta afirmación de san Pablo le plantea cierto problema: no llega a armonizar, a concordar la misericordia con Dios.

La Filosofía estoica tenía en aquel momento una cierta influencia sobre Agustín. Para los estoicos, lo hemos visto, la virtud suprema del sabio y, con mucha más razón, de Dios era la *apatheia*, la ausencia de

<sup>25</sup> De virg 37, 38; PL 40, 417.

<sup>26</sup> Conf XI, 2, 4; PL 32, 811.

<sup>27</sup> In Io ep VIII, 14, PL 35, 2011.

<sup>28</sup> En in ps 127, 8, 37, 1681-1682.

<sup>29</sup> Conf X, 28, 39; PL 32 795.

toda pasión. La pasión se opone a la razón. Dios es la Razón misma. Dios es la perfección de la razón. Por esto Dios no puede tener ninguna pasión, no puede sufrir conmoción alguna. Dios no puede tener piedad, no puede ser misericordioso.

La misericordia es sufrir la miseria del otro. No hay misericordia sin pasión interior. «*Los estoicos, es cierto, rechazan habitualmente la misericordia*»<sup>30</sup>. Pero San Agustín conoce bien a Cicerón y, Cicerón, una de las fuentes de la filosofía estoica en Roma, alaba sin embargo la misericordia. No la considera como imperfección, sino más bien como virtud: «*De todas las virtudes, ninguna es más admirable ni más agradable que la misericordia*»<sup>31</sup>.

En una de sus primeras obras, *Las Costumbres de la Iglesia Católica*, San Agustín habla con claridad de la misericordia e igualmente de Dios como misericordioso:

*Son misericordiosos quienes por cortesía y humanidad ofrecen lo que es necesario para resistir a estos males dolores, aunque llegara a tanto su sabiduría, que no afecte a su alma dolor o turbación alguna. ¿Quién no sabe que la palabra misericordia etimológicamente significa hacer miserable o infeliz al corazón del que se aflige del mal ajeno? ¿Quién se atreverá también a poner en duda que el sabio debe estar exento de miserias cuando socorre al necesitado, da de comer al que tiene hambre y de beber al que tiene sed; cuando da vestido al desnudo, hospitalidad al peregrino, y, finalmente, llega a tanto su espíritu de humanidad, que da sepultura a los muertos? Pues aunque todo esto lo hiciese con ánimo tranquilo y sin sentir los pinchazos del dolor y solamente por deber de bondad, sería misericordioso; el nombre no le perjudica nada, estando exento de miserias. Es en otro sentido mucho más elevado cómo es Dios misericordioso, y que sólo es conocido de quienes por su piedad y estudio son capaces de comprenderlo; y yo mismo me guardaré muy bien de servirme con imprudencia del lenguaje de los doctos, por temor de endurecer los corazones haciéndoles huir de la misericordia, en vez de enternecerlos con el amor de la benignidad. Tengamos siempre presente que, si la misericordia nos manda ahuyentar los males o miserias del prójimo, la justicia nos prohíbe inferírselas*<sup>32</sup>.

Más tarde, en *La Ciudad de Dios*, Agustín, hablando de Dios, no duda en atribuirle igualmente la misericordia.

---

<sup>30</sup> De civ Dei IX, 5; PL 41, 261.

<sup>31</sup> CICERÓN, Pro Lig XI, 37.

<sup>32</sup> De morib eccl. 27, 53-54; PL 32, 1333.

De una parte, está el Nuevo Testamento que habla con frecuencia de la misericordia; de otra, está el Antiguo Testamento que habla de los celos y de la ira de Dios. El problema de atribuir la misericordia o la ira a Dios se encuentra en las limitaciones o pobreza de nuestro lenguaje. Nuestro lenguaje es incapaz de expresar el ser mismo de Dios. Atribuirle a Dios la ira o no importa qué otra pasión es una forma humana de hablar de Dios.

*Me fijo en los celos de los hombres y advierto en ellos una perturbación que tortura el corazón. Más cuando pregunto por la causa de los mismos, no hallo otra que el hecho de que no soporta el adulterio del cónyuge. De celos se habla sobre todo y con propiedad entre cónyuges. Así, si el marido fuese por sí mismo bienaventurado, omnipotente y justo, sin ningún tormento, con la máxima facilidad y sin falta alguna, tomaría venganza del pecado de su cónyuge. Acomodándome al modo de hablar humano, a esa acción suya yo la llamaría, aunque no con propiedad, sino en sentido figurado, celos. ¿Quién ha reprochado a Tulio, que ciertamente sabía hablar latín, el que haya dicho a César: «De entre tus virtudes ninguna es más admirable ni más grata que la misericordia»? Sin embargo, se advierte que a esa virtud se la llama misericordia porque hace mísero el corazón de quien se duele de las miserias ajenas. ¿Es que entonces la virtud hace mísero el corazón? ¿Qué respondería Tulio a los que le hiciesen tal reproche, sino que con el nombre de misericordia quiso indicar la clemencia? En efecto, no sólo acostumbramos a usar, sin incorrección, palabras en su significado propio, sino que también usurpamos significados cercanos. He querido hacer mención de este autor porque ahora discutimos no de contenidos, sino de palabras. Pues como nuestros autores, es decir, los de las Escrituras divinas, pensaron palabras. Pero tengo el Evangelio y casi todos los libros del Nuevo Testamento en los que se encarece muy frecuentemente la misericordia de Dios [...] Como puede darse en Dios la misericordia sin la miseria del corazón, no desdeñemos aceptar los celos de Dios sin mancilla ni tormento, y soportemos las condiciones del lenguaje humano para llegar al silencio divino<sup>33</sup>.*

San Agustín no cesa de llamar a Dios «*miseriordia mea*», «*miseriordia tua*», «*viscera misericordiae*». Habla igualmente de «*gratia misericordiae tuae*»<sup>34</sup>; «*medicina misericordiae tuae*»<sup>35</sup>. En San Agustín

<sup>33</sup> Contra Adim. 11; PL 42, 142-143.

<sup>34</sup> De Trinit II, 1; PL 42, 845.

<sup>35</sup> Conf VI, 11, 20; PL 32, 729.

hay una estrecha unión entre gracia y misericordia: «*Es por un efecto de la misericordia de Dios, de la ayuda de Dios, de la gracia de Dios*»<sup>36</sup>.

## **b. Los dos nombres de Dios**

San Agustín, en el momento de su conversión, descubre ciertamente la misericordia de Dios y, en ese mismo momento, cambia, modifica su imagen de Dios. Es un acontecimiento sobre el cual retornará sin cesar. Retorna sobre todo cuando medita y estudia un texto bien conocido de la Sagrada Escritura.

*Contestó Moisés a Dios: Si voy a los israelitas y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; cuando me pregunten: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé. Dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy. Y añadió: Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros. Siguió Dios diciendo a Moisés: Así dirás a los israelitas: Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación (Ex 3, 13-15).*

Meditando este texto, San Agustín revive el momento de su conversión. En este texto se le atribuyen a Dios dos nombres: «*Yo soy el que soy*» y «*Yo soy el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob*».

*¡Oh Dios!, ¡oh Señor nuestro!, ¿cómo te llamas? Contesta: me llamo “Es”. ¿Y qué significa “Me llamo Es”? Que permanezco eternamente, porque no puedo cambiar. Porque las cosas que cambian no son, porque no permanecen. Pues lo que es permanece. Lo que se cambia fue algo y será algo; pero no es, puesto que es mudable. Luego bajo la expresión Yo soy el que soy se dignó comunicárenos la inmutabilidad de Dios<sup>37</sup>.*

En la interpretación del primer nombre de Dios, «*Yo soy el que soy*», Agustín retoma las ideas de los filósofos platónicos. Para estos filósofos, Dios se define, en primer lugar, como lo *Idéntico* consigo mismo, como lo eterno e inmutable.

Agustín no rechaza esta idea de Dios: Dios es el «*Mismo*», Dios es el «*Idéntico*». Encuentra incluso esta noción en la Escritura. En

---

<sup>36</sup> De nat et grat 15, 16; PL 44, 254.

<sup>37</sup> Ser 6, 4; PL 38, 61.

realidad ve una concordancia perfecta entre el Dios de los platónicos y el de la Escritura.

La novedad o el descubrimiento de Agustín sobre Dios, en el momento de su conversión, no se encuentra en el primero de los nombres de Dios, sino precisamente en el segundo: «Yo soy el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob».

*¿Qué significa, entonces, el que después se asignara otro nombre al decir: Y dijo Dios a Moisés: Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob; este es mi nombre para siempre? Allí, porque soy, me llamo de una manera, y aquí tengo otro nombre: Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob ¿Cómo se explica? Porque como Dios inmutable, hizo todas las cosas por misericordia, y el mismo Hijo de Dios, tomando carne mudable, permaneciendo en su condición de Palabra de Dios, se dignó venir y socorrer al hombre. Así, pues, El que es se dignó revestirse de carne mortal para que pudiera decirse: Yo soy Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob<sup>38</sup>.*

Dios es un Dios de misericordia. Busca, viene al hombre para ayudarlo, para socorrerle. Dios hizo una alianza con Abraham y su descendencia, más aún, es él mismo quien viene a ayudarnos para que retornemos a él. De hecho le agrada llamarse «Emmanuel», «Dios con nosotros».

*No quiso darle otro nombre suyo sino Yo soy el que soy, y añade y dice: Dirás, pues, a los hijos de Israel: El que 'Es' me envió a vosotros. No puedes comprender; sería entender mucho, penetrar demasiado. Retén lo que por ti se hizo Aquel a quien no puedes comprender. Retén la carne de Cristo, sobre la que eres llevado enfermo cuando fuiste abandonado semivivo, debido a las heridas de los salteadores, para ser conducido a la posada, y allí ser curado. Luego corramos a la casa del Señor y lleguemos a la ciudad en donde estén firmes nuestros pies; a la ciudad que se edifica como ciudad, cuya participación de ella es en el mismo, es decir, en el Es. ¿Qué debes retener? Lo que por ti se hizo Cristo, pues también es esto Cristo; porque el mismo Cristo, según que es forma de Dios, rectamente se entiende Yo soy el que soy; y al no juzgar rapiña ser igual a Dios, por lo mismo, es 'Idipsum'. Para que te hicieras tú partícipe 'in Idipsum', en el mismo, Él se hizo primeramente partícipe tuyo: el Verbo se hizo carne para que la carne partícipe del Verbo. Pero como el hacerse*

---

<sup>38</sup> Ser 6, 5; PL 38, 61.

*carne el Verbo y el habitar entre nosotros dimanó de la estirpe de Abrahán, pues se prometió a Abrahán, a Isaac y a Jacob que en su estirpe serían bendecidas todas las naciones, y por esto vemos que la Iglesia se difundió por todo el orbe, Dios habla a los débiles. El buscó la firmeza de corazón cuando dijo: Yo soy el que soy; buscó la firmeza de corazón y la extática mirada de la contemplación cuando dijo: El que 'Es' me envió a vosotros. Pero quizás aún no posees la contemplación; con todo, no desfallezcas, no desesperes. El que Es quiso ser hombre como tú, y por eso a continuación declara al aterrado Moisés otro nombre. ¿Qué nombre? Lo que es: el Ser para otros, pues dice el escritor sagrado: Y dijo el Señor a Moisés: Yo soy 'el Dios' de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob; éste es mi nombre para siempre». No desesperes porque dijo: Yo soy el que soy; y también: El que Es me envió a vosotros. Tú ahora fluctúas, y por la mutabilidad de las cosas e inconstancia de la humana mortalidad no puedes percibir lo que es el 'Idipsum' (la permanencia en sí mismo). Por eso yo bajo, porque tú no puedes acercarte: Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob. Espera un tanto en el linaje de Abrahán a fin de que puedas ser confirmado para ver a Aquel que viene a ti en el linaje de Abrahán<sup>39</sup>.*

Dios no es pues única y exclusivamente un ser *en-sí*, cerrado sobre sí mismo. Quiere estar con nosotros. Es un Dios de misericordia.

San Agustín profundiza a lo largo de su vida lo que quiere decir: Dios es un «*Dios-con-nosotros*», Dios es «*Emmanuel*». Dios es el Dios de la Alianza, el Dios del misterio de la Encarnación.

La misericordia de Dios se manifiesta a lo largo de todo el Antiguo Testamento, ya sea directamente a través de los ángeles o bajo la forma de una nube luminosa.

*Ante tan sublime Es, ¿qué es el hombre, por grande que sea? ¿Quién conseguirá aquel 'Ser'? ¿quién participará de él?, ¿quién podrá alcanzarlo, o participar de él?, ¿quién pretenderá poder estar en él? No desesperes, humana fragilidad. Yo soy —dice— el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob. Has oído lo que soy en mí; oye también lo que soy para ti. Esta eternidad nos ha llamado, y desde la eternidad engendró el Verbo<sup>40</sup>.*

En todas las manifestaciones de la misericordia de Dios se encuentra presente Cristo, el Verbo encarnado. «*En toda la Escritura resuena*

---

<sup>39</sup> En in ps 121, 5; PL 37, 1622.

<sup>40</sup> En in ps 101, II, 10; PL 37, 1311.

la voz de Cristo»<sup>41</sup>. «En el Antiguo Testamento estaba la sombra, aquí, en el Nuevo, está Cristo, el Cuerpo de Cristo»<sup>42</sup>. El Antiguo Testamento no es más que la prefiguración del Nuevo Testamento. Con Jesús «el tiempo de la antigua servidumbre pasó y comienza a brillar el tiempo de la libertad»<sup>43</sup>. «En el Antiguo Testamento, el Nuevo está oculto, cubierto como por un velo»<sup>44</sup>. Para San Agustín la Biblia es esencialmente cristiana. En toda ella habla Cristo.

Cristo es la manifestación, la revelación suprema de la misericordia de Dios. La doctrina agustiniana sobre la misericordia es una doctrina esencialmente cristológica: «En Cristo se manifiesta en todo su valor la misericordia de Dios»<sup>45</sup>.

### III. EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN Y LA MISERICORDIA DE DIOS

Agustín medita y profundiza el misterio de la Encarnación. Se acerca a este misterio siempre con emoción, sobre todo, cuando llega a descubrir en él un rostro de Dios sumamente diferente de aquel que él tenía hasta ese momento: un rostro de Dios lleno de misericordia y de amor.

El hombre, a través de sus propias fuerzas, no puede acceder a Dios, pero he aquí que Dios mismo, por medio de su misericordia, viene en nuestra ayuda, se acerca a nosotros, se hace humilde para adaptarse a nosotros y todo ello porque nos ama. Lo hace gratuitamente: «Otorgas la misericordia a quien tú quieres hacer misericordia»<sup>46</sup>.

La misericordia es el verdadero rostro de Dios. «La grandeza de Dios es su misericordia»<sup>47</sup>.

*Porque cayó Adán bajó Cristo: el primero cayó, el segundo descendió; aquél cayó por la soberbia, éste bajó por misericordia [...] También Cristo se hizo tal naciendo y padeciendo para que los hombres pudieran hablar de Él, ya que el hombre con facilidad habla del hombre; mas de Dios, ¿cuándo habla el hombre del modo que Dios es? Sin*

<sup>41</sup> Contra Faus Manich XXII, 94; PL 42, 463.

<sup>42</sup> In Io ev 11, 8; PL 35, 1479.

<sup>43</sup> De vera relig 16, 31; PL 34, 155.

<sup>44</sup> De cat rud 3, 6 - 4, 8; PL 40, 313-316.

<sup>45</sup> In Io ev 110, 7; PL 35, 1924.

<sup>46</sup> Conf X, 6, 8; PL 32, 782.

<sup>47</sup> In Io ev 14, 5; PL 35, 1504.



*embargo, del hombre habla el hombre fácilmente. Luego para que los grandes descendiesen a los párvulos y, con todo, sólo les hablasen cosas grandes, el que era grande se hizo pequeñito para que los grandes hablasen de El a los pequeños. Cuando se leía al Apóstol, oísteis lo que acabo de decir ahora. Si os fijasteis, dijo esto: No pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales. Luego a los espirituales habla desde las alturas; sin embargo, para hablar a los carnales, baja. Para que sepáis que cuando descendiendo habla de Aquel que descendió, oíd a Juan, que, permaneciendo en El, habla de este modo: En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Este existía en el principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él nada fue hecho. Entiéndelo si puedes; apodérate de ello; es alimento. Quizás has de decirme: Él es alimento, yo soy niño; debo ser amamantado para hacerme capaz de comer el alimento. Como tú debes ser alimentado con leche y Él es manjar sólido, por eso este manjar pasó a tus fauces mediante la carne. Del modo que la madre come el manjar para dárselo al infante hecho leche mediante la carne, así el Señor, pan de los ángeles, hecho carne, se hizo leche. De aquí que dice el Apóstol: Leche os di a beber, no manjar, porque todavía no erais capaces, ni aún ahora lo sois. Luego, dando leche bajó a los niños; y porque descendió, dio abajándose<sup>48</sup>.*

Fue el gran descubrimiento de San Agustín en el momento de su conversión. El Verbo de Dios viene a nosotros para cogernos de la mano allí en donde nos encontramos, perdidos, abandonados, lejos de él, en el lugar que San Agustín llama «*regio dissimilitudinis*», región de la desemejanza. Imposible, por nosotros mismos, levantarnos y acercarnos a Dios. Pero Dios, a través de su misericordia, viene en nuestra ayuda.

*¿Qué hay más indicado para reanimar nuestra esperanza y libertar las almas de los hombres, sumergidas en su condición de mortales, sin esperanza de inmortalidad, que el demostrarnos Dios su alto aprecio y el amor inmenso que nos tiene? ¿Existe prueba más luminosa y convincente que esta condescendencia infinita del Hijo de Dios, bueno sin mutación, el cual, permaneciendo en sí mismo lo que era y tomando de nosotros lo que no era, se hermanó, sin detrimento de su ser, con nuestra naturaleza y llevó sobre sí nuestros pecados, sin haber El cometido culpa; para que así, creyendo nosotros en el exceso de su amor y esperando contra toda esperanza, nos pudiera otorgar, por pura liberalidad, sus dones sin mérito alguno nuestro, antes con muchos méritos malos? Pues los que se dicen nuestros méritos son sus dones<sup>49</sup>.*

---

<sup>48</sup> En in ps 119, 2; PL 37, 1598.

<sup>49</sup> De Trinit XIII, 10, 13; PL 42, 1024.

Con el misterio de la Encarnación Agustín pasa de un «*Dios-en-sí y para sí*», sin relación alguna con los hombres, el Dios de los filósofos, a un «*Dios-con-nosotros*», que se comunica y relaciona con nosotros como un amigo se relaciona con sus amigos. «*Dios hablaba con Moisés cara a cara como un hombre habla con su amigo*» (Ex 33, 11).

Cristo nos manifiesta el verdadero rostro de Dios: «*Quien me ve, ve a aquel que me ha enviado*» (Jn 12, 45). Es la bondad y la misericordia de Jesús quien nos revela el verdadero rostro de Dios: «*¡Cómo nos has amado, Dios de bondad!*»<sup>50</sup>.

La motivación fundamental, lo que da sentido a todo el pensamiento de San Agustín es el amor de Dios. Por medio del misterio de la Encarnación Agustín introduce la «*misericordia*» en el absoluto de Dios ya que la expresión más clara del amor es la misericordia.

*Nuestro Señor, hijo único de Dios, nos otorgó su misericordia, ayunó y oró por nosotros. En efecto, limosna es un término griego que significa «misericordia». ¿Pudo haber mayor misericordia para los desdichados que la que hizo bajar del cielo al creador del cielo y revistió de un cuerpo terreno al creador de la tierra? Esa misericordia hizo igual a nosotros por la mortalidad al que desde la eternidad permanece igual al Padre; otorgó forma de siervo al señor del mundo, de modo que el pan mismo sintió hambre la saciedad sed, la fortaleza se volvió débil, la salud fue herida y la vida murió. Y todo ello para saciar nuestra hambre, regar nuestra sequedad, consolar nuestra debilidad, extinguir la iniquidad e inflamar la caridad. El creador es creado, el señor sirve, el redentor es vendido, quien exalta es humillado, quien resucita muere: ¿hay mayor misericordia? Con referencia a la limosna, se nos ordena que demos pan al necesitado: él, para darse a nosotros, que estábamos hambrientos, se entregó antes por nosotros a crueles verdugos. A nosotros se nos manda que recibamos alma le bendiga a él, que se muestra misericordioso con todas sus iniquidades; a él, que sana todas sus dolencias, que libra su vida de la corrupción, que la corona en su compasión y misericordia; él, que sacia de bienes sus deseos*<sup>51</sup>.

Para San Agustín la misericordia de Dios se manifiesta, se revela en Cristo: «*Si me conocéis conoceréis a mi Padre*» (Jn 14, 6-7). Cristo es el Mediador que nos acerca a Dios mismo. Es él quien asegura la mediación de lo visible a lo invisible.

<sup>50</sup> Conf X, 43, 69; PL 32, 808.

<sup>51</sup> Ser 207, 1; PL 38, 1043.

Ahora bien, es de sumo interés el constatar que San Agustín, en el momento en el que descubre el misterio de la Encarnación, habla más de misericordia que de amor. Bajo la influencia de la filosofía antigua ve en el amor una tendencia que conduce o inclina a un ser a encontrar su perfección en otro. El amor está cargado de deseo, de una aspiración incompatible con la noción misma de Dios, ya que Dios es perfecto, no carece de nada y, por lo mismo, no desea nada. En Dios no hay deseo, en Dios no hay amor.

Descubrir que «*Dios es amor*» fue un descubrimiento que San Agustín realizó a lo largo de los años. Descubrió que Dios es amor cuando constató que la palabra amor tenía un sentido diferente del que le otorgaban los filósofos griegos, el sentido de *agapé*, *de caritas*.

En sus primeros escritos, en los diálogos de Casaisaco, San Agustín habla de Dios de una forma abstracta e impersonal, como hablan los filósofos, y sin embargo encontramos ya en esos primeros escritos las palabras «*clemencia*», «*cuidados de Dios*».

El problema que se le plantea a San Agustín, por ejemplo, en los *Soliloquios*, es el de la contemplación de Dios. Ahora bien, nuestros ojos están enfermos para ver a Dios. Es preciso curarlos para que vean la luz y no la obscuridad o la tiniebla. La Sabiduría asume la función de médico y sabe mejor que nosotros, enfermos, en qué momento nuestros ojos están suficientemente curados.

*Muy bien dices que el Médico, a cuya visión aspiro, sabrá cuándo estoy sano; cúmplase su voluntad y manifiéstese cuando le plazca; me entrego enteramente a su clemencia y cuidado. Yo tengo para mí de una vez para siempre que a los dispuestos de ese modo no cesará de levantarlos. Basta ya de alardes de mi salud hasta que logre carearme con aquella Hermosura<sup>52</sup>.*

Dios no cesa de venir en nuestra ayuda. Viene, en primer lugar, a través de lo que San Agustín llama «*admonitio*»: «*Una cierta exhortación que nos conduce a acordarnos de Dios, a buscarlo*»<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Sol I, 14, 26; PL 32, 883.

<sup>53</sup> De beata vita 35; PL 32, 976; G. MADEC, «Admonitio», en *Augustinus-Lexikon* 1, col 1095-1099; J. MORÁN, «La teoría de la “adminición” en las Confesiones de San Agustín», *Augustinianum* 8(1968)147-154; ID., «La teoría de la “admonición” en los Diálogos de San Agustín», *Augustinus* 13(1968) 257-271.

Toda experiencia sensible es para él una llamada, una invitación que Dios nos hace para que retornemos a él. Dios, por su misericordia, no cesa de llamarnos, de atraernos hacia él.

Es cierto que la «*admonitio*» es atribuida, en primer lugar, al Espíritu Santo; más tarde, la atribuye al Verbo de Dios. No es más que otra de las consecuencias del misterio de la Encarnación.

San Agustín dice que Cristo nos llama desde fuera, desde el exterior y nos enseña en el interior de nosotros mismos.<sup>54</sup> Esta «*admonitio*» es una gracia que Dios nos otorga. Es la misericordia de Dios que no abandona a nadie, que cuida de todos.

Dios se revela en la Sagrada Escritura, pero de una forma mucho más perfecta se manifiesta en Cristo. Cristo es la realización plena, perfecta de la Escritura. Es la Palabra, el Verbo, la Expresión de Dios. Y he aquí que la misericordia se encuentra en el centro mismo de la Escritura como, por otra parte, en el corazón mismo del mensaje de Jesús. El rostro de Dios es un rostro de misericordia. Conocer a Dios es conocer su misericordia. La misericordia nos descubre a Dios. La Encarnación de Cristo San Agustín la presenta siempre como un acto de misericordia, de amor gratuito de Dios para con nosotros.

*¿Quién tiene más necesidad de misericordia que el miserable? ¿Y quién más indigno de misericordia que el soberbio? Esto es lo que hizo que el Verbo de Dios, por el cual fueron hechas todas las cosas y del cual gozan todos los bienaventurados del cielo, extendiera su clemencia hasta nuestra miseria y el Verbo se hiciera carne y habitara entre nosotros. Y así es como podría el hombre llegar a comer el pan de los ángeles, a pesar de no ser aún igual a los ángeles, dignándose hacerse hombre el mismo pan de los ángeles<sup>55</sup>.*

### **a. La misericordia y la humildad de Dios**

El tema de la humildad de Dios es otro de los fundamentos de la espiritualidad de San Agustín. Es cierto que cuando se habla de la humildad, se habla con frecuencia de la humildad del hombre frente a Dios. Dios es humilde, pero no como los hombres son o pueden ser

---

<sup>54</sup> G. MADEC «*Foris admonet, intus docet*», en *Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de Saint Augustin* 6(1976)540-543.

<sup>55</sup> De lib arb III, 10, 29-30; PL 32, 1286.

humildes. La noción de humildad no se aplica de la misma forma a Dios que al hombre.

Para San Agustín es Dios mismo quien se hace humilde. La humildad de Dios es totalmente diferente de la humildad del hombre. La humildad del hombre tiene como punto de partida la experiencia de la perfección infinita de Dios: Esta perfección de Dios nos deslumbra, nos asombra, nos muestra la distancia que nos separa de él. La humildad de Dios, por el contrario, tiene como fundamento el alejamiento del hombre. Este alejamiento toca el corazón mismo de Dios y provoca su misericordia. Es la misericordia quien pone a Dios en camino hacia el hombre para llevarnos hacia él, para levantarnos hasta él.

La humildad pertenece al ser mismo de Dios. San Agustín no duda en hablar de la humildad de Dios: «*Dios humilde*»<sup>56</sup>, «*La humildad de Dios*»<sup>57</sup>; «*Dios se hace humilde a causa de ti*»<sup>58</sup>. Insiste, sobre todo, en la humildad de Dios a propósito del misterio de la Encarnación<sup>59</sup>. Toda la vida de Cristo manifiesta la humildad de Dios. Cristo, a lo largo de su vida, asume todas las enfermedades de la condición humana: tiene hambre, tiene sed, conoce el cansancio, incluso muere en la cruz. La cruz es el «*madero de la humildad*»<sup>60</sup>.

*Pero era poca humillación para nuestro Señor el nacer por nosotros, pues incluso llegó a dignarse morir por los mortales, se humilló hecho sumiso hasta la muerte y muerte de cruz, para que ninguno de nosotros, aunque pueda no tener miedo a la muerte, se horrorice si recibe un género de muerte especialmente ignominioso establecido por los hombres*<sup>61</sup>.

Esta humildad de Dios se revela igualmente en la última Cena, al lavar los pies de sus discípulos. San Agustín no ve en esta acción de Cristo más que otra de las múltiples expresiones del misterio de la Encarnación. Cristo se despoja de su manto, de su gloria para ponerse de rodillas y lavar los pies de sus discípulos.

---

<sup>56</sup> In Io ev 55, 7; PL 35, 1787.

<sup>57</sup> In Io ev 4, 1; PL 35, 1406.

<sup>58</sup> In Io ev 25, 16; PL 35, 1604.

<sup>59</sup> L. AZCONA, *La doctrina agustiniana de la humildad en los Tractatus in Ioannem*, Madrid 1972.

<sup>60</sup> Ser 70 A, 2; PLS 2, 513.

<sup>61</sup> De fide et symb 5, 11; PL 40, 187.

*¿Y qué tiene de particular, si se levantó de la cena y depuso sus vestidos quien, aunque existía en forma de Dios, se vació a sí mismo? Y ¿qué tiene de particular, si se ciñó con un paño quien, al tomar forma de esclavo, en el porte fue hallado como hombre? ¿Qué tiene de particular, si en el barreño echó agua con que lavar los pies de los discípulos quien al suelo derramó su sangre con la que diluir la inmundicia de los pecados? ¿Qué tiene de particular, si con el paño con que estaba ceñido secó los pies que había lavado quien con la carne de que estaba vestido consolidó las huellas de los evangelistas? Y, por cierto, para ceñirse con el paño, depuso los vestidos que tenía; en cambio, para tomar forma de esclavo cuando se vació a sí mismo, no depuso lo que tenía, sino que asumió lo que no tenía. Para ser crucificado fue enteramente despojado de sus vestidos; muerto, fue envuelto en paños y esa su entera pasión es nuestra purificación. Así pues, quien iba a padecer desastres, presentó sus respetos no sólo a esos por quienes iba a sufrir la muerte, sino incluso a quien iba a entregarlo a la muerte. Por cierto, es tanta la utilidad del abajamiento humano, que incluso lo recomendó con su ejemplo la sublimidad divina, porque el hombre soberbio perecería para siempre, si el Dios humilde no lo hallase, pues vino el Hijo del hombre a buscar y hacer salvo lo que había perecido. Ahora bien, había perecido por seguir la soberbia del embaucador; siga, pues, una vez hallado, el abajamiento del Redentor<sup>62</sup>.*

Esta humildad del Verbo de Dios toca el corazón de Agustín. No encuentra palabras para decir lo que él siente. Las palabras no son aptas para expresarlo.

*De la humildad de Cristo hablo, hermanos míos, ¿Quién podrá hablar de la majestad y divinidad de Cristo? Me siento totalmente incapaz de hablar y explicar de algún modo la humildad de Cristo. Por eso, más que satisfacer a mis oyentes, lo encomiendo a vuestra meditación. Meditad en la humildad de Cristo. Pero ¿quién nos la explicará, preguntas, si tú te callas? Que sea él quien interiormente os hable. Sabe mejor expresarlo quien habita dentro que quien grita fuera. Que os descubra la gracia de su humildad quien ha comenzado a habitar en vuestros corazones<sup>63</sup>*

San Agustín no cesa de meditar la humildad de Dios, expresión del misterio de la Encarnación.

---

<sup>62</sup> In Io ev 55, 7; PL 35, 1787.

<sup>63</sup> In Io ev 3, 15; PL 35, 1402.

*Os encarezco, amadísimos hermanos, la humildad de nuestro Señor Jesucristo, o, mejor, él mismo nos la encarece a todos nosotros. Ved qué gran humildad. El profeta Isaías clama: Toda carne es heno y todo el esplendor de la carne es como la flor del heno; el heno se secó, la flor cayó, pero la palabra del Señor permanece para siempre. ¡Cómo despreció y rebajó la carne! ¡Qué forma de anteponer y alabar la Palabra de Dios! Vuelvo a decirlo: renovad vuestra atención, contemplad lo abyecto de la carne: Toda carne es heno y todo el esplendor de la carne es como la flor del heno. ¿Qué es el heno? ¿Qué es la flor del heno? Lo dice a continuación. ¿Quieres oír lo que es el heno? El heno se secó, la flor cayó. ¿Qué es la Palabra de Dios? Permanece para siempre. Reconozcamos la Palabra que permanece para siempre; escuchemos al evangelista que alaba la Palabra. En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios; ella estaba al principio junto a Dios. Todo fue hecho por ella y sin ella no se hizo nada. Lo que fue hecho era vida en ella, y la vida era la luz de los hombres. Grande alabanza, digna de la Palabra eterna; alabanza excelsa, adecuada a la Palabra de Dios que permanece para siempre. ¿Y qué dice luego el evangelista? Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Con sólo que la Palabra que es Dios se hubiera hecho carne, tal humildad sería ya increíble. ¡Y dichosos quienes creen esta realidad increíble! En efecto, nuestra fe consta de cosas increíbles: la Palabra de Dios se hizo heno, un muerto resucitó, Dios fue crucificado: cosas increíbles todas para sanarte a base de realidades increíbles, puesto que tu enfermedad había adquirido dimensiones enormes. He aquí que vino el médico en humildad, encontró en cama al enfermo, participó con él en la enfermedad, llamándolo a su divinidad. El que destruye todo sufrimiento aceptó vivir en sufrimientos y murió suspendido en la cruz para dar muerte a la muerte. Nos dio un alimento para que lo comiéramos y sanáramos. ¿De dónde procede y a quiénes alimenta ese manjar? A los que imiten la humildad del Señor. Tú que no imitas ni siquiera su humildad, ¡cuánto menos su divinidad! Imita, si puedes, su humildad. ¿Cuándo, en qué se humilló él? El, siendo Dios, se hizo hombre; tú, hombre, reconoce que eres hombre. ¡Ojalá te reconocieras como lo que él se hizo por ti! Conócete a ti a través de él; advierte que eres hombre, y, sin embargo, es tan grande tu valor, que por ti Dios se hizo hombre. No lo echas en el saco de tu soberbia, sino en el de su misericordia. Nuestro Dios y Señor nos redimió con su sangre, y quiso que el precio de nuestras almas fuese su sangre, sangre inocente<sup>64</sup>.*

Si Cristo vive en humildad, si el Verbo de Dios se hace humilde es para enseñarnos a vivir la humildad. Por esto San Agustín llama

---

<sup>64</sup> Ser 341 A, 1; PLS 2, 467-468.

a Cristo «Maestro de humildad»<sup>65</sup>, «Doctor de humildad»<sup>66</sup>. Es su humildad quien nos cura. La enfermedad que nos aleja de Dios es la soberbia. La soberbia solo se cura con la humildad. La humildad nos introduce de pleno en la profundidad de la misericordia de Dios. Porque es misericordioso Dios se hace humilde, se abaja hasta nosotros para elevarnos hacia él.

## **b. Por su misericordia Cristo es nuestro médico<sup>67</sup>**

Otra imagen de Cristo y a la cual San Agustín otorga una gran importancia, es la imagen del médico. Cristo es el médico que vino a nuestro mundo para curarnos de nuestras enfermedades. Nos vio enfermos, tuvo piedad de nosotros y vino para curarnos. Las curaciones corporales que realizó a lo largo de vida pública, y que nos narran los Evangelios, no son más que imágenes de tantas curaciones como realizó y continúa realizando en el secreto del corazón del hombre.

*Las obras que nuestro Señor Jesucristo hizo entonces en los cuerpos las hace ahora en los corazones. Aunque en modo alguno cesa de realizarlas también en los cuerpos, es mucho más grande lo que hace en los corazones. En efecto, si es cosa grande ver la luz del cielo, ¡cuánto más lo es ver la luz de Dios! Para esto precisamente, para ver la luz que es Dios, son sanados, abiertos y purificados los ojos del corazón<sup>68</sup>.*

Cristo nos cura, más aún, se hace nuestro medicamento, nuestro remedio. Esta acción de Jesús, San Agustín la expresa a la luz de la curación del ciego de nacimiento (Jn 9, 1-41). Se trata de un ciego de nacimiento. Es el estado del hombre en el momento mismo de su nacimiento. «*En el ciego de nacimiento estaba figurado el género humano, ciego también de nacimiento*»<sup>69</sup>.

Jesús a través de su vida y de su enseñanza hace que tomemos conciencia de nuestra ceguera para que brote en nosotros el deseo de la Luz y aceptemos ser curados por él.

---

<sup>65</sup> In Io ev 25, 16; PL 35, 1604.

<sup>66</sup> Cont Faust 22, 48; PL 42, 1429.

<sup>67</sup> R. ABERSMAN, «Christ the Medicus humilis» en *Augustinus Magister*, Paris 1954, II, 623-629.

<sup>68</sup> Ser 136 C, 1; PLS 2, 795.

<sup>69</sup> Ser 136 C, 4; PLS 2, 796.



*Has venido para que vean quienes no ven; con razón, porque eres la Luz; con razón, porque eres el Día; con razón, porque libras de las tinieblas [...] Si fuerais ciegos no tendríais pecado, porque esa ceguera misma es pecado. Si fuerais ciegos, esto es, si advertierais que vosotros sois ciegos, si dijerais que vosotros sois ciegos y corrierais al médico; si, pues, fuerais ciegos así, no tendríais pecado, porque yo he venido a quitar el pecado. En cambio, ahora decís que “Vemos”; vuestro pecado permanece. ¿Por qué? Porque diciendo “Vemos” no buscáis al médico, permanecéis en vuestra ceguera<sup>70</sup>.*

Como el ciego de nacimiento tenemos que aceptar ser vistos por Jesús, ponernos en sus manos para que pueda realizar en nosotros lo que nos parece imposible: recuperar la vista del corazón. Ver a Jesús, es reconocer que él es el único que salva, el único que puede conducirnos a nuestra perfección.

San Agustín le otorga a Cristo un lugar de suma importancia tanto en su pensamiento como en su vida: «*El fundamento cierto y distintivo de la fe católica, es Cristo*»<sup>71</sup>. «*Él es el camino por el que Dios viene a nosotros, es igualmente el camino por el que nosotros vamos a Dios. En todo lo que hace nos enseña cómo tenemos que vivir en esta tierra*»<sup>72</sup>.

La enseñanza de Cristo no es una enseñanza puramente teórica y abstracta. Su enseñanza es una enseñanza de salvación. Es el orgullo, la cerrazón sobre nosotros mismos quien nos impide el experimentar la misericordia de Dios sobre nosotros. Nos es necesario purificar nuestro corazón. Pero no podemos hacerlo por nosotros mismos, con nuestras propias fuerzas<sup>73</sup>. El Verbo de Dios viene en nuestra ayuda. Se coloca a nuestro lado para guiarnos, conducirnos, llevarnos a la contemplación del Padre.

*Para caminar con más confianza en esa fe hacia la verdad, el Hijo, Dios de Dios, tomando al hombre sin anular a Dios, fundó y estableció esa misma fe a fin de que el hombre tuviera camino hacia el Dios del hombre mediante el hombre Dios. Pues éste es el Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús; Mediador por ser hombre, y por esto también camino<sup>74</sup>.*

---

<sup>70</sup> In Io ev 44, 16-17; PL 35, 1719.

<sup>71</sup> Ench I, 5, PL 40, 233.

<sup>72</sup> Ser 75, 2, PL 38, 475.

<sup>73</sup> De Trinit IV, 15, 20; PL 42, 901-902.

<sup>74</sup> De Civ Dei XI, 2; PL 41, 318.

El Verbo se hace humilde, asume, por misericordia, nuestra debilidad, con el fin de elevarnos a la vida divina. «*El Verbo se hizo carne para que por la carne pudiésemos participar del Verbo*»<sup>75</sup>.

El misterio de la misericordia de Dios nos revela la generosidad de Dios. San Agustín insiste sobre el texto de San Juan: «*Dios nos amó el primero*» (1 Jo 4, 19). Su amor provoca nuestro amor. «*La benevolencia de Dios precede nuestra voluntad*»<sup>76</sup>. El misterio de la Encarnación es la expresión suprema del amor, de la misericordia de Dios.

*¿Qué hay más indicado para reanimar nuestra esperanza y libertar las almas de los hombres, sumergidas en su condición de mortales, sin esperanza de inmortalidad, que el demostrarnos Dios su alto aprecio y el amor inmenso que nos tiene? ¿Existe prueba más luminosa y convincente que esta condescendencia infinita del Hijo de Dios, bueno sin mutación, el cual, permaneciendo en sí mismo lo que era y tomando de nosotros lo que no era, se hermanó, sin detrimento de su ser, con nuestra naturaleza y llevó sobre sí nuestros pecados, sin haber cometido culpa; para que así, creyendo nosotros en el exceso de su amor y esperando contra toda esperanza, nos pudiera otorgar, por pura liberalidad, sus dones sin mérito alguno nuestro, antes con muchos méritos malos? Pues los que se dicen nuestros méritos son sus dones*<sup>77</sup>.

El Hijo se revistió de nuestra debilidad «*para morir en ella por nosotros y curarla*»<sup>78</sup>. Estábamos heridos de muerte por el pecado y Jesús, el Señor, vino como médico a curarnos. La curación implica el don total del Hijo: por su muerte hemos sido curados.

San Agustín insiste una y otra vez sobre este texto del Evangelio: «*Aprended de mí que soy dulce y humilde de corazón*» (Mt 11, 29).

*¿Y te avergüenzas de humillarte tú por quien se humilló la condición divina? Aprended —dice— de mí. Quizá no habéis descubierto de dónde os llegó el conocer un fundamento tan grande para vuestra exaltación*<sup>79</sup>.

Dios es amor. Hacer el análisis del amor no es fácil porque con frecuencia se reduce el amor a la pasión, a una afección del alma o a

<sup>75</sup> En in ps. 121, 5; PL 37, 1622.

<sup>76</sup> En in ps 5, 17; PL 36, 89.

<sup>77</sup> De Trinit XIII, 10, 13; PL 42, 1024.

<sup>78</sup> Cont Faust manich III, 6; PL 42, 218.

<sup>79</sup> Ser 68, 11; PL 2, 510.

un sentimiento. Y sin embargo Dios *es* amor. Dios *no tiene* amor. Es Amor. La realidad de Dios es el amor.

Al amor le corresponde, en primer lugar, el hecho de darse. Amar es dar y es a la luz del don cómo podemos aproximarnos en cierto modo del amor y por lo mismo de Dios.

Dios más que dar esto o lo otro, se da a sí mismo. El objeto esencial del don no es el objeto o la cosa dada, sino el ser de aquel que da. La expresión más perfecta de Dios en cuanto don es el misterio de la Encarnación. Cristo es don de Dios.

Dar, darse exige, en primer lugar, que seamos nosotros mismos, que nos pertenezcamos a nosotros mismos. No se puede dar más que aquello que se es o se tiene. Para San Agustín la primera característica del amor es la interioridad. La interioridad de Dios es lo que él llama *Idipsum* o la presencia de Dios a sí mismo.

*Tú eres en sumo grado el mismo (idipsum), porque no te mudas y en ti se halla el descanso que pone olvido de todos los trabajos; porque ningún otro hay contigo aún para alcanzar aquella otra multitud de cosas que no son lo que tú; mas tú solo, Señor, me has constituido en esperanza<sup>80</sup>.*

*Luego ¿qué es el idipsum? Lo que es. ¿Y qué es lo que es? Lo eterno, puesto que lo que continuamente es de un modo y de otro, no es, porque no permanece. Sin embargo, no es, en absoluto, no es, sino que no es el sumo es. Y ¿qué es lo que es? Aquel que cuando envió a Moisés le dijo: Yo soy el que soy. ¿Y qué es esto sino El, que, al decirle su siervo: Ve que me envías; pero, si el pueblo me dijere: «¿Quién te envió?», ¿qué le responderé?, no quiso darle otro nombre suyo sino Yo soy el que soy, y añade y dice: Dirás, pues, a los hijos de Israel: «El que 'Es' me envió a vosotros.» No puedes comprender; sería entender mucho, penetrar demasiado. Retén lo que por ti se hizo Aquel a quien no puedes comprender. Retén la carne de Cristo, sobre la que eres llevado enfermo cuando fuiste abandonado semivivo, debido a las heridas de los salteadores, para ser conducido a la posada, y allí ser curado [...] Luego corramos a la casa del Señor y lleguemos a la ciudad en donde estén firmes nuestros pies; a la ciudad que se edifica como ciudad, cuya participación de ella es en el mismo, es decir, en el Es. ¿Qué debes retener? Lo que por ti se hizo Cristo, pues también es esto Cristo; porque el mismo Cristo, según que es forma de Dios, rectamente se entiende Yo soy el que soy; y al no juzgar rapiña ser igual a Dios<sup>2</sup>, por lo mismo, es «idipsum». Para que te hicieras tú*

---

<sup>80</sup> Conf IX, 4, 11; PL 32, 768.

*partícipe in Idipsum, en el mismo, Él se hizo primeramente partícipe tuyo: el Verbo se hizo carne para que la carne partícipe del Verbo*<sup>81</sup>.

Darse exige poseerse, pero para desprenderse de sí mismo. Dar exige un desprendimiento de lo que somos o de lo que nos pertenece. Si no hay desprendimiento o desapego de lo que somos o de lo que tenemos, no hay verdadero don. Darse es, en cierto modo, morir a sí mismo. La expresión más clara de este desprendimiento de sí mismo es Cristo en la cruz.: «*Nadie me quita la vida, la doy por mí mismo*» (Jn 10, 17).

Hacerse don es vivir orientado hacia el otro, hacia aquel a quien nos damos. Pero la motivación de dar se encuentra en la pobreza del otro que toca el corazón. Sin esta sensibilidad del corazón no hay verdadero don. Esta sensibilidad del corazón es el fundamento de la misericordia.

El don, al estar totalmente orientado hacia el otro, exige, por lo mismo, un reconocimiento del otro. El reconocimiento es un conocimiento acentuado o redoblado del otro: *re-conocimiento*. Es un acceso al otro, a su singularidad única e irremplazable. Este reconocimiento implica atención a su identidad, a su verdad. El reconocimiento es sensibilidad a la alteridad del otro.

El amor está lleno de respeto. Quien ama en verdad se mantiene a distancia del otro para no profanarlo. Amar a alguien, es vivir de tal forma que se le reconozca por lo que es y no por lo que nos agrada-ría que fuese. Encontrar al otro en cuanto otro es hacernos prójimos, próximos de él. La proximidad no es una simple reducción de espacio o distancia, es redescubrir a alguien como persona, reconocerlo como próximo y a la vez diferente de sí mismo. Es el efecto de tener un corazón pleno de misericordia.

Dios es el don supremo. Todo su ser está orientado hacia nosotros. No se mira jamás a sí mismo. Y porque es pura generosidad, es un Dios frágil, un Dios desarmado. El ser de Dios es darse, salir el encuentro para estar con nosotros: *Enmanuel*. La expresión más clara del ser de Dios es precisamente la hospitalidad.

### **c. Misericordia y hospitalidad de Dios**

Con frecuencia San Agustín ilumina el misterio de la misericordia de Dios a la luz de la hospitalidad. En efecto, el Verbo, la Sabiduría de

---

<sup>81</sup> En in ps 121, 5; PL 37, 1622.

Dios deja su cielo para establecer su morada entre nosotros. Y ahora nos invita a entrar en ella, en su tienda.

*La tienda y el tabernáculo del Señor es la carne. El Verbo habitó en la carne, y la carne se hizo la morada de Dios. En ella nuestro capitán luchó por nosotros, y en esta tienda fue tentado por el enemigo, para que no se rindiera el soldado. Pero como manifestó a nuestros ojos su carne, puesto que se deleitan y gozan con esta luz material y visible; puesto que puso a la vista su carne, para que todos la vieran, por eso dice otro salmo: Ha puesto su tienda al sol. ¿Qué es al sol? Abierto a la luz terrena, de manifiesto, es decir, a la luz que desde el cielo inunda toda la tierra; allí ha puesto su tabernáculo<sup>82</sup>.*

Al hacerse hombre, Dios nos acepta tales cuales somos, con nuestra historia hecha con suma frecuencia de caídas. Dios deja su cielo, su gloria para establecer su tienda, su casa entre nosotros y poder acogernos en ella.

En el Antiguo Testamento Dios habitaba en medio de su pueblo, en el Templo. Hoy, Dios continúa levantando su casa entre nosotros. Su morada es Cristo: «*El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*» (Jn 1, 14) Frente a este texto San Agustín no ha cesado de admirarse. Retorna una y otra vez sobre este tema. El Templo del Antiguo Testamento no es más que la imagen y la figura de Cristo<sup>83</sup>.

Hoy día no hay más que un solo templo, que una sola casa en donde Dios mora y en donde nos acoge: Cristo.

La casa es el lugar en donde somos en verdad, al margen de toda imposición exterior. Dejar la casa es ya una cierta anonadación. Si Dios deja su cielo, si Dios se desprende de su gloria es para acogernos tales cuales somos. Acoger es hacer que el otro sea verdaderamente otro en nuestra casa, que sea sí mismo, que nuestra casa llegue a ser su propia casa. Dios al acogernos en Cristo nos acoge en la Verdad, nos hace otros Cristos

A partir del momento de la creación, Dios no cesa de salir a nuestro encuentro para llevarnos hacia él. Nos ha creado a su imagen y, por lo mismo, nos llama para que retornemos a él. Dios nos llama antes de que nosotros le llamemos<sup>84</sup>. El deseo que pone en nuestro corazón

---

<sup>82</sup> En in ps 90 II, 5; PL 37, 1163.

<sup>83</sup> J. RATZINGER, *Pueblo y Casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, Madrid 2012.

<sup>84</sup> Conf XIII, 1, 1; PL 32, 845.

no es más que la manifestación de esta llamada o vocación divina. «Nos has hecho para ti y nuestro corazón no descansa hasta que no descanse en ti»<sup>85</sup>. La prioridad de la llamada divina no es solamente una prioridad cronológica, es una llamada que afecta a la raíz misma de nuestro ser. Y esta llamada de Dios resuena de «múltiples formas» a lo largo de nuestra existencia humana<sup>86</sup>.

*No con conciencia dudosa, sino cierta, yo te amo, Señor. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé. Mas también el cielo y la tierra y todo cuanto en ellos se contiene he aquí que me dicen de todas partes que te amo; ni cesan de decírselo a todos, a fin de que sean inexcusables»<sup>87</sup>.*

La iniciativa de la llamada viene de Dios, nuestra respuesta viene después. Esta llamada que Dios nos hace a retornar a él no se explica por nuestros propios méritos. Todo lo que recibimos lo recibimos gratuitamente de Dios. Tampoco es motivada por interés: Dios no tiene necesidad de nosotros.

*Ciertamente El no necesita de nuestra servidumbre, pero nosotros necesitamos estar bajo su dominio para que nos trabaje y custodie. Por lo tanto, sólo Él es el verdadero Señor, porque no le servimos para su utilidad, sino para nuestro provecho y salud»<sup>88</sup>.*

*Lo que dais no disminuirá con la donación, más bien será conservado y aumentado. Benigno es el acreedor y no indigente. No crece El con lo que recupera, sino que hace crecer dentro de sí a los deudores. Lo que no se le devuelve a Él, se pierde; lo que se devuelve, se añade al deudor. Es más, el deudor mismo se conserva en aquel a quien se reintegra. El que da y su don son una misma cosa, porque la deuda y el deudor no eran sino una cosa. El nombre se debe a Dios, y para ser feliz ha de donarse al mismo de quien recibió el ser. Esto es lo que significan las palabras que el Señor dice en el Evangelio: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Las pronunció cuando le mostraron una moneda; preguntó qué imagen ostentaba, y le contestaron que la del Cesar. Por aquí habían de entender que Dios exige del hombre esa imagen divina que ostenta el hombre, como el Cesar exigía su imagen acuñada en la moneda»<sup>89</sup>.*

<sup>85</sup> Conf I, 1, 1; PL 32, 661.

<sup>86</sup> Conf XIII, 1, 1; PL 32, 846.

<sup>87</sup> Conf X, 6, 8; PL 32,782.

<sup>88</sup> De gen ad litt. VIII, 11, 24; PL 34, 382.

<sup>89</sup> Ep 127, 6; PL 33, 486.

*¿Cómo tengo que amarme a mí y cómo a ti? ¿Quieres oír cómo te amas a ti mismo? Te amas a ti mismo por el hecho de amar a Dios con todo tu ser. ¿Piensas que trae algún provecho a Dios el que le ames? Por el hecho de que le ames, ¿qué se añade a Dios? Y si tú no le amas, ¿tendrá menos? Cuando le amas, eres tú quien saca provecho; estarás allí donde no cabe que perezcas<sup>90</sup>.*

El misterio de la Encarnación nos muestra hasta dónde llega la misericordia de Dios para con nosotros. El Verbo se hace hombre para acogernos, para establecer su morada entre nosotros y no cesa de invitarnos a entrar en ella. Habitar la casa del Señor es habitar en Cristo, encontrar nuestra verdad, nuestra perfección. .

#### **d. La misericordia de Cristo: el Buen Samaritano**

Toda la vida de Cristo está marcada por su amor para con nosotros. «*El Verbo de Dios se ha encarnado, se ha hecho hombre para nosotros*»<sup>91</sup>. «*Para que los hombres logren nacer para Dios, Dios nació entre los hombres, porque Cristo es Dios y Cristo nació de los hombres*»<sup>92</sup>.

La expresión más clara de la misericordia de Jesús se encuentra expresada, para San Agustín, en la parábola del Buen Samaritano. Esta parábola busca más el narrarnos el amor de Jesús para con nosotros que el dar u ofrecer una enseñanza exclusivamente moral. Es la expresión de la misericordia de Dios y la misericordia de Dios, la misericordia de Jesús ha de ser el modelo de nuestra misericordia.

*Te envió al rey del cielo, a quien creó a los hombres y, en bien de los hombres, fue creado entre ellos; te envió al más bello entre los hijos de los hombres, pero despreciado por ellos a favor de ellos; te envió a quien, dominando sobre los ángeles inmortales, no desdeñó servir a los hombres mortales. A él, ciertamente, no le hizo humilde la maldad, sino la caridad, la caridad que no envidia, no se engríe, no busca lo suyo. Porque Cristo no se agradó a sí mismo; al contrario, según está escrito de él, los insultos de quienes te insultaban cayeron sobre mí. Ponte en movimiento, ven a él y aprende de su boca que es manso y humilde de corazón. No irás a quien no osaba elevar sus ojos al cielo a causa del peso de su maldad, sino a quien*

<sup>90</sup> Ser 34, 8; PL 38, 212.

<sup>91</sup> In Io ev 8, 1, PL 35, 1450; 10, 1, PL 35, 1466.

<sup>92</sup> In Io ev 2, 5, PL 35, 1391; 12, 8, PL 35, 1488.

*descendió desde el cielo arrastrado por el peso de la caridad. No irás a la mujer que regó con lágrimas los pies de su Señor, sino a aquel que, tras otorgarle el perdón de todos los pecados, lavó los pies de quienes eran sus siervos*<sup>93</sup>.

Para San Agustín el Buen Samaritano es Cristo. Es él quien pasa al lado del hombre herido, dejado medio muerto al lado del camino

*«Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó» (Lc 10, 20). Jerusalén es, para San Agustín, la «ciudad de la paz»<sup>94</sup>. Expresión de la participación en la vida de Dios<sup>95</sup>. «Jerusalén es esta ciudad celeste de la paz, de la felicidad, de la cual el hombre ha caído»<sup>96</sup>.*

El hombre que desciende de Jerusalén a Jericó es el Adán histórico, pero es, sobre todo, el símbolo del hombre sin más, del género humano. *«Todo hombre es Adam. Todo hombre ha de llegar a ser Cristo»<sup>97</sup>.*

*En este salmo os exhorté encarecidamente a ejecutar la misericordia, ya que por aquí se sube y veis además que canta el cántico de grado el que sube. Recordad siempre esto; no améis la bajada y despreciéis la subida; pensad continuamente en la subida, porque el que bajaba de Jerusalén a Jericó cayó en manos de los ladrones. Si no hubiera bajado, no hubiera caído en manos de los ladrones. Adán descendió, y cayó en manos de los ladrones. Todos nosotros somos Adán. Pasó el sacerdote, y no hizo caso; pasó el levita, y no se preocupó, porque la ley no pudo curar. Pasó cierto samaritano, es decir, nuestro Señor Jesucristo, pues a Él se le dijo: ¿No decimos nosotros atinadamente que tú eres samaritano y que tienes demonio? El no respondió: «No soy samaritano», sino: Yo no tengo demonio. «Samaritano» significa «guardián». Si hubiera dicho: «No soy samaritano», afirmarí que no era guardián. ¿Y quién otro custodiaría? A continuación, aduciendo la semejanza, dice, como sabéis: Vaso un samaritano y obró con él misericordia. Yacía herido en el camino, porque bajó. Al pasar el samaritano no nos abandonó; nos curó, nos subió al jumento, a su carne; nos llevó a la posada, es decir, a la Iglesia, y nos encomendó al mesonero, esto es, al Apóstol, y le entregó dos denarios para curarnos, a saber, el amor de Dios y el del prójimo, puesto que toda la ley y los profetas se encierran en estos dos mandamientos; y dijo al mesonero: Si gastares algo más, te lo daré al volver. Algo más erogó*

<sup>93</sup> De virg 37, 38; PL 40, 417-418.

<sup>94</sup> De Gen contra manich II, 10, 13; PL 34, 203.

<sup>95</sup> En in ps 136, 7; PL 37, 1765.

<sup>96</sup> Quaest in ev II, 19; PL 35, 1340.

<sup>97</sup> En in ps 70, II, 1; PL 36, 891.



*el Apóstol, puesto que, habiéndose permitido a todos los apóstoles recibir, como soldados de Cristo, el alimento de parte de la hueste de Cristo, sin embargo, él trabajó con sus manos y condonó a las huestes sus provisiones. Todo esto aconteció. Si hemos bajado y estamos heridos, subamos, cantemos y progreseemos para llegar*<sup>98</sup>.

Este hombre deja Jerusalén, camina lejos de Dios. Dios habita en el corazón del hombre. El corazón del hombre es igualmente la Jerusalén de la que habla la parábola. Al abandonar su corazón, el hombre camina en la exterioridad. Y lejos de Dios, lejos de su corazón cae en manos de los ladrones. Le roban todo y lo dejan medio-muerto. No le queda más que retornar de nuevo a Jerusalén. Dios es nuestro único refugio: «*retorna a tu corazón*».

Si no queremos caer entre las manos de los ladrones es preciso no dejar Jerusalén. Y si hemos salido de Jerusalén es necesario retornar a ella. Jesús, nos dice el Evangelio, que subía de Jericó a Jerusalén. En este camino encuentra a Bartimeo el ciego, y a Zaqueo el publicano. Nos invita a subir con él de Jericó a Jerusalén, del pecado a la gracia.

Y he aquí que pasan al lado de este hombre mal-herido un sacerdote y un levita, pero no se detienen ante él. El sacerdote y el levita son el símbolo del Antiguo Testamento, de la Ley y los Profetas. La Ley no cura las heridas, no es sensible a la miseria que lleva en sí el hombre. El único que es sensible ante este hombre herido y se inclina para curarlo es Cristo. Él es nuestro Médico.

*Sé tú mi casa de refugio. Porque si no estoy a salvo ¿cómo huir? Sáname y en ti encontraré mi refugio. Porque si tú no me sanas, andar yo no podré; ¿cómo voy a poder huir? ¿A dónde caminaría, a dónde huiría quien ha quedado medio muerto en el camino, herido por los golpes de los ladrones? El sacerdote pasó por allí y lo dejó abandonado, el levita pasó y lo dejó abandonado; pero el samaritano pasó y se compadeció de él. En realidad fue el mismo Señor; que se apiadó del género humano. «Samaritano» quiere decir custodio. Y si él nos abandona, ¿quién nos custodiará? Con razón los judíos, al insultarle, le decían: ¿No tenemos razón al decirte que eres samaritano y estás poseído por el demonio? Y él sólo rechazó una de las dos acusaciones, y aceptó la otra: Yo —respondió— no estoy poseído por el demonio. No negó ser samaritano, dando con ello a entender que era nuestro custodio. Tuvo compasión, se acercó, lo curó, lo llevó a la posada y completó hasta el final su misericordia: ahora ya puede*

---

<sup>98</sup> En in ps 125, 15; PL 37, 1666-1667.

*andar, ya puede incluso huir. ¿A dónde huirá, sino a Dios, en quien hizo su hogar de refugio?*<sup>99</sup>.

*Pasa un samaritano. Este Samaritano es Cristo. Cristo, lleno de misericordia, se inclina hacia nosotros que nos encontramos heridos, medio-muertos. Cura nuestras heridas: «Cohibitio peccatorum»; echa sobre ellas el aceite de la consolación, el vino de la exhortación y lo pone sobre su caballería. La caballería es su naturaleza humana: «Jumentum eius, id est caro in quo ad nos venire dignatus est»<sup>100</sup>.*

El hombre herido debe dejarse colocar sobre la caballería; reconocer que es su único apoyo, su único sostén. Es poner la fe, la confianza en el misterio de la Encarnación y así llegar a la posada donde será curado.

*Retén lo que por ti se hizo Aquel a quien no puedes comprender. Retén la carne de Cristo, sobre la que eres llevado enfermo cuando fuiste abandonado semivivo, debido a las heridas de los salteadores, para ser conducido a la posada, y allí ser curado. Luego corramos a la casa del Señor y lleguemos a la ciudad en donde estén firmes nuestros pies; a la ciudad que se edifica como ciudad, cuya participación de ella es en el mismo, es decir, en el Es. ¿Qué debes retener? Lo que por ti se hizo Cristo, pues también es esto Cristo; porque el mismo Cristo, según que es forma de Dios, rectamente se entiende Yo soy el que soy; y al no juzgar rapiña ser igual a Dios, por lo mismo, es idipsum». Para que te hicieras tú partícipe in Idipsum, en el mismo, Él se hizo primeramente partícipe tuyo: el Verbo se hizo carne para que la carne partícipe del Verbo<sup>101</sup>.*

La posada a donde el Samaritano conduce al hombre herido para ser curado es la Iglesia. Los cuidados que recibe en la posada, en la Iglesia, son el bautismo, el perdón de los pecados y la fe a través de la proclamación de la Palabra de Dios.

*Recordáis, amadísimos, cómo aquel hombre al que los ladrones hirieron y dejaron medio muerto, recibió el alivio del aceite y el vino vertido sobre sus heridas. Sin duda ya se le ha concedido el indulto por su error, pero, no obstante, aún recibe cura su enfermedad en la posada. Esa posada, si lo advertís, es la Iglesia. Ahora es posada, porque nuestra vida es un ir de paso; será casa que nunca abandonaremos, una vez que hayamos llegado sanos al reino de los cielos.*

<sup>99</sup> En in ps 30, II, 8; PL 36, 255.

<sup>100</sup> Quaest. in ev II, 19; PL 35, 1340.

<sup>101</sup> En in ps 121, 5; PL 37, 1622.

*Mientras tanto, aceptamos gustosos la cura en la posada; estando aún convalecientes, no presumamos de salud, no siendo que, al enorgullecernos, no consigamos sino no sanar nunca, al no someternos a la cura*<sup>102</sup>.

San Agustín nos invita a personalizar, a interiorizar esta parábola ya que ella es una exposición clara, precisa de la misericordia de Dios para con nosotros.

*Tú, alma mía, ¿dónde te encuentras, dónde yaces, dónde estás mientras eres curada de tus dolencias por aquel que se hizo propiciación por tus iniquidades? Reconoce que te encuentras en aquel mesón adonde el piadoso samaritano condujo al que encontró semivivo, llagado por las muchas heridas que le causaron los bandoleros*<sup>103</sup>.

#### IV. LAS MIRADAS DE MISERICORDIA DE JESÚS

##### a. Natarel: «*Su misericordia te vio antes de que tú le vieses a él*»<sup>104</sup>.

San Agustín llama la atención sobre las expresiones de la misericordia de Jesús en el Evangelio. La misericordia se expresa con frecuencia a través de la mirada de Jesús, una mirada llena de piedad y de compasión.

Jesús fija su mirada en Natanael (Jn 1, 45-50) Esta mirada de Jesús expresa su misericordia. San Agustín insiste en este texto del Evangelio interpretándolo a la luz de la misericordia.

Natanael estaba sentado bajo una higuera cuando Jesús «*lo vio*», cuando fijó su mirada en él. Estar bajo una higuera quiere decir, para San Agustín, ser o encontrarse en situación de pecado.

*Hay que averiguar si esa higuera significa algo. Oíd, en efecto, hermanos míos. Sabemos que una higuera fue maldecida porque tuvo hojas solas y no tuvo fruto. En el origen del género humano, cuando Adán y Eva pecaron, se hicieron de hojas de higuera unos taparra-*

---

<sup>102</sup> Ser 131, 6; PL 38, 732.

<sup>103</sup> De Trinit XV, 27, 50; PL 42, 1096-1097.

<sup>104</sup> In Io ev 7, 21, PL 35, 1448.

*bos; las hojas de higuera, pues, significan los pecados. Ahora bien, Natanael estaba bajo una higuera, como bajo sombra de muerte*<sup>105</sup>.

Natanael se encuentra pues en una situación de miseria espiritual porque el pecado es la más grave de las miserias ya que nos aleja de Dios. Esta situación de «miseria» Natanael no la oculta. No busca disimularla o a engañar a los otros. La asume. Jesús dirá: «*He aquí un verdadero israelita en quien no hay engaño alguno*» (Jn 1, 47). San Agustín llama la atención sobre el engaño. El engaño consiste mostrar fuera, en el exterior lo que no existe lo no se tiene en el interior.

*He ahí verdaderamente un israelita en quien no hay dolo. ¿Qué significa «en quien no hay dolo»? ¿Quizá no tenía pecado? ¿Quizá no estaba enfermo? ¿Quizá no le era necesario el Médico? ¿De ninguna manera! Nadie ha nacido aquí sin tener necesidad de ese Médico. ¿Qué significa, pues, «en quien no hay dolo»? Busquemos muy atentamente; al instante aparecerá, en el nombre del Señor. «Dolo», dice el Señor. Y todo el que entiende las palabras latinas sabe que hay dolo cuando se hace una cosa y se finge otra. Atienda Vuestra Caridad. «Dolo» no es «dolor»; lo digo precisamente porque muchos hermanos muy desconocedores de la latinidad hablan, diciendo: «Lo tortura un dolo», en vez de «dolor». Dolo significa fraude, significa simulación. Cuando alguien cubre algo en el corazón y dice otra cosa, hay dolo y tiene, digamos, dos corazones: tiene un seno del corazón, digamos, donde él ve la verdad, y otro seno donde concibe la mentira. Y, para que sepáis que el dolo es esto, está dicho en Salmos: Labios doloso. ¿Qué significa «labios dolosos»? Sigue: Con corazón y corazón han dicho maldades ¿Qué significa «con corazón y corazón» sino con corazón doble?*<sup>106</sup>.

Jesús no dice que Natanael no estaba en el pecado, sino que en él no había dolo o engaño.

*¿Cómo no había dolo en él? Si es pecador, se confiesa pecador, ya que, si es pecador y dice que él es justo, hay dolo en su boca. Loó, pues, en Natanael la confesión del pecado, no juzgó que no era pecador*<sup>107</sup>.

Jesús conoce el estado en que se encontraba Natanael y le ofrece su ayuda para salir de aquella situación. La mirada de Jesús como las palabras que le dirige, tocan su corazón, y Natanael reconoce que en

<sup>105</sup> In Io ev 7, 21; PL 35, 1448.

<sup>106</sup> In Io ev 7, 18; PL 35, 1446.

<sup>107</sup> In Io ev 7, 18; PL 35, 1447.

aquella mirada de Jesús había algo extraordinario, «*aliquid magnum*». Natanael es consciente que nadie le había mirado hasta entonces como le había mirado Jesús.

*¿Qué quiere decir que te vi allí? Que fue allí donde me compadecí de ti. Y él recordando que ciertamente estaba bajo una higuera, se admiró, pues pensaba que nadie lo había visto en aquel lugar; y exclamó diciendo: Tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel. ¿Quién es el que dice esto? El que oyó que era un verdadero israelita, y que en él no había doblez. Y siguió el Señor: Por haberte dicho: Te vi bajo la higuera, has creído; has de ver cosas mayores<sup>108</sup>.*

*El Señor ha mirado desde el cielo, ha visto a todos los hombres. Debes entender aquí el «todos» como los miembros de aquella nación poseedora de aquella heredad, o que forman parte de ella. Todos estos son la heredad de Dios. Es a ellos a quienes miró el Señor desde el cielo, y los vio el que dijo: cuando estabas debajo de la higuera, te vi. Lo vio porque tuvo misericordia de él. Cuántas veces nosotros, al implorar misericordia, una cierta mirada compasiva, distinta de la mirada castigadora. Aquélla es un rechazo del pecado; quiere que su pecado no se vea; es el que dice: Aparta de mis pecados tu vista. Quiere que eso pase desapercibido, que no se conozca. Aparta, dice, de mis pecados tu vista. Y cuando haya apartado su vista de tus pecados, ¿a ti ya no te ve? ¿Cómo es que dice en otro lugar: No apartes de mí tu rostro? Luego que lo aparte de tus pecados, y que no lo aparte de ti; que te mire, que se compadezca de ti, que venga en tu ayuda. El Señor ha mirado desde el cielo, ha visto a todos los hombres, a los que pertenecen al Hijo del hombre<sup>109</sup>.*

Natanael seguirá a Jesús, participará de su vida. La mirada de Jesús, mirada de misericordia, le otorga una vida nueva, una vida libre de toda miseria. La misericordia de Dios se manifestó en él.

#### **b. «Tengo compasión de la multitud» (Mt 15, 32)**

Una mirada semejante a la de Jesús sobre Natanael es su mirada sobre la multitud en el momento de la segunda multiplicación de los panes. «*Jesús llama a sus discípulos y les dice: “Siento compasión de*

<sup>108</sup> En in ps 44, 20; PL 36, 507.

<sup>109</sup> En in ps 32, II, 2, 19; PL 36, 295-296.

*esta gente, porque hace ya tres días que permanecen conmigo y no tienen qué comer»*» (Mt 15, 32).

Frente a esta multitud Jesús se llena de compasión: «*Tuvo compasión*» dice el Evangelio. Jesús no permanece pasivo o neutro ante aquella multitud desamparada. La emoción toca lo más profundo de sus entrañas. Se siente interpelado por el estado de miseria de aquella multitud: «*Porque se encontraban como ovejas sin pastor*». El espectáculo era el de un rebaño sin puntos de referencia, sin que nada ni nadie lo una.

Frente a esta multitud «*se puso a enseñarles ampliamente*». Jesús se coloca a la cabeza del rebaño, de aquella multitud. Su palabra los une. Y la multitud deja de ser masa amorfa. Pasa a ser un pueblo unido de comensales en donde todos y cada uno encuentra su propio lugar para ser alimentado. Es el primer efecto de la misericordia. Tenían más necesidad de amor, de confianza, de unión que de pan. Con su misericordia Jesús sacia el hambre de unión, de comunión a través de su palabra. Su palabra transforma sus corazones.

*El Señor está en el monte: mucho más entendamos que el Señor en el monte es la Palabra en lo alto. Por ende, lo que en el monte sucedió no yace como a ras del suelo ni hay que dejarlo atrás de pasada, sino que hay que levantar la vista hacia ello. Vio a las turbas, reconoció que tenían hambre, misericordiosamente las alimentó, no sólo según su bondad, sino también según su potestad. ¿Qué aprovecha, en efecto, la sola bondad, donde no había pan con que alimentar a la turba hambrienta? Si la potestad no asistiese a la bondad, la turba continuaría ayuna y hambrienta<sup>110</sup>.*

El Evangelio dice: «*tomó luego los cinco panes y los peces y, dando gracias, los partió e iba dándolos a los discípulos, y los discípulos a la gente*».

Los panes y los peces no fueron dados como alimento a la multitud sin antes haber sufrido una transformación realizada por el mismo Jesús. Fueron santificados por medio de su bendición. Dios es reconocido como aquel que da el pan. La bendición de Jesús hace que la multitud reconozca y acoja el pan y los peces como dones de la generosidad de Dios: «*Levantando los ojos al cielo bendijo y partió los panes*». Jesús toma el pan y los peces para mostrar que son un don que él recibe de Dios. Después, dando gracias, los parte, los entrega y los

---

<sup>110</sup> In Io ev 24, 3; PL 35, 1593-1594.

da. Es suficiente para que este don pequeño: cinco panes y dos peces, se haga superabundante.

Este relato llama la atención sobre la forma de cómo Jesús acoge a la muchedumbre y, a la vez, acoge los dones de Dios para esa muchedumbre.

*Que cada cual mida sus fuerzas y no mire a atesorar en la tierra. Dé. No perece lo que da. No digo: Esto no perece, sino: Esto es lo único que no perece. Las demás cosas que no das y te sobran, o las pierdes mientras vives, o las abandonas al morir. Por lo tanto, hermanos, fijaos a qué nos exhorta tan gran promesa: Perdonad y se os perdonará; dad y se os dará. Cuando dice: Dad y se os dará, considera quién lo dice y a quién lo dice. Lo dice Dios al hombre, el inmortal al mortal, el gran padre de familia al mendigo. Pues no nos ha de devolver sólo lo que le hemos dado. Hemos encontrado en él alguien a quien prestar con interés. Prestamos a usura, pero a Dios, no al hombre. Damos a quien tiene en abundancia; damos a quien nos dio qué dar. A cambio de nuestras pequeñas cosas, frívolas, mortales, sometidas a la podredumbre, terrenas, nos devolverá bienes eternos, incorruptibles, que permanecen para siempre. ¿Para qué enumerar muchas cosas? Quien promete se promete a sí mismo. Si le amas, cómprale a él con él. Y para que te convenzas de que tú le das a él, escúchale decir: Tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; fui peregrino y me recibisteis; estuve desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; prisionero y vinisteis a mí. Y le dirán: ¿Cuándo te vimos en estas necesidades y te socorrimos? Él responderá: Cuando lo hicisteis con uno de estos mis pequeños, conmigo lo hicisteis. Da desde el cielo, recibe en la tierra. El mismo da, él mismo recibe. Haces como una transferencia con intereses: das aquí y recibes allí; aquí das cosas perecederas, allí recibes otras que han de permanecer sin fin<sup>111</sup>.*

Existe un gran contraste entre el punto de vista de Jesús y el de sus discípulos. Jesús se «*siente conmovido*» porque la multitud estaba como un rebaño que no tenía pastor: desorientada, sin ningún punto de referencia. Los discípulos, por el contrario, sienten compasión ya que la hora era tardía, el lugar en donde se encontraban era desierto y no tenían nada que comer. Son conscientes de la situación en la que se encontraba aquella multitud: hora tardía, soledad y hambre. Se sitúan a nivel de las necesidades puramente físicas. Por esto le piden a Jesús

---

<sup>111</sup> Ser 42, 2; PL 38, 253.

que los envíe para que vayan a las aldeas de los alrededores a comprar algo con que alimentarse.

Para Jesús el hambre es un deseo real. Es preciso tenerlo ciertamente en cuenta. El bienestar material es absolutamente necesario. Pero es preciso ir un poco más lejos. Discernir realmente lo que la multitud necesita. La multitud tiene hambre de otra cosa más importante que de bienestar material. Por esto buscan a Jesús: «*Todos te están buscando*», le dicen los discípulos (Mc 1, 35, 36). Es por esto por lo que Jesús se pone a enseñarles ampliamente. Ampliamente no hace referencia tanto al tiempo como a la calidad de la enseñanza dada. Jesús responde a esta multitud con su misericordia: acoge y ofrece.

**c. Zaqueo (Lc 19, 1-10) «No habría visto a Jesús, si con anterioridad Jesús no le hubiese visto primero» (San Agustín)**

Jesús se encuentra de camino hacia Jerusalén, es decir, hacia su muerte y su resurrección. No es por puro azar que Jesús se encuentra de camino. Su vida como su misión no fue más que un permanente caminar hacia Jerusalén, hacia el misterio de nuestra redención. Lo único que nos pide es que le acompañemos en este camino. Por el misterio de Encarnación se hizo nuestro Camino hacia el Padre: «*Nadie va al Padre sino por mí*» (Jn 14, 8).

En su camino a traviesa la ciudad de Jericó. La ciudad es el lugar en donde se encuentran los hombres, en donde moran y, por lo mismo, en donde nosotros podemos igualmente encontrarlos. Jesús viene al encuentro de los hombres allí en donde están y con todas sus carencias y miserias. En la entrada de Jericó encuentra, en primer lugar, el ciego Bartimeo y le otorga la vista que le hace ver a Jesús, pero le otorga, sobre todo, la fe que le va a permitir seguirle hasta Jerusalén. Atravesando Jericó se encuentra igualmente con Zaqueo y le abre los ojos del corazón, y el corazón de Zaqueo, a partir de aquel momento, se transforma en morada de Jesús.

Zaqueo no era un mendigo como Bartimeo, sino un hombre rico, más aún, un notable de la ciudad. No era ciego y, sin embargo, no lograba ver a Jesús. Uno y otro, Bartimeo y Zaqueo, buscan ver a Jesús. Bartimeo gritaba: «*Jesús, hijo de David ten compasión de mí*». Zaqueo no duda en subirse a un árbol para lograr ver a Jesús. Uno levanta su voz, el otro eleva su estatura, se sube a un árbol. La gente



trata por todos los medios hacer callar a Bartimeo, y la gente le impedía igualmente a Zaqueo ver a Jesús.

Pero Zaqueo busca con toda su fuerza e interés ver a Jesús. Sabe que no lo conseguirá fácilmente. Como jefe de los publicanos es consciente de que el pueblo no lo aprecia. No le dejaron pasar fácilmente para ponerse delante. Pero si queda detrás no verá nada. Era bajo de estatura. Para pasar un tanto desapercibido y lograr ver a Jesús se sube a un árbol. De esta forma podrá ver a Jesús.

*Pero vas a decir: «Si tengo que ser como Zaqueo, no podré ver a Jesús a causa de la muchedumbre». No te entristezcas, sube al árbol del que Jesús estuvo colgado por tí y lo verás [...] Pon ahora los ojos en mí Zaqueo, mírale —te suplico— queriendo ver a Jesús en medio de la muchedumbre sin conseguirlo. Él era humilde, mientras que la turba era soberbia; y la misma turba, como suele ser frecuente, se convertía para sí misma en impedimento para ver bien al Señor. Se levantó sobre la muchedumbre y vio a Jesús sin que ella se lo impidiese<sup>112</sup>.*

Y he aquí que lo imprevisible se produce. Jesús ve a Zaqueo que se creía oculto en su árbol. La mirada de Jesús le descubre, no para cogerle en una falta o defecto cualquiera, sino con la alegría de poder salvarle. Jesús se invita en su casa. Zaqueo sin comprender nada, confía en Jesús. Lo recibe en su casa lleno de alegría. La profundidad de este se encuentro se expresa con claridad en sus resultados. El jefe de los publicanos se convierte. Entregará a los pobres la mitad de sus bienes y va a entregar el cuádruple de los bienes mal adquiridos.

*Cuando Jesús llegó a aquel lugar levantando los ojos, dijo a Zaqueo: Baja de prisa, hoy voy a hospedarme en tu casa. El Señor vio a Zaqueo. Fue visto y lo vio, pero si no hubiese sido visto, no lo hubiera visto<sup>113</sup>.*

Jesús llega siempre allí en donde el hombre se encuentra. Cuando tomamos la iniciativa de ir hacia él, es ya él mismo, el primero, quien se pone en camino hacia nosotros. Nos busca más que nosotros lo buscamos. Nos ve antes de que le veamos. Y Jesús viene porque quiere morar en el corazón del hombre. Zaqueo no buscaba más que ver a Jesús y he aquí que Jesús le otorga mucho más: «Hoy voy a hospedarme en tu casa»

---

<sup>112</sup> Ser 174, 3, PL 38, 942.

<sup>113</sup> Ser 174, 4, PL 38, 942.

Jesús, en cuanto Dios, ve en el corazón de los hombres todo el bien del que son capaces. Su mirada es una mirada de misericordia. Ve siempre aquello que hay de bueno y se encuentra oculto en lo más profundo del corazón del hombre. Dios mira, ve, pero siempre con mirada de misericordia.

*Así, pues, el Señor, que ya había recibido a Zaqueo en su corazón, se dignó ser recibido en casa de él, y le dijo: Zaqueo, apresúrate a bajar, pues conviene que yo me quede en tu casa. El consideraba un gran favor ver a Cristo. Quien tenía por grande e inefable favor verle pasar, mereció inmediatamente tenerle en casa. Se infunde la gracia, actúa la fe por medio del amor, se recibe en casa a Cristo, que habitaba ya en el corazón. Zaqueo dice a Cristo: Señor, doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado le devuelvo el cuádruplo. Como si dijera: «Mira que me quedo con la otra mitad, no para poseerla, sino para tener con qué restituir». He aquí, en verdad, en qué consiste recibir a Jesús, recibirle en el corazón. Allí, en efecto, estaba Cristo; estaba en Zaqueo, y por su inspiración se decía a sí mismo lo que escuchaba de su boca. Es lo que dice el Apóstol: Que Cristo habite en vuestros corazones por la fe<sup>114</sup>.*

Para acoger a Jesús es necesario bajar de nuestros árboles, de nuestras alturas, y vivir en humildad: «Si te elevas, Dios se aleja de ti; si te abajas Dios se inclina sobre ti»<sup>115</sup>.

*Como se trataba de Zaqueo, el jefe de los publicanos y gran pecador, aquella turba, que se creía sana y le impedía ver a Jesús, se llenó de admiración y encontró reprochable el que Jesús entrase en casa de un pecador, que equivale a reprochar al médico el que entrase en casa del enfermo. Puesto que Zaqueo se convirtió en objeto de burla en cuanto pecador y se mofaban de él los enfermos, respondió el Señor a esos burlones: Hoy ha llegado la salvación a esta casa. He aquí el motivo de mi entrada: Hoy ha llegado la salvación. Ciertamente, si el Salvador no hubiese entrado no hubiese llegado la salvación a aquella casa. ¿Por qué te extrañas, entonces, enfermo? Llama también tú a Jesús, no te creas sano. El enfermo que recibe al médico es un enfermo con esperanza<sup>116</sup>.*

Zaqueo acoge a Jesús. Se hace misericordia como Jesús es misericordia. Modela su corazón sobre el corazón de Jesús: «Daré la mitad

---

<sup>114</sup> Ser 174, 5, PL 38, 943.

<sup>115</sup> Ser 21, 2, PL 38, 143.

<sup>116</sup> Ser 174, 6, PL 38, 943.

*a de mis bienes a los pobres». Desde ese momento sigue a Jesús en su caminar hacia Jerusalén, hacia la cruz en donde Cristo nos da todo, absolutamente todo hasta quedarse sin nada, hasta morir. Y Zaqueo comienza igualmente a resucitar: «Hoy la salvación ha entrado en esta casa».*

*Dame un Zaqueo, dueño de grandes riquezas, jefe de alcabaleros, que reconoce sus pecados, pequeño de estatura y más pequeño de espíritu, que sube a un árbol para ver pasar al que por él había de pender en un madero. Dame uno que diga: Doy a los pobres la mitad de mis bienes. ¡Pero eres muy rico, Zaqueo, eres demasiado rico! Veo que vas a dar la mitad de tus bienes, ¿por qué te reservas la otra mitad? Porque, si defraudé en algo a alguno, le devolveré el cuádruplo<sup>117</sup>.*

La vida de Zaqueo es trasformada por la mirada de Jesús. La mirada de Dios es siempre mirada de misericordia, una mirada que otorga la vida. La mirada de Jesús es una mirada creadora.

*Era el jefe de los publicanos, es decir, aquel al que se entregaban los tributos públicos. De allí obtenía sus riquezas. Había oprimido a muchos; a muchos se las había quitado, mucho había acumulado. Entró Cristo en su casa y le llegó la salvación a esa casa, pues así dice el Señor mismo: Hoy ha llegado la salvación a esta casa. Pero ved en qué consiste la salvación misma. Primeramente deseaba poder ver al Señor, puesto que era de baja estatura. Al impedírsele la muchedumbre, se subió a un sicómoro y lo vio cuando pasaba. Jesús le miró y le dijo: «Zaqueo, baja; conviene que yo me quede yo en tu casa. Estás pendiente, pero no te tengo en suspenso, es decir, no doy tiempo al tiempo. Querías verme al pasar; hoy me encontrarás albergado en tu casa. Entró en ella el Señor. Lleno de gozo dijo Zaqueo: Doy a los pobres la mitad de mis bienes. Ved cómo corre quien se apresura a hacerse amigos con la mammona injusta. Y para no hallarse reo por cualquier otro apartado legal, dice: Si a alguno quité algo, le devolveré el cuádruplo. Se infligió a sí mismo una condena para no incurrir en la condenación. Por tanto, haced el bien con lo que obtuvisteis injustamente. Quienes nada hayáis adquirido injustamente, no queráis adquirirlo así. Sé bueno tú que haces el bien con el dinero injusto y, cuando comiences a hacer el bien con lo malamente adquirido, no permanezcas tú siendo malo. ¿Se convierten en bien tus monedas y vas a seguir tú siendo malo?<sup>118</sup>.*

---

<sup>117</sup> Ser 14, 2, PL 38, 112.

<sup>118</sup> Ser 113, 3, PL 38, 649-650.

#### **d. Jesús se conmueve ante la desolación de la viuda de Naim (Lc 7, 11-17)**

Otro pasaje del Evangelio que, para San Agustín, revela, manifiesta la misericordia de Jesús es el pasaje sobre la resurrección del hijo de la viuda de Naim.

A lo largo del Evangelio Jesús es sumamente sensible a la miseria humana, miseria ciertamente del cuerpo, pero, sobre todo, miseria del alma. Las preferencias de Jesús son para los pobres, para los más pequeños. En realidad, a lo largo de su vida, no cesa de realizar lo que comenzó a enseñar en la Sinagoga de Nazaret.

*Vino a Nazaret, donde se había criado; entró en la sinagoga, conforme a su costumbre, y se levantó a leer. Se le dio el libro del profeta Isaías; y habiendo abierto el libro, halló el lugar donde estaba escrito: «El Espíritu del Señor está sobre mí, Por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón, a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor. Y enrollando el libro, lo dio al ministro, y se sentó; y los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él. Y comenzó a decirles: Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros» (Mc 4, 16-21).*

A Naim Jesús revela su misericordia, su bondad. Ante la desolación de esta mujer, como más tarde ante la tumba de Lázaro, Jesús se siente conmovido hasta lo más profundo de su ser. Tiene un corazón que late como nuestro corazón, tiene un corazón vulnerable al sufrimiento, al dolor, lleno de compasión. Jesús es la revelación de la misericordia de Dios.

*También resucitó al joven, hijo de una viuda. El Señor me ha exhortado a hablar al respecto con vosotros lo que él se digne concederme. Habéis acabado de oír cómo lo resucitó. El Señor se acercaba a la ciudad, cuando he aquí que sacaban ya al muerto de la casa. Conmovido de misericordia por las lágrimas de la madre viuda y privada de su único hijo, hizo lo que habéis oído, diciendo: Joven, a ti te lo digo, levántate. Resucitó el difunto, comenzó a hablar y se lo entregó a su madre<sup>119</sup>.*

---

<sup>119</sup> Ser98, 4; PL 38, 593.

Jesús no puede soportar que esta mujer llore ya que al perder a su hijo único lo ha perdido todo. Se acerca a ella y le dice: «*No llores*». Pero la consolación de Jesús no se reduce única y exclusivamente, como en la multiplicación de los panes, a simples palabras. Tiene un poder divino para hacerla feliz y no duda en emplearlo: «*Joven, te lo mando, despiértate. Y Jesús se lo entregó a su madre*» (Lc 7, 11-17).

A Naim Jesús nos muestra, nos revela el verdadero rostro de Dios: «*Padre de misericordia y Dios de toda consolación que nos consuela en todas nuestras tribulaciones*» (2 Cor 1, 3-4).

San Agustín hace un análisis profundo de las tres resurrecciones de las que habla el Evangelio: la resurrección de la hija del jefe de la Sinagoga, la resurrección del hijo de la viuda de Naim y la resurrección de Lázaro. En las tres resurrecciones se encuentra, en primer lugar, la presencia de la muerte, la presencia del pecado o del alejamiento de Dios.

*Estas tres clases de muertos corresponden a tres clases de pecadores a los que Cristo resucita también hoy. En efecto, la hija del jefe de la sinagoga se hallaba muerta dentro de casa; aún no la habían sacado al exterior. Allí dentro la resucitó y entregó viva a sus padres. El joven ya no estaba en casa, pero tampoco aún en el sepulcro; le habían sacado de casa, pero aún no había sido sepultado. Quien resucitó a la difunta aún no sacada de casa resucitó al ya sacado de ella, pero aún no sepultado. Faltaba el tercer caso: que lo resucitará también estando en el sepulcro; esto lo realizó en Lázaro.*

*Hay, pues, personas que tienen el pecado dentro en su corazón, aún no convertido en obra. Un tal se sintió sacudido por cierto mal deseo [...] Tiene el muerto en su interior; aún no lo ha sacado fuera. Y como acontece, según sabemos conforme a lo que a diario experimentan en sí las personas, a veces, después de oír la palabra de Dios, como si el Señor le dijese: Levántate: Se condena el haber consentido al pecado y se anhela la salud y la justicia. Resucita el muerto en casa y revive el corazón en el secreto de la conciencia. Esta resurrección del alma muerta se ha producido en el secreto de la conciencia, como si fuese dentro de los muros de la casa.*

*Hay otros que, después de haber consentido, pasan a la acción; es el caso paralelo a quienes sacan fuera al muerto, para que aparezca a las claras lo que permanecía oculto. ¿Acaso han perdido ya la esperanza estos que pasaron a la acción? ¿No se dijo también al joven: A ti te lo digo, levántate? ¿No fue devuelto también él a su madre? Luego, igualmente, quien cometió una acción pecaminosa, si*

*amonestado y tocado por la palabra de la verdad, se levanta obedeciendo a la palabra de Cristo, vuelve a la vida. Pudo avanzar en el pecado, pero no perecer para siempre.*

*A su vez, quienes a fuerza de obrar mal se ven envueltos en la mala costumbre, de forma que la mala costumbre misma no les deja ver que es un mal, se convierten en defensores de sus malas acciones, se enfurecen cuando se les reprende [...] Tan arraigada estaba allí la costumbre de la lujuria nefanda que la maldad se identificaba para ellos con la justicia, hasta el punto de reprender antes al que la prohibía que al que la practicaba. Estos, oprimidos por tan malvada costumbre, están como sepultados. Pero ¿qué he de decir, hermanos? De tal forma sepultados que se da en ellos lo que se dijo de Lázaro: Ya hiede. El peñasco colocado sobre el sepulcro es la fuerza opresora de la costumbre que oprime al alma y no la deja ni levantarse ni respirar<sup>120</sup>.*

Jesús se acerca a estos muertos. Se siente conmovido. La compasión le invade. Frente a la viuda de Naim el Evangelio dice:

*Al verla, el Señor tuvo compasión de ella y le dijo: No llores. En seguida se acercó y tocó la camilla. Los que la llevaban se detuvieron. Jesús dijo al muerto: Muchacho, a ti te digo, ¡levántate! Entonces el muerto se sentó y comenzó a hablar, y Jesús se lo entregó a la madre (Lc 7, 13-14).*

La misericordia de Dios se muestra ya a través de la palabra que le dirige, a través de su mirada e, igualmente, al tocarle y otorgarle la vida. Lo libera de la miseria que le invadía.

*Llegó, pues, el Señor para quien todo era fácil y te mostró que el caso tenía cierta dificultad. Se estremeció en su espíritu y mostró que a quienes la costumbre ha hecho insensibles tienen necesidad de que se le levante bien la voz en tono de reproche. Sin embargo, ante el grito del Señor que le llamaba, se rompieron los lazos que los ataban sin poderse librar de ellos. Tembló el poder del infierno, Lázaro fue devuelto vivo. También libera el Señor a los que, por la costumbre de pecar, llevan cuatro días muertos, pues para él, que quería resucitarle, Lázaro solo dormía. Pero ¿qué dice? Observad de qué manera le resucitó.*

---

<sup>120</sup> Ser 98, 5; PL 38, 593-594.

*Salió vivo del sepulcro, pero no podía caminar. Y Jesús dice a sus discípulos: Desatadlo y dejadlo ir. Él resucitó al muerto, los apóstoles desataron al aún atado. Ved que algo es propio de la majestad divina que resucita al muerto. Alguien, enfangado en la mala costumbre, es reprendido por la palabra de la verdad. ¡A cuántos increpa sin que la escuchen! ¿Quién, entonces, actúa en el interior de quien la oye? ¿Quién infunde dentro la vida? ¿Quién es el que aleja la muerte secreta, el que otorga la vida también secreta? ¿No es verdad que después de la reprensión y recriminación quedan los hombres solos con sus pensamientos y comienzan a reflexionar sobre la mala vida que llevan y la opresión que, por la pésima costumbre, soportan? Después, descontentos de sí mismos, deciden cambiar de vida. Estos han resucitado; han revivido aquellos a quienes les desagradó lo que fueron; mas, no obstante haber vuelto a la vida, no pueden caminar. Les atan los lazos de sus culpas. Es, pues, necesario que quien ha recobrado la vida sea desatado y se le permita andar. Esta función la otorgó el Señor a sus discípulos al decirles: Lo que desatéis en la tierra, quedará desatado en el cielo<sup>121</sup>.*

San Agustín en el análisis de estas tres resurrecciones insiste en los elementos propios de la misericordia. En primer lugar, Jesús lleno de compasión, conmovido por la miseria o la pobreza de aquel que se encuentra ante él. A continuación, Jesús que mira con ojos llenos de piedad o que dirige una palabra de consolación y de ánimo. Y, en fin, Jesús que otorga la vida a quien no la tiene, a quien carece de ella.

**e. «Quedó el Médico con el enfermo, la Misericordia con la miseria»<sup>122</sup>**

Existe un texto del Evangelio que llama la atención de San Agustín sobre un tema que dice relación con la comprensión del ser mismo Dios: la armonía o la concordancia entre justicia y misericordia. En la Escritura y, de forma más concreta, en los Salmos se encuentran estas expresiones: «*Los caminos del Señor son amor y verdad*» (Ps 25, 10). «*El Señor es justicia en todos sus caminos*» (Ps 145, 17). Dios es justicia y Dios es misericordia. ¿Cómo concordar o armonizar estas dos expresiones? Repetidas veces San Agustín se plantea el problema y muestra que justicia y misericordia son inseparables en Dios.

---

<sup>121</sup> Ser 98, 6; PL 38, 594-595.

<sup>122</sup> En in ps 50, 8; PL 36, 590.

*Hermanos míos, prestad atención sobre todo a lo que voy a decir ahora. No quiero entrar a contar contigo lo pasado; cambia tu vida desde hoy; que el mañana te encuentre convertido en otro. En nuestro extravío, deseamos que Dios sea misericordioso dejando de ser justo. Otros, por el contrario, como muy confiados en su propia justicia, quieren que sea justo dejando de ser misericordioso. Dios se manifiesta de ambas maneras; destaca en ambas virtudes: ni su misericordia se opone a la justicia, ni su justicia suprime la misericordia. Es misericordioso y justo. ¿Cómo probamos que es misericordioso? Perdona ahora a los pecadores, concede el perdón a quienes se confiesan tales. ¿Cómo demostramos que es justo? Porque ha de llegar el día del juicio, que momentáneamente difiere, no suprime. Cuando llegue, ha de dar a cada uno según sus méritos. ¿O acaso queréis que dé a quienes se apartaron de él, lo que ha de dar a quienes volvieron a él? Hermanos, ¿os parece justo que Judas sea colocado en el mismo lugar que está Pedro? Allí se hallaría también él si se hubiese corregido; pero perdida la esperanza de alcanzar el perdón, prefirió atarse la soga al cuello antes que pedir clemencia al rey<sup>123</sup>.*

San Agustín muestra la unión, la armonía entre la justicia y la misericordia de Dios en el texto del Evangelio sobre la mujer pecadora (Jn 8, 1-11). Este texto del Evangelio revela el corazón de Jesús. Dios conoce nuestra debilidad y la dureza de nuestro corazón. Sabe que hemos nacido con un corazón en donde habita el vacío y la tiniebla. Conoce nuestra capacidad de separarnos, de alejarnos de él. El deseo de Dios es que abramos nuestro corazón a su amor, a un amor que cura. Dios es un Dios de vida y no de muerte.

Frente a esta mujer está, de un lado, la Ley, expresión de la Justicia de Dios; de otro lado, está Jesús, expresión de la Misericordia de Dios. Justicia y Misericordia se encuentran cara a cara frente a esta mujer.

*Lo hemos oído en el Evangelio. Los judíos —refiere— llevaron ante el Señor a cierta mujer, aunque era una meretriz, para ponerlo a prueba, y le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. En la ley de Moisés está escrito que hay que lapidar a cualquier mujer sorprendida en adulterio. Tú, ¿qué dices? [...] Y él, que había venido a perdonar los pecados, dice: Quien de vosotros crea estar sin pecado, que lance la primera piedra contra ella. ¡Qué respuesta! ¡Qué iniciativa! Si hubiesen querido lanzar una piedra contra la pecadora, en ese mismo instante se les habría leído bien alto: Con el juicio con que juzguéis seréis juzgados. Condenasteis, luego*

---

<sup>123</sup> Ser 22, 5; PL 38, 151-152.



*seréis condenados. Y se marcharon todos. Quedó él y ella solos; quedó el creador y la criatura; quedó la miseria y la misericordia; quedó la que reconocía su pecado y el que le perdonaba el pecado. Esto es lo que, inclinado, escribía en la tierra. Pues escribió en la tierra. Cuando el hombre pecó, se le dijo: Eres tierra . Por tanto, cuando Jesús concedía el perdón a la pecadora, al otorgárselo, escribía en la tierra. Le concedía el perdón; pero, al ofrecérselo, levantó hacia ella el rostro y le dijo: ¿Nadie te ha apedreado? Y ella no dijo: «¿Por qué? ¿Qué he hecho, Señor? ¿Acaso soy culpable?» No se expresó en esos términos, sino que dijo: Nadie, Señor. Se acusó a sí misma [...] Jesús escribe de nuevo. Escribió dos veces; es lo que hemos oído, que escribió dos veces: Una, al otorgar el perdón; otra, al reafirmar los preceptos. Ambas cosas acontecen cuando recibimos el perdón. Ha puesto su firma el emperador: cuando se renueva esta formalidad, es como si se dieran de nuevo otros preceptos. Estos preceptos son aquellos con los que —según escuchamos antes al apóstol— se nos mandó la caridad. Pues la primera lectura que escuchamos fue esa. De ahí que el Señor mismo dijera: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas; y amarás a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos preceptos se encierra toda la ley y los profetas<sup>124</sup>.*

La Ley ordenaba suprimir el pecado destruyendo o dando muerte al pecador. En realidad no suprimía al pecado, sino a la persona que lo había cometido. Jesús propone otra Ley más fundamental, más profunda que la de Moisés: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, y amarás al prójimo como a ti mismo». Es preciso suprimir el pecado, pero salvar al pecador. Esta nueva Ley es la Ley del amor. Une en perfecta armonía la Ley y la Misericordia, el amor de Dios y el amor del prójimo. Es preciso pues destruir el pecado, pero salvar al pecador. San Agustín une la justicia y la misericordia en el amor a Dios y al prójimo.

*Ora también tú contra la maldad de tu enemigo; muera ella, y viva él. Pues si llega a morir tu enemigo, te parecerá haberte quedado sin enemigo, pero tampoco habrás hallado un amigo. Si, en cambio, muere su maldad, has encontrado también un amigo.<sup>125</sup>*

*Entended, pues, cómo hay que cargar con los pecados. Hay personas que creen que cargan con los pecados, y se los callan a los pecadores. Esta ficción es detestable. Carga con el pecador, no para amar en*

<sup>124</sup> Ser 16 A, 4-5; PL 46, 900-902.

<sup>125</sup> Ser 56, 14; PL 38, 36-37.

*él el pecado, sino para perseguir el pecado pensando en él. Ama al pecador, no en cuanto pecador, sino en cuanto hombre. Igual que, si amas a un enfermo, atacas su fiebre; pues si no atacas su fiebre, no amas al enfermo*<sup>126</sup>.

## **f. Las lágrimas de Pedro (Lc 22, 61-62)**

Otro texto del Evangelio sobre el que San Agustín insiste con frecuencia es el de las negaciones y las lágrimas de Pedro. «*Entonces, se volvió el Señor y miró a Pedro; y Pedro se acordó de la palabra que el Señor le había dicho: Antes que el gallo cante, me negarás tres veces. Y Pedro, saliendo fuera, lloró amargamente*» (Lc 22, 61-62).

Es San Lucas el único evangelista que hace referencia a la mirada de Jesús sobre Pedro. San Agustín llama la atención sobre esta mirada de Jesús, porque es la expresión de su misericordia. Pedro acaba de negar a Jesús por tres veces. San Ambrosio dice que fuera era de noche y hacía frío, pero que era mucho más de noche y hacía mucho más frío en el corazón de Pedro. Y he aquí que Jesús se vuelve y fija su mirada en Pedro. Su mirada no es una mirada de condenación sino una mirada de misericordia. Jesús no pronuncia ninguna palabra. No hace ninguna reprobación. No le responde más que con su mirada, una mirada llena de compasión y misericordia.

Esta mirada de Jesús le plantea a San Agustín no pocos problemas. Jesús se encontraba en el interior de la casa, con Pilatos, Pedro se encontraba en el exterior, en un patio un tanto alejado. Jesús no podía por consiguiente ver a Pedro.

*Cómo hay que entender lo que dice Lucas de que el Señor, volviéndose, miró a Pedro, merece una consideración más atenta. Pues aunque se mencionen también los patios interiores, Pedro estuvo en el exterior entre los criados, que al mismo tiempo se calentaban junto al fuego. Pero no es creíble que pudiera darse aquella mirada en sentido físico porque los judíos oyen desde allí al Señor [...] Pedro estaba sentado fuera en el patio. No diría esto si no ocurriese dentro lo que estaban haciendo al Señor. Y, por lo que resulta del relato de Marcos, no sólo en el interior, sino incluso en la parte superior de la casa. En efecto, después que Marcos narró eso, continuó: Estando Pedro abajo en el patio [...] ¿Cómo entonces miró el Señor a Pedro con mirada física?*

<sup>126</sup> Ser 4, 19; PL 38, 43.

*Por ello a mí me parece que aquella mirada fue obra de la divinidad y consistió en que le viese a la mente cuántas veces le había negado ya y lo que le había predicho el Señor, y que, mirándole el Señor con tanta misericordia, se arrepintió y lloró lágrimas saludables. Como decimos a diario: «Señor, mírame» y «El Señor le ha mirado», a quien la misericordia divina ha librado de algún peligro o fatiga. E igual que está dicho: Mírame y escúchame y Vuélvete, Señor, libra mi alma, así juzgo que se dijo: El Señor, volviéndose, miró a Pedro, y Pedro se acordó de las palabras del Señor<sup>127</sup>.*

Y San Agustín hace esta reflexión: Marcos y Mateo hablan en este relato de *Jesús*, Lucas, por el contrario, habla del *Señor*, para indicar que no se trata de una mirada de los ojos humanos de Jesús, sino de una mirada con ojos divinos.

*Poned atención a lo que dice el evangelista cuando Pedro negó al Señor tres veces: Y el Señor le miró, y Pedro se acordó. ¿Qué significa: le miró? En efecto, el Señor no le miró al rostro como para recordarlo. La realidad es otra. Leed el Evangelio. El Señor estaba siendo juzgado en el interior de la casa cuando Pedro era tentado en el atrio. Por tanto, el Señor le miró no con el cuerpo, sino con su majestad; no con la mirada de los ojos de carne, sino con su soberana misericordia. El que había apartado su rostro de él le miró y quedó libre. Así, pues, el presuntuoso hubiese perecido de no haberle mirado el redentor. Ved ahora a Pedro, lavado en sus propias lágrimas, corregido y levantado, entregado a la predicación. El que lo había negado, ahora lo anuncia<sup>128</sup>.*

*Le miró el Señor, se realizó en el interior, se realizó en su espíritu, se realizó en su voluntad. Por su misericordia, el Señor le socorrió invisiblemente, le tocó el corazón, hizo volver su recuerdo, visitó a Pedro con su gracia interior y conmovió hasta hacer derramar lágrimas exteriores al hombre interior e hizo brotar el amor. He aquí cómo asiste con su ayuda a nuestras voluntades y acciones; he aquí de qué modo obra en nosotros el querer y el obrar<sup>129</sup>.*

Pedro salió y lloró amargamente: «*Lo mira el Señor, llora amargamente y lava con las lágrimas de la piedad la suciedad de la negación*»<sup>130</sup>. Con sus lágrimas Pedro lavó su pecado. Con el agua que brotó

<sup>127</sup> De con ev III, 26, PL 34, 1172-1173.

<sup>128</sup> Ser 284, 6; PL 38, 1293.

<sup>129</sup> De gratia pecc I, 45, 49; PL 44, 382.

<sup>130</sup> Ser 296, 2; PL, 38, 1353.

de sus ojos Pedro bautizó su conciencia<sup>131</sup>. Esta conversión de Pedro fue provocada por la mirada del Señor, una mirada llena de misericordia. «Con su mirada el Señor le hizo recuperar de nuevo su rostro y Pedro fue fortalecido»<sup>132</sup>. La mirada de Jesús provoca en Pedro una verdadera resurrección. «Con su negación Pedro murió, pero llorando resucitó»<sup>133</sup>. Las lágrimas no tienen eficacia alguna por sí mismas. No son las lágrimas quienes transformaron a Pedro sino el hecho haber contemplado los ojos de Jesús que le miraban.

*¿Qué somos nosotros sin ti sino Pedro cuando te negó tres veces? Para mostrar a Pedro a sí mismo, es decir, para mostrar a Pedro a Pedro mismo, el Señor apartó su rostro de él por un tiempo, y entonces lo negó. Volvió su rostro a él cuando lo miró, y Pedro se echó a llorar. Lavó su culpa con las lágrimas, derramó agua de sus ojos, y bautizó su conciencia [...] Apartaste de mí tu rostro, y me llené de turbación. Apartaste de mí tu rostro y me mostraste el mío propio: No sé de qué hablas; no conozco a ese hombre. He aquí a Pedro desnudo ante sí mismo; he aquí lo que significa: Apartaste de mí tu rostro, y me llené de turbación. Así, pues, con su mirada, el Señor le devolvió su rostro, y quedó fortalecido*<sup>134</sup>.

## V. LAS OBRAS DE MISERICORDIA

San Agustín, en cuanto Pastor, en cuanto obispo es plenamente consciente de la miseria tanto espiritual como material de sus fieles. Sufre por esto y busca, por todos los medios, acudir en su ayuda, remediar su miseria. Sufre porque sufren sus fieles<sup>135</sup>. Vive en y desde la misericordia.

San Agustín otorga una gran importancia, sobre todo, a dos obras de misericordia: la limosna y el perdón. Una y otra responden a dos clases de pobreza o de miseria y que afectan profundamente a sus fieles: la pobreza material y la pobreza espiritual. Para acudir en ayuda de la primera viene la limosna, para acudir en ayuda de la segunda está el perdón.

<sup>131</sup> Ser 229P, 4; PLS 2, 758.

<sup>132</sup> Ser 229 P, 4; LS 2, 758.

<sup>133</sup> Ser 253, 3; PL 38, 1180.

<sup>134</sup> Ser 229 P, 4; PLS 2, 758.

<sup>135</sup> J. GARCÍA, «Le ministère de charité à l'égard des pauvres selon saint Augustin», *Connaissance des Pères de l'Eglise* 127 (2012) 19-34.

Pero San Agustín va aún más lejos, profundiza en este tema. La obra de misericordia más importante y de la que brotan o nacen todas las demás es la limosna. El perdón mismo no es más que una clase de limosna: «*Verum etiam qui dat veniam peccanti, eleemosynam dat*»<sup>136</sup>

### a. La limosna

Por limosna Agustín entiende todas las obras de misericordia sean éstas corporales como el alimentar o el vestir a los pobres, sean espirituales como enseñar a los ignorantes, dar consejo a los que dudan, realizar la corrección fraterna y, sobre todo, perdonar al que nos ha ofendido

Cristo es y ha de ser el único modelo de vida. Toda su vida no fue más que la realización plena de la misericordia de Dios. La vida de cada cristiano ha de ser la prolongación de la vida de Cristo. Y he aquí que Cristo se identifica con los pobres: «*Cada vez que lo habéis hecho a uno de estos pequeñuelos es a mí a quien lo habéis hecho*» (Mt 25, 40) San Agustín no cesa de recordárselo a sus fieles.

*Sus últimas palabras las dijo a punto de ascender; después de pronunciarlas ya no volvió a hablar en la tierra. A punto de ascender al cielo, la Cabeza encareció sus miembros presentes en la tierra y se alejó de ella. Ya no hallas a Cristo hablando en la tierra. Le hallas hablando de nuevo, pero desde el cielo. ¿Y por qué habló desde el cielo? Porque pisoteaban a sus miembros en la tierra. Al perseguidor Pablo le dijo desde lo alto: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? He ascendido al cielo pero yazgo aún en la tierra; aquí estoy sentado a la derecha del Padre, ahí todavía siento hambre y sed y soy peregrino [...] Pues asciendo en cuanto soy Cabeza, pero mi cuerpo aún queda aquí. ¿Dónde queda? Extendido por toda la tierra. Pon atención, no lo hieras, no lo maltrates, no lo pises; son las últimas palabras de Cristo, a punto de subir al cielo*<sup>137</sup>.

*Escucha al que te ha de juzgar: Cuando lo hicisteis a uno de mis pequeños, a mí me lo hicisteis. Cada uno de vosotros espera recibir a Cristo sentado en el cielo; vedle yaciendo en un portal; vedle pasando hambre, frío; vedle pobre, peregrino. Haced lo que acostumbráis,*

<sup>136</sup> Ench XIX, 72; PL 40, 266.

<sup>137</sup> In ep Io X, 9; PL 35, 2060-2061.

*haced lo que no acostumbráis. Es mayor el conocimiento, sean más las buenas obras. Alabáis la semilla, mostrad la mies*<sup>138</sup>.

Cristo sigue viviendo hoy entre nosotros y con nosotros. Se identifica con cada persona que sufre. Vive en cada uno de sus miembros. San Pablo dice: «*Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús*» (Eph 2, 5).

Tener un corazón misericordioso nos identifica con Dios, nos identifica con Cristo: «*Sed misericordiosos como yo soy misericordioso*» (Lc 6, 36) Toda acción de misericordia con aquel que tiene realmente necesidad de nuestra ayuda, Agustín la llama «*limosna*», «*eleemosyna*».

El primer problema que le plantea a San Agustín la misericordia es la insensibilidad del corazón, tener «*un corazón duro*», un corazón insensible. El «*corazón duro*» no es consciente de su propia miseria ni de la miseria de los demás. Es precisamente la sensibilidad de corazón quien nos inclina a obrar, a actuar para ayudar a aquel que sufre. Si esta sensibilidad nos falta estaremos imposibilitados para superar nuestra miseria y la miseria de los demás.

A través de sus incesantes amonestaciones tanto en sus sermones como en sus cartas, San Agustín busca el despertar la conciencia de sus fieles a la propia miseria y a la miseria de los demás. Es estas amonestaciones hace uso de todos los recursos de la Retórica. Es preciso tener piedad de nuestra propia alma y, a la vez, de toda persona que sufre.

El problema de la misericordia no consiste únicamente en dar, sino en dar con compasión. Tiene un corazón misericordioso quien ha recibido con anterioridad la ayuda de los otros estando cuando él mismo estaba en verdadera necesidad. Ama quien con anterioridad ha sido amado, perdona quien con anterioridad ha sido perdonado. Y Dios nos ha amado primero y, por lo mismo, podemos amar. Dios ha sido el primero en otorgarnos su misericordia, por esto podemos ser misericordiosos con los demás.

*Escuchad al apóstol Juan. Él es el apóstol que se reclinó sobre el pecho del Señor y en aquel banquete bebía los secretos celestes De aquella bebida y de aquella dichosa borrachera eructó: En el principio existía la Palabra. ¡Excelsa humildad y sobria embriaguez! Aquel gran predicador, dijo también, entre otras cosas que bebió del pecho del Señor: Nosotros amamos porque él nos amó antes. Mucho había dado al hombre, porque hablaba pensando en Dios cuando*

<sup>138</sup> Ser 25, 8; PL 38, 170.

*decía: Nosotros amamos. ¿Quiénes? ¿A quién? Los hombres, a Dios; los mortales, al inmortal; los frágiles, al inmutable; la hechura, al hacedor. Nosotros hemos amado, y ¿de dónde nos viene esto? Porque él nos amó antes. Busca de dónde viene al hombre amar a Dios, y no hallarás otra razón que esta: porque Dios le amó antes. Aquel a quien hemos amado se entregó a sí mismo; nos dio con qué amarle. Oíd claramente de boca del apóstol Pablo lo que nos dio para que le amáramos: El amor de Dios —dice— se ha difundido en nuestros corazones. ¿De dónde? ¿De nosotros tal vez? No. ¿De dónde, pues? Por el Espíritu Santo que se nos ha dado. Teniendo, pues, tanta confianza, amemos a Dios desde Dios<sup>139</sup>.*

Dios pues nos otorga su misericordia y nos ayuda a hacer misericordia. Es preciso, por consiguiente, dejarnos tocar por la misericordia de Dios. Es la primera finalidad de las amonestaciones de San Agustín: ser conscientes de la misericordia de Dios para con nosotros.

Todo nos habla de Dios, todo es «*admonitio*» de Dios para que retornemos a él y para que acojamos los bienes, los dones que nos otorga. Mediante estas amonestaciones o «*admonitiones*», San Agustín entra en sí mismo, toma conciencia de su vida, hace la experiencia de su miseria y de la misericordia de Dios para con él.

*Yo caminaba por tinieblas y resbaladeros y te buscaba fuera de mí, y no te hallaba, ¡oh Dios de mi corazón!, y había venido a dar en lo profundo del mar, y desconfiaba y desesperaba de encontrar la verdad<sup>140</sup>.*

Es consciente de la situación de verdadero peligro en que se encuentra quien tiene verdaderamente necesidad de la ayuda de alguien para salir de esa situación.

*¡Qué desgraciada era! Y tú la punzabas, Señor, en lo más dolorido de la herida, para que, dejadas todas las cosas, se convirtiese a ti, que estás sobre todas ellas y sin quien no existiría absolutamente ninguna; se convirtiese a ti, digo, y fuese curada. ¡Qué miserable era yo entonces y cómo obraste conmigo para que sintiese mi miseria en aquel día<sup>141</sup>.*

---

<sup>139</sup> Ser 34, 2-3; PL 38, 210.

<sup>140</sup> Conf VI, 1, 1; PL 32, 718.

<sup>141</sup> Conf VI, 6, 9; PL 32, 723.

Las *Confesiones* son el relato de esta experiencia de la misericordia de Dios para con él. Dios no cesó de llamarlo a través de todos los hechos y acontecimientos de su vida para que retornase a él. La palabra que Dios le dirigía fue siempre la misma: «*Salus tua ego sum*» (Ps 34, 3).

Agustín, ya obispo, exhorta a los fieles a tener compasión de su alma. A regresar a Dios, a cambiar de forma de vida. Es necesario que lleguen a ser conscientes de su propia miseria y que se dejen tocar por la misericordia de Dios.

Las exhortaciones de San Agustín no son, en realidad, más que el eco de las exhortaciones que Dios dirigía a su Pueblo a través de los profetas.

Dejarse tocar por la misericordia de Dios, acogerla en el corazón es verdaderamente hacer limosna a nuestra alma.

*¿Qué es la limosna? La misericordia. Escucha a la Escritura: Compadécete de tu alma agradando a Dios. Practica la limosna: compadécete de tu alma agradando a Dios. Tu alma mendiga ante tus puertas; regresa a tu conciencia. Quienquiera que seas, si vives mal, si vives como un infiel, regresa a tu conciencia y allí encontrarás a tu alma pidiendo limosna; la encontrarás necesitada, pobre, hecha una piltrafa; quizá no la hambre de justicia. Si encuentras así a tu alma —pues todo eso tiene lugar en tu corazón—, antes de otra cosa, practica con ella la limosna; dale pan<sup>142</sup>.*

El hombre, lejos de Dios, llega a ser consciente de que se encuentra en un estado de miseria. Se reconoce indigente y tiene necesidad de la ayuda de Dios. Tiene necesidad de la limosna de Dios. La limosna de la que el alma tiene necesidad es, en primer lugar, de la fe. La fe es el verdadero alimento del alma, la verdadera limosna que Dios no cesa de otorgarnos.

Cuando San Agustín habla de la misericordia con relación a sí mismo, no habla tanto de «*dar*» una limosna a su alma, como de «*acogerla*». La limosna de la misericordia procede de Dios y el alma ha de saber acogerla.

*No difieras convertirte; no cierres contra ti lo que está abierto. Mira que el dador del perdón te abre la puerta; ¿por qué tardas? Deberías alegrarte de que te abriera, si alguna vez hubieras llamado; te abrió*

---

<sup>142</sup> Ser 106, 4; PL 38, 626-627.



*sin haber llamado, ¿y te quedas fuera? No difieras, pues, entrar. Refiriéndose a las obras de misericordia, dice en cierto lugar la de inmediato; no sabes lo que te va a suceder el día siguiente. Escuchaste el precepto de no diferir el ser misericordioso con otro, y ¿eres cruel contigo con tu dilación? No debes diferir dar el pan, y ¿difieres recibir el perdón? Si no difieres compadecerte de otro, apiádate de tu alma agradando a Dios. Da también a tu alma una limosna. No te digo que se la des tú, sino que no rechaces la mano del que te la da<sup>143</sup>.*

Hacer pues limosna a nuestra alma es acoger la misericordia de Dios para con nosotros. Dios, es el primero en ofrecernos la limosna de su misericordia.

*Recibid, pues, la misericordia, recibámosla todos. Que nadie de nosotros se duerma a la hora de recibirla, no sea que nos despertemos sobresaltados a la hora de rendir nos dijera en tiempo de hambre: «Id a recibir el trigo». Si en tiempo de hambre oyeras algo así, echarías a correr impulsado por la necesidad, moviéndote de aquí para allá, y parado? ¿Cuánto tiempo ibas a dejar pasar antes de recibirlo? De la misma manera se nos dice ahora: Id a recibir la misericordia<sup>144</sup>.*

San Agustín no cesa de llamar la atención de sus fieles sobre lo que Dios ha hecho y sigue haciendo por ellos. Frente a esta limosna de Dios el hombre ha de sentirse deudor y, por lo mismo, se le invita a ofrecerse a Dios, a retornar a él, a entregarse a él.

*Cristo te amó antes de que existieras, te creó; antes de crear el mundo te predestinó; después de haberte creado, te nutrió por medio de tu padre y de tu madre. En efecto, los entregó a sí mismo por ti, escuchó insultos por ti, aceptó las heridas por ti, te redimió con su sangre. ¿No tiembles, no dices: Qué devolveré al Señor por todo lo que me ha dado? ¿Y qué devolverás al Señor por todo lo que te ha dado? Escucha qué te dice: Quien ama a su padre o madre más que a mí, no es digno de mí. Escúchale cuando te habla, témele cuando te atemoriza, ámale cuando te promete algo. ¿Qué has devuelto al Señor por todo lo que te ha dado? He aquí que ya le has devuelto algo. ¿Qué le has devuelto? ¿Le has dado la salud, como te la dio él a ti? ¿Le has abierto las puertas de la vida eterna, como él a ti? ¿Le has creado, como él a ti? ¿Le has hecho señor, como él te hizo hombre? ¿Qué le has devuelto, sino algo que revierta a ti? Si piensas verdad, no le has devuelto a él, sino que te has provisionado a ti*

<sup>143</sup> Ser 87, 11 PL 38, 536.

<sup>144</sup> En in ps 32, II, 2, 2, PL 36, 287.

*mismo. Y ni siquiera eso lo has tenido de ti mismo. Pues ¿qué tienes que no lo hayas recibido ¿Por qué no encuentras qué devolver al Señor? Devuélvele a ti mismo, devuélvele lo que hizo. Devuélvele a ti mismo, no tus cosas; su criatura, no tu maldad*<sup>145</sup>.

La misericordia con relación a sí mismo como con relación a los demás tiene por finalidad orientarse y orientar a los otros hacia Dios con el fin de glorificarle (Mt 5, 19) La primera preocupación del hombre misericordioso no es tanto el dar una parte de sus bienes, sino el alimentar con alimento espiritual su alma y el alma de los demás.

*Alimenta tu alma para que no perezca de hambre. Dale pan. Pero ¿qué pan? —dice—. Él habla contigo. Si oyeses, entendieses y creyeses al Señor, él mismo te diría: Yo soy el pan vivo que he bajado del cielo. ¿No comenzarías dando este pan a tu alma, practicando así la limosna con ella? Por tanto, si crees, lo primero que debes hacer es alimentar tu alma. Cree en Cristo y quedará purificado cuanto hay dentro de ti, y lo que está fuera quedará también purificado*<sup>146</sup>.

*De ahí que el Señor, habiendo curado al paralítico, le dice: Toma tu camilla y vete a tu casa. Haga esto el alma que fue liberada, como el paralítico, de la parálisis. Sujete sus cuerpo; vaya a su casa, entre en su conciencia, y la encontrará extensa; camine por ella, salmodie y comprenda*<sup>147</sup>.

Es cierto que San Agustín cuando habla de las obras de misericordia hace referencia, en primer lugar, al texto del profeta Isaías: «*Comparte tu pan con el que tiene hambre, hospeda en tu casa a los pobres sin abrigo y si encuentras un hombre desnudo, vístelo*» (Is 58, 7). Estas obras son ciertamente obras de misericordia y, sin embargo, para San Agustín hay otras más importantes: las que hacen referencia al espíritu, como es el perdón.

Cuando San Agustín habla de la limosna, habla con frecuencia en el contexto de la Cuaresma. Motiva a sus fieles a hacer limosna como exigencia de la unión con Cristo. Cristo es la verdadera «*Limosna*». Seguir a Cristo, unirse a Cristo exige el hacernos igualmente «*limosna*» para los demás.

<sup>145</sup> Ser 65 A, 12, RB 86, 47-48.

<sup>146</sup> Ser 106, 4; PL 38, 627.

<sup>147</sup> En in ps 100,4; PL 37, 1286.

Cristo nos ha dado ejemplo. Él es la revelación plena de la misericordia de Dios. Su misericordia se manifiesta, sobre todo, en el misterio de su Pasión y de su muerte en la Cruz: «*Nadie tiene un amor más grande que éste: dar su vida por sus amigos*» (Jn 15, 13).

*Dice el Señor: Dad y se os dará; perdonad y seréis perdonados. Nosotros que pedimos al Señor que nos otorgue sus dones y no nos pida cuentas del mal que hacemos, actuemos compasiva y fervorosamente ambos tipos de limosna: el donativo y el perdón. Dad -dice- y se os dará. ¿Hay algo más conforme a verdad y justicia que quien se niegue a dar él mismo se defraude y no reciba nada? El agricultor que va a buscar la cosecha donde sabe que no sembró es un cínico. Según esto, ¿cuál no será la desfachatez de quien busca la riqueza munífica de Dios, si él no quiso escuchar al pobre que mendigaba ante él! Quien no padece hambre quiso ser alimentado en la persona del indigente. No despreciemos, pues, a nuestro Dios, necesitado en la persona del pobre, a fin de que, cuando sintamos indigencia, nos saciemos en quien es rico. Topamos con pobres, siendo pobres nosotros mismos: demos, pues, para recibir.*

*¿Qué es lo que damos? ¿Qué es lo que deseamos recibir a cambio de ese bien diminuto, visible, temporal y terreno? Lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni llegó jamás al corazón humano. Si no lo hubiera prometido él, sería propio de un caradura querer recibir estos bienes a cambio de los otros. Y más aún no querer ni siquiera darlos. Sobre todo considerando que ni siquiera los tendríamos si no nos los hubiera dado quien nos exhorta a dar. ¿Con qué cara esperamos que nos otorgue unos y otros bienes, si lo desdeñamos cuando nos manda donar auténticas menudencias?*

*Perdonad y seréis perdonados. Es decir, otorgad perdón y recibiréis el perdón. Que el siervo se reconcilie con el consero, para que no le castigue justamente el señor de ambos. Para este tipo de limosnas nadie es pobre, y puede hacer que viva por siempre quien no tiene con que vivir provisoriamente. Se dona gratuitamente y, al donar, se acumulan riquezas que sólo se consumen cuando no se donan. Cúbranse de vergüenza y desaparezcan las enemistades, de quien sean, que hayan resistido hasta estas fechas. Desaparezcan ellas, para que no hagan desaparecer; no se las retenga, para que no retengan ellas; aniquílelas el que rescata, para que no aniquilen ellas al que las retiene<sup>148</sup>.*

---

<sup>148</sup> Ser 206, 2; PL 38, 1041-1042.

Por otra parte San Agustín medita con frecuencia el capítulo 25 del Evangelio de san Mateo. Más de 125 veces lo cita en sus sermones. Es cierto que Dios no tiene necesidad de nosotros, de nuestras obras, pero las personas que se encuentran a nuestro lado tienen realmente necesidad de nuestra ayuda. Y es por medio de los pobres que Dios nos da la oportunidad y la posibilidad de hacer algo por él. No seremos juzgados por nuestra penitencia, por nuestra pureza o por nuestra honestidad, sino por el amor y la entrega a los pobres.

*Algunas veces he traído también a vuestra memoria un texto de la Escritura que a mí, debo confesarlo, me impresiona profundamente, y que todavía he de recordároslo con mayor frecuencia. Os ruego que reflexionéis sobre lo que dirá Jesucristo nuestro Señor cuando venga al fin del mundo a juzgar, reúna en su presencia a todos los pueblos y divida a los hombres en dos grupos, poniendo uno a su derecha y otro a su izquierda. A los de la derecha les dirá: Venid, benditos de mi Padre; recibid el reino que está preparado para vosotros desde el comienzo del mundo; y a los de la izquierda, en cambio: Id al fuego eterno, que está preparado para el diablo y sus ángeles. Buscad el motivo de tan gran recompensa o tan gran suplicio, a saber: Recibid el reino e Id al fuego eterno. ¿Por qué los primeros han de recibir el reino? Tuve hambre, y me disteis de comer. ¿Por qué han de ir los segundos al fuego eterno? Tuve hambre, y no me disteis de comer. ¿Qué significa esto? Decídmelo, os lo ruego [...] Quizá eran castos, quizá no defraudaban a nadie, no se emborrachaban y se abstenían de las malas obras. Pero, si no hubiesen añadido aquello, hubiesen permanecido estériles. Hubiesen cumplido esto: Apártate del mal, pero no aquello otro: Y haz el bien. Con todo, ni siquiera a esos tales dice: Venid, recibid el reino, pues habéis vivido castamente, no defraudasteis a nadie, no oprimisteis a ningún pobre, no invadisteis el terreno de nadie y a nadie engañasteis jurando en falso». No fue eso lo que dijo, sino: Recibid el reino. ¿Por qué? Porque tuve hambre, y me disteis de comer. ¡Cuán excelente ha de ser esta obra, si el Señor calló todas las demás y la mencionó sólo a ella!<sup>149</sup>.*

La limosna es más que una acción puramente económica, es más que un gesto de desprendimiento. Es una decisión de vida que quiere que el amor de Dios y del prójimo ocupe el primer puesto en el corazón. Cada cristiano ha de ser limosna para los demás.

---

<sup>149</sup> Ser 389, 5; PL 39, 1705.

## b. El perdón

Expresión privilegiada de la misericordia es, para San Agustín, ciertamente la limosna. Limosna y misericordia van siempre unidas. Es preciso imitar al Padre del cielo, amar como Dios ama. Y una de las formas de este amor se expresa cuando compartimos nuestros bienes con los más pobres, con los indigentes.

Somos mendigos de Dios y Dios nos tratará como nosotros hayamos tratado a los pobres. No hay más que un medio de obtener la misericordia de Dios: ejercer la misericordia con nuestros hermanos.

*Pon atención a lo que sigue: Dichosos los misericordiosos, porque de ellos tendrá Dios misericordia. Hazla, y se te hará; hazla tú con otro para que se haga contigo. Pues abundas y escaseas: abundas en cosas temporales, escaseas en las eternas. Oyes que un hombre mendigo te pide algo; tú mismo eres mendigo de Dios. Te piden, y pides. Lo que hagas con quien te pide a ti, eso mismo hará Dios con quien le pide a él. Estás lleno y estás vacío; llena de tu plenitud el vacío del pobre para que tu vaciedad se llene de la plenitud de Dios.<sup>150</sup>*

Hay ciertamente muchas formas de practicar la limosna. Una de ellas y de la que no podemos prescindir jamás, es el perdón. En sus diferentes explicaciones de las Bienaventuranzas, y de forma particular la Bienaventuranza de la misericordia, San Agustín hace referencia al perdón. Ser misericordioso es saber perdonar desde el fondo del corazón. La mejor manera de imitar la perfección de Dios es imitar su misericordia. Y es en el perdón en donde el don de sí mismo, la misericordia, adquiere su plenitud.

*En la Iglesia hay dos clases de misericordia: una es tal que no conlleva gasto de dinero ni tampoco fatiga; otra que requiere de nosotros o bien el servicio de la acción o bien gasto de dinero. La que no nos exige ni dinero ni fatiga radica en el alma, y consiste en perdonar a quien te ofendió. Para dar esta limosna tienes el tesoro en tu corazón: en él resuelves el asunto en presencia de Dios. No se te dice: «Saca tu cartera, abre la caja fuerte o el almacén»; ni tampoco: «Ven, camina, corre, apresúrate, intercede, habla, visita, esfuérzate». Sin moverte del sitio, arrojaste de tu corazón lo que tienes contra tu hermano: hiciste una obra de misericordia sin ningún gasto, sin ninguna fatiga, con la sola bondad, con el solo pensamiento misericordioso. Si dijéramos: «Entregad vuestros bienes a los pobres», se nos podría tachar de*

<sup>150</sup> Ser 53, 5; PL 38, 366.

*exigentes. Ciertamente somos blandos e indulgentes, al menos ahora cuando os decimos: «Dad sin perder nada; perdonad para que se os perdone». Pero digamos también esto: Dad, y se os dará. El Señor unió ambas cosas en un solo precepto, mencionando estos dos tipos de misericordia: Perdonad, y seréis perdonados: la misericordia del perdón; Dad, y se os dará: la misericordia del generoso. Ved si no es más lo que nos da Dios. Tú perdonas a un hombre, pues fue un hombre el que en ti dañó a otro hombre; a ti te perdona Dios, en quien tú, hombre, ofendiste a Dios. ¿Acaso es lo mismo ofender a un hombre que ofender a Dios? Así, pues, es más lo que él te otorgó, puesto que tú perdonaste una ofensa hecha a un hombre, mientras que él perdonó la ofensa hecha a Dios. Poned atención a otra clase de misericordia: la de la limosna. Tú das pan, él te da la salud; tú das a un sediento un vaso de cualquier bebida, él te da la bebida de su sabiduría. ¿Admite comparación lo que das y lo que recibes? Ved cómo hay que trabajar con intereses. Si quieres prestar con intereses, no te lo prohíbo en absoluto, pero presta a quien no se empobrece al devolver más y de quien es propio también el hacer que recibas mejor y más abundantemente lo mismo que le das, sea lo que sea<sup>151</sup>.*

La limosna no consiste únicamente en dar pan a quien tiene hambre. La misericordia se extiende a todas las miserias y pobrezas del hombre y, sobre todo, a la pobreza más grave, más profunda del hombre, como es el pecado.

*Una limosna es la que sacas del corazón cuando concedes el perdón a tu hermano; la otra es la que haces con tus bienes cuando das pan al pobre. Practica ambas, no sea que tu oración se quede sin un ala<sup>152</sup>.*

El pecado es alejarse de Dios. Dios es el bien supremo del hombre. La primera y la más importante de las obras de misericordia que Dios nos hace es darnos como limosna a Cristo. Dios es amor sin límites. Al amor tiene como propiedad darse. Y Dios se nos da hasta el extremo, hasta el límite. La muerte de Cristo sobre la cruz es la expresión suprema de este don de Dios. Dios se hace don, más aun, Dios se hace perdón: «*don-perfecto*».

Dios nos pide que nos hagamos nosotros mismos limosna para los demás, que nos hagamos don, perdón. Para hacerse perdón es preciso comenzar por acoger el perdón que Dios nos otorga o nos concede. Perdona quien con anterioridad se siente perdonado; «*Nadie da limosna*

<sup>151</sup> Ser 259, 4; PL 38, 1199-1200.

<sup>152</sup> Ser 58, 10; PL 38, 398.

*alguna si no recibe de aquel que nada necesita, de donde poder darla; por eso se dijo: Su misericordia me previno»<sup>153</sup>.*

En la misma medida en que perdonamos a quien nos ha ofendido obtenemos el perdón de nuestros pecados. El perdón es la limosna que Dios acoge siempre ya que se identifica con el don de nuestro propio ser, y por lo mismos, nos aproxima del ser mismo de Dios que es don y don sin límites.

*En efecto, si quieres conseguir la misericordia de Dios, sé tú misericordioso. Si tú que eres hombre niegas a otro hombre el trato humano, también Dios te negará el don divino, es decir, la incorrupción de la inmortalidad por la que nos convierte en dioses. Dios no necesita nada de ti; tú, en cambio, tienes necesidad de él. Él nada te pide para ser bienaventurado; tú, en cambio, no podrás serlo si no lo obtienes de él. ¿Qué recibes cosas creadas. Pero él no te da cosa creada alguna, sino que se te da a sí mismo para que goces de él; el creador de todo te da a sí mismo. ¿Qué cosa de las creadas por él puede ser mejor y más hermosa que quien la hizo? ¿Y cómo te la dará? ¿Por tus méritos acaso? Si preguntas por tus méritos, presta atención a tus pecados. Escucha la sentencia proferida por Dios contra el hombre trasgresor: Eres tierra, y a la tierra volverás [...] Tú y el otro sois dos hombres, es decir, dos miserables. Dios, en cambio, no es miserable, pero sí misericordioso. Si un miserable no tiene compasión de otro miserable, ¿cómo va a suplicar misericordia de quien nunca será miserable?<sup>154</sup>.*

*Sembrando la misericordia cosecharemos la paz de Dios: ¿Qué es lo que siembras? La misericordia. Y qué cosecharás? La paz<sup>155</sup>.*

## CONCLUSIÓN

La misericordia, según san Agustín, está hecha de compasión y de don. Es una compasión que se da. Frente a la pobreza, la misericordia otorga aquello de lo que se carece y se necesita.

La pobreza puede ser de cosas materiales y, en este caso, la limosna es una de las expresiones de la misericordia. La pobreza puede ser de

---

<sup>153</sup> Ench XX, 77; PL 40, 269.

<sup>154</sup> Ser 259, 3; PL 38, 1198-1199.

<sup>155</sup> En in ps 125, 11; PL 37, 1661.

bienes espirituales y, en ese caso, la misericordia se expresa a través del perdón.

La verdadera misericordia es la de Dios: «Padre de misericordia y de toda consolación; nos consuela en todas nuestros desamparos para hacernos capaces de consolar a todos aquellos que se encuentran desamparados, a través de la consolación que nosotros mismos recibimos de Dios» (2 Col 1, 3-4).

Esta misericordia, Dios nos la otorga en Jesucristo. Comparte nuestras miserias, y, para curarnos, para otorgarnos la salvación nos ofrece su vida. Muere por nosotros en la cruz. Es la expresión suprema de la misericordia de Dios.

*¿No tenía Dios otro medio para librar al hombre de la miseria de su mortalidad? ¿Era necesario exigir a su Hijo unigénito, Dios eterno como El, que se humanase y vistiese nuestra carne y nuestra alma humana y, hecho mortal, sufriese muerte? [...] ¿Qué hay más indicado para reanimar nuestra esperanza y libertar las almas de los hombres, sumergidas en su condición de mortales, sin esperanza de inmortalidad, que el demostrarnos Dios su alto aprecio y el amor inmenso que nos tiene? ¿Existe prueba más luminosa y convincente que esta condescendencia infinita del Hijo de Dios, bueno sin mutación, el cual, permaneciendo en sí mismo lo que era y tomando de nosotros lo que no era, se hermanó, sin detrimento de su ser, con nuestra naturaleza y llevó sobre sí nuestros pecados, sin haber El cometido culpa; para que así, creyendo nosotros en el exceso de su amor y esperando contra toda esperanza, nos pudiera otorgar, por pura liberalidad, sus dones sin mérito alguno nuestro, antes con muchos méritos malos? Pues los que se dicen nuestros méritos son sus dones<sup>156</sup>.*

## BIBLIOGRAFÍA

- V. H. DRECOLL, «Misericordia» en *Augustinus-Lexikon*, 4, col 34-40.
- A. FITGERALD, «Misericordia, obras de misericordia», en *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo* Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, 898-905.
- A. FITTGERALD, «Almsgiving in the Works of Saint Augustine», en *Signum Pietatis*. Würzburg 1989, 445-459.
- J. GARCÍA, «La miséricorde d'après Saint Augustin», en *Connaissane des Pères de l'Eglise* 139 (2015)29-58.

---

<sup>156</sup> De Trinit XIII, 10, 13; PL 42, 1024.



- M. GIUSTO, «La miséricorde envers soi-même: Siracide 30, 24(23) dans l'œuvre d'Augustin», en *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 59 (2013)247-273.
- A. GUILLAUME, *Jeûne et charité dans l'Église latine des origines au XXe siècle en particulier chez saint Léon le Grand*, Paris 1954.
- S. JASKIEWICZ, «La misericordia di Dio nelle Confessioni di Sant'Agostino», en *Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive*, Roma 2003, 257-263.
- A KESSLER –J. U, KRAUSE., «Eleemosyna», en *Augustinus –Lexikon* 2, col 752-767.
- M. NEUSCH, *Saint Augustin. Splendeur et misère de l'homme*, Cerf, Paris 2011, 93-106.
- H. RONDET, «Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin», en *Saint Augustin parmi nous* , Paris 1953, 111-148.
- L. SWIFT, «Giving and Forgiving: Augustine on Eleemosyna and Misericordia», en *Augustinians Studies* 32/1(2001) 25-36.

POR LA ENTRAÑABLE MISERICORDIA  
DE NUESTRO DIOS.  
TRECE ATRIBUTOS DE MISERICORDIA DE DIOS

---

INMACULADA RODRÍGUEZ TORNÉ  
Universidad Complutense de Madrid - Centro Teológico San Agustín



## RESUMEN:

### Los Trece atributos de Dios

En la liturgia sinagoga judía hay una oración, o mejor dicho una profesión de fe, conocida como los «*Trece atributos de la misericordia de Dios*» (*Shelosh Eshré Middot*), que se recita tres veces en las grandes fiestas antes de la lectura pública de la Torá. Se trata de una oración para pedir la misericordia de Dios y se pronuncia lentamente contando con los dedos. Estos trece atributos están tomados de Ex 34,6-7. «*Adonay, Adonay, Dios clemente y misericordioso, lento a la cólera y rico en piedad y lealtad, que conserva su fidelidad a mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado*» (Ex 34,6-7).

Siguiendo esta preciosa costumbre judía voy a ordenar mi exposición de la misericordia bíblica, o mejor del Dios misericordioso en la Biblia también en trece apartados; cada uno de ellos intentará recordar una *hagadá*, una pequeña historia bíblica a propósito de la misericordia de Dios.

ABSTRACT:

The Thirteen Attributes of Mercy

In Jewish Liturgy there is a prayer, or rather a profession of faith, called «*The Thirteen Attributes of Mercy*» (*Shelosh Eser Middot HaRakhamim*), recited three times on every holy day, when the Torah scroll is taken from the Ark. These attributes were enumerated in the book of Exodus: «*The Lord, the Lord, God merciful and gracious, long-suffering, and abundant in goodness and truth; keeping mercy unto the thousandth generations, forgiving iniquity and transgression and sin*» (Ex 34:6-7)

This beautiful Jewish custom allows me to order this work about biblical God's Mercy, or God of mercy in the Bible, also in thirteen sections; each one containing a *haggadah*, a short biblical story about God's mercy.

## TRECE ATRIBUTOS DE DIOS

En la liturgia sinagoga judía hay una oración, o mejor dicho una profesión de fe, conocida como los «*Trece atributos de Dios*»<sup>1</sup>, que se recita tres veces en las grandes fiestas<sup>2</sup>: *Sucot*, *Pesaj*, *Shavuot*, (conocidas como *Shalosh Regalim*, «*Las 3 Fiestas de Peregrinaje*»<sup>3</sup>); *Rosh Hashana*, *Iom Kipur* y *Hoshaná Rabá* (el último día de *Sucot*) antes de la lectura pública de la Torá. Se trata de una oración para pedir la misericordia de Dios que se recita si hay *Miniam*<sup>4</sup> (10 varones como mínimo) y se pronuncia lentamente contándolo con los dedos:

1. *Ha Shem* («*El Señor*»)
2. *Ha Shem* («*el Señor*»)
3. *El* («*Dios*»)
4. *Rajum* («*misericordioso*»)
5. *Vejanún* («*y clemente*»)
6. *Érej aphayim* («*lento a la cólera*»)
7. *Verab jésed* («*rico en amor*»)

---

<sup>1</sup> *Shelosh Esré Middot*.

<sup>2</sup> Las *Shelosh Esré Middot* son mencionados en varias ceremonias: 1) en todo día de ayuno se lee de la *Tora* el texto *Vaiajel Mosbé* (“*Y reunió Moisés*”) que contiene este fragmento; 2) en cada festividad, al sacar los rollos de la *Tora del Arca Sagrada*; 3) en cada servicio de *slihot* durante los ayunos colectivos, en el mes de *Elul* y durante los *Aséret leméi Tshuvá*; en *Iom Kipur* se los repite varias veces. Los *Slihot* son poemas y oraciones penitenciales del período previo a los *Yamim Noraim* (los *Días Temibles*: *Rosh Hashaná*, los diez días del arrepentimiento o *Aséret leméi Tshuvá*, y culminan con *Yom Kipur*) y los días de ayuno. Los Trece Atributos de la Misericordia de Dios son un tema central en toda esta oración. Cf AA.VV., *Enciclopedia de la Historia y la cultura del pueblo judío*, E.D.Z. Nativ Ediciones, Jerusalén 1996, 291. Para una mayor profundización en este tema consúltese M. NULMAN, *The Encyclopedia of Jewish Prayer: The Ashkenazic and Sephardic Rites*, Rowman & Littlefield Publishers, New Jersey 1996, 159 ss.

<sup>3</sup> Fueron los cabalistas los que introdujeron la costumbre de recitar los Trece Atributos de Misericordia antes de tomar la Torá del Arca en las tres grandes fiestas de peregrinación si no caen en sábado (cf. R.L. EISENBERG, *850 Intriguing Questions about Judaism: True, False, or In Between*, Rowman & Littlefield Publishing, London 2015, 195).

<sup>4</sup> Las *Shelosh Esré Middot* se recitan únicamente en las plegarias colectivas.

8. *Veemet* («y verdad»)
9. *Notser jésed laalafim* («que guarda su fidelidad por mil [generaciones]»)
10. *Nose avón* («perdona la iniquidad»)
11. *Vafesha* («la rebelión»)
12. *Vejataá* («y el error»)
13. *Venaké* («y absuelve»<sup>5</sup>)

Estos trece atributos están tomados de Ex 34,6-7. «*Adonay, Adonay, Dios clemente y misericordioso, lento a la cólera y rico en piedad y lealtad, que conserva su fidelidad a mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado*» (Ex 34,6-7).

Los rabinos, hace muchos siglos, se encargaron de editar el texto bíblico del que procede esta oración omitiendo el final del versículo: «y que no tendrá por inocente al culpable; el que castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación». Curiosamente antes de la Ley y por encima está la misericordia. Gran intuición rabínica de la teología de la Biblia, que fue descubriendo que Dios es amor antes que justicia, Padre por encima de juez.

Siguiendo esta preciosa costumbre judía voy a ordenar mi exposición de la misericordia bíblica, o mejor del Dios misericordioso en la Biblia también en trece<sup>6</sup> apartados; cada uno de ellos intentará recordar una *hagadá*, una pequeña historia bíblica a propósito de la misericordia de Dios.

## 1. PROTECTOR DEL PECADOR

El diccionario de la RAE define misericordia así: «*Virtud que inclina el ánimo a compadecerse de los sufrimientos y miserias ajenos*».

Después del primer pecado de Adán y Eva, cuya transgresión consistía en apartarse de Dios, el segundo pecado que se nos cuenta es el fratricidio de Caín que mata sin piedad a su hermano Abel. El primero de los pecados bíblicos es una ofensa a Dios; el segundo

<sup>5</sup> Esta enumeración, la más conocida, es la que hizo el nieto de Rashi, Rabenu Iaakov Tam (1090-1171) en las *Tosafot* del Talmud de Babilonia *Rosh Hashaná* 17b.

<sup>6</sup> Al ser alfanumérico el alfabeto hebreo, trece equivale numéricamente a ehad (uno), es decir, a la unidad de Dios, pilar y esencia del judaísmo (cf. J. A. SOBRADO, *La tercera noche: Séder y Haggadá de Pésaj*, 113, Caparrós Edit., Madrid 1995). De ahí la canción tradicional sefardí de la noche de *Pésaj* “¿Quién sabe uno?”

pecado, una ofensa al hermano. Y es aquí cuando surge la compasión de Dios al mísero. Parece como si a Dios la ofensa cometida contra él no le removiera tanto las entrañas como el pecado cometido contra otro de sus hijos.

*1 Adán se unió a Eva, su mujer, y ella concibió y dio a luz a Caín. Y dijo:*

*—He tenido un varón gracias al Señor.*

*2 Después dio a luz a Abel, **hermano** de Caín. Abel se dedicó a criar ovejas y Caín a labrar la tierra. [...]*

*8 Caín propuso a su **hermano** Abel que fueran al campo y, una vez allí, Caín atacó a su **hermano** y lo mató. 9 El Señor le preguntó a Caín:*

*—¿Dónde está tu **hermano** Abel?*

*Él respondió:*

*—No lo sé. ¿Acaso soy yo el guardián de mi **hermano**?*

*10 Entonces el Señor le replicó:*

*—¡Qué has hecho! La sangre de tu **hermano** clama a mí desde la tierra.*

*11 Por eso, ahora quedarás bajo la maldición de la tierra que ha abierto sus fauces para recibir la sangre de tu **hermano** que tú has derramado.*

*12 Aunque labres la tierra, no volverá a dar sus frutos. Andarás por el mundo errante y vagabundo.*

*13 Caín respondió al Señor:*

*—Mi crimen es demasiado terrible para soportarlo. 14 Si hoy me condenas al destierro y a ocultarme de tu presencia, tendré que andar errante y vagabundo por el mundo, expuesto a que me mate cualquiera que me encuentre.*

*15 El Señor le dijo:*

*—¡No será así! Si alguien mata a Caín deberá pagarlo multiplicado por **siete**.*

*Y el Señor marcó con una señal a Caín para que no lo matase quien lo encontrara. 16 Caín se alejó de la presencia del Señor y fue a vivir al país de Nod, al este del Edén (Gn 4,1-15).*

Con Caín y Abel comienza la fraternidad en la Biblia y en el mundo. Caín ya era hijo, pero se convierte en hermano en relación con Abel. En el texto *aj*, «*hermano*», es una palabra central; se repite hasta siete veces, número bíblico que simboliza la totalidad y la plenitud. Y siete veces será castigado (parece más bien una advertencia intimidatoria) quien continúe con la venganza de sangre en una espiral de violencia que no tiene nunca fin. La Biblia colocó al principio de los tiempos y de sus páginas la fraternidad como pilar de la humanidad creada por Dios. Caín y Abel no son sólo hijos de los mismos padres ni





Es un texto con un tono solemne aunque no leamos el hebreo original. Llama la atención la repetición del nombre de Dios: ¡YHWH, YHWH!

*La interpretación judía ha visto en esta doble repetición la relación del nombre divino con la misericordia, atributo que forma parte del ser mismo de Dios, de manera que lo que es Dios lo es también su misericordia.*

Midrás Éxodo Rabbah 3,6-7: «Se me denomina según mis hechos [...] y cuando me apiado de mi creación se me llama Yhwh, pues Yhwh significa la divina misericordia, como está escrito: “Yhwh, Yhwh, Dios clemente y misericordioso” (34,6), y de aquí ‘ehyeh ‘aser ‘ehye (3,14), es decir, se me denomina según mis hechos... Ve y diles que por mi nombre, que es la Divina Misericordia, voy yo a actuar con ellos...»<sup>9</sup>.

El Talmud explica esta repetición del nombre de Dios:

*El Santo, Bendito Sea, se envolvió en un talit como el jazán (cantor) de una congregación y le mostró a Moisés el orden de la plegaria de los Trece Atributos de Misericordia. Le dijo el Creador: “En cualquier momento que los miembros de Israel pequen, que hagan este servicio ante mí y yo los perdonaré»*

El versículo continúa:

*«¡El Eterno, El Eterno!». ¿Por qué la repetición del Nombre? Dios quiso enseñar: Yo soy misericordioso antes que el hombre peque, y Yo soy misericordioso después que la persona peca y se arrepiente. Es decir, estoy antes y después impartiendo misericordia (Talmud Bavli, Rosh haShaná, 17b<sup>10</sup>).*

Permitidme a mí también un intento de exégesis cuasi rabínica. Según los exegetas es dudoso el sujeto de este «pronunció». ¿Es Dios o es Moisés quien pronuncia el nombre divino? Si entendemos que es Dios mismo el que dice «YHWH, YHWH, Dios...» ¿podríamos estar ante un relato de vocación? En la Biblia cuando Dios llama suele hacerlo dos veces. Así lo vemos en los relatos de vocación, en los que

<sup>9</sup> Cristóbal Sevilla, *La misericordia de Dios en tiempos de crisis*, Verbo Divino, Estella 2015, 24-25

<sup>10</sup> ויעבר ה' על פניו ויקרא, אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברו הוא בשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם.

saluda a su elegido pronunciando su nombre dos veces: «*Abrahán, Abrahán*» (Gn 22,11), «*Moisés, Moisés*» (Ex 3,4), «*Samuel, Samuel*» (1 S 3,10), «*Saulo, Saulo*» (Hch 9,10)... Si fuera así parece como si Dios mismo, después del pasaje del becerro de oro, después del pecado de idolatría o infidelidad de Israel, se llamara a sí mismo para la que iba a ser su vocación con su pueblo, antes y por encima de darles su ley: la misericordia. Dios se hace consciente del pueblo que ha sacado de la esclavitud y con el que se va a casar para siempre, el pueblo que recién liberado se fabrica un becerro de oro para adorarlo... Y Dios se arma de paciencia y misericordia para la gran historia de amor, “complicada”, que comienza ahora. Porque si por algo se va a caracterizar YHWH es por el amor de fidelidad, de alianza, por encima de las infidelidades y prostituciones de su pueblo.

La revelación del nombre de Dios en la zarza ardiente (Ex 3,1ss) es un acercamiento de lo divino, un abajamiento y encarnación de su esencia. Si el tetragrama es sagrado, al mismo nivel, o diría incluso más, están los atributos de Dios en Ex 34,6-7: Dios que se define a sí mismo por sus hechos, por su modo de comportarse, de estar y de ser. «*Yo soy el que soy; yo soy como soy*». La esencia y la existencia de Dios son lo mismo.

«*En el principio existía la Palabra*» (Jn 1,1). En la lengua hebrea un solo vocablo, *dabar*, designa a la vez «*palabra*» y «*realidad*», «*significante*» y «*significado*». La teofanía de Dios no es sólo ni principalmente la revelación de su nombre en la zarza; debemos descalzarnos, igual o en mayor medida, ante la manifestación de su existencia, de su modo de ser: «*Dios compasivo y misericordioso, lento para enojarse y rico en amor y fidelidad*» (Ex 34,1-10). El nombre de Dios: Dios, el misericordioso. La teofanía de la misericordia.

### 3. ENTRAÑABLE

Adentrémonos ahora un poco más en la terminología bíblica. En el hebreo bíblico la misericordia se expresaba con dos palabras: *hesed* y *rahamim* que son dos acercamientos que confluyen, que se complementan<sup>11</sup>.

***Hesed* es el amor de alianza.** Amor consecuencia de un pacto, como por ejemplo el matrimonio.

---

<sup>11</sup> X. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 475ss.

**Rahamim** es el amor entrañable, el que surge de las relaciones sanguíneas

Centrémonos ahora en la palabra **rahamim**. En lo que a etimología se refiere, la misericordia es una cuestión «femenina». La palabra *rahamim* es el plural de *rehem*. Es curiosa la evolución de esta palabra. El hebreo es una lengua muy simbólica y plástica: de «seno», «vientre materno», «útero», *rehem* pasó a significar, en su plural *rahamim*, «amor entrañable», «compasión», «misericordia». Se forma una preciosa metáfora que va de un órgano físico de la mujer (su vientre) a un modo psicológico de ser. Y de este sustantivo compusieron el verbo *raham*: compadecerse, tener misericordia.

*Rahamim*, para Leon Dufour, expresa el apego instintivo de un ser a otro. Según los semitas, este sentimiento tiene su asiento en el seno materno (1 R 3,26), en las entrañas (*rahamim*); nosotros diríamos: el corazón.

Es el amor más visceral, difícil de contener, de una madre por su niño de pecho, como vemos en el relato de las dos mujeres que se disputaban a su bebé ante Salomón:

*Entonces la mujer de quien era el hijo vivo, dirigiéndose al rey, porque se le habían conmovido las entrañas por su hijo, le dijo: «¡Por favor, señor mío! Entregadle a ésta el niño vivo, pero no lo matéis». Por el contrario, la otra decía: «No será para mí, ni para ti; que lo partan» (1 R 3,26).*

Es el amor que surge entre hermanos, como se refleja en el pasaje en el que José reconoce a su hermano Benjamín, hijo de Raquel y Jacob:

*Y alzando él sus ojos vio á Benjamín su hermano, hijo de su madre, y dijo: ¿Es éste vuestro hermano menor, de quien me hablasteis? Y dijo: Dios tenga misericordia de ti, hijo mío. José salió a toda prisa buscando un lugar aparte donde llorar, pues se le habían conmovido las entrañas a la vista de su hermano. Entró en su aposento, y lloró allí (Gen 43, 29-30).*

Cuando esta noción se traslada a la esfera divina, hablamos de un Dios con «entrañas maternas», de un Dios Padre-Madre cuyo interior se conmueve, irremediabilmente, por los hijos de su seno:

*¿Acaso olvida una madre a su niño de pecho  
sin compadecerse (raham) del hijo de sus entrañas?*

*Pues aunque ellas llegasen a olvidar,  
yo no te olvido (Is 49, 15).*

*Quando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo [...] Yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis brazos. Con cuerdas de ternura, con lazos de amor, los atraía; fui para ellos como quien alza un niño hasta sus mejillas y se inclina hasta él para darle de comer [...] El corazón me da un vuelco, todas mis entrañas se estremecen (Os 11, 1-8);*

Un padre de entrañas maternas misericordiosas.

#### 4. ENAMORADO

El segundo término hebreo (*hesed*), traducido ordinariamente en griego por *éleos*, designa el amor fiel que une estrechamente como consecuencia de una elección. Ya no es sólo el amor visceral que salta como un resorte automático; con esta palabra la misericordia expresa un amor consciente y voluntario fruto de un deber, de un compromiso con el otro y con uno mismo.

Y pocos textos como el de Oseas 2 para expresar este amor fiel de Dios con su pueblo. Oseas ejemplificó a la perfección el amor fiel, elegido, consciente, el amor sin límites. Era profeta en el s. VIII a. C. en el Reino del Norte. En aquella época y en aquella región el mayor obstáculo que se interponía entre Dios y su pueblo era la idolatría, el culto a los *baales*. Y Oseas se casa, por mandato de Dios, con Gomer, una joven que posiblemente ejercía la prostitución sagrada de los cultos cananeos de fertilidad al dios Baal. En hebreo *baal* significa «señor», «propietario» y hasta «marido».

En el cap. 2 el profeta utiliza la fórmula del repudio o divorcio para con su mujer, que le ha sido infiel: «*Pleitead con vuestra madre, pleitead; porque ella no es mi mujer; ni yo soy su marido*» (Os 2,2). En un texto magistral se van combinando distintos planos: el de la esposa, el pueblo y la tierra: los tres infieles a su Señor y marido. Las acusaciones contra la esposa-pueblo van agravándose a la par que la cólera de su esposo:

*Sus hijos [...] son hijos de prostitución (v. 6).  
Su madre se ha prostituido, se ha deshonrado la que los concibió,  
cuando decía: «Me iré detrás de mis amantes,*

*los que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas (v. 7)*

Las dos palabras clave, desde mi punto de vista, son *lahen* y *hesed*. Al pecado de su esposa infiel le corresponde el castigo de su marido según el principio «acción-reacción» introducido por la partícula consecutiva *lahen* («por eso»)

*Por eso, yo cercaré su camino con espinos, la cercaré con seto  
y no encontrará más sus senderos (v. 8);  
Por eso volveré a tomar mi trigo a su tiempo y mi mosto a su estación,  
retiraré mi lana y mi lino que habían de cubrir su desnudez.  
Y ahora descubriré su vergüenza a los ojos de sus amantes,  
y nadie la libraré de mi mano (vv. 11-12)*

En el v. 15 el marido la amenaza con visitarla en la festividad de los Baales y pillarla *in fraganti* en su adulterio:

*La visitaré por los días de los Baales, cuando les quemaba incienso,  
cuando se adornaba con su anillo y su collar y se iba detrás de sus amantes,  
olvidándose de mí, - oráculo de YHWH.*

El v. 16 comienza de nuevo con *lahen* («por eso») y, cuando todos esperaríamos la mano desatada de Dios, el marido traicionado públicamente, hay un sorprendente quiebro en su exposición: «*Por eso yo voy a seducirla; la llevaré al desierto y hablaré a su corazón*». No es la cólera ni la mano de Dios lo que se desata, sino el amor del marido, que por encima de todo está casado con su esposa y está empeñado en recuperarla, en llevarla a los lugares del noviazgo y reavivar el amor. No es éste un amor visceral, impulsivo, sino un amor arraigado en la alianza (*berit*, en v. 20) que se renueva y va creciendo, alcanzando a toda la creación. El culmen de este amor fiel lo tenemos en los vv. 21-22:

*21 Yo te desposaré conmigo para siempre (le-olam);  
te desposaré conmigo en justicia (tsédeq) y en derecho (mishpat),  
en amor (hesed) y en compasión (rahamim),  
22 te desposaré conmigo en fidelidad (emuná),  
y tú conocerás a YHWH.*

Un amor que es eterno, para siempre, un amor de alianza, por elección y decisión, acompañado de unas entrañas que no pueden dejar de amar. Por eso, porque así es Dios.

## 5. CORDIAL

La misericordia de Dios es una cuestión de corazón. La palabra misericordia en castellano, etimológicamente, proviene de *cor* (corazón) y de *miser* (mísero): corazón volcado al necesitado. Y es que el nuestro es un Dios *cordial*, todo corazón. Con la misma raíz tenemos dos verbos: *acordarse* y *recordar* (volver a pasar por el corazón).

*El yo pasado, lo que ayer sentimos y pensamos vivo, perdura en una existencia subterránea del espíritu. Basta con que nos desentendamos de la urgente actualidad para que ascienda a flor de alma todo ese pasado nuestro y se ponga de nuevo a resonar. Con una palabra de bellos contornos etimológicos decimos que lo recordamos —esto es, que lo volvemos a pasar por el estuario de nuestro corazón—. Dante diría per il lago del cor (José Ortega y Gasset: El espectador, II, “Azorín: primores de lo vulgar”).*

En la Biblia la misericordia está también ligada al recuerdo: Dios es olvidadizo con las afrentas pero recordador de su amor por el pobre y desdichado. Distintas historias nos hablan de este «*acordarse Dios de su misericordia*»:

### Toda su creación

*Se acordó Dios de Noé, de todos los animales y de todas las bestias que estaban con él en el arca. Entonces hizo pasar Dios un viento sobre la tierra y fueron decreciendo las aguas. (Gen 8,1)*

### Ana, madre de Samuel

*Y ella dijo: Halle tu sierva gracia delante de tus ojos. Y se fue la mujer su camino, y comió, y no estuvo más triste. Se levantaron de madrugada y, después de haber adorado a Yahveh, volvieron y se fueron a su casa de Ramá. Elcaná conoció a Ana su mujer, y Yahveh se acordó de ella (1Sa 1,18-19).*

## Israel, la esposa

*Ve y grita a los oídos de Jerusalén lo siguiente: Así dice Yahveh: Recuerdo de ti el cariño de tu juventud, el amor de tu noviazgo, cuando ibas tras de mí por el desierto, por una tierra no sembrada (Jer 2,2).*

## Israel, el hijo

*¡Si es mi hijo Efraín mi niño mi encanto! Cada vez que lo reprendo, me acuerdo de ello, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión (Jr 31,20).*

## María, madre de Jesús

*Auxilia a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia, como lo había prometido a nuestros padres, a favor de Abrahán y su descendencia por siempre (Lc 1,54-55).*

La misericordia de Dios es una **cuestión de corazón**.

## 6. UNIVERSAL

Este Dios misericordioso rompe nuestros esquemas y escapa de nuestras coordenadas. Así lo vemos en la historia de Jonás, que se cuenta en una graciosa novelita didáctica, puesta por escrito a la vuelta del destierro a Babilonia. En un momento de reconstrucción de la identidad nacional y de la religión, el pueblo de Israel se encontró ante la disyuntiva de cerrarse sobre sí mismo, sobre su elección y sus convicciones religiosas, o ir más allá de sus fronteras y caminos conocidos. Jonás era sin duda un profeta de la escuela tradicional, de la más rancia tradición religiosa, que no estaba dispuesto a perdonar ni mucho menos olvidar el mal que los enemigos habían causado a su pueblo. Por eso, la llamada de Dios de ir a Nínive a predicar a los asirios pidiéndoles la conversión le pareció cuanto menos peregrina. Aquel no debía ser el Dios de Israel, el del templo y la prohibición de casarse con otras razas y pueblos, de mezclar alimentos y tejidos, de contaminarse con impuros y pecadores.

El mandato de Dios de predicar su palabra en Nínive era la expresión de un deseo: romper las fronteras raciales e ideológicas de su profeta y de su pueblo. Nínive era el símbolo de los alejados, de



los extraños y extranjeros, de los malvados y enemigos acérrimos de Israel. Cuando el profeta cede a la insistencia de Dios y se vuelve de Tarsis y predica la conversión en Nínive, asiste con asombro y disgusto a la conversión de los ninivitas, desde el Rey, hasta el último de los habitantes, pasando por el ganado, que también hizo penitencia. Ni las amenazas de Dios eran ya como antaño.

En su lamento Jonás se queja a Dios:

*¡Ay, Señor! ¿No era esto lo que yo me decía cuando aún estaba en mi país? Por eso me apresuré a huir a Tarsis, porque ya sabía que tú eres un Dios clemente y misericordioso, lento a la ira y rico en misericordia, y que te arrepientes del mal con que amenazas (Jon 4,2).*

Por si no le había quedado clara la lección, Dios se la repasa, como buen pedagogo en el resumen final del libro, cuando se lamenta a los pies del árbol que se ha secado y que le daba sombra:

*¿Y tú te apiadas del árbol no entiendes que yo tenga misericordia de Nínive, aquella gran ciudad donde hay más de ciento veinte mil personas que no conocen su mano derecha ni su mano izquierda, y muchos animales? (Jon 4,10-11).*

Moraleja: la misericordia de Dios es universal.

## 7. ETERNO

En *Pésaj* se recuerda que la misericordia de Dios es para siempre, igual que ayer, sucede hoy: el principio de la liturgia. En la liturgia judía, al igual que en la cristiana, es crucial el tiempo atemporal. Celebramos, actualizamos lo que ocurrió antiguamente y por la liturgia vuelve a suceder como ahora mismo.

Así sucede en *Pésaj*, la noche eterna, la noche sin tiempo, en la que celebramos, actualizamos, en el *séder*, que la misericordia de Dios salvando a Israel, haciéndolo pasar de la esclavitud a la libertad, se muestra con nosotros igual aquí y ahora. Y así lo siguen rezando y cantando los judíos, hoy como ayer en el *Hallel*: «*Porque es eterna su misericordia*» (Sal 136).

El Sal 136 es un manual de Historia de Israel escrito en clave de misericordia. La historia re-cordada con la misericordia de Dios, la causa y el motor de la creación, de la actuación de Dios con su pueblo, de sus milagros y prodigios, de sus elegidos y profetas. La historia fundada

y sostenida en su amor de alianza, en su *hesed*, en una misericordia elegida y consciente, fiel hasta el infinito: *leolam* (hasta siempre).

Si con Jonás vemos a la misericordia de Dios traspasando las fronteras espaciales aquí la vemos traspasando las fronteras temporales en un estribillo que el pueblo de Israel lleva marcado a fuego: *Qui leolam hasdó* («Para siempre es su misericordia»).

Dad gracias al Señor porque es bueno,  
porque es eterna su misericordia [...].  
El hizo los cielos con sabiduría,  
porque es eterna su misericordia.  
Y asentó sobre las aguas la tierra,  
porque es eterna su misericordia [...].  
Él hirió a los primogénitos egipcios,  
porque es eterna su misericordia.  
Y sacó Israel de en medio de ellos,  
porque es eterna su misericordia [...].  
Y entregó su tierra en heredad,  
porque es eterna su misericordia.  
En heredad a Israel su siervo,  
porque es eterna su misericordia.  
En nuestra humillación  
se acordó de nosotros,  
porque es eterna su misericordia.  
Y nos libró de nuestros opresores,  
porque es eterna su misericordia.  
Él da alimento a todo viviente,  
*porque es eterna su misericordia.*  
*Dad gracias al Dios del cielo*  
*porque es eterna su misericordia.*  
(Sal 136,1.4-6;10.21-26)

## 8. PARCIAL

El capítulo 15 del evangelio de Lucas es una de las páginas más bellas de nuestra Biblia cristiana. Tenemos tan sabidas las parábolas de la oveja, la moneda y el hijo perdidos, que no es menester leerlas siquiera: forman parte de nuestro inconsciente colectivo. Como bien sabemos, las tres parábolas comparan a Dios misericordioso con un pastor, una mujer y un padre. Con frecuencia me detengo sólo en la introducción de las parábolas, en esos tres versículos que pueden pasarnos desapercibidos aun cuando contienen la más alta teología, el núcleo teológico del ser y la actuación de Jesús.

*Todos los recaudadores de impuestos y los pecadores se acercaban a Jesús para oírle; y los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo: Éste recibe a los pecadores y come con ellos. Entonces Él les refirió esta parábola, diciendo: (Lc 15,1-3).*

Ante Jesús se forman dos grupos antagónicos: los marginados, los impuros, los no cumplidores de la religión, los no bien vistos... éstos se acercaban a él como se acerca el metal al imán... irremediamente. En el otro grupo: los que se creían justos y cumplidores, no necesitados de perdón y de misericordia. Éstos se alejaban cada vez más de Jesús y dice el evangelio que le criticaban a sus espaldas. Jesús, en lugar de defenderse, de explicar teológicamente su actuación, de recurrir a las Escrituras y a la tradición oral para elaborar un discurso, dice Lucas que les contó una parábola, luego otra y luego otra: «*Entonces les contó esta parábola: Un pastor tenía cien ovejas... una mujer tenía diez monedas... un padre tenía dos hijos...*». Preciosa lección homilética. Sin solución de continuidad, ante los ataques a su comportamiento con los pecadores, Jesús «*cuenta*» en tres sencillas y preciosas historias cómo es el Padre: misericordioso. La conclusión era clara: «*Como el Padre es así, yo soy así*».

## 9. PADRE

*Todos los recaudadores de impuestos y los pecadores se acercaban a Jesús para oírle; y los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo: Éste recibe a los pecadores y come con ellos. Entonces Él les refirió esta parábola, diciendo: (Lc 15,1-3) [...] y cuando llega a su casa, reúne a los amigos y a los vecinos, diciéndoles: «Alegraos conmigo, porque he hallado mi oveja que se había perdido.» Os digo que de la misma manera, habrá más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentimiento (15,6-7). [...] Cuando la encuentra, reúne a las amigas y vecinas, diciendo: «Alegraos conmigo porque he hallado la moneda que había perdido.» De la misma manera, os digo, hay gozo en la presencia de los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente. (15,9-10). [...] Un padre tenía dos hijos (15,11) [...] Y comenzaron la fiesta (15,24).*

Quiero detenerme en la actuación del Padre misericordioso, el verdadero protagonista de la última parábola. Nuestras traducciones suelen

decir: «*estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y se puso a besarle*» (Lc 15,20). El verbo que se utiliza aquí es *splanjnisceimai* (σπλαγχνίσθημαι), un calco semántico del *raham* hebreo, compuesto a partir de un sustantivo neutro plural: *splanjna* (σπλάγχνα) que significa, al igual que *rahamim*, «*útero, vientre materno, entrañas de misericordia*». Un calco precioso, un guiño clarísimo al AT y a las entrañas mismas de Dios en la Biblia hebrea, unas entrañas que se alteraban y conmovían por sus hijos, especialmente los más necesitados.

De la misma manera en muchos pasajes, especialmente los relatos de curaciones, se utiliza este verbo griego para decirnos que Jesús se alteraba en sus entrañas maternas, se con-movía, ante el dolor y el sufrimiento de sus «*hijos*», al igual que lo hacía el Padre.

*Viendo la multitud, se conmovió<sup>12</sup> por ellos, porque andaban maltrechos y postrados, como ovejas sin pastor* (Mt 9, 36).

*Cuando el Señor la vió [a la viuda de Naím], se compadeció<sup>13</sup> de ella, y le dijo: No llores* (Lc 7,13).

*Y Jesús, teniendo misericordia de él<sup>14</sup>, extendió su mano, y le tocó, y le dice: Quiero, sé limpio* (M 1,41).

En Jesús tenemos un calco de Dios, como dice Hebreos: «*Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser*» (Hb 1,3). En Jesús Dios manifiesta su misericordia universal, para todos, que brilla especialmente en los pequeños, marginados, humildes, enfermos y necesitados; aquellos, en definitiva, que le pedían a gritos ser misericordioso. Si había que optar por algo, Dios y Jesús optarían por la misericordia y el amor al necesitado. En Jesús tenemos un Dios Padre volcado en sus entrañas maternas, irremediabilmente, ante sus hijos perdidos.

## 10. IMPURO

Uno de los apelativos frecuentes en la época de Jesús para nombrar a Dios, el innumerable, era «*El Santo*». Así lo encontramos en innumerables textos de la literatura rabínica como una cancioncilla que se

<sup>12</sup> ἐσπλαγχνίσθη

<sup>13</sup> ἐσπλαγχνίσθη

<sup>14</sup> σπλαγχνισθεῖς

repite continuamente: *Ha Qadosh baruj hu* («El Santo bendito sea»). A Jesús no le gustaba llamar así a Dios, son contadas las ocasiones en las que aparece este adjetivo referido a Dios en los evangelios.

La santidad de Dios era un tema que se había desarrollado mucho en la época helenística. Ya a la vuelta del destierro algunas corrientes más conservadoras (Esdras, Nehemías) pusieron mucho énfasis en un Dios santo que pedía la santidad a su pueblo separándose de las otras naciones. En la época helenística, especialmente después de la sangrienta persecución que Antíoco IV Epifanes emprendió contra la fe judía, se acentúa más esta idea. El pueblo de Israel se sentía pequeño y perseguido y algunos pensaron que para preservar la identidad había que reforzar las fronteras con los enemigos, los extranjeros, los impuros y los pecadores. En nombre de la santidad de Dios: «*Sed santos porque yo, el Señor, soy santo*» (Lv 19,2). Pero la santidad del pueblo de Dios no era la misma para todos. Los sacerdotes y levitas tenían que conservar un grado de santidad superior dado que servían al Dios santo en el templo; entre ellos destacaba el Sumo Sacerdote, el único que podía entrar en el *Sancta Sanctorum*. Después estaban los que cumplían con los numerosos mandamientos (613 en la época de Jesús) y leyes de pureza, frente a los «*pecadores*» o no cumplidores: entre ellos mujeres, enfermos, lisiados, ancianos, impedidos... Estos grados de santidad tenían su expresión en los atrios del templo: el más exterior se denominaba el «*atrio de los gentiles*», al que seguía el «*atrio de las mujeres*» y los niños. Más adentro estaba el «*atrio de Israel*» o de los hombres, después el «*atrio de los sacerdotes*» y por último el santuario, dividido en *ulam* (vestíbulo), el *hekal* (santo) y el *debir* (*sancta sanctorum*). El pueblo de Israel estaba dividido a imagen de sus atrios: a los enfermos y lisiados ni siquiera se les dejaba entrar en el templo.

Con Jesús se trastocan todas las escalas y escalafones, puestos y privilegios. Junto a él se sentaban y hasta comían enfermos, publicanos, prostitutas, niños, enfermos... El Dios de Jesús no era el Santo, el Puro; era el compasivo y misericordioso; ya no era el que castigaba la afrenta no reparada en forma de enfermedad. Jesús, conscientemente cambia el precepto del Lv en otro que responde más y mejor a su concepción de Dios: «*Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso*» (Lc 6,36). Ya no un Dios puro, alejado y separado. En Jesús contemplamos, asombrados, a un Dios «*impuro*», que no tiene miedo a contagiarse, que se mancha con el pecador, que le bendice y

cura con sus manos. Con Jesús la misericordia es la nueva santidad, la manera de ser y vivir más parecida a Dios.

## 11. FELIZ

«*Felices los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia*» (Mt 5,7). Jesús ensalza la felicidad de la misericordia de ser como Dios. Las bienaventuranzas son el mejor retrato de Jesús, son su espejo. Jesús se muestra como es en su revolucionario programa. No como los políticos actuales que mienten más que hablan, que nunca cumplen su programa político. Jesús es así, bienaventurado y feliz.

Podemos decir que tenemos dos grandes discursos programáticos de Jesús: éste de las bienaventuranzas y el de la sinagoga de Nazaret. Uno, un programa sapiencial, el otro, un programa profético:

*Llegó a Nazaret, donde se había criado, y, según lo tenía por costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado y se levantó a leer.*

*Le entregaron el libro del profeta Isaías; lo abrió y encontró el pasaje en que estaba escrito:*

*El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la buena nueva a los pobres; me ha enviado a proclamar a los cautivos libertad y recuperación de la vista a los ciegos; para poner en libertad a los oprimidos para proclamar el año de gracia del Señor (Lc 4,16-19).*

En los dos queda fuera la venganza, el castigo, el ojo por ojo, la santidad que separa. En los dos vemos a un Jesús feliz siendo y actuando como Dios es: misericordioso.

## 12. MAGNÍFICO

Los biblistas decimos que la palabra central del Magnificat es *éleos* (*misericordia*), que se repite dos veces en el texto de Lucas: «*Su misericordia se extiende de generación en generación*» (Lc 1,50); «*acordándose de su misericordia*» (Lc 1,54). La misericordia es la clave de bóveda del Magnificat. María es la mujer del espíritu esponjado, la del inmenso espíritu. Tomando la imagen de la parábola, en ella la levadura fue la misericordia de Dios que hacía levantar su

ánimo. Ella nos comunica una imagen de Dios que nos sosiega y serena. Dios provocaba en ella esponjamiento, como el efecto de la levadura en la masa de la parábola (Mt 13,33) que toma la mujer e introduce en la masa. Jesús conocía bien sus efectos por María: no sólo porque la vio durante muchos años hacer el pan; también porque vio en ella los efectos de la presencia de Dios y de su misericordia que le esponjaban el alma a ella y a todos los que la rodeaban. Este amor de Dios, en lugar de parcelar el espíritu y el corazón, en lugar de cerrarlo y acotarlo para Dios, lo capacita para multiplicar y expandir el amor, igual que hace la levadura. Porque el que ama a Dios, no le ama sólo a Él: ama a cuantos más, más y mejor. Porque, al contrario de lo que nos han hecho creer, Dios no es un Dios celoso; no reseca nuestro corazón como ocurre con el pan ácimo, seco y resquebrajado. Lo esponja y ensancha y multiplica en sus afectos. *«El riesgo implícito de todo gran amor consiste en perder la polifonía de la existencia. Quiero decir que Dios y su eternidad pretenden ser amados desde lo profundo del corazón, pero sin que el amor terreno sufra ni se debilite, algo así como un canto firme en relación al cual las demás voces de la vida forman el contrapunto»* (D. Bonhoeffer). María, mujer llena de gracia-misericordia en la que el Dios magnífico ha hecho obras grandes por su misericordia.

### 13. ABOGADO DEFENSOR

Quiero concluir esta lista de trece atributos del Dios misericordioso con una cita bíblica que habla del final, del final de los tiempos. Cuando se nos examine del amor, como decía S. Juan de la Cruz. Entonces, como acertadamente decía el autor de la Carta de Santiago, *«La misericordia se reirá del juicio»*: *«Porque el juicio será sin misericordia para el que no ha mostrado misericordia; la misericordia triunfa sobre el juicio»* (St 2,13). Qué curioso: la primera vez que se habla del Dios misericordioso en la Biblia fue para decirnos que, con Caín, Dios se manifiesta como abogado acusador de la sangre del hermano, del delito contra la fraternidad. Al final de los tiempos, en el juicio final, triunfará la misericordia de Dios, que se reirá en el juicio. En la Biblia Dios siempre ríe el último, como con Sara e Isaac. Dios, al final, nos mirará sonriendo, y su misericordia será la que tenga la última palabra. Dios, al final, en el juicio, será abogado defensor. Y en la balanza, si es que la hay, su misericordia desbordará y romperá el plato.

## CONCLUSIÓN

En estas historias bíblicas que he ordenado en torno a 13 atributos de Dios tenemos el retrato de un Dios misericordioso porque le sale de sus entrañas de Padre la compasión y porque recuerda y se acuerda de su fidelidad, del pacto de alianza, del matrimonio hecho con Israel para siempre, de su amor fiel.

Una misericordia cuyo rostro tiene nombre: Jesús, cuyas entrañas se volcaban con todos, especialmente pecadores, no cumplidores, alejados de Dios por la religión oficial. Un Jesús que curaba a los castigados por Dios. Un Jesús que prometía la felicidad del Reino y de ser como Dios a los misericordiosos. ¡Qué bien lo entendió María!, la bienaventurada y feliz porque el Señor, con ella, se acordó de su misericordia. Un Dios que quiere que transmitamos a todos que la misericordia, ahora y al final, se reirá del juicio. Un Dios que, antes de Juez es Padre, y que por encima de la ley prefiere la misericordia que es el modo como le gusta ser Dios.





EN LA COYUNTURA TEÁNDRICA DE LA HISTORIA.  
EL 'PRINCIPIO-MISERICORDIA'  
EN EL PENSAMIENTO DE J. SOBRINO

---

ENRIQUE GÓMEZ, OAR  
Centro Teológico San Agustín



## RESUMEN:

Dado el contexto sociopolítico en el que reflexionan y el sabor bíblico con el que lo hacen, los teólogos latinoamericanos postconciliares convierten la misericordia en motivo de reflexión. Jon Sobrino entiende la teología de la liberación como una teología guiada por un determinado *pathos*, el 'principio-misericordia' (*intellectus misericordiae*), que se concreta históricamente, dependiendo del sufriente, en 'principio-amor' (*intellectus amoris*), 'principio-justicia' (*intellectus iustitiae*), 'principio-liberación' (*intellectus liberationis*)... Aun con todo, su reflexión sobre la misericordia no se circunscribe a cuestiones epistemológicas. Consciente de la importancia de la sensibilidad y del conocimiento en la disposición del ser humano, propone una antropología mesiánica sustentada en una inteligencia afectada por el sufrimiento ajeno interiorizado, como se desprende de Lc 10, 29-37. El 'principio-misericordia', por consiguiente, conforma toda la persona, al tiempo que la asemeja al Dios judeocristiano y a Jesús de Nazaret, cuyas acciones salvíficas se ordenan según a dicho principio.

#### ABSTRACT:

Taking account of the sociopolitical framework in which the Post-Conciliar Latin American Theologians make their reflections, and the biblical flavor of it, Mercy is also a Topic in which they reflect. Jon Sobrino understands the Theology of Liberation as a Theology which is guided by a *pathos*, the 'Mercy-Principle' (*intellectus misericordiae*) which becomes specific in History, depending on the suffering, the 'Love-Principle' (*intellectus amoris*), the 'Justice-Principle' (*intellectus iustitiae*), the 'Liberation-Principle' (*intellectus liberationis*). Nevertheless his reflection on Mercy is not restricted only to epistemological aspects. He is conscious of the importance of the sensibility and the knowledge in the disposition of the human being; he suggests a Messianic Anthropology, which is embedded in an intelligence which is affected by the internalization of alien suffering, as it could be seen in Lc 10, 29-37. The 'Mercy-Principle', hence, conforms all the person, and also makes him/her resemble the Jewish-Christian God, and Jesus of Nazareth, whose salvific actions are ordained according to that Principle.

## INTRODUCCIÓN

A lo largo de los siglos, las periferias de la humanidad han posibilitado que la Iglesia se confronte consigo misma, erigiéndose en instancias críticas que evalúan su calidad evangélica. La memoria eclesial, como la humana, actúa selectivamente, opacando ciertas realidades en unos tiempos y recuperando otras en otros. Algunas son fruto de su entramado institucional, por lo que los olvidos no revisten mayor importancia. Otras, por el contrario, atañen a la identidad evangélica, por lo que su recuerdo resulta imprescindible. En estos casos actúa el Espíritu, señor de los pobres (cf. Is. 61,1; Sal 68,6; Job 29,16), como garante de la autenticidad jesuana (cf. Jn 14,26).

Debido a esta presencia pneumática, las periferias han dotado de una insospechada creatividad tanto a la Iglesia como a la teología latinoamericanas. Una viveza que se ha preguntado existencialmente sobre el lugar de la propia periferia en la revelación o, mejor, en el corazón del Dios judeocristiano, motivo que ha suscitado el recelo por parte de ciertas sensibilidades. Mas es precisamente debido a la recuperación de este lugar epifánico privilegiado por lo que la Iglesia y teología ‘de los pobres’ redescubre también que dicha revelación se configura conforme al ‘principio-misericordia’.

Uno de los teólogos que subraya proféticamente este núcleo central de la revelación es Jon Sobrino, de quien se ha afirmado que «la misericordia ocupa (su) corazón y (su) mente»<sup>1</sup>. Esta tesis se fundamenta en la carta dedicada a I. Ellacuría en el aniversario de su martirio, en la que se recalcan dos rasgos de su personalidad: su fe y su misericordia<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. F. KEENAN, «Radicalizing the Comprehensiveness of Mercy. Christian Identity in Theological Ethics»: S. J. POPE, ed., *Hope and Solidarity*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2008, 187. Cf. E. MARTÍN SILVA, «Una teología samaritana. El estilo teológico de J. Sobrino»: *Teología* 104 (2011) 81-110.

<sup>2</sup> Esta carta finaliza así: «*Gracias, Ellacu, por tu misericordia y por tu fe*» (J. SOBRI-NO, «Epílogo. Carta a I. Ellacuría»: Id., *El principio-misericordia*, Sal Terrae, Santander 1992, 267).

Aunque considero que Keenan acierta en su conclusión, sin embargo, el autor estudiado destaca la inteligencia y la fe, abordando sin solución de continuidad en el desarrollo de la primera la misericordia como servicio de la inteligencia a una determinada realidad<sup>3</sup>. Este apunte, como analizaré, no resulta baladí.

No he rastreado cuándo el teólogo vasco convirtió la misericordia en centro de su pensamiento. Es evidente que adquiere relevancia en torno a la muerte de I. Ellacuría, como indica una serie de artículos recopilada bajo el significativo título *El principio-misericordia*, hecho por el que Keenan asegura que «estos ensayos muestran cómo, desde 1988 a 1992 en particular, Sobrino reflexiona profundamente sobre la misericordia»<sup>4</sup>. Mas la relevancia del tema le viene de antes, como denota su comentario a la realidad sacerdotal a la luz de la *Carta a los hebreos*<sup>5</sup>. Esto remite a otros posibles influjos, como el martirio de Mons. Romero, sus estudios sobre J. Moltmann y la pasividad divina<sup>6</sup>, el centrar su reflexión en la cristología y basar su teología en la Escritura<sup>7</sup>.

A lo largo de estas páginas me propongo clarificar el sentido, alcance y novedad en la comprensión de la misericordia por parte de este autor. Desde su pensamiento se la puede considerar como el existencial teándrico, tal como se desprende de la convicción de que, «para Jesús, la misericordia está en el origen de lo divino y de lo humano» y actúa como principio configurador de toda la soteriología<sup>8</sup>. De ahí que nos insertemos en la coyuntura que forja la historia.

---

<sup>3</sup> Cf. Id., 266.

<sup>4</sup> J. F. KEENAN, «Radicalizing... 191.

<sup>5</sup> Cf. J. SOBRINO, «Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres»: *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984) 70-71. Existen otras referencias a la misericordia en artículos anteriores.

<sup>6</sup> Su tesis doctoral se titula *Significado de la cruz y la resurrección de Jesús en las cristologías de W. Pannenberg y de J. Moltmann*. El influjo de *El Dios crucificado en Cristología desde América Latina*, CRT, México 1975, resulta innegable.

<sup>7</sup> Por configurarse la teología de la liberación como *intellectus amoris*, exclama, «se hace más bíblica y más relevantemente histórica» (J. SOBRINO, «Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *intellectus amoris*»: *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988) 261).

<sup>8</sup> Cf. J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana y el principio-misericordia»: *Sal Terrae* 78 (1990) 671.

## ESTRUCTURA EPISTEMO-ANTROPOLÓGICA COMO MARCO INTERPRETATIVO

Cuando se estudia una realidad, por lo general se la define primero, a fin de aquilatar el concepto y evitar ambigüedades. No resulta inusual analizar etimológicamente el vocablo, pues somos herederos de una concepción denotativa del lenguaje, según la cual cada palabra tiene su correlativo significado y éste se corresponde con el objeto sustituido por aquélla, incurriéndose en un reísmo semántico<sup>9</sup>.

Aunque se podría delimitar primero lo que J. Sobrino entiende por misericordia para analizar posteriormente sus repercusiones, insistiré en el carácter holístico de su pensamiento y en la índole integral de aquélla para él. Con este motivo encuadro su reflexión en el que considero su marco interpretativo primigenio: la estructura personal del ser humano, y atiendo de manera especial a su dimensión intelectual, como se derivaba de la referencia anterior a I. Ellacuría.

### a) Importancia del conocer en el ejercicio de la misericordia

La teología de J. Sobrino tiene como punto de referencia la Escritura y, con más precisión, Jesús de Nazaret tal como ha sido histórico-teologizado por las primeras generaciones cristianas<sup>10</sup>. No debe extrañar, por tanto, que su desarrollo de la misericordia siga las mismas consignas. En las páginas bíblicas descubre que se erige en el principio configurador tanto de la acción salvífica de Dios como de la existencia, muerte y destino de Jesús y, consiguientemente, de quien quiera seguirlo<sup>11</sup>. Si bien dicha lectura exigiría tener en cuenta muchos hitos interpretativos, el autor siente predilección por dos pasajes (cf. Éx 3,7ss.; Lc 10,29-37), en los que se advierte la importancia del ver o, mejor dicho, del acto de conocer para desencadenarla.

Algunos autores tachan este enfoque de ultrarrealista, pues presupone una correspondencia directa entre inteligencia humana y cosa en el ejercicio del conocimiento<sup>12</sup>. A mi entender, por el contrario, además

<sup>9</sup> Cf. E. PIACENZA, «De magistro y la semántica contemporánea»: *Jornadas de filosofía agustiniana* 18 (1987) 76-140.

<sup>10</sup> Cf. J. DUPUIS, *Introducción a la Cristología*, Verbo Divino, Estella 1994, 47-48.

<sup>11</sup> Cf. J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana... 666-672.

<sup>12</sup> Cf. J. M<sup>o</sup>. BELLOSO, *Introducción a la teología*, BAC, Madrid 1996, 172; H. ASSMANN, «Por una teología humanamente saludable»: L. C. SUSIN, ed., *El mar se abrió*, Sal Terrae, Santander 2000, 110.



de la lógica bíblica, nuestro autor asume la intuición zubiriana de la congeneridad entre realidad e inteligencia. Según ésta, el ser humano es estructuralmente un ‘animal de realidades’; esto es, un ser remitido inexorablemente a la realidad y configurado por ella debido al ejercicio de su inteligencia (inteligencia sentiente), de modo que su configuración antropológica dependerá de su confrontación con ella<sup>13</sup>.

Resulta innegable el paralelismo de este razonamiento con la comprensión del teólogo como ‘animal de realidades’<sup>14</sup> por parte del teólogo vasco, de donde deriva que se considera tal por humanidad, no por profesión:

*No me considero un teólogo profesional ni un estudioso de la teología... Hacer teología no es el ejercicio de una profesión, sino una forma de ser; no es algo que me haya brotado, formalmente, por ser cristiano, sino por ser humano (aunque eso humano para mí haya incluido desde el principio lo cristiano); no es en un primer momento un servicio a otros, a la Iglesia, sino una necesidad para mí mismo<sup>15</sup>.*

La diferencia entre ambos autores, no obstante, radica en que J. Sobrino concreta la realidad a la que el hombre es remitido y la caracteriza por la pobreza y el sufrimiento estructurales (teológicamente, ‘pueblos crucificados’). Dicho sufrimiento propicia, en formulación de cierto gusto ricoeurano, que la realidad dé que pensar, mueva a pensar y obligue a pensar<sup>16</sup>. He aquí la manera indirecta de afirmar que la misericordia sitúa al hombre en el lugar adecuado para pensar, pues lo saca de su razón egocéntrica y lo enfrenta con esa realidad sufriente y clamante que no se puede, o no se debe, ocultar<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. X. ZUBIRI, *Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1988, 46-47, 57, 61, 66-68, 104, 317, 327, 330.

<sup>14</sup> Cf. J. SOBRINO, «La teología y el ‘principio liberación’»: *Revista Latinoamericana de Teología* 12 (1995) 118.

<sup>15</sup> J. SOBRINO, «Teología desde la realidad»: L. C. SUSIN, ed., *El mar se abrió*, 140-141.

<sup>16</sup> Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1993, 16-17. Reformula así el axioma latinoamericano de la teología como acto segundo (cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca 1988, 13-23; ID., *La verdad os hará libres*, Sígueme, Salamanca 1990, 15-21, 30-32; R. OLIVEROS, «Historia de la teología de la liberación»: *ML* I, 27-29).

<sup>17</sup> Cf. J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana... 672-673. La compasión no es un alegato voluntarista, por lo que exige inteligencia para encontrar su lugar justo (cf. P. M. SARMIENTO, «Fenomenología de la compasión»: *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004) 205).

Ahora bien, para el teólogo vasco, la configuración del conocimiento humano a partir del sufrimiento no comporta sólo ni la conformación ni el contenido del conocimiento<sup>18</sup>, sino, sobre todo, la configuración de la persona que conoce. En efecto, las formas de pensar generan en el hombre los dinamismos existenciales que reflejan la hechura de su ser. Según Zubiri, existe un doble acercamiento noético a la realidad: uno procura la defensa del sujeto cognoscente a través de una visión subjetiva, manipuladora y aséptica de lo conocido; el otro fomenta un conocimiento objetivo que revela lo conocido en su omnidimensionalidad y lo salvaguarda. Dependiendo de cómo sea el acercamiento, así serán sus opciones vitales, que traslucen su estatura humana<sup>19</sup>.

En la misma línea, J. Sobrino sostiene que «hay un modo de conocer lo real que es para defenderse de lo real. El modo correcto es para defender a lo real y sus intereses objetivos»<sup>20</sup>. Para él, la densidad humana de una persona se corresponde con lo que conoce, el modo de conocerlo y la praxis que implica dicho conocimiento. Por esta razón, todo conocimiento resulta contextual y se mueve por intereses<sup>21</sup>, de donde se desprende el acierto de los griegos al centrar la conversión en un cambio de mentalidad, de acercamiento a la realidad (*metagnosis*).

Ahora bien, para nuestro autor, y en ello se advierte de nuevo una superación del ultrarrealismo, no existe una vinculación automática entre ver y ‘ser movido a misericordia’. En el pasaje del buen samaritano, por ejemplo, tanto el levita y el sacerdote como el samaritano ven al herido, pero sus reacciones difieren. Apelando a su propia biografía, describe cómo su ‘despertar del sueño dogmático’, relacionado con

---

<sup>18</sup> En este aspecto, más superficial, se centra F. MARTÍNEZ, *Teología latinoamericana y teología europea*, Paulinas, Madrid 1989, 92.

<sup>19</sup> Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1980, 229-246.

<sup>20</sup> J. SOBRINO, «Espiritualidad y seguimiento de Jesús»: *ML*, II, 454; cf. ID., «La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico»: *Estudios eclesiológicos* 55 (1980) 236.

<sup>21</sup> Cf. ID., «El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana»: ID., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981, 23. Es éste pensamiento común en teología (cf. I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana»: *ML*, I, 324-326; G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 113-114, 126; E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 96-98; H. WANDEFELS, *Teología fundamental contextual*, Sígueme, Salamanca 1994, 102-108; J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 75-76).

las exigencias ilustradas, no lo movió a compasión<sup>22</sup>; mientras que el segundo, experimentado en 1974 y llamado de ‘la cruel inhumanidad’, le cambió «no sólo la mente..., sino los ojos para ver lo que había estado ante nosotros, sin verlo, durante años, y de cambiar el corazón de piedra en corazón de carne, es decir, dejándonos mover a compasión y misericordia»<sup>23</sup>.

### **b) Dinamismos existenciales suscitados por el *intellectus misericordiae***

De lo dicho se desprende que el sufrimiento ‘principia’ la misericordia dependiendo del modo como nos acerquemos a la realidad. La remisión, por tanto, de este existencial humano al ámbito noético no se realiza por pruritos epistemológicos, sino para percibir hasta qué punto ha de considerarse el proceso del conocimiento la primera categoría de una antropología mesiánica. Es decir, de una antropología que se deja configurar por el *intellectus misericordiae* o ‘razón compasiva’<sup>24</sup>, por una inteligencia afectada por el sufrimiento ajeno interiorizado y que adopta «un modo de proceder que toma en serio los signos de los tiempos y está guiado por el interés de salvar al hombre»<sup>25</sup>.

Esto significa que no es sólo que el conocimiento genere la misericordia, sino que ésta, por su parte, lo ha de configurar también. Para explicar este segundo dinamismo, J. Sobrino describe el *intellectus misericordiae* sirviéndose de los dinamismos existenciales del hombre misericordioso. Se apropia del análisis de la inteligencia realizado por I. Ellacuría y explicita los niveles noético, ético, práxico y gratuito del acto de conocer en correlación con las acciones de ‘hacerse cargo de

---

<sup>22</sup> Explica que, cuando llega a El Salvador en 1957, lo mueve el interés de «ayudar a los salvadoreños a cambiar su religiosidad popular, supersticiosa, por una religiosidad más ilustrada» (J. SOBRINO, «Despertar del sueño de cruel inhumanidad»: ID., *El principio-misericordia*, 13).

<sup>23</sup> J. SOBRINO, «Despertar... 15.

<sup>24</sup> Cf. J. SOBRINO, «La teología y el ‘principio... 127. Desde la filosofía y la teología también se habla en este sentido (cf. L. A. ARANGUREN, «Compasión»: *DPC*, 195-199; J. B. METZ, *Memoria passionis*, Sal Terrae, Santander 2007, 160-183; H. HAKER, «La compasión, ¿programa mundial del cristiano?»: *Concilium* 292 (2001) 555-572; L. BOFF, *Derechos del corazón. Una inteligencia cordial*, Trotta, Madrid 2015, 64-83; A. CORTINA, *Ética de la razón cordial*, Ediciones Nobel, Oviedo 2007).

<sup>25</sup> J. Sobrino, «Hacia una determinación... 51.

la realidad', 'encargarse de ella', 'cargar con ella' y 'dejarse cargar por ella'<sup>26</sup>.

Así derivan los principios antropológicos de honradez, fidelidad y gratuidad. La 'honradez con lo real', que describe en dos momentos, se adecua con las fases noética (voluntad de verdad) y práxica (reacción de misericordia que libera) de la inteligencia. La 'fidelidad a lo real', más centrada en la crucifixión, se corresponde con el momento ético de cargar con lo más negativo de la realidad y sus consecuencias. El 'dejarse llevar por lo real' se identifica con el estadio agraciado de dejarse insertar en la tradición de esperanza presente en la historia debido a su gravidez de trascendencia.

El simple enunciado de este esquema explicita el enriquecimiento al que nuestro autor somete la epistemología de su compañero. Más que fijarme en el posible añadido de la gratuidad<sup>27</sup>, me refiero a la confluencia de los niveles ético y práxico en el 'encargarse de la realidad', con lo que amolda el esquema filosófico primero a otro más soteriológico, que da cabida tanto a la soteriología activa como pasiva; y a la ordenación de los momentos: del hacerse cargo, cargar y encargarse, pasa al hacerse cargo, encargarse, cargar y dejarse cargar<sup>28</sup>.

Más que citar *ad sensum*, este ordenamiento atañe al dinamismo antropológico-mesiánico con el que el autor describe los 'actos del espíritu' del seguimiento: encarnarse, liberar, aceptar la crucifixión y resucitar<sup>29</sup>. Dado que entiende por espíritu lo que configura e integra al ser humano, lo que le es más inherente, J. Sobrino explicita la densidad antropológica del proceso, por lo que el discurrir de la inteligencia se corresponde con el de humanización, que culmina en el 'hombre con

---

<sup>26</sup> Cf. I. ELLACURÍA, «Fundamentación biológica de la ética»: *Estudios Centroamericanos* 368 (1979) 422-423; ID., «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano»: *Estudios Centroamericanos* 322/323 (1975) 419; J. SOBRINO, «Significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana»: ID., *Jesús en América Latina*, Sal Terrae, Santander 1995, 107-108; ID., «La teología y el 'principio... 115-140.

<sup>27</sup> Digo 'posible' porque, aunque I. Ellacuría no lo formula en su obra, J. Sobrino lo sobreentiende existencialmente al asegurar que, en vida, fue honrado con lo real y agradecido a la realidad (cf. J. SOBRINO, «La honradez con lo real»: *Sal Terrae* 80 (1992) 376).

<sup>28</sup> Cf. J. SOBRINO, «La centralidad del reino anunciado por Jesús»: *Revista Latinoamericana de Teología* 23 (2006) 153-159; ID., «La teología y el 'principio... 126-133.

<sup>29</sup> Cf. J. SOBRINO, «Espiritualidad y seguimiento... 452-459. A la luz de los *Ejercicios*, establece esta otra enumeración: honradez con lo real y principio-misericordia, conversión y principio-praxis, lucidez y principio-pobreza, Jesús y principio-realidad (cf. ID., «El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados»: *Revista Latinoamericana de Teología* 8 (1991) 308-316).

espíritu', en el hombre sensible que se deja afectar por el sufrimiento ajeno.

Cuando el teólogo vasco establece dicha correlación, tiene como telón de fondo que los cuatro existenciales sobre los que levanta lo humano se hallan interrelacionados y no resultan ni estancos ni regionales. Pero, sobre todo, adelanta que la misericordia no puede comprenderse como una actitud humana más, individualizable por sí misma, sino que se inserta en la misma estructura personal e, incluso, la constituye en cuanto tal.

En efecto, gracias a ella, la persona ve la realidad tal cual es, se deja afectar por ella, actúa en consecuencia y se deja transformar por la gratuidad en la que se fundamenta. Procede como actitud fundamental, como principio configurador del hombre entero (conocimiento, esperanza, celebración, praxis...), revelándose como lo peculiar de lo humano<sup>30</sup> y, en ese sentido, marca la verdadera línea divisoria entre lo humano y lo inhumano<sup>31</sup>. De ahí la radicalidad del teólogo vasco: «Donde no hay compasión no hay humanidad, y donde no hay humanidad no hay razón humana»<sup>32</sup>. En resumidas cuentas, el hombre misericordioso es *el hombre verdaderamente humano*, cabal, como refleja el buen samaritano, y esto tiene que ser propio de todo hombre<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Sin la misericordia, asegura, no puede comprenderse ni a Dios, ni a Jesús, ni al hombre (cf. J. SOBRINO, «Hacer teología en América latina»: *Theologica Xaveriana* 39 (1989) 145; ID., «¿Cómo hacer teología? La teología como *intellectus amoris*»: *Sal Terrae* 79 (1989) 405). En clave cristológica: «*Resume su verdadera humanidad en su misericordia con los débiles y su fidelidad a Dios (Hb 2,17)*» (ID., *Jesucristo liberador*, 84). Amparándose en Primo Levi, P. M. Sarmiento describe la compasión como el acto por el que podemos decir que somos hombres (cf. P. M. SARMIENTO, «Fenomenología... 207»; P. LEVI, *Si esto es un hombre*, Austral, Barcelona 1995, 167). L. Boff considera la compasión la más humana de las virtudes (L. BOFF, *Derechos del corazón*, 80-83).

<sup>31</sup> Cf. J. SOBRINO, «Redención del terrorismo. Reflexiones desde El Salvador»: *Sal Terrae* 89 (2001) 870; ID., *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, Trotta, Madrid 2002, 209.

<sup>32</sup> J. SOBRINO, «Aniquilación del otro. Memoria de las víctimas. Reflexión profético-utópica»: *Concilium* 240 (1992) 231.

<sup>33</sup> Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 105. En esta cabalidad humana (cf. Lc 10,33) (cf. ID., *Terremoto, terrorismo*, 67) aflora su condición de imagen divina y su responsabilidad, pues el analogado principal de la misericordia viene dado por Dios (cf. Lc 15,20; Jn 1,17) (cf. ID., «La Iglesia samaritana... 667»; ID., *La fe en Jesucristo*, Trotta, Madrid 1999, 294; ID., «En ti el huérfano encuentra compasión»: *Páginas* 230 (2013) 68-71). Sobre la misericordia divina, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 43-74; F. CONTRERAS MOLINA, *Un padre tenía dos hijos*, Verbo Divino, Estella 1999, 94-106; W. KASPER, *La misericordia*, Sal Terrae, Santander 2012, 47-63, 87-130; J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*,

## ‘PRINCIPIO-MISERICORDIA’: QUICIO Y RAZÓN DE SER DEL HOMBRE MESIÁNICO

Así, pues, J. Sobrino sitúa la misericordia en la coyuntura de lo humano, la constituye en el quicio y razón de ser de lo humano, de forma que configura todo su desenvolvimiento. Ahora bien, dado el lugar desde el que escribe, la realidad estructuralmente sufriente, se precisa aquilatar más qué sea la misericordia y cuál su alcance, para que el hombre cabal misericordioso funja realmente como mesiánico.

El autor se muestra muy precavido a la hora de acuñar dicho término. Sabe de la corrupción lingüística y ética que rodea su realidad. No quiere que se quede en simple sentimiento compasivo, que no genere una práctica que revierta la situación; que se reduzca a las tradicionales obras de misericordia, con el peligro de obviar las causas del sufrimiento; que se circunscriba al alivio de necesidades individuales, a riesgo de no transformar las estructuras; que se confunda con ciertas actitudes paternas, incurriendo en el paternalismo. Por ello recurre a otras terminologías, como praxis profética, praxis mesiánica, práctica-con-espíritu y, sobre todo, ‘principio-misericordia’<sup>34</sup>.

### a) Más que un simple sentimiento

Aun con todo, la directa y más socorrida descripción de lo que entiende por misericordia parece contradecir estas intenciones. En múltiples lugares la define como *reacción primaria ante el sufrimiento ajeno interiorizado no argumentable posteriormente*; es decir, sin más justificación que el sufrimiento mismo<sup>35</sup>.

---

PPC, Madrid 2013, 137-161; A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La primera alianza. Una historia de misericordia*, BAC, Madrid 2015; P. FRAILE YÉCOR, *Entrañas de misericordia*, PPC, Madrid 2015, 30-73.

<sup>34</sup> Por su parte, J. B. METZ opta por el término ‘*compasión*’ y exclama: «*No entiendo la compassio como una vaga ‘simpatía’ experimentada desde arriba o desde fuera, sino como com-pasión, como percepción participativa y comprometida del sufrimiento ajeno, como activa rememoración del sufrimiento de los otros*» (J. B. METZ, *Memoria passionis*, 167). Para comparar ambas propuestas, cf. D. N. CRUZ BARRERA, *La compasión ante el sufrimiento en J. Sobrino y J. B. Metz*, San Salvador 2003.

<sup>35</sup> Cf. J. SOBRINO, «Identidad cristiana»: *CFC*, 574; ID., «Opción por los pobres»: *CFC*, 886; ID., «Espiritualidad y liberación»: *Sal Terrae* 72 (1984) 154; ID., «Hacer teología... 145.

No cabe duda de que dicha definición, centrada en las notas específicas de la primariedad y no argumentalidad, suscita equívocos, sobre todo si se entiende psicológicamente lo de ‘reacción primaria’ como ‘respuesta instintiva del ser humano ante un estímulo’. Si así fuera, se la regionalizaría, se la delimitaría en el tiempo, como una emoción más, y, si generara alguna práctica posterior, ésta rozaría el sentimentalismo.

Por ello ha de leerse dicha descripción en el contexto donde aflora, los pueblos crucificados, y desde el referente establecido, el sufrimiento ajeno interiorizado. Entonces, la misericordia aparece como el ‘amor primario’<sup>36</sup> que tiende a liberar del sufrimiento al sufriente, transformando en la medida de sus posibilidades la situación de miseria por la que atraviesa, y en el que confluyen lo emocional básico y lo volitivo, lo personal y lo social, lo tierno y lo eficaz, lo humano y lo divino. Se trasciende así la pura reacción psicológico-afectiva y, sobre todo, emotivo-afectiva, aunque sin lugar a dudas ésta la acompañe.

Para entenderlo mejor, aclaro que el autor cataloga la misericordia como ‘reacción’ no para referirse a algo instintivo, sino tomando este vocablo en su sentido de ‘momento operativo’<sup>37</sup>: la misericordia ‘actúa’ entrando en conflicto y contrarrestando otra acción previa, dada por la injusticia originante del sufrimiento, a fin de recrear a los sufrientes consiguiéndoles la vida<sup>38</sup>. Esta comprensión permite una serie de matizaciones.

En primer lugar, la misericordia alude a una acción querida por el sujeto misericordioso, con lo que salimos del ámbito de las solas emociones y penetramos en el de las opciones personales. Se destaca así su dimensión volitiva. Como recoge el autor en una formulación paradójica:

*La misericordia no es, pues, un mandamiento, aunque está mandada; no hay que realizarla por recompensas, aunque sea recompensada; no puede argumentarse en su favor, aunque Jesús en su vida y en sus parábolas la muestra como lo más humano que existe<sup>39</sup>.*

---

<sup>36</sup> Cf. J. SOBRINO, «Teología en un mundo... 255.

<sup>37</sup> Cf. P. M. BRITO JÚNIOR, *A fundação em Cristo como ponto de encontro entre o ético e o espiritual na teologia moral pós-conciliar*, PUG, Romae 2001, 171.

<sup>38</sup> Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 53.

<sup>39</sup> J. SOBRINO, «Identidad cristiana... 574. En virtud de su carácter volitivo, algunos aseguran que no es un fenómeno natural (cf. P. M. SARMIENTO, «Fenomenología... 205; J. L. IDÍGORAS, «La compasión, ¿virtud o alienación?»: *Revista teológica limense* 14 (1980) 19-24, 32).

En segundo lugar, con el término ‘reacción’ se acentúa su dimensión estructural, pues:

*Supone una visión de la totalidad de la realidad desde el sufrimiento ajeno, una respuesta adecuada a la totalidad como erradicación de ese sufrimiento y una convicción de que, en esa respuesta, se alcanza sentido y salvación. La misericordia es, pues, algo primero y último*<sup>40</sup>.

En efecto, la misericordia nos hace morir a nosotros mismos, nos saca de nosotros y nos sitúa en el lugar adecuado desde el que ser personas. Dicho lugar no es otro que el sufrimiento ajeno, pero un sufrimiento masivo y cruel, que denota la dimensión estructural de la causa que lo genera, la injusticia<sup>41</sup>. Por ello, el amor que se deja afectar por dicho sufrimiento y que le responde adecuadamente presenta también una vertiente estructural:

*La misericordia, lejos de ser un sentimiento puramente psicológico y afectivo al que unos estarán más inclinados caracterológicamente que otros, es estructuralmente la forma de expresar que en el inicio y en la continuación de la lucha por la liberación está un gran amor por un pueblo pobre*<sup>42</sup>.

El adjetivo ‘primaria’, por su parte, se emplea en el sentido de inmediatez temporal, dada la urgencia con la que se debe actuar, no tanto porque se trate de lo más importante, ni de lo único, sino porque atañe a lo básico, que al mismo tiempo se erige en lo más valioso: la vida del sufriente<sup>43</sup>. De ahí que en otros lugares señale que es «algo primero y último» para con la situación crucificada, dando a entender que «nada hay fuera de su mismo ejercicio que la ilumine o exija» y que «no se ejercita por ninguna razón más que por el sufrimiento ajeno

---

<sup>40</sup> J. SOBRINO, «Hacer teología... 145; ID., «¿Cómo hacer teología... 404.

<sup>41</sup> Cf. J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana... 672-673. Recientemente se refiere al egoísmo estructural que caracteriza nuestro mundo (cf. ID., *Terremoto, terrorismo*, 20).

<sup>42</sup> J. Sobrino, «Espiritualidad y liberación... 154.

<sup>43</sup> Cf. J. SOBRINO, «La verdad de las víctimas»: *Estudios Centroamericanos* 655 (2003) 464.



entrañado»<sup>44</sup>. Queda así manifiesto que la misericordia dice gratuidad e incondicionalidad, a la vez que puede considerársela un mandato<sup>45</sup>.

## b) 'Principio-misericordia': alcance y objeto

Ahora bien, esta índole estructural no le viene dada sólo hacia fuera, es decir, en virtud de la estructuralidad del sufrimiento al que hay que responder. También atañe a su dimensión interior en un doble sentido. Por una parte, en cuanto principio configurador, la misericordia forja en quien la practica una estructura, una forma concreta de ser que informa toda su personalidad, como señala el interiorizado, el entrañado:

*Lo que hay que recalcar es que no se trata aquí de obras de misericordia, sino de la estructura fundamental de reacción ante las víctimas del mundo. Esta estructura consiste en que el sufrimiento ajeno se interioriza en uno*<sup>46</sup>.

A fin de subrayar este carácter estructural hacia el sujeto misericordioso, asume la terminología 'principio-misericordia', en la línea del 'principio-esperanza' de E. Bloch:

*Para evitar las limitaciones del concepto misericordia y los malentendidos a que se presta, no hablamos simplemente de misericordia, sino de 'principio-misericordia', del mismo modo que Ernest Bloch no hablaba simplemente de esperanza, como una de entre muchas realidades categoriales, sino del principio-esperanza*<sup>47</sup>.

Esta comparación terminológica explícita que, para nuestro autor, la misericordia no es una realidad más entre otras, sino la primera de todas, que jerarquiza y fundamenta todas las potencialidades posteriores. Se torna, en el pleno sentido de la palabra, su principio configurador,

---

<sup>44</sup> Cf. J. SOBRINO, «Espiritualidad y seguimiento... 455. 'Último' alude también a ultimidad, pues no se puede ir más allá de ella; toca las fibras más hondas del ser humano, sus entrañas; y devuelve a las víctimas y a quienes optan por ellas lo último de su ser: vida y dignidad. «Que no se olviden que somos hombres» (Id., «Jesús de Galilea desde el contexto salvadoreño. Compasión, esperanza y seguimiento a la luz de la cruz»: *Revista Latinoamericana de Teología* 25 (2008) 328).

<sup>45</sup> Cf. J. SOBRINO, «Despertar... 27. Explícitos resultan otros autores: «La compasión es un mandato, sólo realizable si se ha hecho la experiencia real del amor de Dios» (P. M. SARMIENTO, «Fenomenología... 209).

<sup>46</sup> J. SOBRINO, «Despertar... 25-26.

<sup>47</sup> J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana... 666; Id., *El principio-misericordia*, 8.

que origina el proceso y permanece en él como una constante fundamental a través de la cual le otorga dirección, contenido y formalidad, hasta el punto de eclipsar todo el proceso acometido<sup>48</sup>. Como esclarecedoramente sostiene:

*Por principio-misericordia entendemos aquí un específico amor que está en el origen de un proceso, pero que, además, permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso<sup>49</sup>.*

Pero, en segundo lugar, la estructuralidad concierne a su propia dinámica interna: la misericordia no se reduce ni a una emoción, ni a un sentimiento, ni a un acto; se constituye en proceso<sup>50</sup>. Atendiendo a la parábola del buen samaritano, sus fases serían la percepción del sufrimiento ajeno, su interiorización, comportamiento activo y comprometido en su favor y concreción de dicho comportamiento en acciones prácticas y justas que realmente liberen de dicho sufrimiento<sup>51</sup>.

Dejo para más adelante tanto la dirección como el contenido del 'principio-misericordia', para centrarme en ese 'configurar los diversos elementos dentro del proceso', porque van apareciendo términos como práctica, liberación, justicia... y pudiera pensarse que J. Sobrino desplaza la misericordia del ser al simple hacer, como si éste no fuera inherente a aquél. En el fondo, esta disyuntiva carece de lógica, habida cuenta del cariz englobante desarrollado. Pero sí es verdad que la misericordia difiere de cualquier otra praxis humana precisamente por su formalidad, es decir, por aquello que hace que ese proceso práxico sea 'principio-misericordia' y no otra praxis cualquiera. En definitiva, lo que le insufla el 'talante de buena noticia'<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Cf. J. F. KEENAN, «Radicalizing... 189.

<sup>49</sup> J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana... 666.

<sup>50</sup> En este sentido, sigue siendo una joya la reflexión bíblico-teológico-pastoral de L. PÉREZ AGUIRRE, *La opción entrañable*, Sal Terrae, Santander 1992.

<sup>51</sup> Basado en que «todo lo dicho hasta ahora no es más que reafirmar, en otro lenguaje, la opción por los pobres que debe hacer la Iglesia» (J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana... 678), J. CURRAN concluye que el desarrollo del 'principio-misericordia' se corresponde con el tratamiento sistemático de dicha opción (cf. J. CURRAN, «Mercy and Justice in the Face of Suffering. The Preferential Option for the Poor»: J. POPE, ed., *Hope*, 202, 207).

<sup>52</sup> Emplea el término 'talante' para referirse a la forma de ser y al dejarse configurar por el reino, primando en dicha configuración las actitudes de las bienaventuranzas y del sermón de la montaña (cf. J. SOBRINO, «La fe en el Hijo de Dios desde el pueblo crucificado»: *Concilium* 173 (1982) 337-338; ID., «La significación actual del reino de

Para explicar dicha formalidad, recurre a la reacción misericordiosa de Jesús de Nazaret<sup>53</sup>. Ni que decir tiene que «el *misereor super turbas* no es sólo una actitud regional» para él, «sino lo que configura su vida y su misión y le acarrea su destino. Y es también lo que configura su visión de Dios y del ser humano»<sup>54</sup>, de donde se entiende que la *Carta a los hebreos* la eleve a ‘principio cristológico’<sup>55</sup>. Jesús no sólo libera a los sufrientes con una misericordia *in actu*, como se percibe en los milagros, exorcismos, comuniones de mesa, denuncias y cualquier otra práctica transformadora de la realidad en la línea del reino; los libera de su situación hablando, actuando, manifestándose misericordiosamente en todos esos momentos, que en realidad suponen toda su vida.

Así, pues, para Jesús, hombre cabal, en el anuncio del reino resultan tan importantes las palabras y acciones, como el modo de anunciarlo y la persona que lo anuncia. Por ello se torna buena noticia para los sufrientes: atiende a la liberación y a las estructuras, pero también al lenguaje emocional, a la ternura, al cariño, a la persona de carne y hueso que sufre, denotando en su práctica tanto la realización de actos liberadores como la gratuidad inherente a ellos y el ‘talante misericordioso’ con que los libera<sup>56</sup>.

---

Dios anunciado por Jesús»: *Iglesia viva* 105/106 (1983) 373-374; ID., «Espiritualidad y liberación... 153-156; ID., «Los ‘mártires jesuánicos’ en el Tercer Mundo»: *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1990) 246-252).

<sup>53</sup> Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 125-127. Sobre su dimensión cristológica, cf. E. FRADES, «La práctica de la misericordia de Jesús»: *ITER* 28 (2002) 123-154; P. FRAILE YÉCORA, *Entrañas*, 74-104, 129-138; J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Mística de la compasión, mística de los ojos abiertos. Propositiones sobre la mística jesuánica»: *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1999) 135-150; ID., *El rostro humano de Dios*, Sal Terrae, Santander 2007, 92-97; W. KASPER, *La misericordia*, 65-85; J. B. METZ, *Memoria passionis*, 164-166; P. TRIGO, «Espíritu de Jesús y entrañas de misericordia»: *ITER* 39 (2006) 105-162; J. A. PAGOLA, «La alternativa de Jesús»: A. ÁVILA, ed., *El grito de los excluidos*, Verbo Divino, Estella 2006, 175-180.

<sup>54</sup> J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana... 667-668. Sin misericordia, asegura, «no puede haber ni comprensión de Dios ni de Jesucristo ni de la verdad del ser humano, ni puede haber realización de la voluntad de Dios ni de la esencia humana» (ID., «Teología en un mundo», 256). En otro lugar concreta que la misericordia define a Jesús en lo fundamental, como la concepción de Dios y del reino, por lo que no se debe restringir a simple estructura ética, sino considerarse una estructura teologal con incidencia antropológica (cf. ID., *Jesucristo liberador*, 125).

<sup>55</sup> J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 126.

<sup>56</sup> J. SOBRINO, «Jesús, teología y buena noticia»: AA. VV., *Teología de la liberación. Ensayos en torno a la obra de G. Gutiérrez. II. Escritura y espiritualidad*, CEP, Lima 1990, 24-35; ID., «Jesús como buena noticia. Repercusiones para un talante evangélico»: *Sal Terrae* 76 (1988) 715-725.

Así, la ‘práctica-con-espíritu’ de Jesús, práctica misericordiosa, se diferencia de cualquier otra precisamente por ‘su espíritu’<sup>57</sup> (el Espíritu que lo mueve) y transparente en el mundo el ser-actuar de Dios, como remarca la teología joánica (cf. Jn 5,36-38; 9,3-4; 10,25-26.37-38; 14,10-12). En Jesús, por tanto, la misericordia se encuadra en la coyuntura de lo humano y de lo divino, revelando a cabalidad quién es Dios y quién, el hombre.

## EL ‘PRINCIPIO-MISERICORDIA’, EXISTENCIA CUARESMAL

Puede resultar llamativo que, en uno de los primeros artículos en los que se centra en la misericordia, quizá forzado por circunstancias litúrgicas, la presente como una actitud cuaresmal<sup>58</sup>. En esta ocasión subraya que humaniza, pues posibilita lo verdaderamente humano, y que genera perdón, ya que cuestiona al hombre entero y le exige conversión: urge a un cambio de perspectiva, que va del morir del ‘yo’ a la ‘mística de los ojos abiertos’, a la ‘mística de la misericordia’, a la ‘pasión por Dios’<sup>59</sup>.

Bien mirada, esta doble nota redundante en los rasgos de lo que debe ser el hombre mesiánico en cuanto misericordioso. A la primera, que la misericordia humaniza porque configura al ser humano en su profundidad y totalidad, me he referido en páginas previas. Ahora sólo insisto en la relevancia de la liberación en su desarrollo, porque, habida cuenta de que la misericordia supone una opción vital, su ejercicio establece su medida y libera al hombre de su egocentrismo para vivir entre los

---

<sup>57</sup> Esclarecedoramente afirma: «Decíamos que lo más histórico de Jesús es su práctica, y hemos añadido el espíritu con que la llevó a cabo y del cual la imbuyó: honradez con lo real, parcialidad hacia lo pequeño, misericordia fundante, fidelidad al misterio de Dios... Ese espíritu es... talante de Jesús..., pero está también intrínsecamente relacionado con su práctica. Por una parte, ese espíritu llegó a ser concreto, y por ello real... Por otra parte, ese espíritu no fue sólo acompañante necesario de su práctica, sino que la modeló, le dio una dirección e incluso la potenció en su eficacia histórica» (J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 78). Sobre la ‘práctica-con-espíritu’ como misericordia, cf. M. T. KELLY, «A Church Rooted in Mercy. Ecclesial Signposts in Sobrino’s Theology»: S. J. POPE, ed., *Hope*, 157.

<sup>58</sup> Cf. J. SOBRINO, «Meditación ante el pueblo crucificado»: *Sal Terrae* 74 (1986) 102-103.

<sup>59</sup> Cf. J. SOBRINO, «Conflicto y reconciliación. Camino cristiano hacia una utopía»: *Estudios Centroamericanos* 661-662 (2003) 1143-1144; ID., «El ‘Theos’ de la ‘teo-logía’ ante el Foro Social Mundial»: *Revista Latinoamericana de Teología* 24 (2007) 218-220.

más abandonados. Vivencia, dicho sea de paso, que proporciona gozo, alegría, felicidad<sup>60</sup>.

La segunda subraya que, en cuanto amor situado que se alza como voz mesiánica (optando por los sufrientes en favor del reino) y profética (defendiéndolos y denunciando las estructuras vigentes de antirreino), la misericordia conlleva algún tipo de persecución e, incluso, puede desembocar en la cruz. De ahí que la describa desde el doble movimiento de la praxis de liberación, relacionada con la práctica de la justicia, y la defensa de las víctimas, que implica encarnación en la realidad sufriente y fidelidad en dicha opción, abriéndose así al martirio<sup>61</sup>.

La beligerancia misericordiosa no brota del odio (fruto de la lucha de clases), sino de la encarnación del amor de Dios hacia los pobres y del modo como realmente se les comunica: como Emmanuel<sup>62</sup>. A la manera de Dios, la mística de la misericordia extrae de la praxis su base de odio y de violencia, que suele implicar el rencor, y motiva acciones estratégicas y políticas de paz, de reconocimiento asimétrico del otro, de igualdad, de memoria, porque, por oposición a lo que pretenden algunos, el perdón no debe equipararse con olvido<sup>63</sup>.

A fin de desentrañar esto, a lo largo de estas páginas me centro en lo que la misericordia tiene de 'exigencia de conversión', en el sentido de vuelta tanto al Dios del reino como a su destinatario primigenio. Dicho planteamiento nos sumerge de lleno en dos fases del 'princi-

---

<sup>60</sup> Cf. J. SOBRINO, «Despertar... 27.

<sup>61</sup> Cf. J. SOBRINO, «Evangelización y seguimiento. La importancia de seguir a Jesús para pro-seguir su causa»: *Sal Terrae* 71 (1983) 88-89; ID., «El crucificado»: J. J. TAMAYO, dir., *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 1999, 330. En otras publicaciones, amparado en ambos rasgos, la caracteriza de estructural y consecuente (cf. ID., «La herencia de los mártires de El Salvador»: *Sal Terrae* 78 (1990) 873-876; ID., «Ser cristiano hoy»: *Concilium* 340 (2011) 259).

<sup>62</sup> Cf. J. SOBRINO, «La redención de la violencia»: *Concilium* 272 (1997) 683-692.

<sup>63</sup> Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999; C. A. CASTRO, «La reconciliación desde las víctimas»: *Theologica Xavieriana* 55 (2005) 133-164; M. GABORIT, «Recordar para vivir. El papel de la memoria histórica en la reparación del tejido social»: *Estudios Centroamericanos* 701/702 (2007) 203-218; F. J. IBISATE, «Sin verdad no hay paz ni justicia mundial»: *Estudios Centroamericanos* 687 (2006) 69-86; S. J. POPE, «The Convergent of Forgiveness and Justice: Lessons from El Salvador»: *Theological Studies* 64 (2003) 812-835; J. M<sup>a</sup>. TOJEIRA, «Verdad, justicia, perdón»: *Estudios Centroamericanos* 577 (1996) 1013-1027. La relación misericordia-perdón, por consiguiente, no se reduce al sacramento de la reconciliación, como se acostumbra (cf. P. FRAILE YÉCORA, *Entrañas*, 150-161; A. ASTIGARRAGA, «El sacramento de la penitencia en el Año Jubilar de la misericordia»: *Liturgia y espiritualidad* 46 (2015) 501-509).

pio-misericordia’, teniendo siempre como tapiz de fondo la parábola del buen samaritano.

### a) ‘Principio-misericordia’ como honradez con lo real

Por lo que respecta a la vuelta a Dios, la conversión exige honradez con lo real. Eso significa que, para ser misericordiosos, se requiere ser sensibles<sup>64</sup>, despertar a la interpelación real del otro que se me aparece o, mejor dicho, irrumpe en mi vida como desvalido, como evidencia inocultable<sup>65</sup>. Este despertar, al tiempo que facilita la visión de la realidad, también posibilita el acceso a la veracidad divina, ya que, optando por los privilegiados de Dios, el misericordioso se integra en su ser-manifestación en la historia. Los nuevos ojos que otorga dicho despertar, por tanto, permiten ver lo fundamental, es decir, «la verdad de la realidad y, a través de ella, la verdad de los seres humanos y la verdad de Dios»<sup>66</sup>.

De las muchas consecuencias de este saber ver o, mejor dicho, de este querer ver, destaco su vertiente subjetiva, dado que la dimensión noética de la inteligencia marca la densidad de su ser como persona en la confrontación con la verdad de la realidad y viceversa. Así se corrobora la lógica bíblica según la cual la verdad humaniza, mientras la mentira deshumaniza<sup>67</sup>.

En efecto, para nuestro autor, existe inhumanidad y desfraternización porque no se ve o, mejor, no se quiere ver la realidad tal cual

---

<sup>64</sup> Cf. J. SOBRINO, «Despertar... 14; ID., *La fe en Jesucristo*, 112-114. Sobre la importancia de la sensibilidad, no sólo para el conocimiento, sino para la configuración personal, cf. J. M<sup>a</sup>. CASTILLO, «La sensibilidad de Jesús»: A. ÁVILA, ed., *El grito*, 153.

<sup>65</sup> Cf. J. SOBRINO, «Los signos de los tiempos en la teología de la liberación»: *Estudios eclesiológicos* 64 (1989) 256; ID., «Teología en un mundo», 244. Rezuma aquí el pensamiento de E. Levinas. Sobre su influencia en América Latina, cf. M. BOLDA DA SILVA, *A filosofia da libertação*, PUG, Roma 1998, 184-195; L. C. SUSIN, *O Homem messiânico*, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Porto Alegre 1984, 345-350.

<sup>66</sup> J. SOBRINO, «Despertar... 16. Desde aquí reinterpreta la bienaventuranza de la limpieza de corazón (cf. ID., «Espiritualidad y seguimiento... 454; ID., «Espiritualidad y liberación... 153), denominada ‘*espírito de finura*’ en otros artículos (cf. ID., «La verdad de las víctimas», 462; ID., «Con Mons. Romero Dios pasó por El Salvador»: *Concilium* 333 (2009) 732).

<sup>67</sup> Cf. J. SOBRINO, «Prólogo»: P. ARMANDA Y M. DOGGETT, *Una muerte anunciada en El Salvador*, PPC, Madrid 1995, 5, 14-15; ID., «Pecado personal, perdón y liberación»: *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988) 14.

es<sup>68</sup> y esto nos *des-realiza*, por lo que «el problema del ser humano no consiste sólo en pasar de la ignorancia al conocimiento, sino, más fundamentalmente, en pasar de la mentira a la verdad»<sup>69</sup>. Toda realización antropológica comienza, en consecuencia, por una opción por la verdad de la realidad, de forma que, al verla sin tergiversarla, nos afecte y, a través del ejercicio de la misericordia, nos haga reales<sup>70</sup>.

Mas, ¿qué entiende J. Sobrino por honradez con lo real? En cierta ocasión la describe así:

*Dejar que las cosas sean lo que son, aunque indudablemente hay que hacer lo posible para cambiarlas. Y ese respetar las cosas en su realidad —es decir, la voluntad de objetividad, de verdad— puede ser también mediación para la actitud teologal de dejar a Dios ser Dios<sup>71</sup>.*

En este fragmento se advierte una doble dimensión de dicha honradez. Por una parte, la noética, que es la ‘voluntad de verdad’, la opción vital por captar la realidad sin tergiversarla. Por otra, la ético-práctica, que se corresponde con responder a la exigencia de la realidad con justicia, misericordia y liberación<sup>72</sup>.

Por lo que se refiere a la primera, el teólogo vasco define ‘voluntad de verdad’ como «acto positivo de llegar a conocer la verdad de las cosas contra la innata tendencia a oprimirla»<sup>73</sup>. Así subraya lo que dicha honradez tiene de opción vital equivalente a la ‘voluntad de ser reales’<sup>74</sup>. Retornando a la doble categoría de seres humanos dependiendo de su enfrentamiento con la realidad, son ‘irreales’ quienes, guiados por una *hybris* cognoscitiva que permite mirar pero no ver, ‘rodean’ la realidad o, mejor aún, ‘emigran’ de ella, entendiendo dicha

<sup>68</sup> Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 269.

<sup>69</sup> J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 297. Con acierto J. I. González Faus destaca que la verdad semita tiene que ver con la actitud con que el ser humano se acerca a la realidad (cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano*, 57-58).

<sup>70</sup> Cf. J. SOBRINO, *Terremoto, terrorismo*, 68.

<sup>71</sup> J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 299. Algunos autores la circunscriben al simple ‘no enmascarar lo real’ (cf. P. M. BRITO JÚNIOR, *A fundação*, 171). Cf. J. MATTHEW ASHLEY, «The Mystery of God and Compassion for the Poor. The Spiritual Basis of Theology»: S. J. POPE, ed., *Hope*, 66-68.

<sup>72</sup> Cf. J. SOBRINO, «Presupuestos y fundamentos de espiritualidad»: ID., *Liberación con espíritu*, Sal Terrae, Santander 1985, 24-27; ID., «Espiritualidad y seguimiento... 453-456.

<sup>73</sup> J. SOBRINO, «La honradez... 376; cf. ID., *Terremoto, terrorismo*, 69-77, 178-187; ID., «Redención del terrorismo... 865-867.

<sup>74</sup> Cf. J. SOBRINO, «Jesús y la justicia. Reflexiones para occidente»: AA. VV., *El seguimiento de Jesús*, PPC, Madrid 2004, 201-202.

migración como un acto radical de desapego, de falta de amor y de compromiso<sup>75</sup>. Estos hombres son irreales porque incurren en la herejía del docetismo, consistente en:

*crearse un ámbito propio de realidad que la distancie y desentienda de la realidad real, allá donde se hace presente el pecado y la gracia. Ese docetismo, que normalmente es inconsciente, puede muy bien llevar al aburguesamiento, es decir, a prescindir de los pobres y las víctimas, que son mayoría en la realidad y constituyen la realidad más flagrante<sup>76</sup>.*

Para el autor, por tanto, no existe únicamente un docetismo cristológico. Este mal, crucial en el cristianismo primitivo, abarca otros ámbitos, como el lingüístico, pues existen ‘lenguajes docetas por antonomasia’<sup>77</sup>; el eclesiológico, ya que la vivencia de la comunidad eclesial denota en ocasiones su ‘falta de encarnación’ y de realismo<sup>78</sup>; y, sobre todo, el antropológico, que compendia en este ‘vivir en irrealidad’ y esa voluntad de «no dejarse afectar por» la realidad, algo que se puede dar en el plano teórico, en el práctico o incluso en el afectivo<sup>79</sup>.

Es un hecho que el ser humano se acomoda ‘en fantástico *apartheid* autoimpuesto’, del que no quiere salir, porque se vive más tranquilo y aparentemente más seguro, con lo que trivializa la existencia al sisarle peso o entidad vital<sup>80</sup>. O, peor aún, se vive inmerso en una ilusión (‘maya’), bien consciente, bien inconscientemente, que genera desinte-

---

<sup>75</sup> Cf. J. SOBRINO, «La utopía de los pobres y el reino de Dios»: AA. VV., *De Proyecto de hermano a agradecimiento de hermanos*, CiJ, Barcelona 2002, 71; ID., «La promoción», 211-212; L. BOFF, *El águila y la gallina*, Trotta, Madrid 1998, 71.

<sup>76</sup> J. SOBRINO, «Teología desde la realidad...» 154.

<sup>77</sup> Para evitarlo, opta por la narratología (cf. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 389-391, 393-394, 402-403, 407-408; ID., *Cartas a I. Ellacuría. 1989-2004*, Trotta, Madrid 2004, 21).

<sup>78</sup> Cf. J. SOBRINO, «La Iglesia de los mártires»: ID., *Cartas a I. Ellacuría*, 75; ID., «Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia»: *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1999) 313-315.

<sup>79</sup> Cf. J. SOBRINO, «Prólogo»: T. CABESTRERO, *¿Victoria de los vencidos?*, PPC, Madrid 2002, 9; ID., «‘Extra pauperes nulla salus (pequeño ensayo utópico-profético)»: ID., *Fuera de los pobres no hay salvación*, Trotta, Madrid 2007, 61-75. Según esta tipología, el docetismo se opone a tres de los principios sobre los que se levanta lo humano mesiánico: el de honradez, el de liberación y el de misericordia.

<sup>80</sup> Cf. J. SOBRINO, *Terremoto, terrorismo*, 14, 20, 29, 46. Dicha trivialización radica en dejarse llevar por los usos y costumbres de la globalización económica occidental (cf. ID., «Jesús y la justicia...» 202).



rés y desprecio hacia lo diverso<sup>81</sup>. Es aquí donde radica la gravedad del problema, porque la principal consecuencia de vivir así es «el actual proceso de deshumanización»: se deshumanizan los sufrientes e ignorados porque pierden hasta la vida; se deshumanizan los ‘no sufrientes’ porque apostatan de su condición humana y del sentido de fraternidad<sup>82</sup>.

Ahora bien, ¿cómo ser honrado con la realidad y, por tanto, misericordioso? Aunque sólo sea a manera de enumeración, Sobrino sugiere ciertas estrategias: despertar, que implica «un cambio real de paradigma, un ‘ver’ las cosas de manera completamente distinta»<sup>83</sup>; dejar hablar a la realidad escuchándola, para que así nos interpele y afecte<sup>84</sup>; prestarle voz a su clamor, a fin de vencer el encubrimiento y las razones que conducen hasta él<sup>85</sup>; hacer memoria tanto objetiva, para que no acontezca el acto desdivinizante del olvido y se les devuelva realidad a las víctimas<sup>86</sup>, como subjetiva, de modo que no olvidemos ‘que somos hombres’ y hermanos<sup>87</sup>.

## b) Principio misericordia como práctica de la justicia

La vuelta al prójimo en cuanto dignidad cuestionante, por su parte, nos sitúa en la vertiente ético-práctica, pero en tanto en cuanto asume los requisitos básicos para que se adecue a la acción divina, por lo que

---

<sup>81</sup> Cf. J. SOBRINO, *Terremoto, terrorismo*, 73, 82-84. En ciertos lugares estudia los mecanismos de los que nos servimos para vivir instalados en esa maya: el silencio, el encubrimiento y maquillaje, la memoria selectiva y el olvido, la propaganda calculada, la indiferencia ante el agravio comparativo, la mentira sobre los pobres, la manipulación, la justificación... (cf. ID., «La honradez... 379-388; ID., «Humanizar una civilización enferma»: *Concilium* 329 (2009) 81-84; ID., «La verdad de las víctimas...» 464-465).

<sup>82</sup> Cf. J. SOBRINO, «Editorial a ‘La globalización y sus víctimas’»: *Concilium* 293 (2001) 683ss.

<sup>83</sup> J. SOBRINO, «Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas»: *Revista Latinoamericana de Teología* 15 (1998) 88.

<sup>84</sup> Cf. J. SOBRINO, *Terremoto, terrorismo*, 86-92.

<sup>85</sup> Cf. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 299. Adviértase la influencia de Mons. Romero (cf. O. ROMERO, *La violencia del amor*, Sal Terrae, Santander 2002, 163) e I. Ellacuría (cf. I. ELLACURÍA, «Universidad, derechos humanos y mayorías populares»: *Estudios centroamericanos* 406 (1982) 791-800).

<sup>86</sup> El autor vincula la ‘voluntad de verdad’ con el acto creador de Dios, pues «la verdad expresa y otorga existencia a las cosas»; y admitir su existencia implica «ponerla en palabra como es», darle nombre, hacerla evidente y no sólo controversial (cf. J. SOBRINO, «Jesús y la justicia», 201-204). Por el contrario, el anonimato resulta desdivinizador porque descrea (cf. ID., *Terremoto, terrorismo...* 32).

<sup>87</sup> Cf. J. SOBRINO, «Redención del terrorismo... 861.

«es en sí teologal. Implica kénosis, abajamiento, empequeñecimiento, como muestra el mismo Dios al asumir lo humano, no sólo en cuanto distinto de él, sino en cuanto débil, pequeño, ignorado<sup>88</sup>. Una kénosis que, como superación de la irrealidad humana, principia la solidaridad con el herido del camino hasta el punto de empatizar con su causa, dejándose afectar por su debilidad y mostrando la ‘omnipotencia’ de la misericordia, aunque también implique asumir la inseguridad del malherido<sup>89</sup>.

Adoptando un lenguaje neotestamentario, el ‘principio-misericordia’ se erige en el modo correcto y necesario de responder a la realidad (cf. Lc 10,29-37) o en la manera última y decisiva de ser humano (cf. Mt 25,31-46). Recurriendo a un lenguaje más inmediato, se constituye en respuesta eficiente y creativa para la transformación y redención de la realidad por tratarse de un ‘amor historizado’ que se adecua al rostro del herido, adoptando diversas formas, tanto personales como estructurales<sup>90</sup>. Es entonces, porque la misericordia no es la única forma de responder ‘responsablemente’ al herido del camino y no basta para erradicar su sufrimiento (aunque sea absolutamente necesaria para dicha erradicación), cuando deviene práctica de la justicia (contenido)<sup>91</sup>.

Ya en sus reflexiones sobre la inteligencia afectada por el sufrimiento estructural, el autor explicita dicha relación, que no ha de entenderse de forma sesgada:

*Es absolutamente razonable que una teología que surge como respuesta al sufrimiento ingente en el Tercer Mundo se conciba a sí misma como intellectus amoris, lo cual es una universalización en terminología bíblica del intellectus misericordiae, y exige a su vez una concreción histórica como intellectus iustitiae<sup>92</sup>.*

---

<sup>88</sup> Cf. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 415-416. En este sentido, la misericordia se corresponde con la encarnación en el mundo sufriente.

<sup>89</sup> Cf. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 262-263; ID., «Los mártires latinoamericanos... 312-316. Aquí engarza la misericordia con la solidaridad, que desarrolla partiendo de Hb 2,11.17.

<sup>90</sup> Cf. J. SOBRINO, «Jesús, teología y buena noticia... 40; ID., «Teología en un mundo... 256.

<sup>91</sup> Cf. J. Sobrino, *El principio-misericordia*, 8; ID., «La herencia... 869.

<sup>92</sup> J. SOBRINO, «Teología en un mundo... 261; cf. ID., «Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios»: *ML*, I, 589. Sobre la integración misericordia y justicia a partir de la ‘práctica-con-espíritu’, cf. ID., «La teología y el ‘principio... 126-133.

Se advierte aquí una diversidad terminológica (*intellectus iustitiae, intellectus liberationis, intellectus amoris, intellectus misericordiae*) para señalar el *pathos* que rige al hombre mesiánico, esa «inteligencia de la realización del amor histórico a los pobres de este mundo y del amor que nos hace afines a la realidad del Dios revelado»<sup>93</sup>.

Sin embargo, dicha diversidad no debe entorpecer el discurso. Como insinúan sus palabras, cada denominación enfatiza alguna dimensión del amor a los necesitados, historizándolo y tornándolo efectivo: amor-liberación, amor-justicia, amor-misericordia<sup>94</sup>. El amor se concreta en misericordia, pues se trata del amor real, afectivo y efectivo, al herido; pero la misericordia debe tornarse justicia y liberación dado el determinado sufrimiento del herido: justicia, porque ha de procurar el mínimo vital buenamente, eso sería lo justo; liberación, porque su instauración se realiza en duelo con las fuerzas de la injusticia y de la muerte<sup>95</sup>.

En cuanto a la liberación, el autor asume un concepto integral de la misma:

*Cierto es que con el término liberación se describen realidades que no tienen nada de misteriosas, sino de muy claras y necesarias: el final de la opresión y de la crucifixión, la vida y dignidad de los pobres y de todos... Pero con ese mismo término liberación se apunta también a una utopía —la liberación integral, en el lenguaje verdadero, aunque poco dicente del magisterio—, el que el reino de Dios llegue a ser realidad y los seres humanos lleguen simplemente a serlo»<sup>96</sup>.*

Tal como se percibe, al plantearla desde la realidad globalizante del reino, incluye una dimensión histórico-social, manifestada en las salvaciones históricas y plurales; otra dialéctica, dado que dichas salvaciones acaecen en medio y en contra de opresiones históricas y plurales

---

<sup>93</sup> J. SOBRINO, «Teología en un mundo... 259; ID., «Teología desde la realidad...147.

<sup>94</sup> Sobre la polisemia del amor y la necesidad de historizarlo, cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 160-162; ID., «Presupuestos y fundamentos... 28. Sobre su concreción, ID., «El seguimiento de Jesús pobre... 311; ID., «La teología y el 'principio... 126-129.

<sup>95</sup> Cf. J. SOBRINO, «¿Cómo hacer teología... 406-407.

<sup>96</sup> J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 12; cf. ID., «Liberación»: AA. VV., *Comentario bíblico internacional*, Verbo Divino, Estella 1999, 255-256. Se sitúa así en la línea de la teología latinoamericana (cf. L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 23; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990, 87-92, 214-226; I. ELLACURÍA, «Liberación»: *Revista Latinoamericana de Teología* 10 (1993) 214-226; J. SOLS LUCIA, *La teología histórica de I. Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999, 73-128, J. B. LIBÂNIO, *Teología de la liberación*, Sal Terrae, Santander 1989, 137-155).

(antirreino); y también una trascendente, no por adición de momentos liberadores inconexos entre sí, sino por la complementación de todos en la dinámica del seguimiento mesiánico, fungiendo como aglutinante la liberación de los pueblos crucificados<sup>97</sup>.

En cuanto a la justicia, la describe como concreción del amor en consonancia con el anhelo de la liberación. Tal como asegura en una de sus primeras publicaciones:

*Por amor entendemos la correcta relación de los hombres entre sí cuando entre ellos se establecen ciertas relaciones. En concreto significa hacer del otro o los otros destinatarios de la propia actividad para que aquéllos sean más, posean más vida y la tengan cada vez más en plenitud y se llegue así a la común unión. Dado que las relaciones que se establecen entre los hombres son diversas, según los mismos condicionamientos de la humanidad, diverso será el tipo de amor que deba existir, según esas relaciones sean de familia, amor, amistad, etc.*

*Por justicia entendemos aquel tipo de amor que busca eficazmente humanizar, dar vida, y darla en plenitud a las mayorías pobres y oprimidas de la humanidad. La justicia sería entonces una concreción del amor, teniendo sobre todo en cuenta su destinatario, con la característica cuantitativa de que son mayorías y con la característica cualitativa de que son pobres y oprimidas<sup>98</sup>.*

En consonancia con estas definiciones, la justicia es una forma de amor, dado que existe diversidad de manifestaciones del mismo dependiendo de la diversidad de relaciones entre los hombres, que atañe a un determinado contexto, el 'mundo de los pobres', que clama; donde mundo concierne a su estructuralidad (cuantitividad) y clamor refiere a su parcialidad (cualificatividad), características que la acercan al concepto de liberación<sup>99</sup>. Mas no por ello la justicia difiere de la misericordia, como recientemente expone:

*Por lo que toca al contenido, la justicia es forma del amor, más historizadamente es forma de la compasión y misericordia ante el sufrimiento infligido injustamente a personas y pueblos, inocentes e indefensos. Es una reacción en contra de la acción de la injusticia*

---

<sup>97</sup> Cf. J. SOBRINO, «Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación»: *ML*, I, 482-483; *Id.*, «Cristología sistemática... 596-597.

<sup>98</sup> J. SOBRINO, «La promoción... 220; cf. *Id.*, «I. Ellacuría. El hombre y el cristiano»: *I. ELLACURÍA Y J. SOBRINO, Fe y justicia*, DDB, Bilbao 1999, 24.

<sup>99</sup> Cf. J. SOBRINO, «Identidad cristiana... 574.

*que produce víctimas —por eso a los mártires los llamamos los misericordiosos consecuentes*<sup>100</sup>.

Mejor aún, en otro lugar se refiere a la misericordia que toma forma de justicia, y aclara que en El Salvador «el horizonte de la misericordia ha sido la liberación y el instrumento fundamental, la justicia. Conceptualmente se pueden distinguir misericordia y justicia, pero real y existencialmente están mutuamente relacionadas»<sup>101</sup>.

En resumidas cuentas, dado el herido del camino al que se debe atender y la urgencia, primariedad y ultimidad con las que se debe atender, J. Sobrino es consciente de que hay que historizar la misericordia en estrategias de liberación y justicia; pero se deben historizar con delicadeza, cariño y ternura, confluyendo así en el ‘principio-misericordia’, que configura el ser del hombre misericordioso, la dimensión afectiva y efectiva del amor divino, del amor jesuano y del amor cabalmente humano<sup>102</sup>.

## **MÁS ALLÁ DEL TEXTO BÍBLICO...**

Esta revisión del concepto y de la realidad de la misericordia humana y cristiana como ‘principio-misericordia’ tiene como telón de fondo, sobre todo, la perícopa del buen samaritano. Es un hecho que en su reflexión J. Sobrino trasciende el sentido del texto evangélico al incluir la estructuralidad y la erradicación de las causas del sufrimiento, entre otras cosas. Por este motivo, algunos autores matizan que el teólogo vasco no realiza una exégesis, sino una reflexión teológico-pastoral, como dando a entender que el ‘principio-misericordia’ no deriva exclusivamente de la parábola<sup>103</sup>.

El que el acercamiento al texto bíblico sea exegético o experiencial no resulta de vital importancia. Lo significativo es que nuestro autor interpreta el rol de los ladrones y la relación entre éstos y quien realiza la misericordia a la luz de una experiencia humana y eclesial concreta: la de la Iglesia latinoamericana confrontada con un mundo de sufrientes. Desde dicha experiencia, con el Espíritu de Jesús, proféticamente nos

---

<sup>100</sup> J. SOBRINO, «El padre Arrupe. Recuerdos y reflexiones sobre ‘fe y justicia’»: *Revista latinoamericana de Teología* 24 (2007) 250.

<sup>101</sup> J. SOBRINO, «Jesús de Galilea... 328, 314.

<sup>102</sup> Cf. J. SOBRINO, «El ‘Theos’... 218-220.

<sup>103</sup> Cf. J. CURRAN, «Mercy... 208-209.

interpela y cuestiona prácticas cristianas ingenuas, que se podrán haber hecho con mucho amor, pero sin alcanzar a estos heridos del camino.

Vivimos en un mundo vertiginosamente cambiante y cada vez más complejo, reconocía el Vaticano II (cf. GS 4-10), por lo que la vivencia y misión cristianas tienen que adecuarse a la realidad si quieren corresponderla y ser eficaces. Sólo así, los misericordiosos se convertirán en «islas de misericordia» que reviertan «el mar de la indiferencia»<sup>104</sup> que parece inundar todo nuestro mundo. Así nos proclamarán bienaventurados, tanto a los unos como a los otros, porque fuimos hombres cabales y recuperamos la grandeza de la humanidad.

---

<sup>104</sup> FRANCISCO, «Fortalezcan sus corazones. Mensaje para la cuaresma 2015»: [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/lent/documents/papa-francesco\\_20141004\\_messaggio-quaresima2015.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/lent/documents/papa-francesco_20141004_messaggio-quaresima2015.html).



LA MISERICORDIA EN EL COMENTARIO  
A LOS SALMOS DE SAN AGUSTÍN

---

ENRIQUE A. EGUIARTE BENDÍMEZ, OAR  
Institutum Patristicum Augustinianum





## RESUMEN:

En el artículo se hace un breve presentación de la idea de misericordia que nos ofrece san Agustín dentro de las *enarrationes in Psalmos*. En primer lugar se exponen las fuentes pagas y bíblicas que forjan la idea agustiniana de la misericordia, resaltando particularmente los elementos maternos de Dios que el mismo Obispo de Hipona sugiere. Posteriormente se presentan las distinciones que concibe san Agustín entre los diversos tipos de misericordia, particularmente la que concierne a la misericordia verdadera y la falsa. Se hace asimismo una presentación de los efectos de la misericordia, así como la relación que la misericordia tiene con la gracia. Finalmente se exponen brevemente las obras de misericordia, así como la relación que la misericordia tiene con el juicio final.

#### ABSTRACT:

The article presents a brief exposition of S. Augustine's idea about Mercy within his Work Enarrationes in Psalmos (*Commentary on the Psalms*). Firstly, the pagan and biblical sources used by S. Augustine to talk about Mercy are discussed, underlining God's motherly aspects that the same Bishop of Hippo suggests. The article also presents the differences within the concept of Mercy, especially, that concerning the true and false Mercy. Some effects of Mercy are described and the relationship among Mercy and grace is discussed. Finally, the article makes a brief explanation of the Works of Mercy and the relationship between Mercy and the Final Judgment.

## I. INTRODUCCIÓN

La teología, la espiritualidad y la vida cotidiana de san Agustín estuvieron marcadas por la misericordia. De hecho él mismo tuvo en su vida una experiencia viva y transformante de la misericordia de Dios, al haber experimentado profundamente no solo los efectos del pecado, sino también el dulce alivio de la gracia. En este sentido, dentro de las *Enarrationes in Psalmos*<sup>1</sup>, san Agustín nos ofrece una imagen sumamente ilustrativa. Nos presenta san Agustín el pecado como una enfermedad que tiene al ser humano postrado en cama, y después de mucho lamentarse por el mal en el que ha vivido, y por el alejamiento de Dios, puede finalmente recibir una medicina adecuada que le devuelva la salud, esta medicina es precisamente la misericordia de Dios. Así lo comenta san Agustín:

*Ahora está acostado mientras se encuentra en el lecho, que lavará noche tras noche para, con tanta abundancia de lágrimas, recabar una medicina enérgica y operativa procedente de la misericordia de Dios*<sup>2</sup>.

Por ello san Agustín a partir de su propia experiencia vital, invitaría a todo pecador a no desesperar de su pecado sino a acogerse al perdón y a la misericordia de Dios, pues como lo señala lapidariamente el mismo Obispo de Hipona, la misericordia es el «nombre bajo el cual nadie debe desesperar»<sup>3</sup>.

De hecho en el segundo sermón de la *enarratio* al salmo 58, hay unas palabras que tienen una fuerte resonancia autobiográfica, y donde san Agustín de nuevo reflexiona en el poder de la misericordia de Dios, que lo llamó desde su situación de pecado, y lo transformó en una nueva criatura:

---

<sup>1</sup> A partir de esta cita nos referiremos a esta obra agustiniana con la abreviatura científica usada en el *Augustinus Lexikon: en. Ps.*

<sup>2</sup> *en. Ps.* 6, 7.

<sup>3</sup> *en. Ps.* 58, 2, 11.

*¿Qué habría sido de mí sin tu ayuda? ¿En qué desesperación habría caído, si tú no me hubieras curado? ¿Cuál sería mi postración, si no hubieras venido? Estaba ciertamente en peligro por una herida grave, y esa mi herida andaba a la búsqueda de un médico todopoderoso.<sup>4</sup>*

En la presente contribución haré un breve esbozo de la idea de misericordia que nos ofrece san Agustín dentro de las *en. Ps.*, partiendo del concepto de misericordia que se desprende de la lectura de dicha obra, para presentar posteriormente las distinciones que concibe san Agustín entre los diversos tipos de misericordia. Presentaré también los efectos de la misericordia, así como la relación que la misericordia tiene con la gracia. Finalmente me detendré en exponer brevemente las obras de misericordia, y la relación que la misericordia tiene con el juicio final.

## II. EL CONCEPTO DE MISERICORDIA

Al hablar del concepto de misericordia que san Agustín presenta dentro de las *en. Ps.*, no podemos olvidar que el Obispo de Hipona nunca dejó de lado los elementos de la cultura y la literatura pagana que aprendió en su juventud, si bien estos elementos estarán siempre matizados, tamizados y regidos en su propia mente por los valores cristianos y el mismo evangelio. Presentaremos en este apartado el concepto que tiene san Agustín de la misericordia dentro de las *en. Ps.* a partir en primer lugar, de la cultura pagana y posteriormente desde la perspectiva bíblica y cristiana.

### A. El concepto clásico

San Agustín nos ofrece dentro de las *en. Ps.* una primera aproximación a lo que es la misericordia desde una perspectiva que podríamos llamar clásica o etimológica, en donde la misericordia es precisamente el mostrar compasión ante la miseria o desgracia que sufre una persona, y ayudarla o consolarla en su situación<sup>5</sup>. Así lo señala magistralmente

---

<sup>4</sup> *en. Ps.* 58, 2, 11.

<sup>5</sup> Es el mismo concepto que nos ofrecen algunos autores paganos como Cicerón (Cf. *Pro Q. Ligario Oratio* 5); Virgilio (*Eneida* 4,315; 4,693);

san Agustín de una manera sintética al explicar la expresión del salmo: «*su misericordia dura para siempre*» (Salmo 105, 1):

*(...) si se trata de la misericordia que se da a los miserables, para que se consuelen en la miseria, o se vean libres de ella, entonces traduciremos mejor la expresión «in saeculum» como «por los siglos», es decir, hasta el fin del mundo, en el que no faltarán desgraciados a quienes se les dé misericordia<sup>6</sup>.*

Esta misericordia, esta compasión frente al desgraciado, es concretada por san Agustín en la *enarratio* al salmo 49, en donde vuelve una vez más sobre el concepto de la miseria que despierta nuestra compasión y que nos mueve a hacer algo<sup>7</sup>.

No obstante, señala san Agustín, sería mejor que no existieran los miserables a los que hay que socorrer, que el hecho de que los haya, para poder ejercer con ellos la misericordia. Sin embargo san Agustín es consciente de que los miserables existirán hasta el final de los tiempos, y solo desaparecerán cuando este mundo haya terminado, haya pasado el juicio final y nos encontremos ya en el reino de los cielos<sup>8</sup>.

Por otro lado, esta situación, de que la misericordia esté vinculada a la miseria transitoria y terrena de los míseros, le plantea a san Agustín una pregunta, a raíz de la afirmación sálmica: «*Dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia*» (Salmo 135, 1). ¿Cómo es posible que sea eterna la misericordia de Dios, si en la vida eterna ya no habrá miserables, ya no habrá hambrientos, ni sedientos, ni personas necesitadas a las que socorrer? La respuesta agustiniana, como siempre, no deja de ser sumamente ingeniosa, siguiendo una de las líneas exegéticas agustinianas, que no es otra que la inerrancia de la Escritura. Por ello san Agustín explica que la expresión del salmo, «*es eterna su misericordia*» no se refiere a que en la vida eterna los seres humanos seguirán siendo desgraciados y estarán necesitados de la misericordia de Dios, sino que la misma misericordia de Dios que ha hecho que los hombres dejen de ser infelices y puedan ser bienaventurados por toda la eternidad, hará que esto sea una realidad, es decir, que su misericordia les garantizará la felicidad por toda la eternidad, para que nunca más sean desgraciados<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *en. Ps.* 105, 2.

<sup>7</sup> *en. Ps.* 49, 22.

<sup>8</sup> *Cf. en. Ps.* 56, 17.

<sup>9</sup> *Cf. en. Ps.* 135, 1.

## B. Concepto Bíblico

Junto con el concepto clásico de lo que es la misericordia, san Agustín nos ofrece en las *en. Ps.* dos interesantes ejemplos que se encuentran en la misma línea del concepto de la misericordia, o por lo menos de la etimología de la palabra misericordia tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. De este modo, es bien sabido que la palabra usada por el hebreo bíblico para designar el amor compasivo o misericordioso de Dios es la palabra *rahamim* y sus diferentes variantes<sup>10</sup>. Un elemento que es llamativo e interesante en torno a esta palabra, y que hace sumamente patente lo que es la misericordia de Dios en el Antiguo Testamento, es el hecho de que la palabra *rahamim* provenga de *rehem*, que en hebreo significa las entrañas maternas, o el útero materno. De este modo el concepto veterotestamentario nos hablaría de un Dios que tiene entrañas de madre, o por decirlo con palabras de san Agustín en las *en. Ps.*, un Dios que es a la vez, «Padre y Madre»:

*Hizo de Dios un padre y una madre. Es padre porque ha creado, llama, manda y gobierna. Es madre porque da calor, nutre, amamanta y lo lleva en su seno*<sup>11</sup>.

En el Nuevo Testamento la palabra para designar la misericordia, una vez más, tiene que ver con las entrañas, pues la palabra *splachnizomai* y sus variantes, designa el movimiento profundo que se provoca en el interior del ser humano ante una desgracia ajena<sup>12</sup>. No obstante, en el Nuevo Testamento no se especifica, como se hace en el Antiguo Testamento, a qué entrañas se está haciendo referencia.

De este modo, sin querer afirmar de ninguna manera que san Agustín conocía todo este *iter* bíblico etimológico-teológico, sino solo con el deseo de señalar dos textos que consideramos sumamente ricos, propongo en primer lugar un texto en donde san Agustín habla de la misericordia de Dios, con connotaciones maternas, como sucede en el

---

<sup>10</sup> Cf. T. Kronholm, «Rehem, Rahamim, etc.», en J. Botterweck-H. Ringgreen (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 13, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, 437 ss.

<sup>11</sup> Cf. *en. Ps.* 26, 2, 18.

<sup>12</sup> Cf. H. Köster, «Splachnon, Splachnizomai, etc», en G. Kittel - G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VII, Grand Rapids Eerdmans, 1971, 548-559; Cf. N. Walter, «Splachnizomai», «Splachna», en H. Balz - G. Schneider (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol III, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, 265-266.

Antiguo Testamento. Y un segundo texto, en donde san Agustín, como en el Nuevo Testamento, hace referencia a las entrañas de Dios, a las vísceras de Dios, al hablar de la misericordia.

Así pues, Dios, nos nutre con una «maternal misericordia», con su propia leche, mientras somos peregrinos de la ciudad de Dios, hasta el día en el que lleguemos al reino de los cielos y podamos alimentarnos con el manjar propio del cielo. Así pues, Dios muestra su misericordia de una manera materna:

*Porque el mismo que nos prometió un manjar celestial, aquí en esta tierra nos alimentó con leche, usando de maternal misericordia*<sup>13</sup>.

Y esta leche materna, dentro del contexto de la *enarratio*, hace referencia a la encarnación de Cristo, Sabiduría de Dios, para que pudiera acercarse a los hombres<sup>14</sup>, con una fuerte resonancia paulina del texto de 1 Cor 3, 2.

El texto en donde aparece la misericordia vinculada con las entrañas de Dios nos habla del Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo, en quien se encuentran las vísceras de la misericordia de Dios. Se trata de un texto donde al explicar san Agustín el salmo 19 (18), 1, se dice que: «*los cielos proclaman la gloria de Dios*». San Agustín interpreta los cielos como figura de la Biblia, y comenta que fue escrita por el Dedo de Dios, que es el Espíritu Santo. Y a la vez, en este mismo Espíritu, es donde se encuentran las entrañas de la misericordia de Dios:

*Naturalmente que estos cielos, es decir, estos libros son obra del dedo de Dios. Han sido elaborados por el Espíritu Santo que actuaba en los santos. Pero quienes buscaron su propia gloria por encima de la salvación de los hombres, hablaron sin el Espíritu Santo en quien se hallan las entrañas de la misericordia de Dios*<sup>15</sup>.

### III. DISTINCIÓN DE LA MISERICORDIA

Dentro de las *en. Ps.* san Agustín nos ofrece también una distinción de la misma misericordia. De este modo nos presente básicamente dos tipos de misericordia. Una de ellas sería la misericordia terrena, que

<sup>13</sup> *en. Ps.* 30, 2, 1, 9.

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *en. Ps.* 8, 8.



Dios otorga a todos los vivientes, se lo agradezcan o no, lo puedan ver o estén ciegos, Dios es generoso y regala a todos los seres vivientes su propia misericordia terrena, manifestada en el sol, el aire, los frutos, las flores y en general en la belleza y prodigalidad del mundo<sup>16</sup>.

En este sentido san Agustín denuncia una falsa piedad, y un falso culto a Dios, que es el que le ofrecen aquellas personas que buscan solo en su relación con él, los elementos materiales, poniendo en ello todo su interés y su corazón. Quienes hacen esto harían una interpretación incorrecta de lo que es la misericordia terrena de Dios<sup>17</sup>.

Y quienes buscan estas misericordias terrenas de Dios, y han puesto en ello toda su esperanza de tal forma que llegan a olvidar al mismo Dios por las cosas materiales, son personificados por san Agustín a través de Doeg el Idumeo. El nombre de este personaje veterotestamentario es interpretado exegéticamente por san Agustín como «*movimiento terreno*»<sup>18</sup>.

Por otro lado se encuentra la misericordia celeste, la misericordia eterna de Dios. Se trata de una misericordia, como lo señala san Agustín, que justifica al pecador y que le capacita al hombre para que pueda vivir para siempre en compañía de los ángeles<sup>19</sup>.

Esta misericordia celeste, está también encarnada en un personaje, según el pensamiento de san Agustín, se trataría precisamente del rey David, quien puso su esperanza en los bienes de Dios, y no en los de esta tierra, según la lectura que hace san Agustín del ciclo de David dentro de las *en. Ps.*<sup>20</sup>.

Por otro lado una segunda clasificación y aclaración del lugar de la misericordia lo hace san Agustín dentro de las *en. Ps.* por medio de las cuatro retribuciones que pueden existir. De este modo el Obispo de Hipona habla de que la misericordia se encuentra dentro de lo que él considera como el tercer tipo de retribuciones, siendo el primero, aquel en el que se devuelve mal por mal; el segundo el que devuelve bien por bien; el tercero, que es la retribución propia de la misericordia, donde se devuelve bien por mal, y finalmente el cuarto tipo que es el devolver mal por bien<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. *en. Ps.* 35, 7.

<sup>17</sup> *en. Ps.* 51, 16.

<sup>18</sup> *en. Ps.* 51, 4.

<sup>19</sup> *en. Ps.* 106, 2.

<sup>20</sup> Cf. *en. Ps.* 51, 3.

<sup>21</sup> *en. Ps.* 118, 7, 2.

#### IV. LA VERDADERA MISERICORDIA COMIENZA POR UNO MISMO

Por otro lado, san Agustín nos invita también a considerar que la misericordia auténtica comienza por la propia persona. Aquel que no tiene misericordia de sí mismo, no puede tampoco tener misericordia de los demás. Por ello, con toda certeza y claridad, san Agustín señala dentro de las *en. Ps.*, que la misericordia comienza por la misma persona, que debe tener compasión de sí misma, de su propia alma, en el sentido de buscar la salvación y de evitar el pecado, pues como bien señala san Agustín, la auténtica misericordia es benéfica para el alma de la persona<sup>22</sup>, y esto en un doble sentido, pues por una parte le permite a la persona amarse ordenadamente, y por otro lado le capacita para realizar obras de misericordia, y de este modo, se hace digno del reino de los cielos y de que sea tratado con misericordia en el día del juicio final.

Así pues, san Agustín en este sentido es fiel a su propia idea del *ordo amoris*, en el que es preciso colocar el amor de Dios en el centro, y en torno a él, todos los demás amores, comenzando con el amor ordenado a nosotros mismos, y posteriormente al prójimo<sup>23</sup>. Paralelamente, quien no tiene misericordia con su propia alma, no puede ser misericordioso con los demás<sup>24</sup>.

Una distinción ulterior que hace san Agustín en torno a la misericordia, o más bien con respecto al motor de la misericordia que es la compasión, la hallamos en la *enarratio* al salmo 51, tomando como punto de partida el texto bíblico de Lc 7, 36-50, en donde una conocida pecadora se acerca por detrás a Jesús, mientras él se encontraba en casa del fariseo Simón. Dicha mujer, pecadora pública, según nos relata el evangelista (Lc 7, 37), bañaba los pies de Jesús con sus lágrimas, y posteriormente los enjugaba con sus cabellos y los ungía con perfume (Lc 7, 38).

San Agustín distingue en este texto dos tipos de misericordia. Una misericordia estéril y una fructífera. El hecho de que la mujer derramara lágrimas sobre los pies de Jesús, sería para el Obispo de Hipona, figura de la misericordia estéril, es decir la misericordia que solo se deja impactar por las desgracias ajenas, pero que no se mueve a hacer

---

<sup>22</sup> Cf. *en. Ps.* 54, 4.

<sup>23</sup> Cf. *en. Ps.* 118, 8, 2.

<sup>24</sup> *en. Ps.* 100, 4.

nada por los otros, sino que se limita a derramar algunas lágrimas con las que tranquiliza su propia conciencia.

Por otro lado, san Agustín se percata de que la mujer seca los pies de Jesús con sus propios cabellos. San Agustín le da a este hecho el sentido de una ayuda concreta ante la miseria ajena, pues el Obispo de Hipona interpreta los cabellos como los bienes superfluos, o los bienes que les sobran a los ricos. Por otro lado, los pies de Jesús son interpretados como los pobres, por lo que la acción de secar los pies de Jesús con sus propios cabellos, no es otra cosa que el socorrer a los pobres y miserables con los bienes superfluos que se puedan poseer. De este modo, sería una misericordia activa y fructífera, que no se ha quedado solo en las lágrimas, sino que pone por obra una acción mediante la cual manifiesta su propia conmoción interior<sup>25</sup>.

Así pues, habría una misericordia estéril, aquella que se limita a contemplar y a dolerse de las miserias ajenas, pero que no se mueve ni dispone a hacer nada por los demás. Y una misericordia fructuosa, la de aquellos que ante la miseria ajena actúan y buscan caminos para remediarla.

## V. EFECTOS DE LA AUTÉNTICA MISERICORDIA

San Agustín nos invita a meditar que el primer efecto de la misericordia que Dios tiene con el hombre es el de *«limpiarnos del pecado y (...) librarnos eternamente de la miseria»*<sup>26</sup>. Esta acción es posible porque la misericordia, según el pensamiento de san Agustín, es la ley de Dios, una ley de propiciación que nace del amor, y que logra el perdón de los pecados pasados e invita a evitar los futuros<sup>27</sup>.

Se trata de una misericordia que debe convertirse en la compañera de camino del creyente, para que nunca se aleje de Dios, pues la misericordia *«no abandona al compañero en el camino y acompaña al que conduce en el camino»*<sup>28</sup>.

Se trata de una misericordia de Dios que es eficaz, pues incluso los pecadores más empedernidos pueden ser transformados por ella. De este modo san Agustín en la *enarratio* al salmo 147, pone un bello

---

<sup>25</sup> *en. Ps. 51, 4.*

<sup>26</sup> *en. Ps. 135, 4.*

<sup>27</sup> *en. Ps. 129, 3.*

<sup>28</sup> *en. Ps. 129, 3.*

ejemplo. Se trata de la nieve de los glaciares. San Agustín explica a sus oyentes qué son los glaciares, y cómo por la acumulación de la nieve y del hielo, no se derriten en el verano, ni tampoco por la acción del sol. Posteriormente se refiere a los seres humanos, cuyos corazones son tan duros como los glaciares, pero que finalmente son derretidos y disueltos por la palabra de Dios. Es pues una misericordia ante la cual no hay obstáculos:

*(...) aunque haya endurecidísimos entre los predestinados que, como congelados durante muchísimo tiempo, se hubieran hecho glaciares, no serán duros para la misericordia de Dios. Envió su palabra, y los disolverá. ¿Qué significa disolver? Para que no entendáis en mal sentido la palabra disolver (tabefaciet<sup>29</sup>), diré derretirá, (liquefaciet)<sup>30</sup>.*

Y no podía faltar un efecto que podríamos calificar de netamente agustiniano, pues el Obispo de Hipona nos invita a considerar una misericordia de Dios que nos busca, porque nos ama; nos encuentra, porque no cesa en su incansable búsqueda por todos los vericuetos por donde nos habíamos extraviado, y finalmente nos redime. Y todo por su amorosa misericordia:

*Él nos ha salvado gratuitamente, él no tuvo en cuenta nuestras maldades, él nos ha buscado sin que nosotros lo buscásemos. Nos encontró, nos libró del dominio del diablo y del poder de los demonios; para purificarnos, nos ha sujetado con la fe<sup>31</sup>.*

Por todos estos efectos de la misericordia celeste, san Agustín invita a sus oyentes a alabar a Dios, pues mediante ella realiza el perdón de los pecados, elemento que es mayor, según el pensamiento agustiniano que la resurrección de los muertos, ya que el perdón de los pecados es una especie de resurrección, ya que el alma del creyente es la que vuelve a la vida<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Muy posiblemente san Agustín hace esta aclaración lingüística, pues sus oyentes no se quedaban con el sentido del verbo *tabefacio*, que puede significar fundir, licuar, disolver. Sino que posiblemente se entendían y captaban más el significado de los dos verbos de este compuesto (*tabeo+facio*), donde el verbo *tabeo* significa no solo licuar, sino también, descomponer, corromper, consumir.

<sup>30</sup> *en. Ps.* 147, 26.

<sup>31</sup> *en. Ps.* 88, 2, 14.

<sup>32</sup> *en. Ps.* 88, 1, 6.

## VI. LA MISERICORDIA Y LA GRACIA

Dentro de las *en. Ps.* llama mucho la atención cómo san Agustín insiste en presentar la misericordia de Dios como algo inmerecido y gratuito de parte de Dios. Hay *enarrationes* en las que se hace cierto lo que el mismo san Agustín señala en la *enarratio* al salmo 67, la misericordia es el otro nombre de la gracia y a la vez, el otro nombre del amor de Dios: «*Y como si le preguntásemos de dónde les viene un bien tan grande, (...) por el amor de él, por su misericordia, por su gracia*»<sup>33</sup>.

### A. El hombre necesitado de la misericordia

El punto de partida de la reflexión en torno a la misericordia, tal y como la presenta san Agustín dentro de las *en. Ps.* tiene que ver con el mismo concepto antropológico agustiniano. El ser humano está tocado y herido por el pecado original, y por sí mismo no puede hacer nada para superar su propio estado, sino que todo lo tiene que esperar de la gracia y de la iniciativa divina. Por ello san Agustín dentro de las *en. Ps.* invita a sus oyentes a deponer la soberbia que nos lleva a olvidar o matizar lo anteriormente dicho, y señala claramente que todo hombre, si quiere recibir la misericordia de Dios debe pensar en lo que es, debe recordar su fragilidad y futilidad, que es simplemente polvo<sup>34</sup>.

San Agustín invita pues a la humildad, a que el ser humano se dé cuenta de que todo lo que es y tiene, lo tiene por un don inmerecido de la misericordia y gracia de Dios. El ser humano no es sino un mendigo que debe esperar todo de la misericordia de Dios:

*Es mendigo todo aquel que no se atribuye nada a sí mismo, y lo espera todo de la misericordia de Dios, y llama cada día y grita a la puerta del Señor pidiendo que se le abra, y estando desnudo, temblando, con los ojos fijos en tierra, y golpeándose el pecho, pide a Dios su vestido. Dios ayuda de modo especial a este mendigo, a este pobre, a este humilde (...)*<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> *en. Ps.* 67, 32.

<sup>34</sup> *en. Ps.* 102, 24.

<sup>35</sup> *en. Ps.* 106, 24.

De este modo, en el creyente se da una paradoja. Por una parte es débil, por su propia condición mortal, pero por otro lado es fuerte en Dios, por su bondad y misericordia. Por ello en el creyente se realiza lo que significa el nombre de Ethan, del que habla san Agustín en la *enarratio* al salmo 88, cuyo nombre puede ser interpretado exegéticamente como «robusto». Así el fiel es débil en sí mismo, pero fuerte y robusto en Dios<sup>36</sup>.

Y precisamente es feliz aquel a quien Dios le muestra su propia misericordia, pues le hace ver que todo es un don de Dios, de su bondad, y que el ser humano no tiene nada por sí mismo, sino que todo procede de la bondad y de la generosidad de Dios:

*Porque al mostrarle su misericordia, le hace ver que cuanto de bueno tiene el mismo hombre, no tiene otro origen sino de aquel de quien es todo nuestro bien. Y al ver el hombre que todo el bien que tiene no lo es por sí mismo, sino que viene de su Dios, ve que todo lo que en él se alaba no es por sus méritos, sino que viene de la misericordia de Dios<sup>37</sup>.*

Y una rica imagen que nos ofrece san Agustín en varias *enarrationes* es la de la tierra seca, que no puede lloverse a sí misma, sino que debe esperar a que vengan las lluvias. Sin el agua del cielo, la tierra no puede dar frutos ni florecer. Necesita indispensablemente del agua de la lluvia. Del mismo modo el hombre necesita de la misericordia, de la gracia de Dios, para poder dar fruto, para poder realizar obras meritorias, aunque estas últimas sean también don de Dios:

*El hombre debe poner su confianza en Dios, y esperar la ayuda de él, no de sí mismo. No es la tierra la que llueve sobre sí misma, ni se envía su propia luz; así como la tierra espera la lluvia y la luz del cielo, así también el hombre debe esperar de Dios la misericordia y la verdad<sup>38</sup>.*

San Agustín llega a afirmar, haciendo una paráfrasis con el texto paulino «*por la gracia de Dios soy lo que soy*» (1 Cor 15, 10), diciendo que: «*todo lo que soy, es un don de tu misericordia*»<sup>39</sup>, pues quien es

---

<sup>36</sup> Cf. *en. Ps.* 88, 1, 1.

<sup>37</sup> *en. Ps.* 84, 9.

<sup>38</sup> *en. Ps.* 46, 13. La misma imagen aparece en: *en. Ps.* 98, 14; *en. Ps.* 102, 18.

<sup>39</sup> *en. Ps.* 58, 2, 11.

humilde, es plenamente consciente de que su vida se encuentra sostenida por la misericordia<sup>40</sup>, y todo es un don de Dios.

De hecho nadie puede alejar el corazón de este mundo y elevarlo hacia Dios si no es con la ayuda de la misericordia divina. Así san Agustín comenta que al igual que el pueblo de Israel no hubiera podido salir de Egipto si no hubiera recibido la ayuda de Dios, del mismo modo, el creyente no se libra del influjo del mundo, y no puede colocar su corazón en Dios, si no es con el auxilio de la misericordia de Dios<sup>41</sup>.

## B. La tribulación

Dentro de las *en. Ps.* san Agustín vuelve a un tema que está presente en otras obras suyas como es el de la tribulación y la dificultad. Y así como muchas personas creen que Dios los abandona en medio de la dificultad, san Agustín pone de manifiesto, en primer lugar, la finalidad que tienen las pruebas, como una forma pedagógica de enseñar al hombre a confiar en la misericordia de Dios. San Agustín usa en las *en. Ps.* una imagen que es muy repetida en su obra para hablar de la prueba. Se trata de la imagen del crisol<sup>42</sup>. Quien es probado se encuentra en el crisol, donde se purifica de la escoria y es ayudado por Dios para soportar la purificación por la misma misericordia divina. A pesar de lo dolorosa que pueda ser la prueba, la misericordia de Dios guía los pasos del creyente, y hace que sea siempre más lo bueno que se puede sacar como aprendizaje de la tribulación, que lo malo<sup>43</sup>.

De hecho no hay que temer en la tentación, ni tampoco al tentador, pues quien ha dado el poder a Satanás para tentar, es el mismo que da su misericordia al tentado para que pueda resistir a la prueba, sin olvidar que quien es tentado tiene en la persona de Jesucristo un Salvador misericordiosísimo y, como dice san Pablo y recuerda san Agustín, Dios es fiel y nunca permitirá que seamos tentados por encima de nuestras propias fuerzas (1 Cor 10, 13)<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> *en. Ps.* 24, 5:

<sup>41</sup> *en. Ps.* 113, 1, 2.

<sup>42</sup> Cf. *s.* 354, 3; *s.* 301, 6; *ep.* 189, 5, *et al.*

<sup>43</sup> *en. Ps.* 21, 2, 5

<sup>44</sup> *en. Ps.* 61, 20.

Y esta misericordia de Dios no abandona al hombre en su miseria<sup>45</sup>, ni en medio del desierto de esta vida, sino que le concede al fiel la «dulzura de su misericordia»<sup>46</sup>, para que como peregrino que es la ciudad de Dios, pueda seguir su marcha hasta llegar a la meta, a la Jerusalén celeste<sup>47</sup>.

La fuente de la misericordia en Dios nunca se seca<sup>48</sup>, y es la misma misericordia, la compañera fiel de camino del creyente<sup>49</sup>.

### C. Elementos Antipelagianos

Dentro de algunas *enarraciones* podemos oír ecos anti-pelagianos, presentados de una manera sencilla, pues san Agustín dentro de sus obras predicadas, no suele detenerse a hacer profundas disquisiciones teológicas en torno a los diversas herejías, sino que trata más bien de presentar de forma sencilla los errores, así como la sana doctrina, apoyándose en textos de la Escritura, y ofreciendo a sus oyentes una doctrina sencilla, pero a la vez sumamente rica e ilustradora.

De este modo san Agustín en algunas *enarraciones* al hablar de la misericordia, toca también el tema de la gracia, y de los errores de los pelagianos, particularmente de tres de ellos. En primer lugar, el relativo a la necesidad de la gracia para realizar obras meritorias<sup>50</sup>. En segundo lugar, expone la gratuidad de la gracia, y por ende, de la misericordia de Dios. Sobre este tema, san Agustín señalará con claridad la plena gratuidad, tanto de la gracia, como de la misericordia de Dios, y cómo el ser humano puede alcanzar la misericordia sin que preceda ningún

---

<sup>45</sup> Cf. *en. Ps.* 115, 4: «La misericordia de Dios no abandona a la debilidad humana, en el pavor de cuya flaqueza se dijo: *Todo hombre es mendaz*, y considerando además de qué modo consuela a los humildes y llena a los timoratos de fortaleza, de suerte que casi teniendo muerto el corazón reviven, no confiando en sí mismos, sino en Aquel que resucita a los muertos».

<sup>46</sup> Cf. *en. Ps.* 68, 2, 1: «Ya ha subrayado de algún modo la dulzura de la misericordia del Señor, cuando en medio de la tribulación, decía: *Escúchame, Señor, porque estoy en medio del tormento*».

<sup>47</sup> *en. Ps.* 102, 11.

<sup>48</sup> Cf. *en. Ps.* 76, 11: «(...) y el mismo Dios ¿se olvidará de la misericordia? El río fluye; ¿se habrá secado el que es la fuente? ¿O se olvidará Dios de compadecerse? ¿O detendrá por la ira sus misericordias? Es decir, ¿estará tan airado, que no tendrá misericordia? Le es más fácil a Dios contener la ira que la misericordia».

<sup>49</sup> Cf. *en. Ps.* 129, 2.

<sup>50</sup> Cf. *en. Ps.* 144, 10.



mérito<sup>51</sup>, es decir, de manera absolutamente gratuita. En tercera instancia, insiste san Agustín, dentro de las *en. Ps.*, en el proceso de la acción humana, en donde la voluntad es preparada por la gracia, y sin que el hombre pierda su libre albedrío, este es ayudado y orientado por la misma gracia y misericordia divina, para que pueda cumplir la voluntad de Dios<sup>52</sup>.

Es interesante notar de entrada, que en la *enarratio* al salmo 58, una *enarratio* predicada durante la tercera etapa de la crisis pelagiana, a saber después del año 418, una vez que la *epistula tractoria* del Papa Zósimo ha condenado a los pelagianos<sup>53</sup>, san Agustín interpele directamente a Pelagio, y se refiera a él por nombre. El texto tiene un gran interés, pues san Agustín se apoya en el texto del salmo según la versión que él mismo tuvo entre las manos y en donde el salmo decía «tu misericordia se me adelanta» (Salmo 58, 11):

*No me he levantado yo antes para ir a tu encuentro, sino que tú viniste a despertarme, porque su misericordia se me adelanta. Antes de que yo haga algo bueno, su misericordia se me adelanta. ¿Qué responderá a esto el infeliz Pelagio?*<sup>54</sup>.

Juntamente con este texto, es preciso tener presente también lo que hemos afirmado anteriormente, y que el mismo san Agustín presenta en al *enarratio* al salmo 67, texto que puede ser también colocado en plena crisis pelagiana, en el 415<sup>55</sup>, en donde san Agustín identifica la gracia, con la misericordia, y ambas con el amor de Dios.

De alguna manera el texto de Lc 18, 9-14, con la parábola del fariseo y del publicano, le sirve a san Agustín para presentar no solo dos maneras de orar, sino particularmente dos actitudes que se pueden tener ante Dios. En la del publicano queda recogida la actitud que debe

---

<sup>51</sup> Cf. *en. Ps.* 58, 2, 2; *en. Ps.* 84, 9; *en. Ps.* 118, 5, 3.

<sup>52</sup> Cf. *en. Ps.* 77, 20.

<sup>53</sup> Cf. A. Dupont, «La presencia de los temas antipelagianos ‘baptismus paruulorum’ y ‘peccatum originale’ en los ‘sermones ad populum’ de Agustín. ¿Una perspectiva pastoral sobre asuntos doctrinales y polémicos?», en *AVGVSTINVS* 55 (2010), 115 ss; Cf. E. Teselle, «The Background: Augustine and the Pelagian Controversy», en A. Heang – B. J. Matz – A. Cassidy (eds.), *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington, Catholic University of America, 2014, 8 ss; Cf. O. Wermelinger, *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus*, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979), 360ss.

<sup>54</sup> *en. Ps.* 58, 1, 19.

<sup>55</sup> J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana », en *AVGVSTINVS* 47 (2002), 258.

asumir el cristiano fiel, una actitud de humildad y de reconocimiento de los propios pecados, para poder acoger la gracia y la misericordia de Dios. Por otro lado estaría la figura del publicano, que sería la personificación del pelagiano, de aquel que más que pedir la gracia de Dios, exige una recompensa, pues cree que por sus propias fuerzas y méritos ha logrado hacer todas sus obras meritorias. Por esta razón señala san Agustín con acierto, que el fariseo deroga la misericordia de Dios, es decir la vuelve estéril e inútil, si es que es cierto que el ser humano puede hacer obras meritorias sin la ayuda de Dios, y por otro lado este mismo se arroga, se atribuye a sí mismo, lo que son bienes de Dios, ya que el bien obrar no es mérito humano, sino de Dios, así como el poder perseverar en ello. Así lo señala san Agustín jugando con estas dos palabras arrogar-derogar (*arrogare-derogat*):

*¿Quién es soberbio? El que no hace penitencia confesando sus pecados, de forma que, por su humildad, se le puedan perdonar sus pecados. ¿Quién es el soberbio? El que se arroga (arrogare) a sí mismo los pocos bienes que le parece tener, derogando (derogat) la misericordia de Dios<sup>56</sup>.*

Por ello, es preciso acusarse a sí mismo para poder alcanzar misericordia<sup>57</sup>, como lo hizo la mujer cananea, que era consciente de su condición, y se acogió a la misericordia de Cristo<sup>58</sup>.

## VII. LAS OBRAS DE MISERICORDIA

San Agustín fue una persona muy interesada por los pobres y los necesitados<sup>59</sup>, y al predicar sobre la misericordia, no podía dejar de lado las obras de misericordia, invitando a sus oyentes a aprovechar este tiempo de la vida presente para hacer obras caritativas, de tal forma que cuando llegara el final de su vida, pudieran hallar un juicio con misericordia<sup>60</sup>, precisamente por haber practicado la misericordia (St 2, 13)<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> *en. Ps.* 93, 15.

<sup>57</sup> *Cf. en. Ps.* 91, 4

<sup>58</sup> *en. Ps.* 36, 3, 20.

<sup>59</sup> Cf. E. A. Eguarte, «San Agustín y los pobres de su tiempo», en *AVGVSTINVS* 59 (2014), 47-76.

<sup>60</sup> *Cf. en. Ps.* 78, 11.

<sup>61</sup> *Cf. en. Ps.* 49, 12.

Por esta razón san Agustín en relación a las obras de misericordia, concretamente con referencia a la limosna, tal y como aparece en las *en. Ps.*, nos da dos consejos. Uno, sacado de la Escritura, y el otro, curiosamente sacado de la *Didaché*, siendo un interesante testimonio del conocimiento que tenía san Agustín de este documento, y de su difusión en el norte de África en la antigüedad tardía. En primer lugar, el Obispo de Hipona invita a tener misericordia con todos, para que llegado el momento del juicio final, podamos ser juzgados con misericordia.

No obstante san Agustín va a hacer particularmente tres advertencias en las *en. Ps.* En primer lugar, señala san Agustín que para hacer obras de misericordia no hace falta ser rico, ni tener dinero. Basta con que una persona se disponga en su corazón a perdonar sinceramente a su enemigo por amor, y habrá ya realizado una obra de misericordia<sup>62</sup>.

Por otro lado, no se trata de que se dé mucho, sino basta simplemente dar algo sencillo y pequeño en nombre de Cristo, para haber realizado la misericordia. San Agustín dirá que se puede comprar por poco el reino de los cielos: «*El único tiempo para comprarlo es esta vida. Y fíjate bien a que bajísimo precio lo compras*»<sup>63</sup>. La viuda (Mc 12, 42) lo compró con dos moneditas<sup>64</sup>. En los *sermones* san Agustín será más explícito en este mismo tema, poniendo diversos ejemplos al respecto, como el de poder comprar el reino de los cielos por un vaso de agua fría<sup>65</sup>, o el ya citado de las dos moneditas de la viuda del evangelio<sup>66</sup>.

Finalmente san Agustín nos invita a dar limosna. Para ello, siguiendo el texto de Lc 6, 30 («*da al que te pide*»), san Agustín nos invitaría a darle a toda aquella persona que nos pidiera, aunque quien pide la ayuda sea un pecador, invitándonos san Agustín a distinguir en el pecador, entre el ser humano y el pecado, viendo que el ser humano es obra de Dios, mientras que el pecado es la obra del hombre, por lo que la limosna se da, no para favorecer la obra del hombre, sino sintiendo compasión y misericordia ante la obra de Dios<sup>67</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. *en. Ps.* 100, 4.

<sup>63</sup> *en. Ps.* 102, 12.

<sup>64</sup> Cf. *en. Ps.* 49, 13.

<sup>65</sup> Cf.s. 39, 6.

<sup>66</sup> s. 259, 5.

<sup>67</sup> Cf. *en. Ps.* 102, 13.

No obstante san Agustín no se queda aquí. Es precisamente en esta coyuntura en la que presenta la frase de la *Didaché*. Si bien hay que dar algo a quien pide, sea quien sea, las limosnas más significativas es preciso pensar y buscar a quien darlas. Por eso señala san Agustín citando la *Didaché*:

*El mendigo te busca a ti; busca tú al justo. Es de otro de quien se ha dicho: Dale a todo el que te pida. Y se dijo de otro: Sude (desudet) la limosna en tu mano, hasta que encuentres al justo y se la entregues. Si tardas en encontrarlo, persiste en buscarlo, que lo encontrarás*<sup>68</sup>.

Cabe señalar que este texto de la *Didaché* es el único recogido dentro de la obra de san Agustín, y curiosamente solo aparece en las *en. Ps.* en tres ocasiones, con ligeras variantes<sup>69</sup>. En una de estas recurrencias el mismo san Agustín equivocadamente atribuye esta frase a la Escritura<sup>70</sup>.

Así pues, esta misericordia que se hace con los seres humanos se convierte para san Agustín en un vínculo de caridad (*uinculum caritatis*)<sup>71</sup>, que es preciso extender también a los enemigos. De este modo, ya que el sintagma *uinculum caritatis* le sirve a san Agustín en los *Io. eu. tr.* para hablar de la eucaristía (*O Sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum caritatis!*<sup>72</sup>), la misericordia se convertiría en un medio de crear, más allá de la filantropía y la solidaridad, comunión en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

## VIII. LA MISERICORDIA Y EL JUICIO

Otra idea muy presente dentro de las *en. Ps.* al hablar de la misericordia es la dimensión escatológica de la misma, y la relación que esta guarda con el juicio, como dos de las facetas de Dios, quien es misericordioso y perdona, pero quien también es justo y juzga.

<sup>68</sup> *en. Ps.* 102, 12.

<sup>69</sup> *en. Ps.* 102, 12; *en. Ps.* 103, 3, 10; *en. Ps.* 146, 17. Se tratan de tres *enarrationes* que fueron predicadas en Cartago entre el 11 y el 23 de diciembre del 403. Muy probablemente en esa ocasión san Agustín tuvo la oportunidad de leer la *Didaché* o bien de escuchar esta frase, y por ello la cita. Nunca más la volverá a citar en sus obras. Cf. J. Anoz, « Cronología de la producción agustiniana », en *AVGVSTINVS* 47 (2002) 260.262.

<sup>70</sup> *en. Ps.* 146, 17.

<sup>71</sup> *en. Ps.* 102, 14.

<sup>72</sup> *Io. eu. tr.* 26, 13.

Por ello san Agustín insiste en que la misericordia de Dios se muestra en su paciencia con los pecadores, dándoles oportunidad para que se conviertan, pues este es un tiempo de misericordia, un tiempo de perdón y de llamada a la conversión. «*La paciencia (patientia) de Dios debe llevar a los pecadores a la penitencia (paenitentiam)*»<sup>73</sup>.

No obstante, después de este tiempo de misericordia, que es el tiempo de la vida en este mundo, vendrá el tiempo del juicio, o el tiempo de la verdad<sup>74</sup>, en el que los seres humanos serán juzgados según sus obras, y no habrá misericordia para quien no practicó misericordia<sup>75</sup>, como señala el texto bíblico (St 2, 13), y le gusta recordar al mismo Agustín<sup>76</sup>.

De este modo san Agustín invita, por una parte, a aprovechar el tiempo de la misericordia para volver a Dios, para pedir el perdón de nuestros pecados y poder de este modo alcanza la salvación<sup>77</sup>, viviendo con una actitud humilde y reconociendo en Cristo hecho hombre a nuestro salvador<sup>78</sup>.

No obstante san Agustín denuncia dos errores. En primer lugar el de aquellos que abusan de la misericordia de Dios, y por ello no solo retrasan su conversión, sino que desde una perspectiva equivoca de la misericordia, se niegan a convertirse, diciendo que Dios les va a perdonar todo, y que al final su misericordia va a borrar todos sus pecados. San Agustín insiste que este es el tiempo de la misericordia, donde es preciso cambiar de vida, pues en el tiempo de la verdad o tiempo del juicio<sup>79</sup>, ya no habrá oportunidad de arrepentirse, o bien será un arrepentimiento inútil, pues el tiempo del juicio es tiempo de sentencia, de salvación o condena<sup>80</sup>.

Un segundo error condenado por san Agustín es el de la desesperación. Se trata de una actitud en la que se cree que no hay posibilidad de que los pecados sean perdonados y que una persona que le ha fallado a Dios por su infidelidad, ya no puede alcanzar el perdón. San Agustín señalará que ante las grandes miserias de los hombres, se encuentra la inmensa grandeza de la misericordia de Dios. Hay pues dos errores,

---

<sup>73</sup> *en. Ps.* 100, 1.

<sup>74</sup> *Cf. en. Ps.* 68, 1, 17.

<sup>75</sup> *en. Ps.* 95, 15.

<sup>76</sup> *Cf. en. Ps.* 54, 4; *en. Ps.* 78, 11, *et al.*

<sup>77</sup> *en. Ps.* 93, 7.

<sup>78</sup> *en. Ps.* 21, 2, 2.

<sup>79</sup> *Cf. en. Ps.* 137, 5.

<sup>80</sup> *Cf. en. Ps.* 68, 1, 17.

el de la desesperanza (*desperatione*) y el de una «esperanza perversa» (*peruersa spe*)<sup>81</sup>.

## CONCLUSIÓN

Dentro de las *en. Ps.* san Agustín hace una rica presentación de lo que es la misericordia, y nos invitaría a aprovechar este tiempo de misericordia para poder alcanzar misericordia de parte de Dios, sin atribuirnos nada a nosotros mismos, sino sabiendo que todo es un don de Dios, de su infinita misericordia. Y así como señala san Agustín, si el salmo cincuenta nos invita a la penitencia, y el salmo cien, nos habla de la misericordia de Dios, es preciso que vivamos ambas realidades para que podamos llegar al salmo ciento cincuenta, en donde ambas se conjuntan, para alabar la infinita misericordia de Dios<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Cf. *en. Ps.* 144, 10.

<sup>82</sup> *en. Ps.* 150, 3.



SEMBLANZA  
DE LOS COLABORADORES

---





## SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES



### **Isaac González Marcos, OSA**

Es Doctor en Historia de la Iglesia por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), Diplomado en Archivística por la Escuela Vaticana de Paleografía y Archivística (Ciudad del Vaticano) y Especialista Universitario en «*Los orígenes del cristianismo*», por la Universidad de Valladolid. Ha sido profesor de Historia de la Iglesia en el Seminario Diocesano de Logroño (La Rioja), en la Facultad Teológica del Norte de España (Burgos), y en la actualidad en el Estudio Teológico Agustiniانو (Valladolid) y en el Centro Teológico San Agustín (Madrid), Director del mismo en estos momentos. Ha sido recientemente nombrado Presidente del Instituto Histórico de la Orden de San Agustín (2015) y miembro de la Comisión de estudios y evangelización de la cultura de la Federación de las Provincias de la Orden de San Agustín de España (OSAFEP) (2016). Ha pertenecido al Consejo de Redacción de Revista Agustiniانو. Entre sus publicaciones destacan libros de pastoral, de hagiografía agustiniana, vida religiosa y agustinología, sobre todo en Editorial Agustiniانو, Revista Agustiniانو, Vida Religiosa, Diccionarios y obras de colaboración.

### **Enrique A. Eguiarte B., OAR**

Es religioso agustino recoleto, licenciado en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México (1991), Máster en Letras Modernas por la misma Universidad (1996). Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Navarra (1999) y Doctor en Teología y Ciencias Patristicas por el *Institutum Patristicum Augustinianum* de Roma de la Universidad Lateranense (2010). Es autor de numerosos artículos y libros sobre Literatura, cultura y san Agustín. Ha sido profesor de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, del Centro Teológico de los Agustinos Recoletos en Marcilla (España) y de la Universidad Antonio de Nebrija de Madrid. Actualmente es profesor del Master del *Institutum Patristicum Augustinianum* de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Es miembro de la AIEP (*Association Internationale d'Études Patristiques*), de la Comisión de la FAE para la edición de las obras de san Agustín en español en la BAC, Presidente del Instituto de Agustiniانو de la OAR y es director de las revistas *Mayéutica* y *AVGVSTINVS*.

## **Jaime García Álvarez, OSA.**

Doctor en Filosofía, es profesor emérito de la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos), profesor invitado en la Universidad de Strasburgo, director de “Revista Agustiniiana”, miembro del Cuerpo de Redacción de la revista “Connaissance des Pères de l’Eglise”. Es autor entre otras obras de *Expérience de Dieu et Communauté. Suivre le Christ à la lumière de saint Augustin* (2e edition) Ed. du Cerf 1994; *Prier 15 jours avec saint Augustin* (7e edition), Ed. Nouvelle Cité 1999. Trad española en Ed. Agustiniiana; *San Agustín, Contra Academicos*, Introducción y traducción, Ed. Encuentro 2010; *L’amitié de Dieu. Saint Thoma de Villeneuve maître de spiritualité augustinienne*, Ed. du Cerf 2010. Trad española en Ed. Agustiniiana; *Lire l’Evangile de saint Mathieu à la lumière de saint Augustin*, 3 vols, Ed. du Cerf 2013; *La paz, un camino hacia Dios. Fray Luis de León maestro de vida espiritual*, Ed. Agustiniiana 2013; *Vivre la Pentecôte avec saint Augustin*, Ed. du Cerf 2015.

## **Enrique Gómez García, OAR.**

Nacido en Ledrada (Salamanca), es agustino recoleto. Cursó sus estudios teológicos en el Instituto Teológico San Esteban (Salamanca), especializándose posteriormente en teología dogmática en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha impartido la asignatura *Historia de la filosofía española* en el Instituto Teológico San Esteban (2002-2006), así como cursos de especialización teológica su facultad (2012-2013). En la actualidad es profesor invitado en el Centro Teológico San Agustín (Los Negrals) y en la Universitaria Agustiniiana de Bogotá, preside el Instituto de Espiritualidad e Historia de la Orden de Agustinos Recoletos y forma parte del consejo de redacción de las revistas *Estudios Trinitarios* y *Recollectio*.

En su haber se cuentan tres monografías: *Jesús entre los jóvenes*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003; *Vivir desde la humanidad*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 2002; *Pascua de Jesús, pueblos crucificados*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2012; así como diversos artículos sobre la tradición agustiniiana y las teologías latinoamericanas de la liberación.

## **Inmaculada Rodríguez Torné**

Doctora en Filología Bíblica Trilingüe (hebreo, griego y latín), Licenciada en Filología Clásica y en Estudios Eclesiásticos. Es profesora del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid donde imparte las asignaturas de Hebreo Bíblico, Literatura Bíblica e Historia de Israel. Miembro de la Asociación de Biblistas Españoles (ABE) y de la Asociación de Estudios Hebreos y Judíos (AEEHJ).

**Juana Sánchez-Gey Venegas, M. Id.**

Profesora Titular de Filosofía (Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana contemporánea. Universidad Autónoma de Madrid). Directora del Aula de Pensamiento de la Fundación Fernando Rielo. Sus temas de investigación son: la filosofía española contemporánea, la filosofía española actual y los temas relacionados de Filosofía y Educación.

**Alfonso Vives Cuesta**

Alfonso Vives Cuesta (León, 1980) estudió Filología Clásica en la Universidad de Salamanca, donde está ultimando la redacción de su tesis doctoral sobre Lingüística Griega. Está estudiando el ciclo institucional de los estudios teológicos en el Estudio Teológico Agustiniانو. Tiene el título de especialista universitario en Orígenes del Cristianismo (UVA). Ha realizado estancias formativas en el extranjero en Reino Unido, Bolonia y Roma, donde ha sido investigador invitado en el Pontificio Instituto Bíblico. Como docente, ha desempeñado su labor en la Universidad de Salamanca (2004-2006), en la Enseñanza Secundaria (2006-2008) y en la Universidad de Valladolid (2008-). Asimismo, ha sido profesor de varias materias en el Estudio Teológico Agustiniانو (Latín, Griego, Oriente Bíblico: 2011-) y en varias de las sedes (León, Cistierna, Valladolid) de la Fundación Instituto Bíblico y Oriental (2007-), dirigida por el orientalista D. Jesús García Recio, donde, además de impartir cursos introductorios de lenguas (griego bíblico, egipcio clásico, acadio, copto), imparte algunos monográficos sobre Biblia y teología bíblica



ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA 16 DE  
FEBRERO DE 2016, MEMORIA DEL BEATO  
SIMÓN FIDATI DE CASIA, EN LOS TALLERES  
DE IMPRENTA TARAVILLA,  
MESÓN DE PAÑOS, 6.  
28013 MADRID







«Misericordiosos como el Padre»

(FRANCISCO, Misericordiae Vultus, 13)

*«La misericordia de nuestro Señor se manifiesta sobre todo cuando Él se inclina sobre la miseria humana y demuestra su compasión hacia quien necesita comprensión, curación y perdón. Todo en Jesús habla de misericordia, es más, Él mismo es la misericordia»*

(FRANCISCO, Mensaje XXXI Jornada Mundial de la Juventud, 15 agosto 2015, 2)



CENTRO TEOLÓGICO  
**San Agustín**

ISBN 978-84-92465-47-3



<http://www.centroteologicosanagustin.es>