

## LA VIRTUD DE LA MISERICORDIA: PRIMACÍA Y DIMENSIONES

### Santo Tomás de Aquino en *Evangelii gaudium*

Tomás de Aquino es citado en varias oportunidades en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del Papa Francisco<sup>1</sup>. Un primer conjunto de citas está vinculado a la jerarquía y organicidad de las virtudes, que el documento relaciona con la noción de “jerarquía de verdades” incorporada por el Concilio Vaticano II. En ese contexto aparece una referencia al lugar de la virtud de la misericordia en santo Tomás de Aquino, tema abordado e interpretado desde distintas perspectivas a lo largo de la historia, que merece ser considerado también hoy a la luz de los desafíos del presente. En esta presentación trataremos sucesivamente tres dimensiones de la virtud de la misericordia, a saber: su lugar en el marco de la jerarquía de las virtudes a partir de la referencia de la Exhortación *Evangelii gaudium*, su papel como “*prima radix*” o “*prima causa*” del obrar divino, y a algunas expresiones sobre su proyección social. Las tres permiten percibir el valor y la actualidad del aporte de santo Tomás.

#### 1. La misericordia como virtud y su lugar en la jerarquía de las virtudes (EG, 37)

La exhortación apostólica *Evangelii gaudium* destaca en su primer capítulo la importancia de que el anuncio del mensaje evangélico se realice “desde el corazón del Evangelio”. Ha de evitarse el riesgo de que en la selección a veces arbitraria de los medios, dicho anuncio aparezca “mutilado y reducido a alguno de sus aspectos secundarios”; de allí que deba concentrarse “en lo esencial, que es lo más bello, lo más grande, lo más atractivo y al mismo tiempo lo más necesario”<sup>2</sup>. Haciendo referencia a la afirmación del Concilio Vaticano II, que “hay un orden o ‘jerarquía’ en las verdades de la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana”<sup>3</sup>, el documento expresa que, aun si “todas las verdades reveladas proceden de la misma fuente divina, y son creídas con la misma fe,... algunas de ellas son más importantes por expresar más directamente el corazón del Evangelio. En este núcleo fundamental lo que resplandece es *la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado*”<sup>4</sup>. Esta noción adquiere en la Exhortación una especial significación como criterio hermenéutico teológico y pastoral, aplicable tanto en el plano de las verdades dogmáticas, como en el de la enseñanza moral de la Iglesia<sup>5</sup>. En este contexto y en sintonía con dicho criterio hermenéutico, la exhortación cita a santo Tomás de Aquino y su

<sup>1</sup> Santo Tomás de Aquino es mencionado en 9 números de la Exhortación apostólica, 3 veces en el texto mismo (n. 37, 43 y 171) y otras 6 en las notas (n. 44, 93, 105, 117, 166, 191). En total se hace referencia a 17 textos suyos.

<sup>2</sup> EG, n. 34; 35.

<sup>3</sup> Decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, n. 11.

<sup>4</sup> EG, n. 36. Cursiva en el original.

<sup>5</sup> EG, n. 36.

comprensión de la “*jerarquía* en las virtudes y en los actos que de ellas preceden”, así como del lugar de la misericordia entre ellas<sup>6</sup>.

Los textos de santo Tomás citados en el n. 37 de *EG* son tres. En el primero de ellos (STh II-II, q. 66, a. 4-6), el Aquinate se refiere sucesivamente a la principalidad de la justicia entre las virtudes morales (a. 4), de la sabiduría entre las virtudes intelectuales (a. 5) y de la caridad entre las virtudes teologales (a. 6). En segundo lugar, el documento refiere la principalidad de la ley nueva, consistente “en la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra por el amor”<sup>7</sup>. El tema de la ley nueva es reasumido en el n. 43, con referencia al muy escaso número de sus preceptos referidos a actos exteriores y consiguientemente, –con cita de san Agustín–, a la moderación con que han de exigirse otros posteriormente añadidos por la Iglesia, ‘para no hacer pesada la vida de los fieles’ y convertir nuestra religión en una esclavitud, cuando ‘la *miseriordia* de Dios quiso que fuera libre’<sup>8</sup>. En tercer lugar, el n. 37 cita el texto referido específicamente a la misericordia como la mayor de todas las virtudes, y como lo propio de Dios, en que resplandece máximamente su omnipotencia (STh II-II, q. 30, a. 4 y 4 ad 1).

Cabe destacar la afirmación por parte de santo Tomás, en el marco de su tratamiento de los actos o efectos interiores de la caridad, del carácter de *virtud* de la misericordia. Ésta, a diferencia del gozo y la paz interiores (q. 28 y 29), que solo son “efectos” de la caridad, constituye propiamente una virtud por agregar a la razón de bien propia de la caridad, una razón especial: la miseria del otro, del que se tiene misericordia: “*miseriam eius cuius miseretur*”<sup>9</sup>. En tal sentido, la misericordia ocupa una cierta función mediadora hacia los actos o efectos exteriores de la caridad, que el Aquinate trata en el marco de la “*beneficentia*” (q. 31), del hacer el bien a otro, a través de las dos formas fundamentales y abarcadoras, una corporal y otra espiritual, de la limosna y la corrección fraterna (q. 32 y 33).

En ese marco se da la afirmación tomasiana de la misericordia, considerada en sí misma, como la mayor de las virtudes, “ya que le compete volcarse en otros, y más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo”<sup>10</sup>. La misericordia es,

<sup>6</sup> EG, 37, con tres notas referidas a textos de santo Tomás: STh I-II, q. 66, a. 4-6 (n. 39); I-II, q. 108, a. 1 (n. 40), y II-II q. 30, a. 4 y a. 4 ad 1 (n. 41).

<sup>7</sup> STh I-II, q. 108, a. 1: “principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante”; I-II, a. 106, a. 1: “principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus”.

<sup>8</sup> EG, n. 37; STh I-II, q. 107, a. 4: “ex parte exteriorum operum ... lex vetus est multo gravior quam nova: quia ad plures actus exteriores obligabat ... quam lex nova, quae praeter praecepta legis naturae, paucissima superaddidit in doctrina Christi et Apostolorum”. Santo Tomás menciona allí, por otra parte, la mayor exigencia de la ley nueva desde el punto de vista de las obras de las virtudes en los actos interiores, si no se contara con la gracia interior que hace posible realizarlos con diligencia y gozo.

<sup>9</sup> STh II-II, q. 30, a. 3 ad 3: “gaudium et pax nihil adiciunt rationem boni quod est obiectum caritatis... sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam eius cuius miseretur”.

<sup>10</sup> STh II-II q. 30, a. 4: “Secundum se misericordia quidem maxima est. Pertinet enim ad misericordiam quod alii effundat; et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; et hoc est maxime superioris. Unde et misereri ponitur proprium Deo: et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari”. Yves Congar menciona que se trata de un texto “sin paralelo en la obra de santo Tomás”. (“La misericordia, atributo soberano de Dios”, en: id., *Los caminos del Dios vivo*, Barcelona, Estela, 1964, 61-75, 66).

por tanto, la mayor entre todas las virtudes que dicen relación al prójimo y su acto es el más excelente<sup>11</sup>. Considerada desde el punto de vista del sujeto en que reside, la misericordia sólo es la máxima de las virtudes si se da en un sujeto que sea “máximo”, y no tenga por encima a un superior, pues en ese caso sería mayor aquella virtud por la cual se uniera a él. En tal sentido, para el ser humano, la caridad por la cual se une con Dios, es mayor que la misericordia respecto del prójimo<sup>12</sup>. Este texto debe complementarse sin embargo con la distinción que santo Tomás realiza en cuanto a los dos modos posibles de comprender la comparación entre el amor a Dios y al prójimo (STh II-II, q. 27, a. 8). Considerado cada uno de estos amores (“*utraque dilectio*”) en sí mismos, no cabe duda que es más meritorio el amor de Dios. Si el amor de Dios, en cambio, es considerado como excluyendo el amor del prójimo, y éste incluyendo el amor de Dios, se trataría de una comparación entre una forma de amor de Dios “insuficiente e imperfecta”, con otra “perfecta, que se extiende también al prójimo”, y por tanto tendría primacía la segunda<sup>13</sup>. En sentido análogo, en cuanto a la relación entre amor y misericordia en Dios mismo, se ha afirmado la superioridad de la misericordia en cuanto inclusiva de la caridad<sup>14</sup>.

Han quedado pendientes hasta ahora los dos primeros artículos de la cuestión referida (STh II-II, q.30), en los que santo Tomás se plantea si el mal es el motivo propio de la misericordia, y si ella implica un defecto, es decir una falta o privación, en el sujeto que la experimenta, una temática que resulta clave en la relación entre la dimensión creada y la dimensión divina de la misericordia, que trataremos en el siguiente apartado. El Aquinate responde a ambas cuestiones afirmativamente. La misericordia es caracterizada con la expresión de san Agustín como “la compasión de nuestro corazón por la miseria de otro, que nos mueve, en cuanto es posible, a socorrerla”. Implica en quien la experimenta, un corazón dolido (“*miserum cor*”) en razón de la miseria del otro, por lo que en sentido propio, supone la alteridad<sup>15</sup>. La afirmación de que la “*ratio miserendi*” implica un cierto “*defectus*” en quien experimenta tristeza por una miseria ajena considerada como propia, -ya sea por unión de afecto como en el caso del amor, o por una unión real, como ante la posibilidad de sufrir algo semejante-, plantea la pregunta acerca del modo en que la misericordia se da en Dios. Santo Tomás responde aquí escuetamente que “Dios no tiene misericordia sino por amor, en cuanto que nos ama como algo

<sup>11</sup> Idem: “inter omnes virtutes quae ad proximum pertinent potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus: nam supplere defectum alterius... est superioris et melioris”.

<sup>12</sup> Idem; así como a. 4, ad 3: “per caritatem assimilamur Deo tamquam ei per affectum uniti. Et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis”.

<sup>13</sup> STh, II-II, q. 27, a. 8: “Alio modo potest attendi ista comparatio ut dilectio Dei accipiatur secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includit dilectionem Dei: sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam... Et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet”.

<sup>14</sup> Cfr. Cayetano, *Commentarium in II-II*, q. 30, a. 4: “Misericordia Dei, etiam in ipso Deo, melior est quam caritas, utpote extendens suppositam charitatem suam ad benefaciendum omnibus, sublevando omnium miseriae. Ergo misericordia secundum se, et in Deo est maxima virtutum”.

<sup>15</sup> STh, II-II, q. 30, a. 1; id., ad 2: “compassio miseriae alterius”.

suyo”<sup>16</sup>. Esto nos exigirá considerar más detenidamente la misericordia divina y su peculiaridad respecto de la misericordia humana. Baste dejar constancia aquí de la dinámica interna que se percibe en los textos de santo Tomás sobre la misericordia como la virtud más grande, propia del superior, y en última instancia de Dios, que orienta e invita a comprender la dimensión más profunda de esta virtud desde el misterio de Dios mismo y su revelación. Santo Tomás cita con especial predilección, -observa Y. Congar-, aquella expresión litúrgica, eco de la palabra de Dios, que proclama que la omnipotencia divina se manifiesta de modo más eminente en el ejercicio de su misericordia: “*Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*”<sup>17</sup>. Lo expresado ya en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento (Sb 11, 23), cobra un alcance universal, definitivo e insuperable en la plenitud de la revelación de Dios como Amor misericordioso en Jesucristo.

## 2. La misericordia en Dios: “*prima radix*” o “*prima causa*” del obrar divino

El tema de la misericordia como atributo divino es tratado por santo Tomás en STh I, q. 21, junto con el de la justicia. El luego cardenal Mario L. Ciappi OP señalaba ya en 1935 la importancia de este atributo divino y una cierta insuficiencia en su valoración por parte de algunos intérpretes de su pensamiento<sup>18</sup>. Yves Congar expresaba tres décadas después un parecer análogo, destacando el papel de la misericordia como “atributo soberano de Dios” a partir de la reflexión del Aquinate<sup>19</sup>. Recientemente el cardenal Walter Kasper ha hablado de una suerte de olvido del tema de la misericordia en la teología sistemática, haciendo un llamado a “examinar nuevamente a fondo la doctrina cristiana de Dios y las consecuencias prácticas que de ella se derivan, dando así un perfil definido al giro teocéntrico tan necesario en la teología y en la vida de la Iglesia”<sup>20</sup>. La misericordia debería ser abordada no como un “apéndice al tratamiento de los atributos divinos”, sino “convertida en el centro organizador de éstos, de modo tal que el resto de los atributos se agrupen a su alrededor”<sup>21</sup>. En síntesis, se trata de que la misericordia, como “*caritas operativa et efectiva* de Dios” sea redescubierta como el principal atributo divino, para lo cual santo Tomás de Aquino ofrece valiosos elementos. W. Kasper sostiene que en una consideración exclusivamente metafísica de los atributos divinos, la misericordia no encontró el lugar que le correspondía. Ello no debería llevar a abandonar el recurso a la metafísica y “arrojar por la borda la tradicional determinación esencial de Dios”, sino a “determinar adecuadamente la

<sup>16</sup> STh, II-II, q. 30, a. 2; ad 1: “Deus non miseretur nisi propter amorem, in quantum amat nos tamquam aliquid sui”.

<sup>17</sup> “*Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*”, actual Misal Romano, oración colecta del domingo XXVI, citado en: STh I, q. 25, a. 3 ad 3; II-II, q. 30, a. 4. Cfr. Y. Congar, “La misericordia...”, 70.

<sup>18</sup> M. L. Ciappi, *De divina misericordia ut prima causa operum Dei*, Roma, Angelicum, 1935, [Prologus, s/p]: “Misericordia namque, quamvis ut attributum Ipsius [Dei] ab omnibus sanae mentis indubie agnoscat, non omnibus tamen in sua claritate resplendet”. Id., 22: “Est igitur ... Dei misericordia, cuius proprium videtur, ordine quodam superiori, actionem et iura aliorum attributorum Dei simul temperando unire, eiusque propriam regulam imponere”.

<sup>19</sup> Y. Congar, “La misericordia...”, 66s.

<sup>20</sup> W. Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2012..., 9.

<sup>21</sup> W. Kasper, *La misericordia...*, 92.

relación existente entre la comprensión filosófica del ser y la comprensión bíblica de Dios”, para lo cual propone el modelo de Tomás de Aquino en su caracterización como “determinatio”<sup>22</sup>. Este tema no puede ser aquí sino simplemente enunciado, al tiempo que veremos ecos del mismo en las consideraciones siguientes.

En su tratamiento de la misericordia divina en la I Pars de la *Summa theologiae*, santo Tomás afirma que dicha virtud es máximamente atribuible a Dios (“*Deo maxime attribuenda*”), no como “afecto” propio de la pasión (*passionis affectum*) como sería la tristeza por la miseria ajena, sino como “efecto” de la bondad de Dios en socorrer la miseria del otro, en cuyo caso le es máximamente propio<sup>23</sup>. Es importante tener en cuenta en tal sentido la doble consideración de las pasiones que santo Tomás menciona en otro contexto, en cuanto que pueden ser entendidas ya como pasiones del apetito sensitivo, ya como simple *affectus* y en tal sentido como actos de la voluntad, atribuibles también a Dios y a las creaturas espirituales<sup>24</sup>.

M. L. Ciappi hace referencia a diferentes interpretaciones del pensamiento del Aquinate en cuanto al constitutivo formal de la misericordia. Subraya la distinción dentro del *affectus* propio de la misericordia, de un aspecto principal, a saber la compasión por la miseria ajena considerada como propia por la unión de amor con él, y otro secundario, que sería la tristeza generada por considerar como eventualmente posible para sí la miseria del otro. Propiamente, la misericordia designaría sólo la *unión del affectus*, por la cual el otro es amado como propio, siendo expresión de ese amor, en razón de la miseria que padece, el “*effectus misericordiae*”<sup>25</sup>. En tal sentido, dado que el objeto formal (*quod*) de la misericordia es la miseria ajena en cuanto a ser socorrida, ello es aplicable a la divina misericordia; más aún, queda de manifiesto que ella conviene máximamente a Dios. Ciappi ve incluso a una evolución de las expresiones del Aquinate entre la *Summa contra gentes* y la *Summa theologiae* a este respecto. En la primera,

<sup>22</sup> W. Kasper, *La misericordia...*, 90. “La pregunta es la siguiente: ¿es necesario integrar la comprensión bíblica de Dios en la comprensión filosófica del ser, subordinándola a ésta? ¿O resulta posible partir de la comprensión filosófica del ser, para luego interpretarla con mayor detalle y precisarla desde la comprensión bíblica de Dios? Así pues, se trata de llevar a cabo lo que Tomás de Aquino caracterizó con el término *determinatio*.” Las referencias son a: STh I-II, q. 100, a. 11; III, q. 84, a. 7 ad 1; q. 60, a. 5 y q. 61, a. 3 ad 2. W. Kasper alude a la categoría de la “determinatio” en la relación entre la moral natural y Evangelio, así como entre filosofía y teología y en concreto al conocimiento filosófico y teológico de Dios. Podría citarse el parecer en cierto modo análogo de J. Ratzinger, sobre la necesidad del recurso a las categorías filosóficas y específicamente metafísicas, a la vez la necesaria “purificación” de dicho instrumental, a partir de la novedad de la revelación divina y especialmente del misterio de Cristo. Ello supone una adecuada relación de continuidad y novedad o discontinuidad en relación con la filosofía antigua y la economía de la primera Alianza. Cfr. J. Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid, Encuentro, (2ªed.) 2006.

<sup>23</sup> I, q. 21, a. 3: “Misericordia est Deo maxime attribuenda: tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi habens miserum cor: quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam: et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo: sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus... non tolluntur, nisi per alicuius bonitatis perfectionem: prima autem origo bonitatis Deus est...”

<sup>24</sup> STh I, 82, a. 5 ad 1: “amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque secundum quod sunt quaedam pasiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes... et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo.”

<sup>25</sup> M. L. Ciappi, *De divina misericordia...*, 182: “Proprie ergo misericordia: solam unionem affectus nominat, qua alter ut quid nostri amat, et cuius amoris peculiaris expressio in casu instantis miseriae est: affectus misericordiae”.

considerando como lo formal de la misericordia el “*affectum tristitiae*”, la misericordia en sentido propio y no solo metafórico parecería no ser atribuible a Dios, siéndolo solo las virtudes activas como la liberalidad o la justicia<sup>26</sup>. En la *STh* en cambio, es explicitado como lo formal de la misericordia el “*solum specialem affectum caritatis*” y la misericordia es enumerada entre las virtudes activas divinas, incluso como la principal entre ellas, de modo que se atribuye a Dios “*propriissime et excellentissime*”<sup>27</sup>. Un eco de esto podría percibirse entre los comentaristas de santo Tomás. Mientras que Joannes P. Nazarius, permaneciendo centrado en los textos de CG, consideraba que la misericordia sería atribuible a Dios solo “*metaphorice*”, Juan de Santo Tomás, ubicando lo formal y esencial de la misericordia no en la “*imperfección*” de la conmoción afectiva y la tristeza por la miseria ajena, sino en el “*affectus expellendi mala*” de la benevolencia divina, no dudaba en afirmar su carácter de perfección formalmente presente en Dios<sup>28</sup>. Se ha señalado por otra parte la diversidad entre la misericordia humana o creada y la misericordia divina: mientras en la primera, especificada y movida por la bondad creada, el objeto formal *quo* o motivo sería sin más la “*miseria aliena*”, la misericordia divina sería movida por la misma bondad divina, como *ratio miserandi*<sup>29</sup>.

Esta temática no deja de estar vinculada con la discusión contemporánea en torno de la problemática de la impassibilidad, la com-pasión o el sufrimiento en Dios, que excede el marco de esta presentación, pero a la que hacen referencia algunos de los autores citados en relación con el pensamiento de santo Tomás ¿Puede darse acaso en Dios, en quien se realiza máximamente la misericordia, una participación en el sufrimiento de la creatura, al modo de la *tristitia* por la miseria de algo amado como propio? ¿Cómo ha de concebirse la manifestación máxima de la omnipotencia divina que se da en el ejercicio de la misericordia? ¿Puede concebirse, además de la perfección como Acto puro, también como Amor soberano capaz de participar por compasión de ese padecimiento, no por falta de ser o imperfección al modo de la creatura, sino por sobreabundancia de perfección? Esas son algunas de las preguntas que se formulan y que ponen de manifiesto, a su modo, la actualidad del tema<sup>30</sup>. Cabe mencionar las profundas consideraciones de Y. Congar, a partir de los textos de santo Tomás, sobre la revelación de la misericordia, humanidad y benignidad de Dios en Jesucristo, en el corazón humano del Verbo encarnado, así como las de W. Kasper en tal sentido<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> CG, I, cap. 93.

<sup>27</sup> M. L. Ciappi, *De divina misericordia...*, 183.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 183, cita de Juan de Santo Tomás, *Comm. in ISth*, q. 21, a. 1: “*Affectus expellendi mala et displicentia eorum est formalis et essentialis ratio misericordiae. Cum ergo imperfectionem non includant, sed perfectionem, sequitur formaliter esse in Deo*”.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>30</sup> La bibliografía al respecto es muy extensa. Cfr. p.ej. W. Kasper, o.c., 119ss; Enc. *Spe salvi*, 39, J. Maritain, “*Quelques réflexions sur le savoir théologique*”, en: *Revue Thomiste* 69 (1969), 5-27; G. Emery, “*L’immutabilité du Dieu d’amour et les problèmes du discours sur la ‘souffrance de Dieu’*”, en: *Nova et Vetera* 74/1 (1999), 5-37; J. Keating / Th. J. White (eds.), *Divine impassibility and the mystery of human suffering*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009.

<sup>31</sup> Y. Congar, o.c., 68s; W. Kasper, o.c., 114s.

Cabe preguntarse por último, cómo se manifiesta la misericordia de Dios y cual es su lugar en el obrar divino, lo que Santo Tomás trata a la luz de la pregunta sobre la relación entre la justicia y la misericordia en todas las obras de Dios<sup>32</sup>. Ya la obra de la creación es comprendida como manifestación de la misericordia divina, en cuanto la noción de “misericordia” es entendida en el sentido más amplio y radical del no-ser, dependiendo la existencia de las creaturas completamente de la bondad de Dios. El amor de Dios “crea e infunde la bondad en las cosas”, “causa la bondad del amado” y es por ello un “amor que procede de la misericordia”<sup>33</sup>. La manifestación suprema de la misericordia divina la constituye la encarnación y el perdón del pecado<sup>34</sup>. La referencia al obrar creador, soberano de Dios no es una observación secundaria, sino que constituye la perspectiva fundamental desde la cual Tomás resuelve la relación entre la justicia y la misericordia. Al tiempo que explicita la presencia inseparable de ambas en todas las obras de Dios, afirma que la obra de la justicia divina, que apunta a dar a cada uno lo suyo, presupone siempre y se funda en el obrar creador, y por tanto en la obra de la misericordia, que supera infinitamente las exigencias de la justicia y el orden de las creaturas<sup>35</sup>. Como vemos, la razón es nuevamente la perspectiva creacional de la dación divina del ser y de la bondad, expresión del amor libérrimo, misericordioso de Dios. Por otra parte, la misericordia no implica la anulación o relativización de la justicia, sino su realización superadora<sup>36</sup>. En síntesis, se pone de manifiesto que en el pensamiento de santo Tomás, la misericordia divina es concebida como la “prima causa” y “ultima ratio” de las obras de Dios a la luz del doble criterio de la mayor gloria de Dios y mayor utilidad de las creaturas<sup>37</sup>. “origen y meta de los caminos de Dios”<sup>38</sup>, o con la expresión del mismo santo Tomás, como la raíz primera (“*prima radix*”) de toda obra suya, y la realidad primordial a la que todo lo demás ha de referirse<sup>39</sup>.

### 3. Dimensiones sociales de la misericordia

El tema de la misericordia es ante todo una realidad teologal y un mensaje teológico sobre Dios y su misericordia, pero que a su vez no puede dejar de tener su proyección y consecuencias para el obrar humano, así como en la vida de la Iglesia y de la sociedad. Es posible hablar en tal sentido de una dimensión social y política del amor y la misericordia, y con

<sup>32</sup> STh I, q. 21, a. 4.

<sup>33</sup> CG III, c. 150: “Amor Dei est creans et infundens bonitatem in rebus”; *Super epistolam B. Pauli ad Ephesios*, c. 2, lec. 2: “Quando vero amor causat bonitatem in dilecto, tunc est amor procedens ex misericordia. Amor autem quo Deus amat nos, causat in nobis bonitatem, et ideo misericordia ponitur hic quasi radix amoris divini”.

<sup>34</sup> Cfr. STh, III, q. 1, a. 1-6.

<sup>35</sup> STh I, q. 21: “Opus autem divinae iustitiae semper presupponit opus misericordiae, et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid”.

<sup>36</sup> STh, I, q. 21, a. 3 ad 2.

<sup>37</sup> M. L. Ciappi, *De divina misericordia...*, 193: “Misericordia Dei, prout eminenter continet ac connotat iustissimum ac liberrimum Amorem Summi Boni, est ultima ratio operum Dei in Universo”.

<sup>38</sup> W. Kasper, *La misericordia...*, 100s.

<sup>39</sup> STh I, q. 21, a. 4: “Et sic in quolibet opere Dei apparuit misericordia, quantum ad primam radicem eius.”

razón se ha señalado la contribución que la misericordia cristiana puede ofrecer como fuente de inspiración y motivación en favor de una “cultura de la misericordia”<sup>40</sup>.

Los límites no sólo del Estado moderno, sino de todo sistema social para dar respuesta a las diversas formas de necesidad, pobreza y dolor en el sentido más amplio y abarcador del sufrimiento del otro (“*miseria aliena*”) ponen de manifiesto la insuficiencia de la sola justicia y de la planificación social, así como el espacio abierto que queda para el amor y la misericordia en la dinámica de la sociedad. En el marco del creciente lugar del tema de la misericordia en los últimos pontificados, se ha destacado la incorporación del amor, junto a la justicia, como principio de doctrina social de la Iglesia en las encíclicas *Deus caritas est* y *Caritas in veritate*, a lo que se agregan hoy los contenidos referidos al tema en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*<sup>41</sup>. Ello supone la inseparabilidad entre la misericordia y la justicia en sus diversas formas. A la luz del marco teológico arriba referido, podría recordarse la expresión tomasiana que “la justicia sin misericordia es crueldad”, y a su vez “la misericordia sin justicia es la madre de la disolución”, o una de las formas de pseudomisericordia que en última instancia no podría asumir ni socorrer la “*miseria*” de todos, víctimas y victimarios, en miras a su mayor plenitud de vida y al bien común de toda la sociedad<sup>42</sup>. Ni la misericordia puede prescindir de las exigencias de la justicia, ni la justicia de su realización superadora a través de la misericordia.

El amor y la misericordia como virtudes animadoras de la dinámica social se orientan no solo a la asistencia material, sino también a dimensiones como la comprensión, el respeto y la valoración del otro en su alteridad, constituyendo una condición fundamental para la convivencia y la cultura política de una comunidad. La confrontación de proyectos y pareceres en el discernimiento de políticas de Estado propia de la vida política, supone una síntesis fecunda de sentido de pertenencia común a un pueblo y participación como ciudadanos en el servicio al bien común, que necesita nutrirse de valores que trascienden la sola justicia. En la contribución que la misericordia cristiana puede ofrecer a la cultura política como fuente de inspiración y motivación, la reflexión de Tomás de Aquino representa un aporte valioso y actual en favor de una “cultura de la misericordia”.

Pablo Carlos Sicouly OP

---

<sup>40</sup> W. Kasper, o.c., 189s.

<sup>41</sup> DCE, 19ss; CiV, 2; 6; EG, 177ss; cfr. W. Kasper, o.c., 185.

<sup>42</sup> *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cap. 5, lect. 2: “*beati misericordes: quia iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis. Et ideo oportet quod utrumque coniungatur*”.