

Un Grano de Sal



Pepe Laguna

MISERICORDIA CONFLICTIVA

La misericordia no es patrimonio del cristianismo; muchas tradiciones religiosas, filosóficas y humanistas llevan inscrito en su ADN ético el imperativo de comportarse misericordiosamente con el prójimo. Es precisamente esa pluralidad de motivaciones la que aconseja definir la singularidad de la misericordia cristiana. Las más de las veces, los actos de misericordia de Jesús, lejos de concitar el aplauso unánime de los presentes, culminaban con sonoros enfrentamientos con los representantes de la autoridad. Aplicarle, por tanto, la definición genérica de «hombre misericordioso» es quedarse en una superficialidad homogeneizadora que asimila al Nazareno con cualquier mecenas altruista.

JESÚS, LA MISERICORDIA CONFLICTIVA DEL REINO

En enero de 2016 tres bomberos españoles fueron detenidos en la isla griega de Lesbos acusados de tráfico de personas. Su «delito», rescatar inmigrantes sirios que naufragaban a pocas millas de la costa. Desde su embarcación, estos cooperantes sevillanos prestaban auxilio a hombres, mujeres (muchas de ellas embarazadas) y niños hacinados en pateras a la deriva, y a otros muchos que nadaban exhaustos tratando de no morir ahogados en el Egeo. Una ayuda que, hasta el momento de su detención, había librado del cementerio marino a más de cinco mil personas.

Sorprendentemente, en lugar de agradecer su labor humanitaria, las autoridades europeas les hacían responsables de un presunto delito de tráfico de personas. La bondad incuestionable de su obra de misericordia pasaba a interpretarse bajo el prisma conflictivo de una infracción penal al violar la ley de extranjería que castiga la ayuda a inmigrantes «ilegales».

A mi juicio, esta dinámica paradójica y perversa que transmuta la bondad de una ayuda compasiva en actividad delictiva, caracteriza de manera singular el ejercicio de la misericordia de Jesús. Sus acciones en favor de enfermos y pecadores activaron las alarmas de los «guardacostas imperiales» que vieron en las obras de misericordia del galileo una amenaza para sus leyes de extranjería.

La sociedad suele recompensar a las personas e instituciones que se dedican a ayudar a los demás. Los Premios Princesa de Asturias tienen sus categorías de «Cooperación internacional» y de «Concordia», o los Premios Nobel la suya de «la Paz». A quien ejerce la misericordia se le premia no

se le crucifica; a no ser, claro está, que el ejercicio concreto de la compasión revista dimensiones conflictivas de tal envergadura que movilice los mecanismos punitivos de los órdenes políticos, económicos y religiosos imperantes. Ese es el dinamismo transgresor que encontramos tras la mayoría de las acciones misericordiosas de Jesús. Sin llegar a establecer una relación de causalidad necesaria entre sus acciones a favor de los excluidos y la sentencia de su condena a muerte, no hay duda de que Jesús ejerció la misericordia de un modo conflictivo.

¿QUÉ MISERICORDIA?

Quien define al cristianismo como «la religión del amor» sin relacionar este con el perdón a los verdugos pronunciado desde un patíbulo, corre el peligro de reducir el amor cristiano a un caldo espeso en el que caben todos los significados, desde los más sublimes y heroicos, hasta los más cursis y perversos. Parafraseando el texto evangélico sobre el amor a los enemigos en el que Jesús reclama a sus discípulos un *plus* sobre las acciones bondadosas de los publicanos («Porque, si amáis a los que os aman, ¿qué premio tendréis? ¿No hacen lo mismo también los publicanos?») Mt 5,46), el ejercicio de la misericordia que pide Jesús también va más allá del imperativo ético de socorrer al prójimo -exigencia que compartimos con toda la humanidad- y reclama el *plus* de una misericordia cómplice con la suerte de los crucificados del sistema y combativa contra las causas estructurales que generan su exclusión; una misericordia cristiana inevitablemente conflictiva.

No se equivocan quienes se refieren a Jesús como el hombre de la misericordia, aquel que sentía compasión por las multitudes (*misereor super turbam*, cf. Mc 8,2), basta abrir cualquier evangelio para encontrarlo curando enfermos, dando de comer, calmando la sed, perdonando, etcétera; sin embargo, paradójicamente el retrato robot que destilan esas acciones no es el de un modelo de vida virtuosa. Las más de las veces, sus actos de misericordia lejos de concitar el aplauso unánime de los presentes, culminaban con sonoros enfrentamientos con los representantes de la autoridad. Aplicarle, por tanto, la definición genérica de «hombre misericordioso» es quedarse en una superficialidad homogeneizadora que asimila al Nazareno con cualquier mecenas altruista. No se trata de negar el carácter directamente bondadoso de las acciones de Jesús haciendo de él un *enfant terrible* que buscaba epatar a su audiencia con cada una de sus acciones, pero si eliminamos el desafío religioso y político que generaron sus actos de misericordia quedarían sin justificar las razones históricas de su condena a muerte. ¿Por qué y cómo aquel profeta galileo que alababa la belleza de los lirios, curaba dolencias y jugaba con los niños llegó a convertirse en un agitador político acusado de un delito de Estado?

UNA MISERICORDIA EN EL HORIZONTE DEL REINO

La función catalizadora del relato del Éxodo en el Antiguo Testamento es retomada por el anuncio del Reino de Dios en los evangelios. El anuncio de

la intervención de Dios como soberano de la historia al que Jesús se dedicó en cuerpo y alma marcan la clave interpretativa de sus obras de misericordia. Para entender la verdadera naturaleza de la misericordia de Jesús es esencial situarla en el horizonte del Reino de Dios.

Se explicito o no, el Reino de Dios constituye el referente último de todos los relatos evangélicos. La expresión «El Reino de Dios se parece a...» o sus equivalentes: «¿A qué compararemos el Reino de Dios», «El Reino de los cielos es como...»¹ con la que se inician muchas parábolas, podría encabezar cualquiera de los actos o dichos de Jesús recogidos en el Nuevo Testamento. Los evangelios pueden considerarse metaparábolas sobre el Reino. Es en el contexto del Reino donde las acciones milagrosas de Jesús cobran todo su significado. Curar enfermos, resucitar muertos o liberar endemoniados son signos de la presencia del Reino de Dios: «Si yo por el Espíritu de Dios echo fuera a los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28). Los evangelios sinópticos utilizan el término *dynameis* (poder/fuerza) para referirse a los milagros de Jesús, Juan prefiere hablar de *semeion* (señal); tanto una expresión como la otra ponen de manifiesto que las acciones extraordinarias de Jesús son signos de la irrupción del Reino de Dios en la historia².

Las obras de misericordia han de leerse en el contexto del Reino que Jesús proclama y anticipa. Esto no supone en modo alguno hacer una interpretación utilitarista de la misericordia para convertirla en una estrategia al servicio del Reino. La razón primera y última de toda acción misericordiosa es la respuesta compasiva ante el

¹ Mateo, en su reparo judío de preservar el nombre de Dios, preferirá hablar de «reino de los cielos».

² G. E. LADD, *Teología del Nuevo Testamento*. Barcelona, Clie, 2002, p. 388: «[En los evangelios sinópticos,] los milagros de Jesús suelen ser descritos como «actos de poder» (*dynameis*), término que no se encuentra en Juan. A veces los evangelios sinópticos hacen referencia a los milagros de Jesús como «obras» (Mt 11,2; Le 29,19), y utilizan la palabra *semeion* para referirse a ellos (Mt 12,38-39; 16,1-4; Le 23,8). Sin embargo, en los sinópticos, los milagros juegan un papel diferente al del evangelio de Juan. En ellos, *dynameis* son actos de poder que ponen de manifiesto la irrupción del Reino de Dios en la historia. Los milagros de Jesús no son pruebas externas de sus afirmaciones, sino, y fundamentalmente, actos con los que establece el Reino de Dios y derrota el reino de Satanás. En Juan, los milagros son obras poderosas que reivindican a la persona y la misión de Jesús y ponen de manifiesto la presencia del Dios que los hace, en las palabras y las acciones de Jesús».

sufrimiento ajeno interiorizado como propio. No hay -¡no debería haberlo!- más motivo para actuar compasivamente que el imperativo categórico de curar las heridas de los hombres y mujeres apaleados que nos encontramos en las cunetas de los caminos³. Toda motivación espuria que convierta la misericordia en medio para cualquier otro fin, por más bondadoso que se presente, pervierte la naturaleza de la misma. Dicho esto, una correcta lectura de la misericordia jesuánica exige vincularla al anuncio del Reino de Dios.

El relato mateano del denominado Juicio Final muestra claramente el carácter finalista de la misericordia. Cuando el grupo de los que han sido puestos a la derecha preguntan sorprendidos: «Señor, ¿cuándo te vimos con hambre y te dimos de comer o con sed y te dimos de beber?, ¿Cuándo llegaste como extranjero y te recogimos o desnudo y te vestimos?, ¿cuándo estuviste enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?» (Mt 25,37), están poniendo de relieve el carácter altruista de esas acciones. No se ejerce la caridad con el afán propagandístico de aumentar el número de fieles a la causa del Reino, sino movidos solo por el intento de aliviar el sufrimiento ajeno.

Sin negar las motivaciones creyentes que animan la práctica de la misericordia y sin exigir ocultar identidades religiosas, conviene advertir que, en el horizonte del Reino, la misericordia es incondicional, no esconde ninguna factura a cobrar debajo de la manga. De los diez leprosos que, según el evangelio de Lucas, Jesús cura entre Samaría y Galilea, solo uno de ellos vuelve para agradecerse a Dios. La misericordia cumple así su objetivo altruista: «todos quedaron limpios», y el conflicto - ¡cómo no!- surge porque precisamente aquel que regresa agradecido es un samaritano extranjero e infiel a quien Jesús presenta como modelo de fe:

De camino hacia Jerusalén, Jesús pasaba entre Samaría y Galilea. Al entrar en una aldea, vinieron a su encuentro diez leprosos, que se

detuvieron a distancia y comenzaron a gritar:

—Jesús, Maestro, ten piedad de nosotros.

Él, al verlos, les dijo:

—Id a presentaros a los sacerdotes.

Y mientras iban de camino quedaron limpios.

Uno de ellos, al verse curado, volvió alabando a Dios en alta voz, y se postró a los pies de Jesús dándole gracias. Era un samaritano.

Jesús preguntó:

—¿No quedaron limpios los diez?

¿Dónde están los otros nueve?

¿Tan sólo ha vuelto a dar gracias a Dios este extranjero?

Y le dijo:

—Levántate, vete; tu fe te ha salvado.

Lc 17,11-19

UNA MISERICORDIA «POLÍTICA»

El horizonte de Reino dota a las obras de misericordia de una intencionalidad política que otros acercamientos morales y sapienciales no tienen. Jesús no fue un filósofo con una propuesta de vida prudente y feliz, sino un profeta mesiánico convencido de la intervención soberana de Dios en la historia. Dios actuará definitivamente en la historia y lo hará estableciendo su reinado, esa es la síntesis nuclear de su mensaje: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,14-15).

Entre la variedad de denominaciones sobre la divinidad que Jesús podía haber utilizado para anunciar la Buena Noticia: Creador, Liberador, Juez, Señor, Sabiduría, etc., el profeta galileo recurre a una expresión política: Dios Rey. Con su «opción lingüística», Jesús se sitúa pretendidamente en el ámbito de la religión política. Una elección que, en palabras de Rafael Aguirre, no se ha tenido suficientemente en cuenta por los estudiosos, pero

³ J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana y el principio-misericordia», en *El principio misericordia*. El Salvador, UCA, 1993, p. 33: «[La misericordia,] a) es una acción o, más exactamente, una re-acción ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas y el corazón propios [...]; y b) que esta acción es motivada solo por ese sufrimiento».

que «es muy importante, porque las palabras que se usan no son etiquetas indiferentes o arbitrarias, sino que implican privilegiar determinadas experiencias al mismo tiempo que se contribuye a configurarlas y fomentarlas»⁴.

Que Jesús utilizó intencionadamente la expresión Reino de Dios queda atestiguado por el hecho de que, salvo en una sola línea del Antiguo Testamento (Sabiduría 10,10), siempre aparece vinculada a su persona. La soberanía de Dios sobre la historia es una constante bíblica; que Dios se inmiscuya en el devenir histórico no supone ninguna novedad teológica. La experiencia fundante de la religión judía es que Dios ha intervenido en la historia liberando a su pueblo de la esclavitud egipcia. Pero no sólo tuvo esa intervención puntual, el Dios que liberó al pueblo a través de Moisés será el mismo que ayudará a Gedeón a vencer a los madianitas con solo trescientos hombres (Ju 7), y a David, apenas niño, a derrotar a Goliat armado con una honda y cinco piedras (1Sam 17,32-54). Con la instauración de la monarquía, Dios seguirá interviniendo a través de sus reyes: David, Salomón, etc. Incluso actuará a través de monarcas extranjeros como Ciro, fundador del imperio persa, que liberará al pueblo de su destierro babilónico permitiéndole volver a Palestina (Esd 1).

Jesús no inventa una teología novedosa, Dios siempre ha intervenido en la historia, pero al elegir una expresión tan especializada dota a su mensaje de una clara finalidad política:

El anuncio de Jesús del Reino de Dios implica una crítica de la teología imperial que no podía pasar desapercibida a sus contemporáneos. [...] Erigir a

Dios en el único absoluto y proclamar su reinado era, sin duda, criticar al emperador y su poder. [...] Puede parecer peligroso decirlo, y la distancia cultural nos debe hacer muy cautos a la hora de entenderlo, pero es indudable que en aquel tiempo y en Israel la expresión «Reino de Dios» implicaba un ideal político teocrático⁵.

Mediante sus acciones, Jesús se presenta claramente como alguien que cambia el gobierno del mundo y de las vidas de los hombres y las mujeres de Palestina del siglo I. Remplaza el opresivo dominio de Satán por el dominio liberador de Dios⁶.

Llama poderosamente la atención cómo un anuncio tan central para Jesús, desaparece ya en la proclamación de las primeras comunidades cristianas. A la explicación hermenéutica generalmente aducida por los especialistas de que cuando el mensaje cristiano sale del ámbito de la religión judía y comienza a dialogar con la cultura griega circundante, la expresión bíblica «reino de Dios» resulta incomprensible y por eso deja de utilizarse, se suele añadir una razón teológica que busca neutralizar la dimensión política del Reino: con la muerte y resurrección de Jesús la historia queda definitivamente transformada y, por tanto, no hay cambio político que alentar⁷.

En el salto de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo, las obras de misericordia pasan a leerse en clave moral-sapiencial como consejos de vida ejemplar válidos para toda persona despojándolas así de su desafío político implícito.

En la comprensión teológica tradicional de las

⁴ R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Estella, Verbo Divino, 2001, p. 13.

⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁶ Cf. G. BALDERAS VEGA, *Jesús de Nazaret. Una recuperación de su historia desde los evangelios sinópticos*. México, Universidad Iberoamericana, 2002, p. 59.

⁷ Este es el desplazamiento espiritualista que, según Heikki Raisanen, se percibe claramente en los escritos paulinos: «Pablo no parece abiertamente preocupado por los problemas de la opresión y de los regímenes injustos de este mundo. A diferencia de los visionarios del Apocalipsis, una especie de cos-mopolitas de clase media, no experimenta el dominio romano como algo de lo que urja liberarse. Puede que, como Filón, haya incluso neutralizado las esperanzas mesiánicas de Israel para este mundo. Los disturbios sociales no son deseables (¡Rom 13,1-7!); sus textos no reflejan opresión social o política alguna. Pablo no tiene problemas con la teodicea, salvo en otro nivel, el de la elección de Israel: Rom 9-11. A diferencia de la tradición de Jesús, a Pablo no parece importarle la liberación de la enfermedad y de la pobreza». Cf. H. RAISANEN, *El nacimiento de las creencias cristianas*. Salamanca, Sigueme, 2011, pp. 155-156.

bienaventuranzas es fácil advertir esta deriva moralizante de las obras de misericordia. Aislados del contexto del Reino, pobreza, mansedumbre, limpieza de corazón o trabajo por la paz (cf. Mt 5,3-10) se presentan como ideales de vida virtuosa cuyo máximo conflicto político es determinar si la pobreza es una virtud elegida a fomentar o un mal padecido a combatir. Es en el horizonte del Reino donde las bienaventuranzas despliegan su entraña conflictiva: los pobres, los hambrientos, los afligidos, los odiados por causa de Jesús, tienen a Dios por rey; y él, poniéndose de su parte, va a cambiar su suerte.

Jerome H. Neyrey circunscribe el conflicto de las bienaventuranzas a los seguidores y seguidoras de Jesús, y más concretamente a las tensiones surgidas en el ámbito familiar. Según él, la versión más arcaica de los *macarismos* (bendiciones) estaría referida a aquellos que habiendo abandonado sus familias para integrarse en el grupo carismático de Jesús, vivirían una situación de desamparo social marcada por la provisionalidad y la persecución. Los dichosos y las dichosas, serían seguidores de Jesús que en su situación precaria confiaban en la promesa del Reino⁸.

Se refieran al ámbito doméstico o al político, las bienaventuranzas se presentan como una alternativa y una amenaza al ordenamiento social imperante. La versión lucana de las bienaventuranzas refleja claramente esta tensión, cada una de las promesas a los más desfavorecidos (Dichosos vosotros...) va acompañada de una amenaza a los satisfechos (Ay de vosotros...), estableciendo así una relación dialéctica entre Reino y anti-reino inscrita en el corazón mismo de la conflictiva misericordia de Jesús.

Entonces Jesús, mirando a sus discípulos, se puso a decir:

Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino

de Dios.

Dichosos los que ahora tenéis hambre, porque Dios os saciará.

Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis. Dichosos seréis cuando los hombres os odien, y cuando os excluyan, os injurien y maldigan vuestro nombre a causa del Hijo del hombre.

Alegraos ese día y saltad de gozo, porque vuestra recompensa será grande en el cielo; que lo mismo hacían sus antepasados con los profetas.

En cambio, ¡ay de vosotros, los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo! ¡Ay de los que ahora estáis satisfechos, porque tendréis hambre!

¡Ay de los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis!

¡Ay, cuando todos los hombres hablen bien de vosotros, que lo mismo hacían sus antepasados con los falsos profetas!
Lc 6,20-26

Los exegetas neotestamentarios coinciden en afirmar que los términos hebreos y griegos utilizados para hablar de pobres, hambrientos e infelices en las bienaventuranzas de Lucas o Mateo se refieren a situaciones estructurales, no a desgracias puntuales. Los pobres (*ptojoí*) son aquellos que deben mendigar para vivir, cuya vida depende de otros. «Famélicos» traduciría mejor el término griego (*peinontes*) que hace referencia a los hambrientos, se trata de un hambre profundo y prolongado. Y el llanto no se identifica con una pena pasajera sino con un sufrimiento profundo fruto de una marginación permanente. Frente a estas situaciones de indigencia estructural, los ricos, satisfechos y felices son aquellos que poseen grandes bienes materiales, los que están hartos y plenamente satisfechos, y los privilegiados que olvidan el sufrimiento ajeno⁹. Situaciones estructurales de pobreza y riqueza, hambre y saciedad, sufrimiento y autosatisfacción,

⁸ Para Jerome H. Neyrey, la situación de pobreza, aflicción y persecución que reflejan las bienaventuranzas es el resultado de haber sufrido el ostracismo del propio grupo familiar y, por tanto, de haberse quedado sin fuente de recursos y sin lugar en la comunidad (cf. J.

⁹ Cf. G. GUTIÉRREZ, «Pobres y opción fundamental», en I. ELLACURÍA / J. SOBRINO (dirs.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* I. Madrid, Trotta, 1994, pp. 311-312.

llamadas a revertirse cuando Dios instaure su reinado sobre la historia.

La misericordia evangélica se sitúa más allá del ámbito moral, no busca premiar a pobres virtuosos y castigar a ricos codiciosos. Parte de una denuncia previa a cualquier acción: la mera existencia de riqueza en un contexto de pobreza generalizada es una situación escandalosa que exige ser cambiada:

Como dirá Jon Sobrino:

Aunque por hipótesis la coexistencia de ricos y pobres no se debiese a la injusticia, el hecho de esa coexistencia en sí misma expresa una monumental debacle y un fundamental fracaso de la familia humana¹⁰.

UNA MISERICORDIA MÁS ALLÁ DEL ASISTENCIALISMO

La dimensión política de la misericordia del Reino permite traspasar el momento asistencialista de la reacción caritativa. Conviene acabar de una vez por todas con la antítesis maniquea entre respuestas asistencialistas y estructurales, cuestionando las primeras y divinizando las últimas. El tópico de que es preferible enseñar a pescar en lugar de proporcionar directamente los peces es solo una verdad a medias. Hay situaciones de emergencia que requieren una respuesta asistencial inmediata. Cuando una catástrofe natural castiga a una población, lo urgente es facilitar alimentos, montar hospitales de campaña y construir plantas potabilizadoras. El problema viene cuando pasados los efectos de la devastación se sigue ofreciendo una ayuda que perpetúa la tragedia y desresponsabiliza a gobernantes.

Misericordia es banco de alimentos, misericordia conflictiva es soberanía alimentaria; misericordia es albergue para transeúntes,

misericordia conflictiva es derecho a una vivienda digna; misericordia es acogida al inmigrante, misericordia conflictiva es derecho de asilo. Detenerse en el momento asistencial es truncar el éxodo político de una misericordia conflictiva y plantar la tienda en una misericordia políticamente correcta muy del agrado del faraón.

UNA MISERICORDIA QUE DESPLAZA FRONTERAS

A Jesús no lo mataron por ser bondadoso, lo ejecutaron porque sus obras de misericordia cuestionaban las «leyes de extranjería» que delimitaban las fronteras entre lo puro y lo impuro, entre el nosotros y el ellos, entre el prójimo hermano y el extranjero enemigo, entre la obediencia a la ley que favorece la paz social y la objeción de conciencia que antepone el sufrimiento a la norma. Esa es la misericordia «fronteriza» y conflictiva de Jesús.

Jesús fue un judío doctrinalmente ortodoxo con unas prácticas heréticas, y es en el quicio de esa disonancia desde el que cobra sentido la tensión social, religiosa y política que generaban sus actos de misericordia. Su enseñanza no suponía ninguna novedad doctrinal con respecto a los discursos religiosos dominantes de la época. Escribas, fariseos y saduceos coincidían con él en la afirmación de un Dios clemente, justo y bueno. Su misión era entendida y vivida en clave profética y, por tanto, la insistencia en la inseparabilidad entre el culto a Dios y la justicia para con los demás no difería de los discursos de los profetas veterotestamentarios. Lo que generó un conflicto insalvable fue el cuestionamiento del «buen nombre de Dios» -y el ordenamiento religioso que lo sustentaba- a partir de sus obras de misericordia; la herejía de sus acciones fue la piedra de escándalo que le llevó a la muerte en cruz.

El teólogo Christian Duquoc utiliza el ejemplo de la curación del hombre de la mano paralizada

¹⁰ J. SOBRINO, «Jesús y la justicia. Reflexiones para Occidente», en *El seguimiento de Jesús*. Madrid, Fundación Santa María, 2004, p. 206.

(Mc 3,1-6) para explicitar la tensión teológica y política latente detrás de las acciones de Jesús¹¹. Un sábado en la sinagoga, todos estaban al acecho para ver si curaba al hombre del brazo atrofiado. En ese contexto temporal (sábado) y local (sinagoga), Jesús lanza una pregunta: «¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal; salvar una vida o matar?». Si el debate se hubiese mantenido en un nivel doctrinal la respuesta habría sido unánime: «Dios es misericordioso, hay que hacer el bien». Sin embargo, los fariseos guardan silencio porque solidarizarse con la curación concreta realizada por Jesús supondría ir en contra de la santificación del día del sábado (cf. Éx 20,8) con el consiguiente desmoronamiento del orden religioso y social.

Cuestionar la «frontera del sábado» suponía poner radicalmente en entredicho el valor de las mediaciones religiosas, la legitimaciones de la diferencia de clases, y, en último término, los cimientos del propio Estado judío. Los milagros de curación no solo acaban con el sufrimiento personal del que padece la enfermedad, sino que al eliminar el estigma marginalizador que expulsa al impuro fuera de la convivencia social obliga a desmontar las fronteras para poder readmitirlo. Los milagros no son importantes solo en cuanto supuesta ruptura de las leyes de la naturaleza, sino en cuanto ruptura de las leyes «cosmomorales» que legitiman el sufrimiento convirtiéndolo en merecido castigo. La cuestión de fondo no es si rescatar a los naufragos del Egeo es bueno o malo, políticos de todo signo coincidirían en que el deber de socorro es prioritario, el conflicto se genera cuando al rescatar a la víctima le estamos dando carta de ciudadanía. Esto es, cuando la obra de misericordia se lleva por delante «la frontera» que diferencia entre personas legales e ilegales.

En la irreverente película *La vida de Brian* hay una escena en la que un «ex-leproso» pide limosna a los viandantes. Interrogado sobre lo extraño de su condición de «ex», el personaje explica

quejoso que tras ser curado por Jesús ya no puede seguir ganándose la vida como enfermo. El humor sarcástico de la secuencia muestra plásticamente las implicaciones sociales de los milagros de Jesús, el leproso no solo es liberado de su enfermedad sino que es rescatado de su condición de excluido; ya no puede vivir de la limosna porque ya no pertenece al margen. Jesús le restituye a su condición de puro y le reincorpora la vida social.

El «desplazamiento de fronteras» fue novedoso y conflictivo hasta para el propio Jesús. El pasaje evangélico en el que una mujer pagana reclama insistentemente el auxilio de Jesús para liberar a su hija poseída por un espíritu inmundo (Mt 15,21-28), muestra claramente cómo este tuvo que transitar desde un mesianismo entendido en clave nacionalista hacia una salvación universal que, sorprendentemente, no hacía acepción de personas. La mujer cananea saca a Jesús de sus casillas ideológicas («Me han enviado solo para las ovejas descarriadas de Israel» 15,24) para hacerlo confesar que la misericordia divina también se derrama sobre los gentiles: «¡Qué grande es tu fe, mujer! Que se cumpla lo que deseas. En aquel momento quedó curada su hija» (15,28).

El mismo descubrimiento de un Dios transgresor de fronteras étnicas y religiosas que tiempo después descentraría también a las primeras comunidades cristianas. La polémica por la imposición de la circuncisión y el cumplimiento de las prescripciones alimenticias judías para los que se incorporaban al grupo de los seguidores de Jesús, concluye con la revelación insólita de un Dios que se sitúa más allá de sus «propias» leyes: «Pedro tomó la palabra: Realmente voy comprendiendo que Dios no hace distinciones, sino que acepta al que le es fiel y obra rectamente, sea de la nación que sea» (Hch 10,34-36).

Cuando se proclama al hombre señor del sábado (Mc 2,27-28) y se antepone el alivio del sufrimiento a cualquier normativa religiosa, legal, política o moral, se abre la puerta a una misericordia

¹¹ Cf. Ch. DUQUOC, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*. Paris, Cerf, 1978.

«anárquica» que no todo sistema está dispuesto a tolerar. Las autoridades religiosas del tiempo de Jesús fueron muy lúcidas al advertir las consecuencias desestabilizadoras de sus prácticas y doctrina:

Los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron una reunión del sanedrín. Se decían:

—¿Qué hacemos? Este hombre está realizando muchos signos. Si dejamos que siga actuando así, toda la gente creerá en él. Entonces las autoridades romanas tendrán que intervenir y destruirán nuestro templo y nuestra nación.

Uno de ellos, llamado Caifás, que era el sumo sacerdote aquel año, les dijo:

—Estáis completamente equivocados. ¿No os dais cuenta de que es preferible que muera un solo hombre por el pueblo, a que toda la nación sea destruida? Jn 11,47-50

MISERICORDIA Y JUSTICIA

La división moderna entre asistencialismo y cambio de estructuras que alinea las obras de misericordia con la beneficencia inmediata y la justicia con respuestas políticas a largo plazo, es ajena a la mentalidad bíblica. Misericordia y justicia comparten la misma tensión escatológica, ambas se proyectan hacia un horizonte último. En muchos pasajes bíblicos aparecen como términos intercambiables: «Practica la justicia, ama la misericordia y camina humildemente con tu Dios» (Mi 6,8); «Dios es clemente y justo; nuestro Dios es compasivo» (Sal 116,5); «El Señor espera para apiadarse de vosotros; aguanta para tener misericordia; porque Dios es justo: bienaventurados todos los que confían en él» (Is 30,18). En esa misma línea, el profeta Jeremías no dudará en vincular el conocimiento de Dios con la práctica de la misericordia, al recordarle al rey el fundamento de su éxito:

*¿Piensas que eres rey
porque compites en cedros?
Si tu padre comió y bebió y le fue bien,
es porque practicó la justicia y el derecho;
hizo justicia a pobres e indigentes,
y eso sí que es conocerme —oráculo del Señor—.
Jer 22, 13-16*

Dos son los términos bíblicos que se utilizan para referirse a la justicia: *mishpat* y *tzedaká* (*tzedek*). La *mishpat* hace referencia a la justicia como adecuación a un ordenamiento legal, y estaría relacionada con conceptos tales como orden, equidad, legalidad... La *tzedaká* tiene que ver con la virtud de la persona justa, esto es con la rectitud. La justicia legal exige la neutralidad de un juez inmovible, mientras que la rectitud no es incompatible con la complicitad.

En el hebreo tardío *tzedaká* sera asociada a *josed* (misericordia): Jer 9,29; Sal 36,11. La rectitud del Dios bíblico está siempre relacionada con una justicia tocada de misericordia (*josed*). Dios no es un juez impasible que aplica ciega y rígidamente una justicia equitativa (*mishpat*); Dios es justo (*tzedaká*) y por eso su justicia es siempre parcial a favor del necesitado. La justicia divina mira más la misericordia que la legalidad.

Según el rabino Esteban Veghazi, en la época de Jesús, las palabras justicia y misericordia habían perdido su significado original de solidaridad completa y total. En la Palestina del siglo I, «la justicia se diluía en beneficencia, o eventualmente en limosnas, y la solidaridad nacional en misericordia, a veces para buscar la salvación personal. Por eso prefirió Jesús la moneda de la mujer pobre que el oro del rico, porque la moneda era el testimonio de la solidaridad total, mientras el oro del rico no era sino limosna. Como los profetas, así también Jesús sabía que la limosna no es una solución para los problemas éticos o sociales. En este sentido decía a sus discípulos: «Si vuestra justicia no es mayor que la de los fariseos, jamás entraréis en el Reino de los cielos» (Mateo 5,20)»¹².

¹² En <http://www.veghazi.cl/biblia/biblia5.html>.

MISERICORDIA Y CUIDADO

En determinados pasajes bíblicos, la misericordia divina se manifiesta bajo la forma de consolación y, más concretamente, de cuidado materno:

*Yo haré correr hacia ella (Jerusalén),
como un río, la paz;
como un torrente desbordado
la riqueza de las naciones.
Amamantarán en brazos a sus criaturas
y las acariciarán sobre las rodillas.
Como un hijo al que su madre consuela,
así os consolaré yo a vosotros,
y en Jerusalén seréis consolados.
Is 66,12-13*

Si el estereotipo patriarcal no fuera tan determinante en la imposición de los roles del cuidado y del servicio sobre el género femenino, no habría dudado en titular este epígrafe como «misericordia «femenina». Desgraciadamente se trata de una atribución cultural que ha servido para relegar a la mujer al ámbito del cuidado doméstico frente al político dominado por los varones. Un papel privado considerado secundario al servicio del protagonismo masculino centrado en la gestión de la cosa pública. Pero si fuéramos capaces de ir más allá de los clichés de género, deberíamos agradecer a las mujeres el haber sido depositarias y transmisoras de una larga tradición del cuidado que está llamada a fecundar las prácticas misericordiosas de unos y otras. El cuidado es un gran poder femenino; como sostiene Lucía Ramón, el auténtico poder de las mujeres, que todavía no ha sido suficientemente reconocido, es el haber sido arquitectas de lo más humano en la persona. Ellas han sido y son las principales constructoras de dignidad y comunidad:

*Las vidas de las mujeres se han distinguido
no sólo por su capacidad de transmitir la vida,
biológicamente hablando,
sino de alimentarla y cuidarla, lo cual es un
poder social y cultural. Aunque nuestra cultura
haya menospreciado el papel de la mujer,
este poder nutricional es formidable¹³.*

Amamantar en brazos a sus criaturas y acariciarlos sobre las rodillas, dibujan una misericordia divina que rompe con la eficacia generalmente asociada a los varones que buscan resolver expeditivamente el sufrimiento sin acompañarlo. El gesto materno de la misericordia se torna conflictivo en contextos patriarcales de eficacia.

Desde la perspectiva *queer* («raro»), el teólogo Halvor Moxnes sugiere que tanto las acciones como el mensaje de Jesús sobre el Reino cuestionaban los códigos patriarcales dominantes¹⁴. ¿Qué padre es ese que en lugar de guardar la compostura exigible a un varón adulto y recriminar duramente al hijo pródigo que regresa implorando perdón se le echa al cuello y lo cubre de besos? (Lc 15,20). O qué decir de esos hijos como Juan y Santiago que abandonan sus obligaciones familiares para irse detrás de un Jesús sin oficio ni beneficio, deshonorando así a un padre al que dejaban solo trabajando en la barca y cuya autoridad quedaba en entredicho (Mt 4,21-22)¹⁵.

Resulta llamativo que, en su anuncio «político» del Reino de Dios, Jesús apenas utilizaba imágenes imperiales en comparación con la ingente cantidad de referencias familiares. Más que de Dios-rey hablaba de Dios-padre y más concretamente de un padre preocupado por las necesidades domésticas de sus hijos («Danos hoy nuestro pan de cada día» Mt 6,11), un Abbá (papaíto) cuidador. La misericordia del cuidado encuentra hoy en las teologías feministas y ecofeministas una llamada de atención para no olvidar que justicia y cuidado han de ir siempre de la mano.

¹³ L. RAMÓN, *Mujeres de cuidado. Justicia, cuidado y transformación*. Cuaderno 176. Barcelona, Cristianismo y Justicia, 2011, pp. 11-12.

¹⁴ H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo de Jesús y el Reino de Dios*. Estella, Verbo Divino, 2005.

¹⁵ *Ibid.*, p. 112

UNA MISERICORDIA MÁS ALLÁ DEL PODER

Sobre las obras de misericordia especialmente -sobre las corporales- gravita la tentación del poder. Todas las religiones tienen una relación compleja con el poder. Cuando se proclama una divinidad que se relaciona salvíficamente con los seres humanos, ha de aclararse necesariamente la capacidad liberadora del Absoluto confesado.

A renglón seguido de afirmar la existencia de un Dios que crea todo de la nada, la tradición judeocristiana ha de responder a las incisivas preguntas de la teodicea: ¿Dios todopoderoso puede acabar con el mal? Si la respuesta es afirmativa, el reproche que surgirá inmediatamente será de orden práctico: ¿si puede por qué no lo hace? Si es negativa, la objeción será teológica: si no puede acabar con el mal, no es omnipotente y, por lo tanto, no es Dios. Este último es el argumento teológico que, de modo consciente o no, anida en el interior de una inmensa mayoría de creyentes. Dios es Dios porque tiene un poder absoluto. Poco importa que el Dios bíblico sea invocado también como compasivo, misericordioso, lento a la ira y rico en piedad (cf. Éx 34,6-7), lo que de verdad interesa determinar es si puede acabar o no con el sufrimiento y el mal.

La alusión al poder como evidencia definitiva de la divinidad degenera en una religiosidad milagrosa en la que las obras de misericordia se reducen a manifestar la capacidad divina para resolver problemas humanos saltándose las leyes de la naturaleza. Ante enfermedades, hambres y desnudeces se exige la intervención de un «Dios solucionador».

Jesús tuvo que decidir si su proyecto mesiánico se desarrollaba por los derroteros

portentosos de convertir las piedras en pan, como parecían reclamar las multitudes que, entusiasmadas por sus acciones prodigiosas, querían convertirlo en rey (Cf. Jn 6,10-15), o inaugurar el camino inédito de un mesianismo «impotente». El que los evangelios sinópticos sitúen la alternativa del poder en el contexto de las tentaciones en el desierto no es casual, Jesús, discípulos y pueblo contemplaron la posibilidad y abrigaron la esperanza de que el reinado de Dios irrumpiera de forma portentosa. La frustración que expresan los discípulos de Emaús («Nosotros esperábamos que él iba a liberar a Israel» Lc 24,21) y la demanda de los primeros puestos en el Reino de los hijos del Zebedeo (Mt 19,20-21) se enraízan en la misma expectativa de un Reino que se manifestaría con poder.

No tenemos datos suficientes para reconstruir el proceso de discernimiento de Jesús con respecto al uso del poder, pero no es aventurado pensar que, en su fuero interno, Jesús fue basculando desde un mesianismo apoyado en el poder hacia otro basado en el servicio. Lo vemos buscando silencio para orar, alejándose de las multitudes que acudían a oírlo y a que los curara («Se hablaba de él cada vez más, y mucha gente acudía a oírlo y a que los curara de sus enfermedades. Él, en cambio, solía retirarse a despoblado para orar.» Lc 5,15-16); un silencio interior en el que con toda probabilidad fue tomando conciencia de las posibles perversiones del poder: un poder que degenera en la búsqueda ventajista de intereses inmediatos («Sí, os lo aseguro: No me buscáis porque hayáis percibido señales, sino porque habéis comido pan hasta saciaros» Jn 6,26-27a), o un poder opresor al servicio de las élites («Sabéis que los jefes de las naciones las tiranizan y que los grandes las oprimen» Mt 20,25-26a).

Conviene insistir en la radicalidad y conflictividad de la propuesta mesiánica de Jesús. Cuando, según el evangelio de Juan, se ciñe una toalla y se pone a lavar los pies a los discípulos, Jesús incurre en una grave «contradicción teológica» que solo Pedro se atreve a denunciar¹⁶: ¡El Mesías

¹⁶ Cf. J. LAGUNA, *Intrigas evangélicas*. Madrid, PPC, 2015, p. 85: «Pedro, que acaba de reconocer el señorío de Jesús («Señor, ¿tú lavarme los pies a mí?», Jn 13,6) y que por tanto tiene a Jesús por el Mesías que ha de ocupar el trono de Israel (6,15; 12,13; 18,10), no puede permitir que un rey lave los pies de un súbdito como él. Y es precisamente su negativa la que obliga a Jesús a explicar su concepción de un mesianismo que invierte jerarquías y que gira en torno al servicio y no al poder».

no puede comportarse como un esclavo!, el enviado de Dios está llamado a salvar a su pueblo con poder no a arrodillarse como un sirviente.

Arrodillarse y lavar los pies no es un simple gesto provocativo encaminado a recordar a los discípulos la necesidad de la ayuda mutua, su significado es más profundo y más transgresor; lo que Jesús propone es un cambio de paradigma, se plantea el paso de una religión del poder y la ley a otra centrada en el servicio y la misericordia. En el nuevo paradigma socio-religioso la misericordia no es una acción más del conjunto de prácticas devocionales es el principio estructurador¹⁷ de la correcta relación con Dios:

¿De qué le sirve a uno, hermanos míos, decir que tiene fe, si no tiene obras? ¿Podrá acaso salvarlo la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y faltos del alimento cotidiano, y uno de vosotros les dice: «Id en paz, calentaos y saciaos», pero no les da lo necesario para su cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe: si no tiene obras, está muerta en sí misma. También se puede decir: «Tú tienes fe, yo tengo obras; muéstrame tu fe sin las obras, que yo por las obras te haré ver mi fe». Sant 2,14-18

La opción por un mesianismo que renuncia al poder fue una elección controvertida y altamente embarazosa para unos discípulos y unas primeras comunidades cristianas que tardaron tiempo en elaborar una respuesta convincente a la objeción del pueblo y los sumos sacerdotes: si es Hijo de Dios, ¿por qué no baja de la cruz?

Los que pasaban por allí lo insultaban meneando la cabeza y diciendo:

—Tú, que destruías el templo y lo reedificabas en tres días, sálvate a ti mismo; si eres Hijo de

Dios, baja de la cruz.

Y lo mismo los jefes de los sacerdotes, junto con los maestros de la ley y los ancianos, se burlaban de él diciendo:

—A otros salvó, y a sí mismo no puede salvarse. Si es rey de Israel, que baje ahora de la cruz, y creeremos en él. Ha puesto su confianza en Dios; que lo libre ahora, si es que lo quiere, ya que decía: «Soy Hijo de Dios».

Hasta los ladrones que habían sido crucificados junto con él lo insultaban.

Mt 27,41-44

Si «la prueba del algodón» de la divinidad es su poder, el silencio de Dios en la cruz constituye una de sus mayores objeciones. Ni siquiera el poder de la resurrección «repara» ese momento de radical debilidad. La resurrección no supera la cruz negándola, como si en el último asalto con una divinidad en la lona y con el árbitro a punto de acabar la cuenta atrás, Dios desplegara todo su poder y rescatara a Jesús justo antes de sonar la campana. La resurrección cristiana no niega la cruz, la asume e integra. Es precisamente la impotencia de la cruz la que hace creíble para los crucificados de la historia el poder de Dios que se muestra en la resurrección. La cruz rompe con la tentación de una omnipotencia descomprometida y abstracta, al pasar por la cruz el poder se hace necesariamente cómplice.

Probablemente Jesús esperó hasta los últimos momentos una intervención salvífica de Dios. También sus ejecutores le desafiaron a que bajara de la cruz. Pero no se produjo ninguna intervención. En realidad no se podía producir, no por una imposibilidad metafísica, sino porque entonces no sería verdadera hasta las últimas consecuencias la predicación y la práctica de Jesús. Si Dios hubiera intervenido con poder librándolo de la cruz, esto hubiera significado ciertamente que Jesús a sus ojos

¹⁷J. SOBRINO, *El principio misericordia*, o. c., p. 32: «Para evitar las limitaciones del concepto «misericordia» y los malentendidos a los que se presta, no hablamos simplemente de «misericordia», sino del «principio-misericordia» del mismo modo que Ernst Bloch no hablaba simplemente de «esperanza como una de las muchas realidades categoriales, sino del «principio-esperanza». Digamos que 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. Ese «principio misericordia -creemos- es el principio fundamental de la actuación de Dios y de Jesús, debe serlo de la Iglesia».

era justo y merecía ser rescatado. Pero hubiese significado también que el destino de todas las víctimas de la historia también fue justo, ya que en todos esos casos Dios nunca intervino y sigue sin intervenir. Dios hubiese salvado su imagen pero los pobres habrían sido condenados.

Por más que el Hijo del Hombre se presente al final de los tiempos revestido de poder y majestad, y rodeado de ángeles con trompetas (Mt 24,31), la renuncia al poder en favor del servicio quedará inscrita en el código genético de una religión que confiesa a un Dios hecho pobre hombre:

El que quiera ser importante entre vosotros, sea vuestro servidor, y el que quiera ser el primero, sea vuestro esclavo. De la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por todos.
Mt 20,27-28

Las obras de misericordia transitan en ese tiempo intermedio entre la cruz y la resurrección, entre impotencia y poder. Aquellos y aquellas que caminan por los márgenes de la historia auxiliando a hombres y mujeres apaleados por bandidos saben bien a qué tiempo me refiero.

UNA MISERICORDIA MÁS ALLÁ DE LA LÁSTIMA

El servicio rompe con la asimetría relacional de la misericordia ejercida como poder. Cuando la ayuda parte del poder deja indemne el abismo que existe entre la debilidad de aquel que reclama auxilio y la capacidad del que lo presta. No es casual que la reflexión teológica sobre las obras de misericordia haya girado en torno a la categoría limosna. La limosna no necesita romper con el paradigma del poder, ella constituye el vehículo unidireccional de una ayuda que siempre parte del lado de aquel que más tiene. La omnipotencia del donante que busca

resolver la impotencia del receptor se asienta sobre una asimetría que idolatra al primero como pura capacidad y cosifica al segundo como mera necesidad.

A la limosna le suele acompañar el sentimiento de lástima, que nada tiene que ver con la compasión. La lástima necesita afirmar la desigualdad para poder existir, despersonaliza al beneficiario de la ayuda que acaba asumiendo una dependencia crónica de aquellos que habitan un mundo de sobreabundancia del que solo puede esperar migajas. Para J. A. Guerrero y D. Izuzquiza, la lástima es una perversión de la compasión:

La lástima atrae hacia los hombres débiles, genera dos mundos, fortalece el abismo entre los fuertes y los débiles, entre los de dentro y los de fuera. [...] Cuando nos guía la lástima, desaparece la igualdad, pues aquélla necesita de los pobres y del sufrimiento como la sed de poder necesita de los débiles, tiene la impresión de que los pobres son «sacos de desgracias» y no personas¹⁸.

La misericordia entendida como servicio, no se mueve por lástima sino por compasión y no actúa mediante la limosna sino a través de la solidaridad.

La compasión comparte el sufrimiento del otro: padece-con. La lástima participa de la conmoción de la compasión pero desde la distancia existencial del que se sabe lejos de la situación del que sufre.

La compasión derriba las asimetrías que pueden darse en la relación ayudador-ayudado. Compadecido y «compadecedor» se saben igualmente vulnerables. La compasión prevé reciprocidad: «hoy por ti, mañana por mí». La lástima, sin embargo, no contempla verse en el lugar del compadecido. La lástima genera deudas de gratitud, la compasión no. En su lectura psicoanalítica de la Biblia, la pediatra y psicoanalista francesa Françoise Dolto advierte sobre el peligro culpabilizador de una religión en la que la suma bondad y perfección de la ayuda divina crea un abismo insalvable entre una divinidad que se desvive

¹⁸ J. A. GUERRERO / D. IZUZQUIZA, *Vidas que sobran. Los excluidos en un mundo en quiebra*. Santander, Sal Terrae, 2004, pp. 74-75.

por el ser humano y un creyente empecado incapaz de responder adecuadamente a un amor absoluto. El poder pervierte la relación de ayuda cuando el amor incondicional que el creyente atribuye a Dios Padre/Madre exige cobrar los intereses de una salvación inmerecida.

La compasión formó parte del ser de Jesús. Fue un hombre rico en misericordia (Ef 2,4) que hacía suyo el dolor ajeno. El término griego aplicado con frecuencia a sus acciones: *splanjnidomai* significa abrazar visceralmente, con las propias entrañas, los sentimientos o la situación del otro. La autoridad y poder que acompañaban sus actos de liberación, lejos de situarlo en un plano superior al de la enfermedad curada o el pecado perdonado, lo manchaban de sufrimiento e impureza. Jesús no ejerció la compasión desde el poder sino desde el servicio.

UNA MISERICORDIA MÁS ALLÁ DE LA CONDESCENDENCIA

Una forma sutil de lástima es la condescendencia. La condescendencia es una misericordia asimétrica que se ejerce desde un poder que se encubre. El uso peyorativo del término condescendencia que curiosamente no recoge la RAE, la define como un trato de fingida amabilidad hacia alguien considerado inferior. La misericordia condescendiente no reconoce las razones del otro, le permite existir porque no le queda más remedio, pero en su fuero interno no renuncia a la expectativa de que ese otro abandone sus convicciones y/o prácticas y se incorpore a la «normalidad» del que se cree en posesión de la verdad.



UNA MISERICORDIA CÓMPLICE

No necesitamos salir de la Biblia para desmontar la inconsistencia de un Dios definido exclusivamente desde el atributo del poder. Es cierto que al Dios bíblico lo encontramos realizando acciones prodigiosas: crea cielos y tierra, derrota ejércitos con su mano poderosa, hace brotar agua en el desierto, etc., pero ninguna de esas acciones por si sola aparece como razón suficiente para afirmar su supremacía divina. Yahvé tenía poder, pero tanto como las divinidades de los pueblos vecinos. En la disputa entre el Faraón y Moisés para dejar salir al pueblo hebreo se produce una curiosa batalla entre dioses: que el bastón de Moisés se convierte en una culebra, lo mismo consiguen los sabios, hechiceros y magos de Egipto (Ex 7,10-12); que Moisés golpea el agua del Nilo y la transforma en sangre, lo mismo hacen los magos de Egipto (Éx 7,20-22); que Aarón inunda de ranas todo el territorio, lo mismo logran los magos egipcios con sus encantamientos (Éx 8,2-3). Hasta llegar a la plaga de mosquitos que los magos egipcios no pudieron igualar (Éx 8,14) el poder de los dioses era parejo. Tras este «más difícil todavía» divino se va gestando una enseñanza no menos relevante que la de la superioridad del poder de Yahvé frente al resto de divinidades, y es la toma de conciencia de que el poder de Dios actúa en favor del pueblo judío y en contra del Faraón. Tan determinante como afirmar la capacidad divina para producir las diez plagas que asolaron Egipto es testificar que se trataba de un poder a favor de unos de los dos bandos en litigio. Se necesita el mismo poder para abrir las aguas del Mar Rojo y permitir que los israelitas lo atravesasen en pie enjuto (Éx 14,17), como para cerrarlas sobre el ejército egipcio y exterminarlo («Las aguas, al reunirse, cubrieron carros, jinetes y todo el ejército del Faraón que había entrado en el mar en seguimiento de Israel, y no escapó uno solo» Éx 14,28). Fuera de este

contexto de persecución y fuga, el poder de separar las aguas sirve para una superproducción hollywoodiense de grandes efectos especiales, pero la espectacularidad de un Charlton Heston increpando las aguas con su bastón, esconde el no menos portentoso prodigio de un Dios que pone su fuerza al servicio de un pueblo concreto. El poder de Dios siempre es relacional, se ejerce en favor de alguien. Fuera de esa relación liberadora su capacidad de realizar acciones milagrosas es irrelevante desde el punto de vista existencial.

El poder de Dios Creador desarraigado de la relación divina con su creación, puede aplicarse sin ningún problema a «la primera naturaleza inteligible» platónica o al «motor inmóvil» aristotélico. No se trata de negar la verdad de la afirmación «Dios Creador», lo que cuestionamos es la validez de su abstracción. Situamos al mismo nivel la omnipotencia de la capacidad creadora de Dios y su «omnipreocupación» por la obra creada. El mismo Dios que al principio creó los cielos y la tierra (Gén 1,1), es el que se pasea por el paraíso a la brisa de la tarde (Gén 3,8), y el que se arrepiente cordialmente de su obra ante la maldad de los seres humanos. Es el conjunto de la acción creadora y no la potencia del primer minuto creador la que revela el rostro «cómplice» de Dios. Lo verdaderamente asombroso no es el paso de la nada al Ser, sino que ya desde el primer momento Dios actúa a favor del hombre. Una contemplación admirativa ante la belleza y armonía del universo, se queda a medio camino si no vislumbra que la fidelidad (èMuNaH) que mantiene a raya las aguas del mar y asegura los cimientos de la tierra (Prov 8,26-30) es la misma que funda la estabilidad de la Alianza (Sal 89, 2-5) y la que permite proclamar la misericordia del Señor (Sal 33,5). Poder y relación son dos caras inseparables de la misma moneda.

El Salmo 136 condensa magistralmente la experiencia unificadora de una misericordia en la que el poder divino que crea el mundo es el mismo poder que toma partido por su pueblo:

*¡Alehuya! Dad gracias al Señor,
porque es bueno,
porque es eterna su misericordia.
Dad gracias al Dios de los dioses,
porque es eterno su amor.
Dad gracias al Señor de los señores,
porque es eterna su misericordia.
Al único que hace maravillas,
porque es eterna su misericordia.
Al que hizo los cielos con sabiduría,
porque es eterna su misericordia.
Al que asentó sobre las aguas la tierra,
porque es eterna su misericordia [...]
Al que hirió a los primogénitos de Egipto,
porque es eterna su misericordia;
y de allí sacó a Israel,
porque es eterna su misericordia,
con mano fuerte y brazo extendido,
porque es eterno su amor.
Al que partió en dos el mar de las cañas,
porque es eterna su misericordia,
y por medio hizo pasar a Israel,
porque es eterna su misericordia.
Al que arrojó en el mar al faraón
con sus huestes,
porque es eterna su misericordia,
y guió por el desierto a su pueblo,
porque es eterna su misericordia. [...]*
Sal 136,1-6.10-16

En la praxis de Jesús, la complicidad del poder divino se torna especialmente conflictiva. Los judíos piadosos de Cafarnaún coetáneos de Jesús no dudaban del poder divino para curar las dolencias de un criado paralítico que sufría terriblemente; en su larga historia de alianza con Yahvé habían sido testigos de prodigios aún más increíbles. El problema surge al saber por los evangelistas que el que implora la intervención divina para curar a su criado es un capitán romano invasor («Al entrar en Cafarnaún se le acercó un capitán rogándole: Señor, mi criado está echado en casa con parálisis, sufriendo terriblemente» Mt 8,5-6). La cuestión de fondo no versa sobre el poder de

Dios que se da por supuesto, sino por la identidad socio-religiosa del beneficiario de la curación. Si Dios interviene en favor del capitán entra en crisis la identidad judía como pueblo elegido: si Dios socorre a los hebreos esclavizados no puede ayudar al faraón. Si el Dios de Jesús sana al criado de un romano conquistador, idólatra y politeísta, ¿sigue siendo el Dios de la Alianza? Ese es el conflictivo mar de fondo que encontramos en todas las obras de misericordia.

LADRAN, LUEGO CABALGAMOS

Sin ser buscada, la presencia del conflicto sirve como criterio para verificar si el acto de misericordia realizado se sitúa o no en la «ruta del Reino de Dios». Dicho en lenguaje cervantino, si nuestras acciones misericordiosas no hacen ladrar a ningún perro quizás es que no estemos cabalgando hacia la dirección adecuada.

Insisto nuevamente en que las obras de misericordia no buscan generar conflicto, la conmoción que produce en nuestro interior la asunción como propio del sufrimiento de la víctima es la única motivación que guía la práctica de la caridad. Pero conviene advertir que la misericordia que busca hacer presente el Reino de Dios en la historia despierta inevitablemente la oposición violenta de los faraones del anti—reino. Las obras de misericordia se sitúan en el campo de batalla entre los que trabajan por una sociedad donde los últimos sean los primeros y unos «primeros» que no están dispuestos a abandonar su situación de privilegio.

Las tradiciones espirituales saben bien en que consiste esta ofensiva. Cuando alguien se inicia en el cultivo de la vida interior pronto habrá de confrontarse con «los malos espíritus» que, cargados con su artillería de dificultades y engaños, buscan hacerle desistir del camino espiritual iniciado. De tal modo esta lucha entre «el bien» y «el mal» aparece siempre en aquellos que caminan en la ruta del Reino, que la ausencia de toda nota disonante lleva

a dudar sobre la autenticidad de la experiencia espiritual. La misma sospecha que surge cuando las obras de misericordia no desencadenan la oposición de ningún faraón.

Cuando el creyente del siglo XXI actualiza la misericordia del Reino ha de explicitar no solo las fronteras que desplaza su praxis sino también escuchar las reticencias que esta genera. Si las obras de misericordia no provocan ningún escándalo puede que sean acciones bondadosas, humanitarias e incluso piadosas pero no necesariamente jesuánicas.

«Jesús les respondió:

—Id a contarle a Juan

lo que estáis viendo y oyendo:

Los ciegos ven y los cojos andan,

los leprosos quedan limpios y los sordos oyen,

los muertos resucitan

y a los pobres se les anuncia la buena noticia.

Y ¡dichoso el que no se escandalice de mí! Mt

11,4-6

LA MISERICORDIA MÁS ALLÁ DEL CONFLICTO

La insistencia en el carácter conflictivo de la misericordia de Jesús es una visión parcial y, por qué no reconocerlo, limitadora. En la misericordia de Jesús también encontramos ternura, abnegación, generosidad, altruismo, caricia, esplendidez, fiesta, solicitud, fe, etc., notas que el lector hallará fácilmente en la infinita literatura generada alrededor del Año santo de la misericordia. Menos serán los estudios que, como el nuestro, aborden las dimensiones políticamente transgresoras de la misericordia nazarena. Sirva este dato estadístico para justificar sobradamente nuestra conflictiva obstinación.