

La propuesta de solidaridad de Jesús de Nazaret: El Buen Samaritano

Aunque la palabra moderna *solidaridad* no aparece en los evangelios, éstos pueden considerarse, sin lugar a dudas, una constante invitación a su práctica, como expresión de amor universal sin barreras de ningún tipo. La palabra más próxima a ésta, porque la supone y la incluye, es *agapê* que aparece 116 veces en el Nuevo Testamento (de las que sólo nueve en los evangelios). Con ésta se indica en el amor que proviene o tiene por objeto a Dios, o al hombre en cumplimiento del precepto divino: “Amarás a Dios... y al prójimo como a tí mismo” (Lc 10, 27)^[1].

El *principio de solidaridad* se formula claramente en Mt 7,12, texto denominado “regla de oro”, donde Jesús resume el Antiguo Testamento con esta frase: “Todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque eso significan la Ley y los Profetas”. Jesús invita a ser solidario, o lo que es igual, a ponerse en el lugar del otro, como si fuera uno mismo, haciendo con él lo que uno desearía que le hicieran. Para ello hay que renunciar al egocentrismo; cada uno ha de considerar que los demás tienen con él un destino común, y, que, por tanto, merecen su atención e interés.

Este principio de solidaridad en su formulación extrema se expresa en el evangelio de Lucas (6, 27-31): “Ahora bien, a vosotros los que me escucháis os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os maltratan. Al que te pegue en una mejilla, preséntale también la otra; al que te quite la capa, déjale también la túnica; a todo el que te pide, dale, y al que se lleve lo tuyo, no se lo reclames. O sea, tratad a los demás como queréis que ellos os traten”. Ésta es la utopía a la que hay que tender: un amor que no excluye a nadie ni siquiera a enemigos y agresores; un amor tan solidario del otro que no espera recompensa alguna y llega hasta la renuncia de los propios derechos.

Hay que notar, no obstante, que “el ámbito del amor cristiano va más allá de la solidaridad e incluye toda relación positiva entre personas: la justicia, la generosidad, el respeto, la comprensión, la tolerancia, la ayuda, el afecto y la entrega, que forjan la unidad entre los seres humanos”^[2]. La solidaridad es, por tanto, una de las manifestaciones del amor que lleva al cristiano a fundirse o identificarse con el prójimo.

La medida del amor o el amor sin medida

Jesús indica en el evangelio de Juan la medida del amor solidario: “Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros igual que yo os he amado” (Jn 15, 12). Con este mandamiento Jesús se propone a sí mismo como medida e invita a amar como él amó, hasta el punto de entregar o dejarse quitar el don máspreciado: la vida. Los que no son cristianos y no tienen por modelo a Jesús heredarán también el reino practicando la solidaridad con los pobres y oprimidos, pues Jesús se ha identificado con ellos: “Venid, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estuve desnudo y me vestisteis, estuve en la cárcel y fuisteis a verme... Os lo aseguro: Cada vez que lo hicisteis con uno de esos hermanos míos tan insignificantes lo hicisteis conmigo” (Mt 25, 34-36. 40).

En el juicio a las naciones paganas de Mateo (mal denominado “juicio final”), los ángeles de Dios situarán a unos a la derecha y a otros a la izquierda. Los de la derecha son los que, por un sentido de solidaridad humana, no han abandonado a otros en su necesidad inaplazable; los de la izquierda, los que no se conmueven ante el dolor y desgracia de sus semejantes. Los que van a la ruina no han cometido acciones positivamente injustas; su culpa es de omisión: no haber mostrado la menor solidaridad con los desvalidos [3].

De este modo, la antigua enseñanza de “ojo por ojo y diente por diente” (Ex 21, 4; cf. Mt 5, 38) o la de “amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo” (Mt 5, 43), o la más renovada de “amarás al prójimo como a ti mismo” (Lc 10, 27) quedan superadas por la enseñanza de Jesús que representa la utopía del amor solidario hasta el extremo de dar la vida: “que os améis como yo os he amado”. Este amor, como Jesús lo practicó, es el pilar sobre el que se debe alzar la nueva sociedad, la sociedad alternativa que él anuncia: “el reinado o reino” de Dios. El evangelio es, por tanto, una llamada constante a este estilo de vida basado en el amor solidario.

LA PARABOLA DEL SAMARITANO

Como son tantos los lugares en los que el evangelio invita a la práctica del amor solidario, en las páginas que siguen me voy a limitar a comentar una parábola del evangelio, la del samaritano [4], en la que de modo gráfico se explica en qué consiste este amor y cuál es la propuesta de solidaridad de Jesús de Nazaret.

Lectura comentada de Lucas 10, 25-37

La parábola del samaritano se encuentra en la sección del evangelio de Lucas denominada “el viaje” (9, 51 - 19, 46), que comienza con el envío de mensajeros por parte de Jesús a una aldea de Samaria, por la que han de pasar. Al llegar a la aldea, los mensajeros son rechazados. Santiago y Juan piden a Jesús que caiga un rayo y los aniquile. Jesús se niega a ello y se marchan a otra aldea. Esta escena prepara al lector del evangelio para mostrar a un Jesús que no se deja llevar por convencionalismos ni revanchas, al poner de protagonista de la parábola precisamente a un miembro del colectivo que rechaza, por ser judíos, a los enviados de Jesús que se dirigen con él a Jerusalén.

El estilo de la parábola

La parábola tiene un estilo muy cuidado con diversas estructuras lingüísticas basadas en el simbolismo de los números *tres* y *siete*.

- *La acción de los personajes* se describe en forma de escalera descendente:

1. Un hombre bajaba de Jerusalén, lo asaltaron y se marcharon.
2. Un sacerdote bajaba por aquel camino; al verlo dio un rodeo y pasó de largo.
3. Un clérigo que llegó a aquel sitio; al verlo dio un rodeo y pasó de largo.
4. Un samaritano que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre, al verlo se conmovió, se acercó a él.

- *El marco en el que se inserta la parábola* está muy elaborado, como puede verse en el siguiente cuadro:

		Parte 1 (10, 25-28)	Parte 2 (10, 29-37)
Pregunta del magistrado	del	vida definitiva	mi prójimo
Contra-pregunta de Jesús	de	¿Qué está escrito?	¿Cuál de estos tres se hizo prójimo?
Respuesta del magistrado	del	Deut 6, 4/ Lev 19, 18	el que tuvo compasión de él
Mandato de Jesús		haz esto y vivirás	ve y haz lo mismo

En cada parte del relato (10, 25-28 y 10, 29-37) hay una pregunta del magistrado, una contra pregunta de Jesús, una respuesta del magistrado y una invitación de Jesús.

-El número *tres*.

El número *tres* indica en la Biblia lo completo y definitivo. En la parábola aparece tres veces la palabra “prójimo”; tres son las acciones de los bandidos para con el hombre (lo asaltan, lo desnudan y muelen a palos); tres, los personajes que desfilan ante el herido (sacerdote, levita y samaritano); tres veces aparece la expresión “y al verlo”; tres son los movimientos que realizan los personajes: el sacerdote bajaba, dio un rodeo y pasó de largo; el levita llegó, dio un rodeo y pasó de largo, y el samaritano: iba de viaje, llegó y se acercó. En el folklore popular se cumple la regla de tres (“a la tercera va la vencida”, dice el proverbio). A la tercera tiene lugar el acontecimiento definitivo: se acerca el samaritano, tras pasar de largo el sacerdote y el levita [5].

-El número *siete*.

El relato está construido también en torno al número *siete*, que indica en la Biblia un período pleno y completo: los siete días de la semana [6].

Siete son las acciones que realiza el samaritano para con el malherido: 1) se conmovió, 2) se acercó a él, 3) y le vendó las heridas 4) echándoles aceite y vino, 5) luego lo montó en su propia cabalgadura, 6) lo llevó a una posada 7) y lo cuidó. Siete son también los personajes del relato, si tenemos en cuenta que el posadero sustituye al samaritano en su ausencia y es prácticamente un desdoblamiento del personaje que desempeña éste: 1) un jurista, 2) Jesús, 3) un hombre, 4) los bandidos, 5) un sacerdote, 6) un levita y 7) un samaritano.

Siete veces aparece el verbo de movimiento *erkhomai* “ir” y compuestos (cf. vv. 30-35):

30 ap ---- *êlthon*: se marcharon (los bandidos)

31 antipar*êlthen*: pasó de largo (el sacerdote)

32 -----*elthôn*: llegó (el levita)

32 antipar*êlthen*: pasó de largo

33 -----*êlthen*: llegó (el samaritano)

34 pros-*êlthon*: se acercó

35 epaner*khesthai*: cuando vuelva

1. La Obertura de la parábola

10²⁵ En esto se levantó un jurista y le preguntó para ponerlo a prueba: -Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar vida definitiva?

El modo de comenzar este relato es similar a otro que Lucas refiere en su evangelio: “Un magistrado le preguntó: Maestro insigne, ¿qué tengo que hacer para heredar vida definitiva? Jesús le contestó: ¿Por qué me llamas insigne? Insigne como Dios, ninguno. Ya sabes los mandamientos: No cometas adulterio, no mates, no robes, no es falso testimonio, sustenta a tu padre y a tu madre. El replicó: Todo eso lo he cumplido desde joven. Al oírlo Jesús, le dijo: Aún te falta una cosa: vende todo lo que tienes y repártelo a los pobres, que tendrás en Dios tu riqueza; y anda, sígueme a mí. Al oír aquello se puso muy triste, porque era riquísimo” (18, 18-23).

Mientras el jurista de nuestra parábola pregunta a Jesús para ponerlo a prueba, el magistrado rico lo hace para adularlo: “Maestro insigne”, le dice. Pero Jesús no acepta adulaciones: “¿Por qué me llamas insigne? Insigne como Dios, ninguno”, le responde. El magistrado y el jurista andan preocupados por la vida definitiva; tal vez están cansados de que Jesús hable sólo de amor al hombre. Quienes no quieren comprometerse con el prójimo prefieren hablar de la otra vida, entendida como una droga que aliena de los deberes con la vida presente. Jesús, sin embargo, invita a los dos a mirar al suelo donde se encuentra el prójimo, cuya situación hay que remediar.

El jurista de la parábola llama a Jesús “maestro”, pero Jesús no le devuelve el título, pues éste no habla para juzgar la ciencia del otro ni para hacer valer la propia, como lo hace aquél.

²⁶ El le dijo: -¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo es eso que recitas?

²⁷ Éste contestó: - Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente. Y a tu prójimo como a ti mismo.

²⁸ El le dijo: -Bien contestado. Haz eso y tendrás vida.

Las dos preguntas de Jesús al jurista no tienen por finalidad hacer una investigación erudita, sino llevarlo a la práctica del amor solidario. Sin reclamar para sí el título de maestro, Jesús está obrando como un “maestro”, que pone su conocimiento al servicio del amor. Jesús intenta transformar al jurista, que es “un hombre de saber”, en “un hombre de práctica”. El jurista se sitúa a nivel de conocimiento y pretende eludir la práctica; Jesús invita a la práctica, que no niega el conocimiento [7]. Jesús se extraña de que el jurista pregunte sobre algo que todos saben, esto es, que el centro de la ley antigua son los mandamientos, entregados a Dios por Moisés.

Por eso le pregunta: “¿Cómo es eso que recitas?”. Los judíos rezaban mañana y tarde en el servicio sinagogal una oración que se denominaba *Shema*^[8] (palabra con la que comienza Dt 6, 4-9: “Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas...”). El prójimo, sin embargo, no aparece en esta oración judía. Pero el jurista, previendo que, si no lo incluía, Jesús se lo echaría en cara, añade: “y con toda tu mente. Y a tu prójimo como a ti mismo”. El jurista sabe de sobra que para asegurarse la vida eterna basta con cumplir los mandamientos que miran a Dios y al prójimo.

Si quien cumple la ley antigua, tiene garantizada la vida eterna, podemos preguntarnos ¿qué ha venido a hacer Jesús si no es para hablarnos de la otra vida? El contraste entre el planteamiento del jurista y el de Jesús es grande. Jesús habla del reinado de Dios en la tierra, lo que exige un compromiso inmediato y concreto de amor al prójimo. El jurista quiere espiritualizar la problemática tratando de la vida futura^[9].

²⁹ *Pero el otro, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: - ¿Y quién es mi prójimo?*

El jurista hace dos preguntas en la parábola. Con la primera -sobre la vida eterna- quiere saber lo que Jesús sabe; con la segunda -sobre el prójimo- pretende ser reconocido por Jesús como maestro. Jesús aprueba el saber del jurista, pero quiere conducirlo al terreno de la práctica: *haz eso y vivirás*. Dado que el jurista sabe lo que recita en la oración del *Shema* y qué debe hacer, de él depende hacerlo. Jesús quiere convertir al jurista de sujeto competente en sujeto amante. Pero el jurista no quiere amar. Por eso insiste: *Y ¿quién es mi prójimo?*

La pregunta estaba justificada, pues la respuesta era discutida. En todo caso, prójimos eran los compatriotas, incluidos los prosélitos; pero no se estaba de acuerdo en quiénes no lo eran. Los fariseos se inclinaban a excluir a los no fariseos (*am ha-'ares*) (Bill, II, 515ss); para los esenios había que odiar a “todos los hijos de las tinieblas (1QS I,10); una declaración rabínica enseñaba que a los heréticos, delatores y renegados “se los arroje (en una fosa) y no se los saque” (B. A.Z. 26a (Bar); cf. Abbot R. Natan 16, 7); una máxima popular excluía del amor al enemigo personal: “Se ha dicho: debes amar a tu compatriota; solamente a tu enemigo no tienes necesidad de amar”. Lo que se pide a Jesús no es tanto una definición del concepto de “prójimo”, sino que diga dónde se encuentran los límites del deber del amor dentro de la comunidad del pueblo^[10].

Primera escena: Situación

^{29b}*Tomando pie de la pregunta, dijo Jesús:*

³⁰*Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos; lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon dejándolo medio muerto.*

De Jerusalén a Jericó

La situación inicial de la parábola se describe con perfiles realistas: el episodio se sitúa en una zona geográfica conocida: de Jerusalén a Jericó. Se trata de un caso de bandidaje, habitual en dicha zona. El camino de Jerusalén a Jericó era extremadamente peligroso debido a la abundancia de ladrones y salteadores. La parábola comienza con una adversidad, que se espera superar a lo largo del relato.

De Jerusalén a Jericó hay unos 30 kms. y la carretera discurre hoy entre las crestas desérticas del desierto de Judá. Pero el antiguo camino iba por Wadi el-Qelt, descendiendo desde el monte de los Olivos a 750ms sobre el nivel del mar hasta llegar a la Jericó herodiana a 350 ms. bajo el nivel del Mar Mediterráneo. Flavio Josefo (*Guerra* 4, 474) describe la zona como “desierta y árida, conocido escondite natural para banditos”. El robo a un desconocido solitario no produce ninguna sorpresa al oyente. La peligrosidad de ese camino era tal que hacia el siglo I de nuestra era se organizaban expediciones, con defensa militar, para los grupos de peregrinos que iban a Jerusalén a las fiestas.

Un caminante anónimo

“Un hombre bajaba”. El hombre no tiene nombre. Si el asalto se produce en esa región, hay que suponer que se trata de un judío. De no serlo, el autor del relato habría indicado su procedencia. Tampoco se nos dice quiénes fueron los bandidos que lo dejaron medio muerto. Del hombre se dice que “lo desnudaron, lo molieron a palos y lo dejaron medio muerto”. El hombre ha quedado, por tanto, sin señas de identidad: no tiene vestido y apenas tiene vida. En todo caso, quienes pasan a su lado no pueden saber a qué clase, ciudad o nación pertenece; es prácticamente un cadáver. Este dato es importante para ver si el comportamiento del sacerdote y el levita se ajusta o no a la ley de Dios[11].

Segunda escena: Crisis.

³¹*Por casualidad bajaba un sacerdote por aquel camino; al verlo, pasó de largo.*

³²*Lo mismo hizo un clérigo (levita) que llegó a aquel sitio; al verlo, pasó de largo.*

En la segunda escena se presentan dos personajes, un sacerdote y un levita que, junto con el jurista que pregunta, forman el trío de personajes que determina los comportamientos sociales y religiosos del pueblo de Israel. El sacerdote y el levita son “funcionarios” del servicio religioso del templo de Jerusalén y como empleados del culto, profesionales de la observancia de la ley judía. El jurista es un entendido en la ley de Dios. El lector u oyente espera un desenlace feliz. El sacerdote y el levita pasan por casualidad junto al malherido. Tal vez volvían de cumplir sus funciones en el templo de Jerusalén, pues Jericó era bien conocida como lugar de residencia de sacerdotes y levitas. La acción de los dos personajes se describe de modo paralelo: llegan, ven al medio muerto y pasan de largo, aunque la parábola no dice por qué actúan de este modo tan inesperado.

La decepción del lector u oyente así como su perplejidad ante lo sucedido es grande. La exégesis busca atenuantes para esta situación:

-Puede que tuvieran miedo a los ladrones que podían estar escondidos para atacar de nuevo. Pero esta razón no tiene peso alguno, pues el texto presenta la negación de auxilio como algo inesperado y escandaloso. De haber alguna razón que los excusara de pararse, el texto la habría indicado.

-Puede que no quisieran contaminarse tocando un cadáver (pues ésta es la impresión que da el malherido: “lo dejaron medio muerto”). El libro del Levítico (21, 11) dice: “el (sumo) sacerdote... no se acercará a cadáver alguno ni se contaminará con el de su padre o de su madre”. Aunque esta prohibición es absoluta, la Misná y el Talmud tienen una larga discusión sobre estos versos: “El sumo sacerdote o un nazireo -del hebr. *nazir*= consagrado o segregado para Dios por un voto- no pueden contaminarse tocando el cadáver de un familiar, pero sí, si se trata de un cadáver abandonado (*meth mitzwah*)”. Si van de viaje y se encuentran un cadáver abandonado, R. Eliezer dice: “el sumo sacerdote puede contaminarse, pero el nazireo no” (m. Nazir 7.1). Por tratarse de un cadáver abandonado se entiende que no hay nadie que lo entierre. Cuidar del cadáver en este caso para darle sepultura exime al sumo sacerdote del precepto de pureza religiosa.

En el Talmud, donde se discute esta sección de la Misná, se plantea quién es responsable de atender al cadáver abandonado, dados los diferentes niveles de santidad. Y añade que también el nazireo es responsable de dar sepultura en ese caso argumentando que, dado que el Levítico no legisla sobre el particular, es necesario atenderlo [12].

Estos textos muestran que ni el sacerdote ni el levita tienen excusas para pasar de largo. Pero si no se trata de un cadáver, sino de un hombre medio muerto tienen menos excusa aún [13].

Tercera escena: solución

³³*Pero un samaritano que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre y al verlo, se conmovió.*

A nivel de relato, la tercera intervención es la definitiva (“a la tercera va la vencida”). Desde el punto de vista narrativo, el samaritano aparece en primer plano. No se dice como antes “por casualidad pasó un sacerdote / igualmente un levita”. Ahora comienza directamente: “Pero un samaritano que iba de viaje”. El samaritano es presentado como un viajero en una zona transitada por judíos. El oyente sabe ahora en manos de quién está la suerte del malherido. Espera que el samaritano pase también de largo, cuando menos. Si el relato está pensado para un lector judío, la presencia del samaritano no puede producir sino desilusión en el oyente. Su aparición complica más la escena. El factor sorpresa continúa.

Los oyentes judíos de esta parábola no podían esperar nada del personaje que se presenta, dada la enemistad tradicional entre judíos y samaritanos. “Quien come pan con un samaritano es como quien come carne de cerdo”, dice la Misná (Shab 8. 10). El oyente tendería a colocarlo más bien entre los salteadores. La relación entre judíos y samaritanos (pueblo mestizo judío-pagano) había experimentado en los días de Jesús una especial dureza, después de que éstos, bajo el procurador Coponio (6-9 p.C.), hubiesen profanado los pórticos del templo y el santuario esparciendo durante la noche huesos humanos (Flavio Josefo, *Antigüedades*, 18, 29s); entre ambos grupos dominaba un odio irreconciliable desde que se separaron de la comunidad judía y construyeron su propio templo sobre el monte Garizín (en el siglo IV a.C., lo más tarde).

Hacia el s. II a.C., el libro del Eclesiástico (50, 25-26) dice: “Dos naciones aborrezco y la tercera no es pueblo: los habitantes de Seir y Filistea y el pueblo necio que habita en Siquén (Samaria)”. En los evangelios está clara la enemistad entre samaritanos y judíos. Cuando Jesús atraviesa esta región, envía mensajeros a una aldea, pero no los aceptan por ir camino de Jerusalén (Lc 9, 52-53); a Jesús mismo, una mujer samaritana le niega agua para beber, pues los judíos no se tratan con los samaritanos (Jn 4, 9). La palabra “samaritano” constituía una grave injuria en boca de un judío según Jn 8, 48: *Repusieron los dirigentes: ¿No tenemos razón en decir que eres un samaritano y que estás loco?* (cf. b.Sota 22); De los diez leprosos curados, sólo el samaritano vuelve y Jesús dice: *¿No ha habido quien vuelva para dar gloria, excepto este extranjero?* (Lc 17, 18) [14].

La aparición de este tercer personaje de la parábola es, además, sorprendente, pues, el trío de personajes que era de esperar sería: sacerdote, levita e israelita (sacerdote, clérigo y laico), los tres grupos en que se dividía el pueblo judío [15]. El oyente espera que el tercero sea un israelita laico. De este modo la parábola tendría un tinte anticlerical. Se trata ciertamente de un laico, pero samaritano, circunstancia que da a la parábola un fuerte carácter provocativo y subversivo. Si la actuación del sacerdote y del levita resulta escandalosa para el oyente, la de un samaritano no lo es menos. ¿Se puede esperar algo de éste? La introducción del samaritano como héroe rompe las expectativas del oyente judío de la parábola. ¿Con quién se va a identificar a partir de ahora? [16].

^{33b}Pero el samaritano al verlo ³⁴se acercó a él, y le vendó las heridas echándoles aceite y vino; luego lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó. ³⁵Al día siguiente sacó dos denarios de plata y, dándoselos al posadero, le dijo: “Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta”.

El samaritano carga al malherido sobre su propia cabalgadura, lo que hace suponer que sería un comerciante que llevaba sus mercancías consigo sobre un asno o mulo y que él mismo montaba un segundo animal [17]. En favor de que era un comerciante que recorría frecuentemente aquel trayecto, habla su amistad con el posadero y el anuncio de un pronto regreso. Como comerciante, es de esperar que fuese poco escrupuloso y que no se interesase por las cuestiones de ortodoxia judía o samaritana [18]. Las acciones que lleva a cabo el samaritano con el malherido son siete: 1. se conmovió, 2. se acercó 3. y le vendó las heridas 4. Echándoles aceite y vino; 5. Luego lo montó en su propia cabalgadura, 6. Lo llevó a una posada y 7. Lo cuidó.

Como se ha dicho anteriormente, el número siete indica la serie completa. El samaritano hace todo lo que se debe hacer y algo más, pues al día siguiente da dos denarios de plata al posadero para que cuide del malherido; si gasta algo más, le dice que se lo pagará a la vuelta [19]. La acción del samaritano se describe prolijamente y contrasta con la sobriedad de léxico de la parábola. La mezcla de vino y aceite era medicina común en la época. La misná dice: “Si el vino y el aceite no se han mezclado en la víspera del sábado se deben usar por separado” (Shabb 19. 2). El aceite sirve para aliviar el dolor (Is 1, 6); el vino - alcohol- desinfecta las heridas. El pan necesario para un día costaba solamente 1/12 de denario.

La actuación del samaritano es hiperbólica y se presenta como una formulación extrema de lo que debe ser la actitud de solidaridad hacia el prójimo. Hay que hacer todo lo posible, hay que llegar hasta el extremo de lo imaginable. El samaritano traspasa los límites de lo razonable. Hubiese sido bastante con atender al malherido. Pero aquél no sólo se cuida del tiempo presente, sino también de futuro: “Al día siguiente sacó dos denarios de plata y, dándoselos al posadero, le dijo: Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta”.

Lo realmente sorprendente de la parábola no es que un judío cuide de un samaritano, pues hay historias en las que aparecen judíos compadeciéndose de extranjeros, leprosos, e incluso romanos heridos [20]. Lo sorprendente es que la parábola representa el mundo al revés: un samaritano que cuida y se preocupa de un judío, medio muerto. Y esto resulta totalmente inaceptable para un oyente judío que, al oír la parábola, no tiene más remedio que identificarse con el malherido y aceptar que sea precisamente un enemigo suyo tradicional quien lo salva, o rechazar la historia por irreal. La parábola no solamente no confirma la jerarquía “sacerdote, levita y laico israelita” y que la salvación viene de Israel, sino que hace saltar los esquemas: la salvación viene de fuera de las fronteras de la ortodoxia; más aún, acaba con las fronteras.

En el reino de Dios no se separan los de dentro y los de fuera por su categoría religiosa. En la parábola, el samaritano no es el enemigo, sino el auxiliador y salvador, y el oyente no se identifica con el héroe, sino con la víctima. La parábola pone el mundo boca abajo. El mundo con gente situada dentro y fuera no es ya el modelo adecuado para anunciar un reino de Dios que no acepta la existencia de barreras. El oyente de la parábola, comenta E. Biser [21], se ve envuelto en un mundo doblemente distorsionado. Los dos transeúntes de los que era de esperar ayuda, no la prestan; este hecho es especialmente chocante tratándose de dos conspicuos representantes de la comunidad de fe a la que pertenece tanto el viajero como los oyentes del relato.

Su actitud resulta escandalosa e inaudita. Pero más aún resulta la del tercer transeúnte, por ser un samaritano el que practica ese acto de amor. Aquél del que no se espera nada, del que un judío debe desconfiar *a priori*, acude en su ayuda. Ambas reacciones contradicen las expectativas de una audiencia judía. La escena parece grotesca. Todo hace pensar, según W. Harnisch, que el relato pretende, con una exposición de lo inverosímil, despertar una experiencia que todos tienen, pero que la vida cotidiana sofoca y escamotea. El relato saca a la luz de un modo hiperbólico lo que nadie quiere percibir. En el caso límite de una negación de auxilio, se pone de manifiesto lo que la experiencia cotidiana enmascara permanentemente: *que no estamos en realidad a la altura de las exigencias del amor*. Para E. Biser, la conducta del sacerdote y el levita no tiene nada de extraordinario: su comportamiento inhumano es en realidad lo que hace todo el mundo.

En esta perspectiva la reacción de los servidores del templo, escenificada en forma tan incisiva, lleva el sello de lo real. La incomprensible reacción a la extrema necesidad de un herido viene a desenmascarar la traición cotidiana que se hace al amor. La indiferencia de los dos primeros transeúntes revela lo que el oyente mismo tendría que reconocer: que su vida está marcada por un fallo que proviene de la ausencia de un amor fuerte, o lo que es igual que le falta el norte de su vida.

En la parábola, lo “milagroso” se hace posible. Lo que hace el samaritano lo pueden hacer los oyentes. Los oyentes pueden hacer que el amor solidario

triunfe en la vida cotidiana. Para M. Bauman [22], la parábola presenta una doble aspereza: los que debían hacer la acción de auxiliar al malherido no la hacen y aquél de quien no se esperaba nada, la hace. El samaritano que no respeta la ley, cumple lo que está prescrito. El sacerdote y el levita que la respetan, no la cumplen. En la parábola, la acción buena del samaritano es solidaria de una perspectiva religiosa herética. El enfermo es atendido, aunque por un camino totalmente sorprendente e inesperado. De los tres personajes, ninguno ha cumplido con el cometido esperado, pero lo importante es que el malherido ha recibido auxilio.

Conclusión

³⁶ *¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?*

El jurista había preguntado al principio: “Y ¿quién es mi prójimo?”. Pero la parábola no da respuesta a esta pregunta, sino que plantea otra: “¿Cuál de estos tres *se hizo prójimo* del hombre que había caído en manos de los bandidos?”. Para Jesús no se trata de saber quién es el prójimo, sino de hacerse prójimo. La pregunta de Jesús pervierte las normas de la lógica narrativa. La cuestión no es identificar al prójimo, sino encontrarse uno mismo como prójimo de los demás, aunque éstos sean enemigos. Mientras el jurista pregunta por el objeto del amor (“¿quién es mi prójimo?”), Jesús pregunta por el sujeto (¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?) [23].

Mi prójimo puede ser tanto el que está cerca de mí como aquél cerca del cual yo estoy. El sujeto al que debo amar es aquel que puede ser amado por mí [24]. El prójimo no es el que sabe, como el jurista, sino el que sabe actuar; no es el que sabe que hay que amar, sino el que sabiéndolo, ama.

³⁷ *El jurista respondió: El que tuvo compasión de él. Jesús le dijo: pues anda y haz tu lo mismo.*

El jurista evita poner en su boca la palabra odiosa “samaritano”. En la parábola Jesús hace dos invitaciones. Al principio: “haz eso y vivirás” (v. 28); al final: “pues anda, haz tú lo mismo” (v. 29). La primera (“haz eso...”) hace referencia a los términos de la Ley; la segunda (“pues anda, haz tú lo mismo”), al comportamiento del samaritano que debe ser imitado por el jurista. A éste le dice Jesús por dos veces que lo importante es la práctica y no la teoría; o que la teoría sin la práctica no conduce a la vida definitiva.

La parábola del buen samaritano encarna de modo magnífico la propuesta de solidaridad de Jesús de Nazaret, presentada en su formulación extrema: “El amor al prójimo como uno mismo debe llegar hasta el máximo, hasta lo excesivo, no tiene límites: hasta el enemigo.

Si el *jurista* quería resolver el problema, el conflicto de a quién se debe amor, la respuesta de Jesús, que es la parábola, se lo resuelve en la praxis. No hay límites. Por eso la pregunta por el prójimo “diligendum” (al que hay que amar), según expresión clásica, no tiene sentido, sino que todo está en encontrarse a uno mismo como prójimo “diligens” (amante)[25].

Si al principio se preguntaba por el mandamiento principal y se respondía que había dos (*Amarás al Señor tu Dios... y al prójimo como a ti mismo*) que se situaban al mismo nivel, sorprende que la parábola no trate nada más que del segundo y que no aparezca en ella para nada el primero. Para Jesús, la religión judía (sacerdote/levita) disocia el culto a Dios del amor al prójimo. Mensaje central de la parábola es que el amor al prójimo -incluso si se trata de un enemigo- es condición y prueba del amor a Dios. Dios se hace visible en el prójimo amado. Detrás del samaritano, hereje y heterodoxo, se revela el comportamiento de un Dios que ama más allá de lo soñado y que siempre se comporta como “prójimo” de todos los hombres: es un Dios de vida que salva de la muerte y asegura el futuro.

La propuesta de solidaridad de Jesús en el evangelio es más rica que la expresada en la parábola del samaritano y dista mucho de la propuesta de Juan Bautista (Lc 3, 10-14). Juan Bautista había recomendado a las multitudes la práctica del compartir: “el que tenga dos túnicas, que las comparta con el que no tiene, y el que tenga que comer, que haga lo mismo”; a los recaudadores no les pide que dejen su profesión, sino que dejen de explotar al pueblo: “No exijáis más de lo que tenéis establecido”; a los soldados, que eviten la injusticia: “no extorsionéis dinero a nadie con amenazas; conformaos con vuestra paga”.

Jesús va más allá. La propuesta de Juan, el último de los profetas del AT, sintetiza y lleva a su culmen la profecía del Antiguo Testamento: un orden regido por la justicia; la de Jesús es una formulación extrema que se sitúa a nivel de utopía hacia la que debemos tender. La de Juan es reformista: no destruye los cimientos de la sociedad, sino que trata de reconducirla hacia la justicia; la de Jesús conmueve los pilares sobre los que se asienta la sociedad de todos los tiempos: el egoísmo y el dinero para sustituirlos por un nuevo pilar que haga nacer no una sociedad reformada, sino una sociedad nueva, totalmente nueva en la que hasta el enemigo se convierte en objeto de amor y solidaridad.

La generosidad del discípulo de Jesús va más allá del compartir propuesto por Juan. Jesús invita a dar y darse en el caso límite hasta quedarse sin nada. Compartir es de estricta justicia, dada la igual condición de todos los hombres, pero los que pertenecen al reino de Dios han superado aquellos viejos cánones y han sustituido la justicia, como patrón del comportamiento humano, por el amor al prójimo -incluso cuando es enemigo- como único y decisivo mandamiento.

[1] *Ágape* es una palabra específicamente bíblica; fuera de la Biblia aparece una vez en un texto, dudoso por cierto, en el que se atribuye a la diosa Isis el título de *agapê* (POxy, s. II d. C.). El verbo *agapaô*, derivado de *agapê*, aparece 141 veces en el NT, de las que 62 en los evangelios, e indica principalmente las relaciones de amor entre Dios y el hombre o entre el hombre y su prójimo. Cuando el amor no se dirige a Dios o al prójimo, sino hacia cosas, este verbo tiene en el NT un significado negativo: A preferir (lit.: amar más) las tinieblas a la luz@ (Jn 3,19), A preferir la gloria humana a la gloria de Dios A (Jn 12,43). En la literatura griega es muy frecuente con el significado atenuado de “apreciar, honrar, contentarse, acoger amistosamente”.

[2] J. Mateos- F.Camacho, *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana*, El Almendro, Córdoba 1995, 223.

[3] *Ibidem*, 152.

[4] Algunos autores afirman que no se trata de una parábola, sino de una historia ejemplar. Otros mantienen que es una parábola de Jesús convertida por el evangelista en historia ejemplar o sobre la que ha construido un diálogo didáctico. Alguno, como H. Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1978; trad. italiana, *Metafore del regno*, Paideia 1991), no la incluye en su estudio sobre las parábolas. Nosotros nos inclinamos por pensar que se trata de una parábola procedente de la enseñanza de Jesús, que Lucas ha situado en un nuevo contexto. Es verdad, sin embargo, que en el nuevo contexto no se dice que sea una parábola ni esta parábola comienza como otras: “el reino-reinado de Dios se parece a...”.

[5] Otros ejemplos sacados del Nuevo Testamento: Jesús sufre tres tentaciones (Mt 4, 1-11 y Lc 4, 1-13: relatos que compendian toda tentación); tres veces niega Pedro a Jesús indicando con eso su renuncia total a ser discípulo (Mc 14, 30); para reparar esta triple negación, Pedro hace tres veces profesión de amistad con Jesús en el evangelio de Juan (Jn 21, 15-17). Jesús resucita al tercer día. Para el simbolismo de los números, véase J. Mateos-F. Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*, El Almendro, Córdoba 1992, 82-91. También A. Lurker, “Números” en Id., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1995.

[6] El simbolismo del número *siete* se ve confirmado por su uso en el Antiguo y Nuevo Testamento. Las fiestas duraban siete días (fiesta de las chozas o tabernáculos Lv 23, 24); la séptuple venganza es la venganza completa (Gn 4, 15: “El que mate a Caín lo pagará siete veces”); Dios lo ve todo con siete ojos (Zac 4, 10: A esas siete lámparas representa los ojos del Señor, que se pasean por toda la tierra”); la vida del hombre para el salmista dura setenta años, múltiplo de siete (Sal 90, 10); según la comunidad judía, habitaba la tierra un total de setenta naciones (Gn 10: donde se enumeran setenta pueblos; LXX: setenta y dos). En los evangelios cinco panes y dos peces

(=siete) indica la totalidad del alimento; en el segundo reparto se habla de “siete panes” (Mc 8, 5 par.), destinados a todos los pueblos; se recogen siete espuertas llenas. Otros textos hablan de siete espíritus (Mt 12, 45), siete demonios (Lc 8, 2), siete hermanos (Mt 22, 25); hay que perdonar al hermano no hasta siete, sino hasta setenta y siete veces (Mt 18, 21-22); setenta (y dos) son los discípulos que envía Jesús (Lc 10, 1), etc...

[7] Grupo de Entrevernes, “Anda y haz tu otro tanto. Relato y diálogo. Lc 10, 25-37” en Idem, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*, Cristiandad, Madrid 1979, 53.

[8] El *Sh'ma'* es la oración judía por antonomasia. Está formada por tres pasajes: Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Nm 15, 37-41.

[9] J. Mateos - L.A. Schökel, *Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1987, a.l.; J. Rius Camps, *El éxodo del hombre libre. Catequesis sobre el evangelio de Lucas*, El Almendro, Córdoba 1991, 205-208; 278-82.

[10] Cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1970, 247.

[11] Poner de telón de fondo de la lectura de esta parábola a los hoy malheridos puede servir para actualizarla: 1.000 millones de habitantes que padecen hambre crónica; 40.000 muertos diarios por inanición. En nuestro mundo la gente se muere de hambre y de enfermedades no porque no haya bienes para atenderlas [en tiempos de Jesús no había bienes para todos], sino porque el sistema de mercado declara de antemano muertos a quienes no poseen capacidad de compra y niega ayudas en provecho de reducir impuestos al capital. Apenas un 2% de la producción mundial de grano bastaría para alimentar a los 1.000 millones de personas que lo necesitan, pero sin un céntimo para adquirir un puñado de trigo o de maíz su identidad es irrelevante. Las 358 familias más ricas del mundo tienen más ingresos que los 2.500 millones de personas más pobres, que actualmente sólo llegan a poseer el 1,4%. El 20% de los más ricos han pasado de retener del 70% al 85% de las rentas. Las diferencias entre ricos y pobres han creado un abismo cada vez más dramático. Muertes por causa de la indigencia para millones en África, en los países del Este de Europa, en los países árabes, en áreas marginales de occidente. Pero muertes también por desesperación en las calles céntricas de Nueva York, de París, de Madrid o de Tokio... (Datos tomados de Vicente Verdú, «El crimen capital», Diario *El País*. 15 de Agosto de 1996.). Este es el nuevo rostro del samaritano que espera que alguien se sienta prójimo y remedie su mal.

[12] Los casos en los que está permitido atender el cadáver de alguien, familiar o no, cuando se va de viaje, por tratarse de un cadáver que se puede considerar que no tiene quién lo entierre, son frecuentes en la legislación judía (b.Nazir 43b).

[13] Cf. B. Brandon Scott, *Hear then the Parable*, Augsburg Fortress, Filadelfia 1989, 195-196.

[14] Para más información, cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 363-69).

[15] La Misná dice: «el sacerdote precede al levita, el levita al israelita...» (Hor 3.8).

[16] Algunos autores han considerado que el tercer personaje era originariamente un israelita; en su primera formulación, se trataba de una historia anticlerical, pero Lucas, dado que su audiencia no era judía, cambió este personaje por un samaritano, considerado hereje y de otra región; cf. B. Brandon Scott, *Hear then the Parable*, 199, nota 50, donde se rechaza este planteamiento.

[17] E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestine*, Londres 1955, 172; cit. por J. Jeremias, *Parábolas*, 248 nota 468.

[18] Los samaritanos tenían también sus grupos rigoristas defensores de la religión ya vista, tal y como la entendían ellos.

[19] Algo parecido sucede en la parábola del Padre pródigo donde éste, al volver su hijo, da también siete órdenes a los criados: 1. Sacad en seguida el mejor traje, 2. vestidlo, 3. ponedle un anillo en el dedo 4. y (ponedle) sandalias en los pies, 5. Traed el ternero cebado, 6. Matadlo y 7. Celebremos un banquete... (Lc 15,22-23).

[20] *Studies in Pharisaism and the Gospels*, New York: Ktav 1967, 1,110; 2,39-40 cit. por B. Brandon Scott, *Hear then the Parable*, 200, nota 60.

[21] Cit. por Harnisch, *Las parábolas de Jesús*, 247, notas 290 y 292.

[22] Cf. M. Baumann, Les paraboles et le langage de changement, en *Études Théologiques et Religieuses* 68 (1993) 185-202.

[23] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 248.

[24] Cf. Miguel de Burgos, Una religión de muerte y una religión de vida. La parábola del samaritano (Lc 10,25-37), *Communio* 24 (1991) 333-354 ; 341.

[25] *Ibidem*, 342.

Publicado en "Rostros alternativos de la solidaridad"
Ed. Nueva Utopía, Madrid 1997, 107-129
Jesús Peláez