

PARA UNA TEOLOGÍA DE LA MISERICORDIA¹

José Serafín Béjar Bacas

Sumario: La Iglesia, convocada por el papa Francisco a través de la bula *Misericordiae Vultus*, está celebrando el jubileo de la misericordia. Ante esta invitación, la teología ha de reaccionar aportando aquello que es propio de su misión: la articulación racional de la fe. El presente artículo tiene como objetivo rescatar a la misericordia de una atmósfera sentimentalista y moralizante, para evidenciar el potencial de razón que ésta posee para pensar la realidad. Este objetivo se va a desarrollar a través de cuatro pasos consecutivos, que ponen de manifiesto dimensiones esenciales de la misericordia, como son: su necesaria desvelación, su articulación narrativa, su potencial para el discernimiento cristiano y su carácter personal.

Summary: The Church, summoned by Pope Francis through the *Misericordiae Vultus* Bull, is celebrating the Jubilee of Mercy. Facing this invitation, theology must react contributing with what is appropriate to its mission: the rational articulation of the faith. The present article has as its objective, to rescue mercy from a sentimental and moralizing atmosphere, in order to manifest the potential of reason owned by faith, to think the reality. This objective is going to be developed through four consecutive steps, which show essential dimensions of mercy, like: its necessary unveiling, its narrative articulation, its potential for the Christian discernment, and its personal character.

Palabras clave: Misericordia, fenomenología, fantasía, discernimiento, persona, neurociencia.

Key words: Mercy, phenomenology, fantasy, discernment, person, neuroscience.

Fecha de recepción: 13 febrero de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 17 de marzo 2016

1. Introducción

“Catalina, hazte capacidad, y yo me haré torrente”. Esta frase corresponde a una de las experiencias espirituales más fuertes de Santa Catalina de Siena. En un momento de arrobamiento, en la atmósfera de una intensa oración, ella sintió la voz de Dios

¹ El presente artículo es una ampliación, y ulterior profundización, de la conferencia tenida en el Centro de estudios teológicos S. José, de la diócesis de Tui-Vigo, con motivo de las Jornadas Santo Tomás de Aquino, el pasado 28 de enero de 2016.

que le decía: “Hazte capacidad, y yo me haré torrente”. Nos parecía sugerente esta personal revelación de Catalina porque expresa bellamente el ser de Dios y el ser de la criatura. Dios es “torrente” y el ser humano es “capacidad”. En efecto, y refiriéndonos en concreto a Dios, la imagen del torrente trae a nuestra imaginación la evocación de lo “sobreabundante”, de una “demasiá”, de un “exceso”, ante el cual el hombre, transformado en capacidad, se experimenta llamado a recibir.

Esta es la perspectiva que queremos asumir para acercarnos al tema de la misericordia: entenderla como el misterio de un “exceso”. Asumimos aquí una de las categorías más significativas de la obra del teólogo belga A. Gesché, *Dios para pensar*, que, sin embargo, aparece también profusamente en gran parte de la teología contemporánea, como tendremos ocasión de ver a continuación. El exceso sería una de las claves de comprensión privilegiadas de lo cristiano. Partiendo de esta intuición, nos proponemos entender la misericordia como el acontecer de un amor que se ha tornado excesivo. Así es, cuando el amor se extrema, se convierte en misericordia.

De hecho, no es extraño que esta demasiá se haga notar en aquellos textos bíblicos donde se nos habla de la misericordia de Dios. Así, en Ex 34,6 podemos leer: “Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y pródigo en amor”. Se trata de un paralelismo sinonímico, una composición típicamente judía donde, en un orden de pares, una palabra explica a la otra. A la “compasión” correspondería la explicación de “lento a la ira”, y a la “misericordia” correspondería “pródigo en amor”. De nuevo, en referencia a la misericordia, una adjetivación que indica exceso y demasiá: “pródigo”. De igual modo, en Ef 2,4 se nos habla del Dios que es “rico en misericordia”. La riqueza sería otra forma de subrayar la idea que estamos apuntando².

Este misterio de sobreabundancia también puede verse reflejado en la misma etimología de la palabra misericordia: poner el corazón en la miseria o en la pobreza³. Sólo un amor excesivo, sostenido por la absoluta gratuidad, puede amar la miseria, ya que ésta, por su propia naturaleza, no puede devolver nada a cambio. El amor a la miseria es un evento de incondicionalidad que sólo puede corresponder al ser mismo de Dios. No en vano, la misericordia es considerada como el principal atributo divino⁴.

Pues bien, la misericordia meditada desde esta perspectiva de la desmesura, tan determinante de la naturaleza propia de lo cristiano, va a ser presentada a continuación en cuatro actos, que explicaremos en su momento, y que pueden ser nombrados como sigue: “la misericordia desvelada”, “la misericordia narrada”, “la misericordia discernida” y “la misericordia personificada”. En ellos, trataremos

² Para ambos textos, cf. *Misericordiae Vultus* 1 (en adelante MV).

³ Cf. W. KASPER, *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2012, 29s.

⁴ Cf. W. KASPER, *La misericordia*, 87-94.

de articular reflexiones filosóficas, teológicas y pastorales, con el fin de iluminar la riqueza de esta específica cualidad del amor⁵. Vayamos por partes.

2. La misericordia desvelada

El cristianismo desvelado como exceso está siendo posibilitado, entre otros factores, por un nuevo horizonte filosófico, fraguado desde mediados del siglo XX. Este cambio de paradigma ha tenido lugar cuando la vida ha dejado de ser considerada desde las estructuras trascendentales del ser humano y se ha permitido a la realidad que se diga por sí misma. De este modo, la figura de la revelación vuelve a reaparecer en la historia del pensamiento como una categoría ligada al exceso.

En efecto, una filosofía trascendental, de condiciones de posibilidad, tendía a imponer a la realidad ciertos “a priori” que imposibilitaban su despliegue. Sin embargo, tras un tiempo de asfixia de lo humano en sus propios previos antropológicos, la fenomenología ha planteado la necesidad de una “epoché”, es decir, de una puesta entre paréntesis de aquello que creíamos saber, para permitir así que la realidad se torne en acontecimiento. Justamente, se trata de consentir el desvelamiento de la realidad como verdadera epifanía, manifestación, aparición... categorías revelativas que están fecundando al pensamiento filosófico actual.

Más allá de la metafísica, de la ontología, o de las estructuras trascendentales del conocimiento, propias del ser humano, se abre un camino signado por la fenomenología y la hermenéutica, donde la verdad ha de ser buscada, no en una esencia universal y “apriórica”, externa a la “cosa” (*Sache*) misma, sino en la realidad en cuestión, en su adentro. O de otro modo, la búsqueda ha de realizarse en la manifestación de la cosa misma, donde se hace la entrega de su verdad⁶.

Referenciando “la cosa” al cristianismo, la cuestión no radica, tal como afirma Michel Henry, en plantearse si el cristianismo es verdad, sino en considerar la verdad del cristianismo, desde el adentro mismo de su acontecer a nosotros⁷. Así, cuando permitimos que lo cristiano se exprese y se diga, es decir, se revele, encontramos como clave de comprensión del mismo la manifestación de un amor que se extrema. Es este amor extremado el que genera, por sí mismo, el embelesamiento y el arrobamiento en el sujeto creyente, ya que la credibilidad del evento cristiano se encuentra en la manifestación de dicho evento.

⁵ En MV 6 podemos leer: “Así pues, la misericordia de Dios no es una idea abstracta, sino una realidad concreta con la cual Él revela su amor, que es como el de un padre o una madre que se conmueven en lo más profundo de sus entrañas por el propio hijo. Vale decir que se trata realmente de un amor ‘visceral’”.

⁶ “En suma, y si se entiende bien, la verdad no es un sustantivo, sino un adjetivo. Por esto hoy se prefiere hablar de ‘verdadero’, de lo que es verdadero. Lo que es verdadero no es la verdad, sino algo o alguien. Decir la verdad no es invocar una hipóstasis que tenga consistencia propia y en sí. Decir la verdad es calificar de verdadera (adjetivo) alguna cosa (que es el verdadero sustantivo). No existe la verdad (la verdad, una verdad, las verdades), sólo existe la verdad *de*, de esto o de lo otro”, en A. GESCHÉ, *La paradoja de la fe*, Sígueme, Salamanca 2013, 44s.

⁷ Cf. M. HENRY, *Yo soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001.

Esto que venimos diciendo está muy presente en una parte importante de la teología de la segunda mitad del siglo XX, que ha elegido, como forma propia de su expresión, un molde filosófico de carácter fenomenológico. Concretamente, y de modo paradigmático, queremos aludir a tres autores muy significativos: H.U. von Balthasar, J. Ratzinger y A. Gesché.

En primer lugar, el teólogo suizo denuncia la angostura de una modernidad que ha provocado una reducción antropológica del cristianismo. Cuando se pierde de vista la gratuidad de lo real, porque todo es medido desde las condiciones de posibilidad del ser humano, se produce una reducción del misterio. Para romper con este estrechamiento, Balthasar establece una analogía muy interesante entre la revelación cristiana y la obra de arte o el amor donado, que salen al encuentro del sujeto, ofreciendo de forma gratuita la posibilidad de darse a entender. De este modo, *la misericordia se desvela en el cristianismo como la paradoja de un amor indeducible, que denuncia la pobreza de nuestros amores*. Hablando de la “autopresentación” de Dios, en el escenario de la historia humana, Balthasar refiere:

“El hecho de que la alianza de Dios sea su lucha de amor con el hombre pecador, no permite deducir que esa lucha de amor haya de entenderse y medirse a base del hombre. El hecho de que el amor de Dios transforme al hombre, alcanzándole o porfiando con él, no permite deducir su esencia, sino sólo su acción. Sería un amante sumamente extraño el que pretendiese medir el amor de su amado por el efecto bienhechor o inquietante que ese amor despierta en él. Lo que ha realizado Dios en favor del hombre sólo se puede entender en la medida en que no se puede comprender ni justificar a base de lo fragmentario, humano y mundano, en la medida en que, calibrado en esa base, aparece como «locura» y «necedad»”⁸.

En segundo lugar, Ratzinger también pretende un acercamiento al cristianismo desde la lógica de su propia auto-comprensión. El papa emérito considera que la modernidad ha operado una transformación de la historia a filosofía y por medio de la filosofía, haciendo de lo “natural” la categoría clave de ese nuevo tiempo (p.e: ley natural o religión natural)⁹. Debido a esta metamorfosis de la historia en filosofía, se establece de antemano aquello que puede o no puede suceder en el escenario histórico. Así, queda exorcizada, de parte del ser humano, la capacidad de asombro y de sorpresa¹⁰. Por ello, Ratzinger postula la necesidad de volver al acontecimiento de la historia de la salvación, narrada por las Escrituras, permitiendo que el fenómeno escriturístico se diga a sí mis-

⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1971, 64.

⁹ Cf. J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*, en L. SÁNCHEZ NAVARRO-C. GRANADOS (eds), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 41.

¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid 2011, 288, donde afirma: “¿Puede darse sólo aquello que siempre ha existido? ¿No puede darse algo inesperado, unimaginable, algo nuevo?”.

mo, desde sí. Cuando favorecemos esta peculiar manifestación, *la misericordia aparece desvelada como una ley de la sobreabundancia, que reclama la prioridad del recibir sobre el hacer*. Hablando de la creación y de la historia de la salvación, afirma Ratzinger:

“La sobreabundancia es el signo peculiar de Dios en la creación, porque, como decían los Padres, Dios «da sin medida». La sobreabundancia es también el auténtico fundamento y la forma de la historia de la salvación [...] Digámoslo una vez más: la sobreabundancia es la mejor definición de la historia de la salvación. A quien es calculador le parece absurdo que Dios sea generoso con el hombre. Sólo quien ama es capaz de entender lo absurdo del amor. La ley del amor es la entrega, sólo cuando es excesivo es suficiente. Si es cierto que la creación vive del exceso, si el hombre es un ser para quien el exceso es necesario, ¿nos puede extrañar que la revelación sea puro exceso y que por tanto sea lo necesario, lo divino, el amor que da sentido al universo?”¹¹

En tercer lugar, A. Gesché asume en su obra el decidido giro teológico de la fenomenología francesa contemporánea, apelando a autores como J-L. Marion y P. Ricoeur. El teólogo belga está persuadido de que, introducir la revelación cristiana en el pensamiento, aunque sólo sea a la manera de un símbolo o de una abstracción, ayuda a pensar mejor¹². Y lo determinante de tal idea de revelación, cuando se le permite su libre expresión, es la lógica de la donación. Se trataría de una dinámica de la transgresión que posibilitaría retornar a la realidad con una mirada completamente renovada. En el cristianismo, a juicio de Gesché, *la misericordia aparece desvelada como un exceso que permite al hombre insuflar en el mundo la idea de infinito para entenderse a sí mismo*. Afirma nuestro autor:

“Lo que nosotros encontramos aquí, en estas nociones del don y del perdón, es todavía una vez más aquello que hemos destacado a menudo, a saber, *el principio del exceso*. Esta es una de las claves del mensaje cristiano. Hablar de Dios, de la caridad, de la fe, es actuar de manera que cada cosa pueda comprenderse, aunque sólo sea por un instante, desde la perspectiva del exceso, de la inversión del orden de las cosas, de la conversión de las miradas, de la transgresión de la regla de lo simplemente debido. Resulta indispensable para el hombre la existencia de proposiciones excesivas (o parcialmente excesivas), para que aprenda en todo caso, como aquí decimos, que la vida no adquiere su sentido si se encuentra clausurada al don”¹³.

Como se puede constatar, estos tres autores, podríamos haber citado otros, se encuentran aunados por un elemento común: la demasía. En estos teólogos, el cristianismo se desvela como la apoteosis de un amor entregado. A nuestro juicio, estas teolo-

¹¹ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2005, 218s.

¹² Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar*, I, *El mal-El hombre*, Sígueme, Salamanca 1995, 10.

¹³ A. GESCHÉ, *Dios para pensar*, VII, *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004, 22s.

gías expresan, de modo muy atinado, la naturaleza misma de la misericordia, justo en el momento en que ésta se inserta en el espacio nutricio de la desmesura¹⁴.

3. La misericordia narrada

El exceso reclama, por una suerte de exigencia interna, el auxilio de la fantasía y de la imaginación. En efecto, el mero intento de evocar la demasía definitoria de lo cristiano, supone acudir a lo imaginario, porque el concepto no es capaz de dar razón de nuestra sensibilidad, de nuestra afectividad y de nuestras emociones. Evidentemente, esto no supone un desprecio de la razón, pero sí un reconocimiento de sus límites. Así, se hace imprescindible la apelación a la imaginación, sin abandonar a la razón.

Una imaginación que desprecie a la razón puede convertirse en algo peligroso porque nos sitúa en un mundo des-reificado, que acabará siendo patológico e irreal. Pero una razón falta de imaginación y fantasía no es capaz de provocar una recreación de la vida y termina olvidando vastas extensiones de lo real. En efecto, una buena imaginación y fantasía, “lejos de sacarnos de la realidad, nos permite penetrar en ella con sus fuerzas vivas e inventivas”¹⁵. Se cuenta de los amantes del arte que, al salir de la muestra pictórica del primer salón impresionista, exclamaron: “El cielo de París ya no es como antes”¹⁶. Ciertamente, la imaginación es esencial para el descubrimiento de la realidad.

Por estos motivos, no es de extrañar que Jesús de Nazaret hablara de la misericordia acudiendo a la imaginación y a la fantasía¹⁷. En las parábolas, encontramos un nuevo acceso a lo real, que se realiza por el recurso a un imaginario que interpela al auditorio y plantea, al menos como posibilidad, que la realidad sea medible desde otra perspectiva; concretamente, la perspectiva de un amor que se ha vuelto excesivo.

Estos aspectos habrían de ser tenidos en cuenta a la hora de acometer la tarea de una renovación eclesial. En efecto, la relación entre Iglesia y fantasía habría de poder considerarse un tema nada baladí. Podríamos actualizar la conciencia al hecho de que la Iglesia es, ante todo, una comunidad de narración, ya que la narración es la mediación privilegiada entre la salvación y el sujeto creyente. Así pues, si cesa el acto mismo de narrar, de parte de la comunidad cristiana, cesa también el evento de la salvación. De hecho, la celebración de la eucaristía tiene una ineludible estructura narrativa, que no podemos olvidar¹⁸.

¹⁴ Cf. W. KASPER, *La misericordia*, 72.

¹⁵ A. GESCHÉ, *El sentido*, 158.

¹⁶ A. GESCHÉ, *Dios para pensar*, VI, *Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2002, 74.

¹⁷ Cf. W. KASPER, *La misericordia*, 55.

¹⁸ Con todo, no es de extrañar que las parábolas de la misericordia alcancen un protagonismo notable a lo largo de este año jubilar. Concretamente, el papa Francisco hace referencia a ellas en MV 9.

Este recurso a la imaginación, que pretende evocar el misterio del exceso, aparece muy especialmente en las parábolas de la misericordia, según encontramos narradas en el evangelio de Lucas. Nos detenemos en *La parábola de la oveja perdida* para evidenciar, en cuatro sencillos pasos, la experiencia de sobreabundancia que supone el acercamiento del ser humano al Dios de Jesús¹⁹.

En primer lugar, llama la atención la ironía con la que Jesús comienza su narración imaginaria: “¿Quién de vosotros, si tiene cien ovejas y pierde una de ellas, no deja las noventa y nueve en el campo y va en busca de la oveja perdida, hasta encontrarla?” (Lc 15,4). La respuesta es obvia: nadie. Se trata de una expresión de la desproporción, propia de Dios, que incluso tiene un evidente toque de riesgo: perder a las noventa y nueve, por arriesgarse a ir en búsqueda de la pérdida. De este modo, Jesús está subrayando cómo la atmósfera propia de lo divino supone la transgresión de la norma de aquello que es puramente debido.

En segundo lugar, la oveja perdida no tiene nada de especial, sino el hecho mismo de haberse extraviado. El posible interlocutor, acostumbrado a la lógica de la retribución, o incluso del beneficio, se topa aquí con un obstáculo que lo desbarata. Es interesante hacer notar cómo, el autor apócrifo del Evangelio copto de Tomás, ha resuelto el aparente sinsentido de la parábola de Jesús, anulando el específico elemento cristiano, que es precisamente el exceso:

“El Reino se parece a un pastor que poseía cien ovejas. Una de ellas – la más grande – se extravió. Entonces dejó abandonadas a las noventa y nueve y se dio a la búsqueda de ésta hasta que la encontró. Luego – tras la fatiga – dijo a la oveja: «Te quiero más que a las noventa y nueve»”²⁰.

En tercer lugar, es necesario subrayar la dimensión soteriológica de esta parábola, ya que, para ir en busca de la oveja perdida, el pastor ha de realizar el camino de la perdición. Así es, si la oveja, para perderse, ha bajado por un barranco, ha cruzado un arroyo, y ha subido un pecho, el pastor, para recuperarla, tendrá que andar el idéntico camino del extravió. Sin duda que este aspecto recuerda las impactantes palabras de Pablo, en la segunda carta a los Corintios, cuando afirma: “Cristo no cometió pecado alguno, pero por causa nuestra Dios lo hizo pecado, para así, en Cristo, hacernos a nosotros justicia de Dios” (2 Cor 5,21). De nuevo aquí, un subrayado de este amor sobreabundante.

En cuarto lugar, impresiona que todas las acciones de la parábola recaen sobre el pastor. Nada hace la oveja, sino el haberse perdido. En el camino de la recuperación y de la salvación, el actor indiscutible es el pastor. Incluso, Jesús indica cuidadosamente que el pastor la carga sobre sus hombros, destacando así la pasividad de la oveja: “Y

¹⁹ Cf. A. PITTA, *Jesús, la misericordia y las parábolas*, en PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN (ed.), *Misericordiosos como el Padre*, Madrid 2015, 93-99.

²⁰ *Evangelio de Tomás*, 107. Tomada de A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1999, 704.

cuando la encuentra la pone contento sobre sus hombros, y al llegar a casa junta a sus amigos y vecinos y les dice: ¡Felicítadme, porque ya he encontrado la oveja que había perdido!” (Lc 15,5-6).

La imagen del pastoreo aparece en repetidas ocasiones en el Antiguo Testamento. Concretamente, la parábola de Jesús recuerda al profeta Ezequiel, cuando afirma: “Yo mismo seré el pastor de mis ovejas; yo mismo las llevaré a descansar. Yo, el Señor, lo afirmo. Buscaré a las ovejas perdidas, traeré a las extraviadas, vendaré a las que tengan alguna pata rota, ayudaré a las débiles y cuidaré a las gordas y fuertes. Yo las cuidaré como es debido” (Ez 34,15-16). Sin embargo, en el texto evangélico notamos la intención de extremar la paradoja, con un juego desproporcionado entre números, las noventa y nueve seguras y la única perdida, apuntando así a un amor que se ha hecho desmedido. Esta tendencia no es propia sólo de los evangelios sinópticos, sino también del cuarto evangelio. La noche en que Jesús iba a ser entregado, Juan nos dice cómo “habiendo amado a los suyos, que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo (*telos*)” (Jn 13,1). Juan cierra el ciclo de este amor desmesurado con la afirmación que, puesta en boca de Jesús, marca el fin de su vida histórica. Si acudimos al original griego, descubrimos que la traducción más ajustada sería: “Todo está extremado (*tetelestai*)” (Jn 19,30). De esta manera, podemos percibir una cierta cesura entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, que el cardenal Kasper describe del siguiente modo:

“Lo nuevo del mensaje de Jesús respecto del Antiguo Testamento es que él anuncia la misericordia divina de forma definitiva y para todos. Jesús abre el acceso a Dios no solo a unos cuantos justos, sino a todos; en el reino de Dios hay sitio para todos, nadie es excluido. Dios ha aplacado definitivamente su ira, concediendo más espacio a su amor y su misericordia”²¹.

4. La misericordia discernida

La acusación fundamental, a la que ha tenido que hacer frente la misericordia, es su conexión con pasiones propias de seres humanos débiles y pusilánimes. En tiempos recientes, F. Nietzsche sería uno de los máximos representantes de esta idea equivocada de misericordia. Para el filósofo de la muerte de Dios, el cristianismo ha supuesto la extirpación de los legítimos anhelos de vida, que alberga el ser humano. La intención última de lo cristiano es realizar una inversión de los verdaderos valores, donde la fuerza y el poder sean definitivamente desterrados de nuestro mundo. Como paladín de esta inversión está Jesucristo que, definiéndose a sí mismo como “el manso y el humilde de corazón” (Mt 11,29), sería para Nietzsche la expresión más palmaria del anti-héroe. El cristianismo es la malévolas maniobra de los endeblés y enfermizos que, acudiendo a la praxis de la misericordia, llevan a término una empresa movida únicamente por el resentimiento²².

²¹ W. KASPER, *La misericordia*, 71.

²² Cf. F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 60, nº 16.

Sin embargo, el hecho de unir la misericordia al exceso, tal como realiza la propia revelación bíblica, pone de manifiesto una visión alternativa de esta problemática. En efecto, Dios es el “misericorde” precisamente porque es el abundante, el plenamente realizado. La misericordia es expresión de la fortaleza, y no de la debilidad, o de la necesidad²³. Por tanto, Dios no vampiriza o canibaliza al ser humano, sino que le posibilita una realización cumplida de su naturaleza humana²⁴.

Estas reflexiones pueden tornarse en un instrumento eficaz para el discernimiento cristiano de nuestro compromiso. Para entender esto que decimos, sería interesante hacer una breve acotación sobre la diferencia entre ética y espiritualidad. La ética realiza una valoración de nuestros actos, pero la espiritualidad trasciende la materialidad de los mismos, para preguntarse por las motivaciones últimas que los sostienen. Así, el elemento definitorio de la espiritualidad es el discernimiento. O de otro modo, se puede estar “comprometido”, y no estar “convertido”, porque la conversión siempre es el resultado del don previo recibido. En efecto, la diferencia fundamental entre Dios y nosotros es que Dios no es un “carente”, y nosotros sí. Se hace necesario destacar que no nos salva lo que hacemos, sino lo que previamente Dios ha hecho por nosotros. La justificación no procede de nuestros méritos, sino del amor donado a la humanidad en Cristo-Jesús. Si esto que decimos es verdad, nuestra identidad más honda no está constituida por lo que hacemos, por los logros alcanzados o los éxitos cosechados, sino que la identidad del ser humano viene determinada por lo que se recibe; aquello que, siéndonos entregado, no está en nuestras manos el poder conquistarlo. En palabras de Ratzinger:

“La fe cristiana afirma, sin embargo, que el hombre vuelve profundamente a sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe. Tiene que esperar el don del amor y el amor sólo puede recibirlo como don; no podemos “hacerlo” nosotros solos sin los demás, tenemos que esperararlo, dejar que se nos dé. El hombre sólo deviene plenamente hombre cuando es amado, cuando se deja amar. Que el amor humano una en sí la suprema posibilidad y la más honda necesidad, y que lo más necesario sea a la vez lo más libre, significa que el hombre, para salvarse, depende de un don. Si se niega a recibirlo, se destruye a sí mismo”²⁵.

Una de las expresiones más bellas de esta misericordia discernida, la encontramos en la primera carta del apóstol San Pablo a los Corintios, en un texto harto conocido: el himno al amor. Se realiza allí una fenomenología del amor que ayuda a discernir las motivaciones de nuestra acción. En dicha fenomenología, el amor aparece ligado, una vez más, al exceso: “el amor es paciente y bondadoso; no tiene envidia, ni

²³ El papa Francisco se apresta a indicar que la omnipotencia de Dios se manifiesta en la misericordia. En efecto, la misericordia no es signo de debilidad, sino de fortaleza (cf. MV 6). El propio Kasper refiere que “en la Biblia la compasión no es tenida por debilidad ni por blandura no varonil, indigna del verdadero héroe”, en *La misericordia*, 48.

²⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *El cristianismo es un don*, Paulinas, Madrid 1973, 37.

²⁵ J. RATZINGER, *Introducción*, 222s.

orgullo, ni jactancia. No es grosero, ni egoísta; no se irrita ni lleva cuentas del mal; no se alegra de la injusticia, sino que encuentra su alegría en la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta. El amor no pasa jamás” (1 Cor 13,4-8). Cuando el amor despliega la lógica de su propia autoexpresión, brinda la posibilidad al hombre de medirse a su amparo. Y por este motivo, San Pablo, en el contexto que estamos señalando, hace una serie de afirmaciones que son desconcertantes; elegimos la última de ellas: “Y si reparto todos mis bienes a los pobres y entrego mi cuerpo a las llamas, pero no tengo amor, de nada me sirve” (1 Cor 13,3). La pregunta que brota con cierta urgencia, ante un texto así, es obvia: ¿se puede dar a los pobres todo lo que uno posee, y no tener amor? Y aún más radical: ¿podría entregarse la propia vida a las llamas y que dicha acción no estuviera movida por el amor? San Pablo parece no dudar en responder afirmativamente a tales cuestiones. A esto nos referimos con la expresión de “misericordia discernida”. Se pueden realizar muchas obras aparentemente buenas y, sin embargo, no estar movidos por el amor, sino por otras motivaciones que, o son inconscientes, o mantenemos ocultas. Esas motivaciones no confesadas tienen que ver fundamentalmente con necesidades y con heridas.

Nuestras pastorales, bajo el pretexto de pureza evangélica, muchas veces pueden ser el escenario de un baile de carencias disfrazadas. Decimos hacerlo por Dios, o por los demás, cuando en realidad nos mueve el afán de protagonismo, la urgencia de sentirnos necesitados e imprescindibles, el apego al poder, la soberbia de experimentarnos mejores que los demás, o simplemente la demanda de ser queridos. De este modo, el otro queda desdibujado, porque lo que nos acerca a él no es el verdadero descubrimiento de su alteridad, sino la necesidad de llenar los propios vacíos. Entonces, la misericordia ha de ayudarnos a discernir si aquello que verdaderamente mueve nuestra vida es la lógica del don previo recibido, o más bien la carencia.

De otra manera, confundimos la conversión con el “hacer”, y no con el “ser”, de tal forma que estamos configurando un cristianismo muy determinado por la inmediatez de la acción. No podemos olvidar que detrás del activismo siempre se encuentra un vacío que, a través de la multiplicación de tareas, pretende la quimera de una salvación auto-concedida. La contemplación, en el conjunto de la tradición cristiana, siempre ha sido considerada la expresión de una riqueza interior, que no está “necesitada” de la acción para legitimarse.

5. La misericordia personificada

Este amor, que se ha tornado excesivo, tiene un rostro²⁶. Para entender el alcance de esta afirmación, retornemos a otra de las parábolas de la misericordia: *El hijo pródigo*. Es interesante caer en la cuenta de que, en este relato, falta la perspectiva del que habla. Si introducimos dicha perspectiva, de alguna manera el relato, tal y como lo conocemos, queda alterado o modificado. En efecto, el Padre no ha permanecido pasivo

²⁶ Esta es la afirmación fundamental de MV 1: “Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre”.

ante la marcha del hijo menor. El Padre no simplemente se ha limitado a otear el horizonte, día tras día, esperando el retorno del pródigo. Así es, el Padre, no soportando la ausencia del hijo amado, envió a su primogénito en busca del extraviado. De este modo, a la parábola del hijo pródigo le falta algo: la perspectiva del que habla. Jesucristo, como el Hijo primogénito, es la personificación de la misericordia del Padre. A esto se refiere Balthasar, cuando afirma:

“En la parábola del hijo pródigo falta la figura de quien la cuenta, del mismo Jesús. El Padre no espera sin más que el hijo vuelva espontáneamente o movido por la necesidad, sino que envía su amor en la persona de su Hijo, para que penetre en ese estado de perdición. Hace que su Hijo se identifique con el hermano perdido”²⁷.

No sabemos lo que es la misericordia en una suerte de deducción trascendental, en sentido kantiano. Muy al contrario, el amor tiene la capacidad de darse a entender a sí mismo, por sí mismo, precisamente porque posee un rostro. Cuando la comunidad cristiana afirma, según la primera carta de San Juan, “hemos conocido el amor” (1 Jn 3,16), está diciendo que han conocido a Cristo. Justamente, el amor no es una realidad anónima porque, para el cristiano, dicho amor se encuentra encarnado. Luego, podemos saber qué sea la misericordia viéndolo a Él con la Samaritana, contemplando su encuentro con Zaqueo o impresionados por el lavatorio de los discípulos en la última cena²⁸. La vida de Jesús se convierte para nosotros en el criterio máximo de verdad.

Para ilustrar lo que decimos, podríamos recordar la pregunta que el mismo Jesús hace a sus discípulos en Cesarea de Filipo: “¿Quién decís vosotros que soy yo?” (Mc 8,29). Con esta interpelación, Jesús está diciendo algo infinitamente más pretencioso de lo que habitualmente estamos acostumbrados a entender: sólo sabrás quién eres tú, respondiendo a la pregunta de quién soy yo. En efecto, el misterio de la identidad última de cada hombre y de cada mujer, de todo tiempo y de cualquier lugar, sólo puede ser esclarecido en la confrontación con el misterio de la identidad de este judío marginal del siglo I. De este modo, en contraste con cualquier ejercicio de razón, lo universal aparece ligado a la particularidad, y no al contrario²⁹.

Éste es el desafío principal del cristianismo a la razón moderna, como también lo fue para la razón griega: el “todo” pasa por la vinculación con una “singularidad” histórica, que se llama Jesús de Nazaret. En este sentido, el gnosticismo, como en los orígenes, sigue siendo uno de los principales enemigos del cristiano, ya que vincula la salvación con una suerte de sabiduría superior, y no con la lógica de la carne. El evangelio de San Juan supo dar razón de este escándalo, con sus conocidas referencias a la revelación de Dios en la zarza ardiendo y personificadas ahora en Cristo: “Yo soy la vida”, “Yo soy el camino”, “Yo soy la puerta”. A partir de lo que estamos diciendo, no-

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *¿Por qué soy todavía cristiano?*, Sígueme, Salamanca 1974, 44.

²⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor*, 55s.

²⁹ Cf. J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, I, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 42s.

sotros podríamos añadir: “Yo soy la misericordia”. En definitiva, la pretensión del Jesús histórico toma cuerpo aquí.

Estamos faltos de un cristianismo que ponga en el centro de su reflexión teológica la manifestación de la carne. A este respecto, podríamos recordar el grito que daba coherencia al cristianismo primero, en la reflexión de los Padres de la Iglesia: *Caro cardo salutis*. En efecto, la carne es el quicio de la salvación. Ante un contexto signado por un platonismo muy potente, declinado en diversas formas de gnosticismo, el cristianismo primitivo mantuvo en alto el escándalo de su anuncio: algo tan excelso como la salvación y la propia redención del ser humano, ha venido en la inconsistencia y en la pobreza de la carne. Luego, la salvación no se sustenta en una suerte de elevación intelectual, sino en la lógica de los sentidos. Así es, sólo hay salvación cuando somos mirados, cuando nuestro nombre es pronunciado o cuando el afecto queda corporalizado en un abrazo. Por ende, tenemos que reconocer que nuestras actividades evangelizadoras están sobradas de ideas, destinadas a alimentar al intelecto, y faltas de una real corporalización de la salvación, mediada por la estructura sacramental de la Iglesia. No nos resistimos a citar el siguiente texto de Tertuliano:

“Así pues, continuaré con el argumento propuesto, por si pudiera atribuirle a la carne todo lo que le dio el que la creó: ella se gloria de que aquella cosa despreciable, el barro, haya venido a las Manos de Dios (sean lo que sean dichas Manos): el barro se siente feliz con sólo haber sido tocado. ¿De qué extrañarse, si sin necesidad de ninguna otra actividad con solo el contacto de Dios se convirtió en una estatua? Muy grande era lo que se estaba haciendo, pues se adornaba esta materia. Así pues, es honrada tantas veces cuantas se somete a las Manos de Dios, cuando se le toca, se le corta, cuando se deja guiar, cuando se le está modelando. Imagínate a Dios enteramente ocupado y entregado a este barro, con su Mano, su inteligencia, su actividad, su pensamiento, su sabiduría, su providencia, y sobre todo con su afecto que le dictaba los rasgos: cualquiera que fuese la forma con que el barro se plasma-se, se estaba pensando en Cristo, que se haría hombre, que es lo mismo que decir barro, y se estaba pensando también en el Verbo que se haría carne, que todavía entonces era tierra”³⁰.

Además, esta concentración cristológica del evangelio, que pone rostro a la misericordia, siendo un escándalo para el mundo, comporta para el cristianismo la manera más ajustada de alumbrar la realidad. Si tuviéramos que individuar la mayor aportación que el cristianismo ha hecho a la historia de la humanidad, podríamos decir que tal aportación sería el concepto de “persona”. El cristianismo es personal. Esto quiere decir, una vez más, y de otra manera, que la verdad no ha de ser buscada en ideas universales y abstractas, sino en la concreción de un rostro, donde se concentra la absolutez de la salvación de Dios para el mundo. Desde aquí podemos entender la reverencialidad que el cristianismo siempre ha mostrado ante todo rostro humano, como una huella indeleble

³⁰ TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum* 6,1-3: CCL 2, 927-928, líneas 1-14.

del rostro encarnado del Hijo único de Dios. En efecto, “sólo donde Dios es persona, se toma en serio al hombre como persona”³¹.

Cuando decimos esto, que el ser humano es persona, estamos reconociendo el carácter irrepetible y singular de su acontecer. Por esta razón, la contemplación del rostro de cada ser humano, tiene algo de incondicionado y absoluto. La pérdida, de uno solo de los rostros que han brillado bajo el sol de este mundo, es la pérdida de un infinito. Desde aquí podemos entender la dignidad innegociable de la persona, que el cristianismo está llamado a custodiar y a defender. En efecto, el cristiano custodia la carne, especialmente la de aquellos que sufren la violencia, la marginación y la injusticia, como custodiamos y adoramos la carne del Hijo único de Dios. Frente a la prioridad de la idea, el cristianismo supo siempre reconocer la prioridad de la carne.

6. Conclusión

La neurociencia actual habla de lo que se denomina el “cerebro triple”. Específicamente en el ser humano, funciona un único cerebro que, sin embargo, mantiene la marca de las tres etapas fundamentales de evolución del mismo. Como la más primitiva, tendríamos el “cerebro reptil”, que todavía hoy sigue modulando los instintos más básicos de supervivencia. En un segundo momento, y como manifestación más evolucionada del cerebro, ubicado en una zona distinta, tendríamos el “cerebro mamífero o límbico”. Este cerebro regula cinco funciones principales: el hambre, el instinto sexual, la territorialidad, la jerarquía y la violencia. Por último, el “cerebro neocórtex” regula funciones más elevadas, como son la fraternidad o el perdón.

Podríamos recordar a este respecto, el momento en el que el Señor resucitado insufla su Espíritu sobre los discípulos, y les da la capacidad de perdonar los pecados. Se trata de una interesante imagen de todo lo que hemos dicho hasta el momento: el Espíritu del Resucitado nos hace capaces del exceso, de la demasía y del don. No podemos olvidar la etimología del término “perdón”, que estaría aludiendo a una experiencia donde el don se ha redoblado. Así es, se va más allá del don (per-donar), para provocar en el ser humano una verdadera experiencia del exceso. Por tanto, esta entrega del Espíritu sería un verdadero acontecimiento de humanización; habida cuenta de que, como afirma la neurociencia actual, hablamos de la tensión hacia una meta, donde se trasciende la animalidad y se provoca en nosotros una verdadera mejora de la especie.

Lo peor que podemos hacer con la misericordia es recluirla en el ámbito restringido de un sentimentalismo ajeno a la razón y a la evolución. Los cristianos somos muy modestos a la hora de ofrecer nuestros “tesoros” como verdaderos impulsos de humanización para el mundo. La misericordia ha de desbordar el campo de lo sentimental, para fecundar la vida pública, la vida económica, la vida política y social. Pero no porque el cristiano sea un idealista irredento, sino todo lo contrario. El cristiano quiere la

³¹ H.U. VON BALTHASAR, *El cristianismo*, 50.

preservación de nuestro mundo y, por ello, sabe que, o insertamos la misericordia como criterio de verdad de todo cuanto existe, o la humanidad se malogrará definitivamente. Ante aquellos que pretenden recluir la misericordia y la compasión a un ámbito de realidad puramente sentimental, y critican a la Iglesia como organización romántica, ajena a la complejidad de nuestro mundo, nosotros hemos de señalar que, sin una verdadera praxis de la misericordia, caminamos hacia el fracaso de nuestra civilización.