

## LA PIEDAD DIVINA DESDE EL PAGANISMO HASTA EL CRISTIANISMO

David Konstan  
[Brown University]

Sir Kenneth Dover, en su libro *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, indica que los griegos de la Antigüedad clásica “no esperaban que sus dioses fueran misericordiosos” (p. 156). En el cristianismo, por el contrario, ninguna fórmula resulta más familiar que la invocación *kurie eleeson*, “Señor, ten piedad”, dirigida a Jesús, y que sigue inmediatamente al Introito en la misa católica. La frase aparece pronto en la liturgia griega del rito oriental; en el occidental, sin embargo, se utilizaba la forma latina *Domine miserere*, hasta el siglo VII en que el Papa Gregorio I introdujo las palabras griegas en la misa.

Es fácil suponer que estas dos actitudes hacia la misericordia divina reflejan simplemente las muy diferentes maneras de concebir la religión en el cristianismo y el paganismo. Pero el cristianismo, como vamos aceptando poco a poco cada vez más, no era sencillamente una tradición extranjera injertada en el tronco de la cultura clásica. En muchos sentidos se desarrolló desde dentro del propio mundo grecorromano que albergaba el politeísmo y un amplio abanico de otros cultos y creencias, y se mantuvo en permanente diálogo con él. En este artículo intento examinar de forma más matizada algunos estadios en la evolución del concepto de la misericordia divina en el mundo clásico, tanto antes como después de la recepción de las creencias Judías y Cristianas en el Imperio Romano.

La palabra que los griegos normalmente usaban para “misericordia o compasión” era *eleos*; otro término, *oiktos*, tiene un significado semejante. El análisis más explícito del término *eleos* en la literatura griega clásica se encuentra en la *Retórica* de Aristóteles, donde discute las diversas emociones que un orador puede desear provocar en el jurado durante un proceso legal. Aristóteles define la misericordia como sigue: “Misericordia es, pues, una clase de dolor producido por el daño en apariencia fatal o doloroso de un individuo que no

lo merece, y que uno podría esperar sufrir en su propia persona o en la de un allegado, y esto cuando además, parece cercano" (*Retórica* 2.8.2). Cada uno de los elementos en esta definición merece ser estudiado con más detalle, pero por el momento me gustaría concentrarme en un solo punto: que sentimos misericordia como respuesta a un tipo de desgracia a la que nosotros mismos somos vulnerables. Aristóteles extrae la conclusión lógica de que quienes han perdido todo son incapaces de sentir misericordia, puesto que no creen que pueda sucederles nada peor. Por la misma razón, añade, quienes se consideran a sí mismos extremadamente afortunados tampoco son susceptibles de sentir misericordia; éstos tienden, más bien, a ser arrogantes. Aristóteles resume la situación observando que "la gente siente compasión por ciertas circunstancias cuando les suceden a otros, que temen puedan ocurrirles a ellos mismos."

Aunque la perspectiva desde la que Aristóteles estudia la misericordia no tiene nada de sentimental, parece contener varias verdades. A menudo, aquellos a quienes les desbordan sus propias preocupaciones se ven menos inclinados a sentir misericordia por otros. "Si tú supieras mis problemas..." es la respuesta que, probablemente, ofrecerían, acompañada por una lista de sus quejas.

Yendo al otro extremo, quienes son plenamente felices y prósperos tienden a no prestar atención a la mala suerte de los demás. Pero la intuición de Aristóteles, si bien suena correcta en la experiencia de la vida diaria, tiene consecuencias alarmantes cuando la tomamos como una descripción rigurosa de la capacidad de sentir misericordia. Pues si la invulnerabilidad a la desgracia elimina este sentimiento, ¿no se sigue de ello que los dioses, que son inmensamente más poderosos que los seres humanos y viven para siempre, han de estar por definición incapacitados para experimentar misericordia? Aristóteles especifica que sentimos misericordia por aquellos que son, en algún sentido fundamental, semejantes a nosotros mismos. Cuanto más elevado sea, por tanto, nuestro concepto de los dioses, tanto más lejos estarán ellos de sentir ninguna compasión por los humildes mortales. La descripción de Aristóteles parece eliminar la posibilidad misma de misericordia divina, precisamente en la medida en que lo divino es imaginado como trascendente.

No hay, por supuesto, ninguna obligación de interpretar las observaciones de Aristóteles de forma tan estricta: quizás estaba simplemente resumiendo sabiduría popular, o limitando su discusión a un cierto tipo de misericordia, que es específicamente humana y no se aplica a los dioses. En todo caso, las reflexiones de un filósofo profesional no nos dicen necesariamente mucho sobre las actitudes de la gente corriente con respecto a los dioses. De hecho, sin embargo, la literatura contemporánea parece también poner en cuestión la capacidad de los dioses para sentir misericordia, y, por tanto, apoya las teorías de Aristóteles.

En la escena inicial del *Áyax* de Sófocles, Odiseo se aproxima cautelosamente a la tienda de *Áyax*, que ha matado un rebaño de ovejas en un intento enloquecido de asesinar a los generales griegos en Troya, porque le negaron el premio de la armadura de Aquiles tras la muerte de este héroe. Detrás – y por encima – de Odiseo está la diosa Atenea. Atenea explica que fue ella quien provocó la locura de *Áyax* y proclama a Odiseo: “Te revelaré la enfermedad que obviamente padece... Mantén tu confianza [*tharson de mimne*], y no creas que él es una desgracia [*sunphoran*, i.e., para ti]. Pues impediré que las torvas miradas de sus ojos vean tu cara” (66, 68-70). Odiseo reacciona con alarma:

Od.: ¿Qué haces, Atenea? no le hagas salir.

At.: Guarda silencio y no te hagas reo de cobardía... ¿Qué puede suceder? No era tan solo un hombre?

Od.: Y un enemigo mío, y aún lo es.

At.: ¿Y no es la más dulce de las risas el reírse de los enemigos?

Od.: Me basta con que se quede dentro (74-80).

Atenea invita a Odiseo a disfrutar la derrota total de su enemigo, pero Odiseo duda. Después de sacar a *Áyax* fuera, a pesar de los ruegos de Odiseo, y tras hacer público escarnio de él, Atenea se dirige una vez más a Odiseo:

At.: ¿Ves, Odiseo, qué grande es el poder de los dioses? ¿Quién hubo nunca más precavido que este hombre...?

Od.: Nadie, que yo sepa. Sin embargo, lo compadezco en su desgracia [*epoiktiro de nin dustenon*], aunque es mi enemigo, porque se ha visto uncido a la fatalidad [*ate*], y en este punto me preocupa mi condición no menos que la suya: pues cuantos estamos vivos no somos sino fantasmas o débiles sombras.

At.: Ya que lo ves, nunca pronuncies una palabra altiva contra los dioses, ni te enorgullecas por el poder de tu brazo o tu gran riqueza. Un día derriba y restaura de nuevo todos los asuntos humanos (118-32).

Atenea y Odiseo están de acuerdo en que *Áyax* había sido un buen hombre, antes de enfurecerse por la adjudicación de las armas de Aquiles a Odiseo en vez de a él. Tanto su furia asesina como la locura enviada por los dioses que le hace confundir ovejas con hombres, son tratadas como una desgracia. Odiseo compadece a *Áyax* porque reconoce que también él es vulnerable a tal calamidad. Como diosa que es, sin embargo, Atenea no tiene miedo. Se recrea en su triunfo sobre *Áyax*, en perfecta seguridad, aunque advierte a Odiseo que tal respuesta es peligrosa para meros mortales.

*Las Traquinias* de Sófocles nos cuenta la muerte de Hércules, el hijo de Zeus, provocada por una vestimenta envenenada que le había enviado su mujer. Esta creía, sin embargo, que el tejido había sido empapado en un filtro amoroso que le permitiría recuperar el afecto de Hércules. Destrozado por el

dolor, con su carne comida hasta el hueso, Hércules obliga a su hijo Hilo a preparar y encender la pira que pondrá fin a su vida. Mientras los sirvientes se llevan fuera el cadáver de Hercules al final de la obra, Hilo canta: “mostradme verdadera comprensión [*sungnomosune*] por estos hechos, puesto que veis la enorme insensibilidad de los dioses [*agnomosune*] por lo aquí sucedido – dioses que, aunque nos engendraron y los llamamos nuestros padres, contemplan tales sufrimientos. Nadie ve lo que va a suceder, pero ei presente es lamentable [*oiktra*] para nosotros, y vergonzoso para ellos [i.e., los dioses], y particularmente duro para quien, de entre todos los hombres, ha soportado esta ruina”. (1265-74). Una vez más, los dioses aparecen como indiferentes a las preocupaciones humanas que inspiran, sin embargo, compasión en los mortales.

Podría decirse que la tragedia, por su naturaleza, plantea la cuestión del sufrimiento humano en un universo frío, indiferente, y no es, por tanto, el género más adecuado para mostrar la misericordia divina. En las épicas Homéricas, de hecho, hay varias escenas en las que los dioses son descritos como misericordiosos. Por ejemplo, en el libro XIX de la *Iliada*, cuando Aquiles, en duelo por la muerte de su amigo, Patroclo, rechaza toda comida o bebida, Zeus se apiada de él (19.340) y envía a Atenea para que le proporcione néctar y ambrosía. Pero los dioses de Homero saben lo que es perder a un ser querido. Un poco antes, cuando Patroclo estaba todavía en el ataque, se enfrenta al héroe licio Sarpedón, que era el propio hijo de Zeus. Al verlo, y sabiendo que Patroclo estaba destinado a ser el vencedor, Zeus siente compasión (16.431), y piensa por un momento en rescatar a Sarpedón, a pesar de su destino; al final, desiste de la idea, pero llora lágrimas de sangre por él. A pesar de todo su poder, este Zeus no es tan remoto como para que el dolor no le afecte. Así también, en el libro que cierra la *Iliada*, Apolo y los otros dioses (o algunos de ellos, al menos) se compadecen del cadáver de Héctor (24.19, 23), al que Aquiles, en venganza por Patroclo, ha ultrajado arrastrándolo por tierra con su carro; Apolo se queja de que Aquiles ha erradicado completamente la misericordia (24.44). A diferencia de la Atenea del *Áyax* de Sófocles, al Apolo de Homero le afecta el dolor de los mortales, y puede, incluso, reprocharle a un ser humano su falta de solidaridad.

La misericordia de los dioses, sin embargo, no es una cualidad en la que los seres humanos puedan confiar. En general, los personajes homéricos no piden misericordia de sus dioses, y cuando lo hacen, reconocen que el resultado de tal petición es, en el mejor de los casos, dudoso. En el sexto libro de la *Iliada*, cuando los troyanos sufren la presión del ataque de Diomedes y los griegos, el profeta Héleno aconseja a Héctor que vuelva a la ciudad y le pida a su madre, la reina Hécuba, que lleve al templo de Atenea un manto del tesoro real, y prometa dedicarle doce bueyes “por si quisiera apiadarse de la ciudad y de las esposas de los troyanos y de sus hijos inocentes” (6.94-95).

Ese “por si” que da un carácter de incertidumbre a la fórmula de la súplica está plenamente justificado, ya que, de hecho, Atenea rechaza la petición de Hécuba (6.311).

El mismo tipo de expresión lo encontramos en el último libro del poema cuando Príamo, según sale para rescatar el cuerpo de Héctor de las manos de Aquiles, consiente en pedirle a Zeus una señal: “pues es bueno,” dice, “levantar los brazos hacia Zeus, por si quiere apiadarse” (24.301). En su plegaria, suplica a Zeus que le conceda alcanzar la tienda de Aquiles “como un amigo o uno que merece compasión” (24.309). Esta vez, de hecho, Zeus mostrará piedad hacia el anciano rey.

La misericordia de los dioses, pues, no es algo que se dé por hecho. Incluso con respecto a la devolución del cadáver de Héctor a sus padres, hay una voz de desacuerdo en el Olimpo. Hera, la esposa de Zeus, defiende el derecho de Aquiles de ultrajar el cadáver de Héctor, dado que Aquiles es el hijo de una diosa, la ninfa del mar Tetis, mientras que a Héctor lo criaron los pechos de una simple mortal (24.58-59); no merecen, por tanto, la misma consideración. La lógica de Hera merece nuestra atención: si Aquiles, a causa de su superior status, no debe compasión al cuerpo de Héctor, tampoco se la deben ninguno de los dioses, y por la misma razón. Es como si Hera estuviera anticipando el punto de vista de Aristóteles y la tragedia ateniense, en la que los dioses son indiferentes al sufrimiento humano porque es demasiado bajo para ellos.

Pero, volvamos de nuevo a la definición de Aristóteles: “Aceptemos, entonces, que la misericordia es un tipo de dolor...” ¿Experimentan los dioses, en este caso, sufrimiento psicológico? Pensadores como Platón y Aristóteles, que mantenían una idea de la divinidad menos antropomórfica que la que encontramos en Homero y los poetas, se inclinaban a pensar que no. La coherencia de su pensamiento exige que los dioses no sufran la aflicción que conlleva una emoción como la misericordia.

Este problema no era específico de la tradición pagana. La palabra latina que corresponde al griego *eleos* es *misericordia*. Los etimólogos antiguos derivaban el término de *miseria*, “desgracia”, y *cor*, “corazón”; *misericordia* era, por tanto, el sentimiento que resulta cuando tomamos a pecho el sufrimiento de otros. San Agustín, por ejemplo, escribe (c. *Adim.* 11, p. 1378): “*misericordia* se llama así porque la miseria de otros hace que nuestro corazón se sienta miserable”. Así también Isidoro de Sevilla dice que “la palabra ‘misericioso’ (*misericos*) adquirió este nombre porque indica la participación en el sufrimiento de otro,” pero añade que este punto de vista no es aceptado universalmente: “Pues existe misericordia en Dios,” explica, “sin que haya miseria alguna en su corazón.”

Habremos de volver sobre la cuestión de cómo reconciliaron los pensadores cristianos la emoción de la misericordia con la trascendencia de Dios.

Pero primero, debemos considerar cómo, en el período que siguió a la muerte de Aristóteles, las escuelas filosóficas ahondaron aún más la zanja que separaba a la divinidad de sentimientos humanos como la misericordia o compasión. Los epicúreos argumentaban que cualquier preocupación por los seres humanos perturbaría necesariamente la completa tranquilidad que atribuían a los dioses; sus dioses, en consecuencia, eran absolutamente indiferentes a los asuntos humanos. Los estoicos, por su parte, creían que cualquier clase de emoción o *pathos* era incompatible con el conocimiento perfecto del sabio; el estado ideal era lo que ellos llamaban “apatía” (es decir, un estado de libertad con relación a las pasiones).

Los estoicos elaboraron largas listas de pasiones, que distribuían en cuatro géneros diferentes: placer, dolor, deseo, y miedo. La misericordia se encontraba en la categoría del dolor, igual que en Aristóteles. El sabio estoico, que entendía la armonía racional del cosmos y el lugar que todo, incluyendo el sufrimiento aparente o el mal, tiene en él, era inmune a la preocupación. En correspondencia con esto, tampoco había lugar para la misericordia en la concepción estoica de lo divino.

Los estoicos se ocuparon también de un problema relacionado con la misericordia que Aristóteles menciona (v. *Retórica* 1.1), pero en el que no profundizó: la ostensible incompatibilidad entre misericordia y justicia, particularmente en contextos legales, políticos o burocráticos. Al decidir la culpabilidad o inocencia de un reo, sostenían los estoicos, uno debería fijarse exclusivamente en los hechos, y no dejarse influir por emociones tales como la piedad, que haría a uno desviarse de lo que la justicia estricta requiere. La misericordia, entonces, no sólo era una pasión irracional y dolorosa, sino que también tenía consecuencias sociales negativas. ¿Cómo sería posible adscribir una pasión tan corruptora a los dioses inmortales?

Las conquistas de Alejandro Magno redujeron el ámbito político de pequeñas ciudades-estado como Atenas, y dieron paso a una edad de grandes reinos como el de los Ptolomeos en Egipto, que eran gobernados por castas griegas dominantes y se hacían la guerra unos a otros hasta que Roma logró incorporarlos a su propio imperio. La democracia siguió existiendo en las ciudades-estado, o al menos en algunas de ellas, pero el poder político residía ahora fundamentalmente en el palacio más que en la asamblea, y reyes y reinas recibían honores divinos. El comportamiento de los reyes era entonces el mismo que ahora – no siempre el más edificante – pero el ideal de un gobernante justo y desapasionado, que gobernase a su pueblo según una estricta aplicación de la ley más que por los caprichos del amiguismo, fue adoptado por los filósofos políticos, y hay indicios de que la gente que vivía bajo los Ptolomeos y en cualquier otro lugar en el mundo helenístico apreciaban el gobierno de la ley. Peticiones dirigidas a diversos funcionarios conservadas

en papiros, por ejemplo, normalmente concluyen con una referencia a la “justicia anticipada que el peticionario va a recibir,” junto con una fórmula en la que se señala que el peticionario merece compensación por la injusticia cometida contra él (*axio* u otra expresión semejante). Apelaciones a la misericordia, sin embargo, no aparecen en estas peticiones antes del siglo segundo d.C. Un ejemplo es un papiro del oasis del Fayum de en torno al 140 d.C. en el que el peticionario se dirige al magistrado como “Señor”, lo invoca como su salvador, y pide su misericordia. El vocativo “Señor” no es inusual en sí mismo, como no lo son tampoco referencias a “salvador”, “benefactor (*euergetes*)”, u otros títulos semejantes. Los peticionarios pueden también mencionar la humanidad (*philanthropia*) del funcionario en cuestión. Pero la referencia a su misericordia es excepcional.

El gran historiador Mikhail Rostovtzeff observó que en el régimen de los Ptolomeos “se puede apreciar entre los funcionarios verdadera sensibilidad hacia el pueblo, desgarrado por las guerras civiles y que gemía bajo la opresión de tantos abusos,” mientras que con los gobernadores romanos, “esta voz solidaria ha enmudecido” (p. 154). En respuesta a esto, el estudioso H. I. Bell concluye que los romanos tendían, más bien, a tachar a los egipcios de inhumanos (*apanthropos*, una vez *anantropos*), y consideraban ellos mismos la *philanthropia* o *humanitas*, aproximadamente “humanidad”, como un ideal al que debía aspirarse (p. 136). La postura de Bell fue adoptada también por R. L. B. Morris quien, sobre la base de algunas solicitudes oficiales extraídas del depósito de papiros de la ciudad egipcia de Oxirrinco, concluyó que en el siglo I d.C. los ciudadanos creían aún poseer unos ciertos derechos que el gobierno romano tomaba en cuenta (cf. p. 365). En el siglo segundo d.C., sin embargo, se aprecian signos de un deterioro en esta confianza, y de que la población “experimentaba la opresión del gobierno” (p. 368-69). Un rasgo notable de las solicitudes de esta época es “una apelación a la misericordia” – un aspecto que está totalmente ausente de las solicitudes del siglo primero (p. 369). Morris sugiere que este cambio de estilo refleja el endurecimiento de las condiciones económicas y una pérdida de fe en el gobierno; en lugar de los derechos en los que un ciudadano del siglo primero sentía que podía apoyarse, encontramos “una súplica, más bien patética, de que el gobierno sea misericordioso y conceda algún tipo de socorro o ayuda” (p. 370).

Parece como si nos hubiéramos apartado de nuestro tema de la misericordia divina, pero reyes y emperadores recibían culto como si fueran dioses. Si sus súbditos pedían de ellos justicia más que misericordia, ¿es posible pensar que tuvieran la misma actitud con respecto a los dioses? En realidad, parece que sí, que su actitud era muy semejante. Tomemos un simple ejemplo del drama griego – no una tragedia en este caso, sino más bien un drama satírico, la pieza burlesca que coronaba el grupo de tres tragedias que cada autor producía. En el

*Cíclope* de Eurípides, que se basa en la famosa historia contada en la *Odisea*, Odiseo está a punto de ser encerrado en la gruta de Polifemo, donde el monstruo está haciendo los preparativos para una comida en que el héroe y sus hombres son el menú. Odiseo apostrofa a los dioses: “Oh Atenea, señora, diosa nacida de Zeus, ayúdame ahora: pues me veo envuelto en mayores combates que los de Troya y en abismos de peligro. Y tú, que tienes tu refulgente trono entre las estrellas, Zeus protector de huéspedes, contempla estos hechos: pues si tú no los ves, entonces en vano se te considera un dios, oh Zeus, aunque no eres nada” (350-55). Odiseo no suplica misericordia de los dioses; les pide justicia, y si esta no llega, le parece razón suficiente para suspender su fe en ellos. Desde luego que se trata de una obra cómica, pero podríamos citar fácilmente otros paralelos más serios.

Las inscripciones parecen contar una historia semejante. He examinado los interminables tomos de la colección de *Inscriptiones Graecae*, y otras fuentes, tratando de encontrar cualquier texto que hiciera alusión a la misericordia. Los resultados fueron notablemente escasos, y se da, además, la circunstancia de que estos pocos ejemplos son, casi todos, cristianos. Un ejemplo típico proviene de Egipto y pertenece al siglo cuarto o quinto d.C.; el texto comienza, “apiádate de mi, Señor, de acuerdo con tu gran misericordia y la abundancia de tus mercedes.” Existen, sin embargo, algunos ejemplos no cristianos. La inscripción que leemos en una gema de Ptolemais en Palestina, que data del siglo segundo o tercero d.C., muestra la palabra *eleos* en la parte superior, un árbol en el medio, y la palabra en la parte baja (dice, por tanto, “la piedad del señor”). El editor de la gema, L.Y. Rahmani, señala que ἔλεος aparece como un atributo de las divinidades paganas en el período en cuestión, aunque añade que esto puede deberse a influencia judía; el olivo (vid. ἐλαία) se identificaba en la tradición judía y posterior con el Árbol de la Vida.

Otro ejemplo proviene de Aizanoi en Frigia y pertenece al siglo tercero d.C.; se trata de una dedicación a *Theos Hypsistos*, o el “Dios más alto”, realizada por un tal Aurelio Asclepiades, en acción de gracias por la ayuda recibida en su sufrimiento del que el dios se apiadó. Thomas Drew-Bear y Christian Naour, que redescubrieron la inscripción, comentan: “nótese el uso del verbo [‘se apiadó’], que tanta importancia adquiriría en la terminología cristiana, en esta dedicación ofrecida a una divinidad con rasgos de monoteísmo.” Así pues, referencias a la misericordia divina en inscripciones paganas son raras, y, lo que más, empiezan a aparecer más o menos en el mismo momento en que encontramos apelaciones a la misericordia del emperador y otros funcionarios en las solicitudes de tipo legal, es decir, en los siglos segundo y tercero d.C.

Podemos trazar también este mismo desarrollo en fuentes literarias. Ya en el período helenístico la heroína, Pánfila, de la comedia de Menandro titulada *El Arbitraje*, que había sido violada antes de su matrimonio y ahora es rechazada



por su esposo (al final, resultará que el violador había sido él mismo; con ello se le da a la obra lo que en esos días contaba como un “final feliz”), exclama en un cierto momento (855): “¿Cuál de los dioses podría compadecerse de mí en mi desgracia?” (*tis an theon talainan eleeseie me?*); un poco después (vv. 873-74), la cortesana Habrótonon afirma a Pánfila: “Oh, afortunada mujer, uno de los dioses se ha apiadado de vosotros” (*makaria gunai, theon tis humas eleese*).

Apelaciones directas a la misericordia de los dioses son mucho menos comunes, sin embargo. La frase *kurie eleeson me*, “Señor, ten piedad de mí,” aparece por primera vez, creo, en la traducción griega del *Antiguo Testamento*, más concretamente en los *Salmos*. En *Mateo* 20.30-31, se encuentra en la forma, “Señor, ten piedad de nosotros” (*kurie eleeson hemas*). En unos pocos textos paganos de época cristiana, un esclavo u otro individuo de posición inferior utiliza esta misma fórmula para dirigirse a un ser humano. Sin embargo, en la novela de Jenofonte de Éfeso, que podemos datar quizá del siglo primero d.C. o, incluso, del siglo primero a.C., la heroína, Antia, suplica al dios egipcio Apis que le transmita noticias acerca de su marido, Habrócomes, con las palabras (5.4.10.1-5): “Oh tú, el más benévolo [*φιλανθρωπότατε*] de los dioses, tú que te apiadas [*οἰκτείρων*] de todos los extranjeros [*ξένους*], apiádate de mi [*ἐλέσον κόμῃ*] en mi desgracia.” Y en la novela compuesta por Aquiles Tacio, que data del siglo segundo d.C., el héroe, Clitofón, tras sobrevivir por poco a un naufragio, exclama (3.5.4): “apiádate de mi, Señor Posidón [*despota Poseidon*].” Finalmente, voy a mencionar un ejemplo relacionado con estos y procedente del último libro de la novela de Apuleyo, conocida como el *Asno de Oro* (siglo segundo d.C.), en el que el héroe Lucio, que ha pasado la mayor parte de la novela en forma de asno debido a su pasión fatal por la magia, implora de la diosa Isis su salvación. La diosa responde a sus lamentos, y declara: “Aquí estoy, tras apiadarme de tus desdichas; aquí estoy, benévola y propicia” (11.3: *adsum tuos miserata casus, adsum favens et propitia*).

¿Cuál es la causa de esta tendencia – aparentemente nueva – de invocar, o esperar, la misericordia divina? ¿Es esto también una respuesta, como sugería Morris, a la creciente arbitrariedad de la justicia imperial y a la sensación de estar viviendo bajo el mando de gobernantes lejanos y arbitrarios? Y, sin embargo, el invocar la misericordia de los dioses podría expresar tanto intimidad como alejamiento de ellos. ¿Percibimos aquí, entonces, los efectos de una rehabilitación de la noción de misericordia, a la que se le devuelve dignidad después de haber sido bruscamente eliminada por los estoicos y otros exponentes de un severo racionalismo? Quizás cierta capacidad para la emoción se veía, de nuevo, como un atributo deseable en un gobernante, ya fuera terrenal o celestial. Desde el tiempo de Augusto en adelante, la clemencia, si no la misericordia, aparecía casi invariablemente entre las virtudes primordiales del emperador

romano. De hecho, el filósofo estoico Séneca, que fue tutor de Nerón, dedicó toda su agudeza dialéctica a trazar la distinción entre *misericordia*, que seguía considerando un vicio, y *clementia*, que intentaba elevar al status de virtud.

Una tercera razón para la frecuencia de la misericordia en contextos políticos y religiosos del siglo I d.C. y después, podría, con todo, haber sido la expansión de las ideas cristianas sobre la divinidad. En un libro brillante pero controvertido, Glenn Bowersock ha defendido la idea de que las novelas griegas y romanas, que habrían empezado a escribirse en el reino de Nerón en la mitad del siglo primero d. C., tenían una deuda directa con la narrativa de los *Evangelios*. De ser verdad, esto podría explicar los hechos que detectamos en las novelas de Jenofonte de Éfeso, Aquiles Tacio y Apuleyo. Pero, ¿cómo explicar los requerimientos oficiales y las inscripciones aisladas que mencionábamos antes? ¿Estarían también estos textos bajo la influencia del punto de vista cristiano sobre la misericordia, y su gradual infiltración en la cultura grecorromana? Dado el estado deficitario de nuestros testimonios, es imposible definirse sobre este asunto con absoluta confianza. Es seguro, sin embargo, que la traducción del *Antiguo Testamento* al griego, probablemente en el siglo tercero a.C., asociaba con Dios el concepto de misericordia – *eleos* y sus derivados, incluyendo el término, entonces reciente, *eleemosune* – en una medida desconocida en el culto pagano.

El Dios judío era profundamente compasivo. De las dos palabras que comúnmente se traducen como *eleos* en griego y *misericordia* en latín, una de ellas, *hesed*, se refiere, según Francis I. Andersen, a “una acción generosa y benéfica... Se asocia a... palabras tales como ‘compasión’ y ‘gracia’ ” (44). La *Septuaginta* estaba, así, en lo cierto, concluye Andersen, “al utilizar *eleos* (merced) como su traducción favorita para *hesed*” (82). La otra palabra, *rahamim* y términos próximos a ella del tema *raham*, parecen estar relacionados con una raíz que significa “útero”, y sugiere un tipo de vínculo o afecto entre parientes. Es notable que denota invariablemente el sentimiento de una persona en una posición superior hacia otro que está en una posición inferior: así, describe la actitud de Dios hacia la humanidad, pero nunca lo contrario. El énfasis que pone el *Nuevo Testamento* en la compasión de Dios, y en la obligación de realizar obras de caridad (*eleemosune*) con los otros seres humanos, tiene firmes raíces en la concepción del *Antiguo Testamento* de un Dios misericordioso.

Pero la identificación de la misericordia con la compasión amorosa introdujo una cierta tensión en las connotaciones vinculadas a los términos *eleos* y *misericordia*, tensión que tanto judíos como cristianos que escribían en griego e latín forzosamente percibían. Me gustaría terminar esta discusión con un breve examen del modo en que dos de estos individuos abordaron los problemas que habían heredado del concepto pagano de misericordia.

En su tratado *Sobre las virtudes*, Filón de Alejandria, un judío helenizado cuya vida se desarrolló en la época del nacimiento y muerte de Cristo, estudia

detenidamente la prohibición, que se repite tres veces en el *Pentateuco*, de cocer a un cordero en la leche de su madre (Exod. 23.19, 34.26; *Deut.* 14.20). «Si alguien cree correcto el cocinar carne en leche, que lo haga sin salvajismo e impiedad. Existen miles de ganados diferentes de animales, que los vaqueros, cabreros y pastores, ordeñan cada día, y su fuente principal de ingresos cuando crían sus reses, es la leche... Así, dado que la producción es ilimitada, quienquiera que cuece la carne de corderos o cabritos o cualquier otro animal en la leche de su madre, revela una cruel depravación en su carácter, que ha amputado esa pasión que está más relacionada con y es más afin al alma racional, concretamente la misericordia [τὸ ἀναγκαιότατον καὶ συγγενεστατον λογικῆι ψυχῆι πάθος ἐκτετμημένον, τὸν ἔλεον (144)]. La misericordia sigue siendo, para Filón, una emoción, pero una emoción que tiene un lugar privilegiado en relación a la razón.

Pero fue el cristiano Lactancio, sin embargo, quien, en sus *Institutiones Divinae*, compuestas en la primera década del siglo IV d.C., y en el epítome de este texto, escrito unos años más tarde, se enfrentó directamente a la actitud condenatoria de la misericordia que tenía sus bases en la teoría estoica, pero que se encuentra en toda la tradición intelectual pagana. Lactancio ataca el problema en varios frentes. Para empezar (y sigo aquí mi propio orden de temas), Lactancio reevalúa el papel de las emociones en general en la vida humana. Tres pasiones (*adfectus*), dice, constituyen los vicios básicos de las almas humanas: ira, avaricia, y lujuria. Los estoicos, observa Lactancio, creen que estas emociones deben extirparse (*amputandos*), mientras que Aristóteles defiende que deben controlarse (*temperandos*). Ni los unos ni el otro, sin embargo, tienen razón: pues si han sido implantadas en nosotros por la naturaleza y tienen un propósito (*rationem*), no pueden ser eliminadas por completo; ni pueden tampoco ser moderadas, puesto que deben ser o buenas o malas – pero si son malas, entonces deben ser evitadas por completo, y si buenas, deberíamos disfrutarlas enteramente (56.2-6.6.1-11). De hecho, concluye Lactancio, en sí mismas las emociones son naturales y buenas; su valor depende de cómo se las utilice: si se usan para un buen fin, entonces son virtudes (*virtutes*), si para uno malo, vicios (56.3-4). Así, explica, la ira es buena cuando se usa para poner límites al pecado (56.4), como lo es la lujuria o deseo sexual (*libido*) cuando tiene como propósito la procreación, aunque es mala cuando conduce al adulterio (56.6). Yo no sé qué fuente seguía Lactancio en esta línea de razonamiento; quizás era completamente suya.

Si las pasiones, usadas propiamente, son virtudes, entonces estamos en vías de redimir la importancia de la misericordia. El siguiente paso es identificar la función de la misericordia. A tal fin, Lactancio ofrece una explicación antropológica de los orígenes de la sociedad humana. Las leyes, dice, se introdujeron originariamente para controlar los delitos, pero el resultado fue

simplemente que la gente empezó a cometer fechorías en secreto; de ahí que se produjeran aún más disensiones y guerras (*Epit.* 54). Por decirlo con sus propias palabras, “las leyes podían castigar los delitos, pero no podían reforzar la conciencia” (*Epit.* 54.8). “Cuando los asuntos humanos estaban en tal estado”, sigue Lactancio, “Dios se apiadó de nosotros y se reveló Él mismo y nos mostró cómo podíamos aprender, en Él, religión, fe, castidad, y misericordia” (*Epit.* 55.1 – *Inst. Div.* 5.7.1; cf. 6.10.2). Dios nos dio la emoción de la misericordia, dice Lactancio, “para que pudiéramos encontrar protección total de nuestras vidas en la protección mutua” (*Epit.* 60.2); pues somos criaturas sociales, y, a diferencia de otras especies, somos débiles por naturaleza.

Si buscamos una fuente pagana para este retrato de la evolución humana, el paralelo más próximo lo encontramos, creo, en un texto más bien sorprendente: la sátira número 15 de Juvenal. Según Juvenal, “la naturaleza, que nos dio lágrimas, declara que le dio a la raza humana el más suave de los corazones. Esta es la parte más fina de nuestra sensibilidad [*haec nostri pars optima sensus*]. Es ella la que nos mueve a llorar ante la súplica de un amigo, y el aspecto [*squalor*] miserable de un reo” (132-35). Juvenal añade que “es por mandato de la naturaleza por lo que gemimos [*naturae imperio gemimus*] en el funeral de una joven casadera o cuando se entierra a un niño, demasiado pequeño para el fuego de la pira. Pues ¿qué hombre bueno...considera las desgracias de ningún otro ajenas a sí mismo?” (138-42). En el principio, explica Juvenal, el creador común concedió a los seres humanos un alma o temperamento (*animus*), “de modo que el mutuo afecto [*mutuus affectus*] nos moviera a buscar y dar ayuda” (149-50); gracias a esta facultad, los hombres abandonaron los bosques y se reunieron en comunidades, construyeron casas, llevaron a cabo guerras, protegieron sus ciudades con puertas y torres. “Pero ahora,” concluye Juvenal con un pesimismo Rousseauniano, “hay más armonía entre las serpientes” (159).

El énfasis que Juvenal pone en la solidaridad para el desarrollo de la civilización encaja bien con la antropología epicúrea tal como se nos presenta en el quinto libro del poema de Lucrecio, *De rerum natura*. Lucrecio explica que, en el comienzo, la raza humana era más dura que ahora: los hombres “vivían en bosques y montañas... Tampoco tenían en cuenta el bien común... Este estadio pre-social corresponde al período del relato de Juvenal en que los seres humanos habitaban aún los bosques. Más tarde, sin embargo, “la raza humana empezó a ablandarse por primera vez... El sexo minó sus fuerzas, y los niños, con su encanto, quebraron fácilmente la severa conducta de sus padres. Entonces también los vecinos empezaron a trabar amistad [*amicities*], disponiéndose a no hacerse daño unos a otros; y consiguieron protección para los niños y el sexo femenino, cuando con ruidos y muecas infantiles dieron a entender que todos debían compadecerse de los débiles.” Pero esta época armoniosa dio paso, a su vez, a nuevas formas de rivalidad y conflicto, y la

humanidad ha llegado ahora al punto de que muere más gente como resultado de un asesinato que los que morían víctimas de los ataques de animales violentos en la aurora de la historia.

Lactancio insiste en que la virtud humana fundamental es la justicia; pero la misericordia, argumenta (*Inst. Div.* 6.10.2), es inseparable de la justicia. La justicia exige, en primer lugar, que estemos unidos con Dios; en segundo, con los hombres: Lactancio llama al primero *religio*, al otro *misericordia* o *humanitas*, que él describe como el vínculo más alto (*summum vinculum*) entre seres humanos.

Ai igualar la piedad con la *humanitas*, Lactancio la ha situado en la esfera del gobierno humanitario y justo que los griegos llamaban *philanthropia*. Por un proceso similar de desplazamiento semántico, Lactancio prosigue identificando *humanitas* con amor (*caritas*) y reverencia (*pietas*), incluyendo así a los más humildes y a los menos importantes. Pues en verdad, como Tertuliano observa en su tratado sobre la oración del Señor (7), sólo el Señor está libre de falta, y suplicamos su merced y su perdón a pesar de, o incluso precisamente por causa de, nuestro estado de pecado.

Resumiendo: Lactancio afirma de nuevo el valor de las pasiones como virtudes potenciales, siempre y cuando se utilicen apropiadamente. Prosigue adaptando una teoría epicúrea de la evolución de tal forma que da a la misericordia un puesto central en las relaciones sociales humanas. Finalmente, asimila la compasión a la virtud de la justicia y a otros valores humanos tales como la solidaridad, el amor caritativo, y la piedad que se extienden a toda la humanidad.

Aunque los dioses paganos grecorromanos podían sentir misericordia ocasionalmente, no era su rasgo primordial, y los filósofos nunca le dieron su aprobación como característica divina. En las *Biblias* judía y cristiana, sin embargo, como más tarde en las Escrituras Sagradas Islámicas, la compasión forma parte de la esencia misma de Dios. Al traducirse la idea hebrea con los términos *eleos* (en griego) o *misericordia* (en latín), se generó en el interior de estas lenguas una tensión en relación con los usos tradicionales de estos términos. Sin embargo, sus significados habían evolucionado también independientemente en respuesta a cambios en las condiciones sociales, y la misericordia estaba empezando a aparecer junto a la justicia en las plegarias paganas y en las peticiones oficiales. Los trabajos de Lactancio, pues, marcan un hito en la conversión de lo que era una emoción pagana en una virtud y un deber cristianos.

## BIBLIOGRAFIA

- BELL, H. I. "Philanthropia in the Papyri of the Roman Period." *En Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (Bruselas: Collection Latomus # 2, 1949) 31-37.
- BOWERSOCK, Glenn W. *Fiction as History: Nero to Julian* (Berkeley: University of California Press, 1994).
- DOVER, Kenneth. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1994 [orig. 1974]).
- MORRIS, Royce L. B. "Reflections of Citizen Attitudes in Petitions from Roman Oxyrhynchus,"<sup>11</sup> en Roger S. Bagnall et alii, edd., *Proceedings of the XVI International Congress of Papyrology* (Chico: Scholars Press, 1981) 363-70.
- ROSTOVZEFF, Mikhail. *The Cambridge Ancient History*. Primera edición, Vol. 7 (Cambridge: Cambridge University Press).