

IV. La originalidad de la compasión cristiana

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ

1. INTRODUCCIÓN

Una primera conclusión que podemos sacar es que la acepción moderna de compasión, lo mismo que la compasión cristiana, difiere substancialmente de la clásica. Aquí lo que hemos intentado es poner simplemente en relación el concepto de compasión de Homero y de Aristóteles, con la compasión cristiana.

Ahora mostraré las relaciones o los elementos de semejanza entre la compasión cristiana y la compasión helénica y, al mismo tiempo, subrayaré los rasgos originales o más relevantes de la compasión cristiana.

Algo que salta a la vista es que los griegos, en la antigüedad clásica, no esperaban que los dioses fueran compasivos¹. Por el contrario, en el Cristianismo no hay forma más familiar de la compasión que la invocación: “¡Señor, ten misericordia de mí o de nosotros!”, que encontramos en el Nuevo Testamento. Es la invocación de la mayoría de los enfermos que acuden a Jesús pidiendo un favor².

¹ ALFORD, “Greek Tragedy”, 272-273. La compasión es para los poetas trágicos una emoción distintiva humana que los dioses no pueden ofrecer, tal vez el único modo en el que somos superiores a los dioses: no en el poder sino en nuestra capacidad y voluntad de compartir el dolor.

² Mt 9, 27 (dos ciegos gritando: ¡Ten piedad de nosotros!) Mt 15, 22 (una mujer cananea... ¡Ten piedad de mí!, Mt 20, 30-31 (dos ciegos gritando: ¡Señor, ten compasión de nosotros!, Mc 10, 47 (Bartimeo, se puso a gritar, Hijo de David ¡ten piedad de mí!), Lc 17, 13 (Los 10 leprosos ¡Jesús, Maestro, ten piedad de nosotros!) Lc 18, 38 y 39 (el ciego, ¡Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí! ¡Hijo de David, ten piedad de mí! Hay algún ejemplo más, en todos ellos se utiliza el término *ἐλεος*.

Estas dos actitudes tan diferentes ante la compasión divina reflejan las dos perspectivas del paganismo y del Cristianismo. Pero el Cristianismo no es una tradición extranjera injertada en la cultura clásica; sino que en gran medida se fue desarrollando dentro de la cultura greco-romana y en continuo diálogo con ella, aunque este mismo mundo greco-romano fue huésped también para el politeísmo y una amplia gama de cultos y creencias³.

En la tradición judeocristiana Dios siempre se muestra como compasivo y misericordioso, es decir, expresa sus sentimientos. Pero debido, sobre todo, a la influencia de la filosofía estoica en la presentación del Cristianismo, muchas veces se ha asimilado el Dios cristiano a la impassibilidad, como quien se muestra inalterable ante los acontecimientos, dado que cualquier movimiento en el interior de Dios era contrario a su esencia, que era la inmutabilidad, por eso el hombre sabio que buscaba esta misma paz debía erradicar todas las pasiones que perturbaban su ánimo.

Algo que ya hemos señalado es que el significado de los términos que se usan para hablar de compasión sufrió una gran transformación. Mientras que Adam Smith usaba piedad en el sentido de simpatía, en el inglés contemporáneo *pity* puede sugerir desprecio, y ha sido generalmente suplantado por *compassion*, que parece menos arrogante. El término compasión sugiere mayor dignidad en quien lo recibe, que lo que insinúa piedad, aunque añade que compasión también implica una mayor imparcialidad en el sujeto. El término *miserecordia* adquirió el sentido de caridad u obras de misericordia en los escritores cristianos como Tertuliano, Cipriano, Lactancio y Ambrosio. Este nuevo término, con ese significado, va a ir desplazando el viejo sentido de piedad. Por lo tanto, los escritores cristianos pueden haber desarrollado la nueva palabra *compassio* (citada por primera vez en Tertuliano), modelada sobre el término griego συμπάθεια, precisamente para expresar el sentimiento de piedad, que ahora ya no tiene un nombre ambiguo. Así también, ἐλεμοσύνη⁴ (una forma de ἔλεος) que significa al mismo tiempo piedad y acto de caridad, y que aparece primeramente en el período helenístico, más concretamente en la traducción de la Biblia hebrea al griego, la llamada traducción de los LXX, probablemente en el siglo III a. C. En el uso clásico, como hemos estudiado, el sentimiento

³ KONSTAN, *Pity Transformed*, 105.

⁴ STAUDINGER, F, "Ἐλεμοσύνη", en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Horst BALZ y Gerhard SCHNEIDER (eds.) tra. Constantino Ruíz-Garrido, Sígueme, Salamanca 1996, 1308. El griego clásico no conoce el vocablo. Los griegos y los romanos no acuñaron ningún término para la acción de socorrer a los pobres. La restricción del significado de ἐλεμοσύνη para significar ahora la misericordia con los pobres y la limosna, se produce por primera vez en los LXX.

de piedad era distinto de la acción que podría inspirar. En cambio, la novedad cristiana, ἐλεμοσύνη, fue significar conjuntamente la piedad y el acto de caridad⁵.

Este cambio en el vocabulario supuso asimismo un cambio en el significado. Del mismo modo que en el español contemporáneo se usa hoy día de una manera más apropiada compasión que piedad, también en el Cristianismo el término misericordia, que significa obra de caridad, va a ir desplazando al de piedad. Incluso se va a introducir un nuevo término griego ἐλεμοσύνη para expresar al mismo tiempo la piedad y la obra de caridad, pero como hemos indicado en el NT se usa para designar la acción caritativa.

Veamos pues cómo ha evolucionado el concepto de compasión desde Homero, pasando por Aristóteles, hasta llegar al significado en el Cristianismo y en las lenguas modernas.

2. HOMERO Y LA COMPASIÓN CRISTIANA

Sería un anacronismo trasponer o aplicar el sentido cristiano de compasión a la *Iliada* o *Odisea*, pero lo que aquí pretendemos es descubrir algunos rasgos del concepto de compasión de Homero y ver qué relación tienen con el concepto cristiano, o advertir un poco la evolución del concepto de compasión desde Homero hasta el Cristianismo.

La idea más común de la moral agonal o de los héroes es que hay que hacer el bien a los compañeros o amigos guerreros y odiar y matar a los enemigos con los que se lucha, por eso, al mismo tiempo que se cultiva entre los guerreros el odio a los enemigos, se promueve también el sentimiento de solidaridad y cercanía de los compañeros. De aquí surgirá un sentimiento de compasión por los compañeros que mueren en el combate.

La compasión es una respuesta a esta realidad de guerra y muerte, uno se apiada de los heridos o los que mueren en la batalla y, además, de aquellos abandonados por los muertos, es decir, su familia y los amigos. Algo que aparece implícito en el significado de compasión es que aquellos que son dignos de compasión son seres humanos: los guerreros moribundos, los heridos, los muertos y los supervivientes que viven con sufriendo

⁵ KONSTAN, *Pity Transformed*, 119. Desde entonces el término ἐλεμοσύνη ya no va a ser raro; se asoció a Dios con la cualidad de la compasión, y por la influencia cristiana va a ser conocido y usado en el culto pagano. STAUDINGER, F, "Ἐλεμοσύνη", 1308. En todos los testimonios del NT ἐλεμοσύνη no designa o apenas designa un sentimiento de compasión, sino la acción de beneficencia.

tos. Los dioses, que son inmortales y viven sin pesadumbres, nunca son objeto de compasión, la compasión es algo especialmente circunscrito a los mortales. La compasión se dirige solamente hacia los propios familiares o amigos. No se esperaba que los dioses ni los hombres tuvieran compasión de sus adversarios; por el contrario, se consideraba como algo bueno ser despiadado con los enemigos. Uno debe preocuparse o ser compasivo con los amigos, pero, al contrario, ser despiadado con los enemigos. La compasión se circunscribía al ámbito de la amistad o familiaridad, y era la respuesta al sufrimiento de los amigos y conocidos⁶.

Ahora bien, la compasión significa no solamente sentir la emoción, sino sobre todo ejecutar alguna acción que corresponda con esa emoción. Lo que uno hace al sentir compasión, dependerá de las circunstancias de aquellos de quienes se compadece. En el caso de un amigo muerto, uno puede ir contra el enemigo para vengar su muerte. Si los propios amigos son afligidos por el enemigo, uno puede intentar salvarlos. Cuando alguien está gravemente herido, hay que reestimularle y curarle. Al amigo muerto hay que darle sepultura. Compadecerse, en otras palabras, significa: vengar, salvar, curar, realizar las honras fúnebres, etc., y por el contrario, ser despiadado no significa únicamente hacer lo opuesto: matar, renunciar a vengar, a salvar, o a dar sepultura, etc., sino también permanecer indiferente al tiempo de las desgracias⁷.

En este sentido Scott⁸ explica la compasión en relación con los términos griegos usados, *ἔλεος* es un impulso positivo en favor de alguien, nos impele a actuar en su favor, mientras que *οἶκτος* no lleva directamente a la acción. En la sociedad competitiva uno debe aprovechar la situación para incrementar su propio éxito, y cualquier impulso que no persiga el beneficio propio es en esencia no competitivo. Normalmente en la sociedad homérica *ἔλεος* opera dentro de la amistad y hospitalidad, fuera de la esfera familiar no se práctica la humanidad o solidaridad.

En general, es cierto que Homero encarna la moral del guerrero, la del honor y la gloria, por eso se ha dicho que el hombre homérico carece de interioridad. Se valoraban las cualidades que promovían el éxito, los aspectos materiales de la vida: comida, bebida, sueño, amor, etc. La compasión era contraria a los dictados del código guerrero.

Pero también la compasión aparece como algo esencial en la épica. Además de los valores competitivos (ser siempre el mejor) que se viven en

⁶ KIM, *The Pity*, 66-67.

⁷ KIM, *The Pity*, 67 y 173.

⁸ SCOTT, "Pity and Pathos", 13-14.

las sociedades guerreras, como las que nos describe Homero, también se puede hablar de interioridad o valores cooperativos, aquí se encuentra el fundamento de la compasión. Aunque el guerrero busca la fama y la gloria, es importante que ese renombre sea reconocido por otros, por lo tanto necesita una sociedad de compañeros que lo reconozca, de ahí viene la necesidad de la cooperación, sin ésta no conseguiría la admiración de sus hazañas. Por lo tanto, en la sociedad guerrera se tienen que presentar unos valores que equilibren tanto las virtudes competitivas del honor y la gloria, como la cooperación con compañeros, amigos y familiares. No se puede comprender la *Ilíada* únicamente desde los valores y en términos de la sociedad guerrera exclusivamente, también hay elementos que descubren la interioridad del hombre homérico.

Se puede experimentar la compasión por los camaradas en lucha e incluso por los enemigos, pero la apelación a la compasión en los poemas homéricos es vista con más claridad en el seno de los vínculos familiares y de las relaciones íntimas. La mejor ilustración se ve en el encuentro de Héctor con su esposa Andrómaca (*Ili.*VI, 407-416; 421-424; 429-432; etc). Andrómaca le pide a su esposo que actúe contra el código de conducta de la sociedad guerrera, que busque la gloria imperecedera. El bien del guerrero está relacionado con el bien del otro, por eso Héctor prefiere su muerte antes que ver a su esposa como esclava.

El recuerdo es fundamental en este nuevo modo de comunidad. Aquiles recuerda a Patroclo, y Príamo suplica a Aquiles y le pide que recuerde a su padre Peleo (*Ili.* XXIV, 486-489), se apela a los sentimientos que tienen los padres y los hijos entre sí, con lo que se cambia el ámbito de relaciones, no estamos ya en la sociedad guerrera donde Príamo, troyano, es un enemigo de Aquiles, sino que se presenta como un amigo. Esta memoria evocada tiene un carácter cognitivo, la compasión que Aquiles siente por Príamo guarda relación con emociones elementales y, en particular, con el sentimiento de compasión por su propia muerte y el descubrimiento de su vulnerabilidad. La compasión que Aquiles siente no es una renuncia a los sentimientos (salvajes) producidos por la pérdida de un ser querido (Patroclo) tanto como una comprensión de ellos.

Aquí se da una ampliación del sentimiento de humanidad; y no es que Aquiles rompa totalmente con el lema de amar a los amigos y odiar a los enemigos, sino que descubre a Príamo (troyano) no como enemigo, sino como una persona con la que comparte el dolor y la muerte, y eso le hace salir del esquema del código guerrero, y descubre a Príamo como un amigo, por eso se reconcilia con él.

Aquiles, al final de *Ilíada*, parece romper con la moral aristocrática representada a lo largo de todo el poema, donde solamente importaban los bienes de esta vida, aquí y ahora: la moral de la gloria. De este modo, Aquiles aparece no solamente como un héroe, sino como un sabio, ya que se descubre vulnerable ante la muerte. Según Crotty⁹, Aquiles con esta experiencia de ζelos purifica sus emociones más dolorosas y su crueldad, lo que le permite participar en las penas ajenas.

Ahora bien, este sentido de humanidad o la hermandad universal es algo posterior y va a tener un desarrollo lento en el pensamiento griego, comenzará de manera patente con los sofistas¹⁰. Por eso conviene recordar que Aquiles al renunciar a hacer daño a los enemigos en nombre de la compasión, no es que renuncie al código ético de amar a los amigos y dañar a los enemigos, sino que Aquiles se compadece de Príamo porque no le ve ya como un enemigo sino como φίλος, como un compañero mortal. Amigos no son ya solamente los aqueos, sino todos los hombres, pues la muerte y el sufrimiento unen a todos los mortales¹¹.

Dicho esto, no podemos olvidar que Aquiles es declarado despiadado, no solo por el dios Apolo (XXIV, 44), sino también por sus compañeros los hombres: Néstor (XI, 665), Héctor (XXII, 123), Hécuba (XXIV, 207), etc. De hecho, es el único personaje de la *Ilíada* designado con el adjetivo ηλεής¹². La compasión y brutalidad de Aquiles no es un motivo accidental sino un tema central. La crueldad de Aquiles con sus enemigos, cede por su compasión hacia Patroclo; el motivo de su brutalidad hacia los troyanos cede a su compasión hacia Príamo¹³. Así, dos veces la crueldad se convierte en compasión. La compasión de Aquiles hacia Príamo, lejos de ser una anomalía en *Ilíada*, complementa la estructura temática del poema. La compasión de Aquiles hacia Príamo, por lo tanto, debe en cierto modo estar relacionada con el tema de la μῆνις de Aquiles¹⁴.

Esta compasión mezclada al mismo tiempo con la cólera no es familiar al Cristianismo. Desde una visión cristiana, que privilegia las cualida-

⁹ CROTTY, *Poetics*, 15

¹⁰ Antifonte, Hipias, Alcídamente y Licofrón.

¹¹ KIM, *The Pity*, 151.

¹² MOST, "Anger", 65. Aquí no solamente se le reprocha que no tiene sentimiento humanitario de compasión hacia otros, sino que no tiene ni siquiera compasión por sí mismo.

¹³ MOST, "Anger", 71. La compasión por otros ha venido a transformar el espíritu violento de Aquiles, y su humanidad se extiende más allá del campo griego, incluyendo a Príamo, el líder de sus enemigos, y por ello se extingue casi completamente la cólera que ha sentido por uno o por otro, casi ininterrumpidamente desde el comienzo del poema.

¹⁴ KIM, *The Pity*, 32-33.

des de la mansedumbre y la humildad, el enojo o el enfado es una pecado de arrogancia que conduce a acciones que dañan a otras personas, mientras que la compasión es una virtud que comunica a nuestros congéneres el amor de Dios y expresa un sentido de solidaridad hacia todas las criaturas, absteniéndonos de toda clase de acción perjudicial contra ellos. Por el contrario, para Homero *ἔλεος* y *Χόλος* son dos caras de la misma moneda, dos modos relacionados de ver la situación y de comportarse¹⁵.

Esta interrelación entre la compasión y la cólera que se dan en Aquiles y que parece algo normal en los personajes homéricos, no es compatible con el cristianismo, donde se presenta el amor o la compasión como el único modo de actuar. Por ejemplo, en la parábola del Hijo pródigo se nos presenta el amor infinito del Padre que acoge al hijo que vuelve a casa después de haber derrochado la herencia. En cambio, en esa misma parábola podemos contemplar el enfado o la cólera en el hermano mayor que no acepta que el Padre sea bueno con su hermano, pero este comportamiento se nos muestra como algo reprochable. Ahora bien, es verdad que también el cristiano puede dejarse llevar por la ira, pero dicho comportamiento nunca será virtuoso.

El texto del canto XXIV de *Iliada* constituye uno de los documentos más antiguos de la ética occidental. Aquiles (aqueo) arrastra el cadáver de Héctor (troyano), el protegido de Apolo, en torno a la tumba de Patroclo, ante la impasibilidad de los dioses. Entonces, del lado de los inmortales, como si se quebrase la línea que separa a los que ‘siempre son’ de aquellos que tienen que ‘actuar para ser’, Apolo reprocha a los inmortales:

Sois, oh dioses, crueles y maléficos. Héctor os ha hecho siempre sacrificios y ahora lo dejáis yacer sin atreveros a rescatar su cadáver (...) Por el contrario, dioses, favorecéis al pernicioso Aquiles, que no tiene sentido alguno para la equidad y que es duro, áspero y salvaje como un león que, dejándose llevar por su gran fuerza y espíritu soberbio, se encamina a los rebaños de los hombres para aderezarse un festín. De igual modo perdió Aquiles la ‘piedad’ (*ἔλεος*) y también el ‘pudor’ (*αἰδώς*). Eso no es humano. Porque las Parcas dieron a los hombres un corazón paciente. Mas Aquiles, después de que quitó a Héctor la dulce vida, ata el cadáver al carro y lo arrastra alrededor de su compañero querido. Y esto no es bello ni bueno. Tendríamos que hacerle sentir nuestra cólera, pues, en su furia, profana incluso a la insensible tierra. (vv. 33-54).

¹⁵ MOST, “Anger”, 62.

Por primera vez con este texto surge en la cultura occidental un sentimiento de conmiseración o solidaridad con el dolor, de generosa queja ante la violencia y la humillación. De este modo se señala la solidaridad o la compasión como un elemento decisivo de la doctrina ética. Traducido al lenguaje aristotélico podemos decir que Aquiles se deja llevar por la βρις algo impropio de la condición humana y no obra 'como debe'. El deber es, en este caso, 'obrar con medida' σωφροσνη 'dominar el ánimo'. En las palabras de Apolo surge la idea de una norma, de un principio interior que dicta equilibrio y justicia. Esta norma traspasa los confines mismos de la ideología homérica, de la ética de la gloria o del éxito que se accede con el nacimiento, para entrar en un nuevo y superior estadio de la evolución, camino no sólo de una ética social, sino de una ética de la intimidad, que pretenderá establecer en el hombre mismo y en su conciencia, el argumento y motor de su obrar. Frente a esta ética de la gloria, Aristóteles nos va a decir que no es en el lugar exterior donde se vive el Cθό, sino el lugar que el hombre porta en sí mismo, su actitud interior, ese es el fundamento de la acción humana.

Aunque en este texto de *Ilíada* no aparece la compasión propiamente, sí asoma lo que es previo a la compasión, un sentimiento de indignación y de queja ante la injusticia y el dolor ajeno. La compasión cristiana brota de este sentimiento, pero no se queda en el lamento, sino que se pone en camino para aliviar y curar el dolor de los otros.

Es muy significativo que ya Homero criticara el comportamiento de Aquiles, por no ser humano, por ejercer una violencia tan atroz que profanaba hasta la insensible tierra. La solidaridad y la compasión brotan de una queja y sentimiento de indignación ante el dolor ajeno. Pero no es suficiente, la compasión cristiana no es un mero sentimiento, no es un sentir-emotivo de pena pasivo, sino que es un sentimiento que nos pone en movimiento para actuar.

Ahora bien, aunque podemos ver que en la sociedad homérica el ἔλεος opera dentro de la amistad y hospitalidad, pues normalmente fuera de la esfera familiar no se practica la humanidad o solidaridad, esta contraposición entre la compasión cristiana sin fronteras y la homérica, circunscrita a la amistad y hospitalidad, no es tan evidente. Del mismo modo hemos señalado que la palabra ἔλεος tiene también ese sentido de acción, mientras que οἶκτος tiene el sentido de lamento o apiadarse. Y Homero usa constantemente la palabra ἔλεος (el 76 por ciento del total), por lo que hemos de decir que algunos de los elementos que se mostrarán como específicos de la compasión cristiana, que es el unir la acción práctica al sentimiento afec-

tivo de sentir con la persona que sufre o conmoverse ante su dolor, ya estaban, de algún modo, presentes en Homero.

Dicho lo cual no pretendemos, en modo alguno, hacer de Aquiles un santo cristiano, pues la compasión homérica y la cristiana pertenecen a mundos diferentes. Homero no estaba demasiado fascinado por el fenómeno de la cólera épica, pero al recibir las leyendas tradicionales las interpretó, concibiendo la cólera y la compasión en dependencia mutua, entendiendo la primera como la pasión más violenta y masculina y la segunda como el sentimiento más femenino y tierno. La *Iliada* permanece como un poema que presenta la furia de Aquiles, pero no solamente eso, sino que también el héroe del poema es caracterizado por una profunda compasión¹⁶.

2.1. La compasión de los dioses en Homero

La compasión es la respuesta ante las desgracias ajenas frente a cualquier tipo de infortunio. En cambio, la invulnerabilidad impide la compasión, por eso, según la presentación aristotélica, la compasión es ajena a los dioses que son invulnerables y no les afectan los males y desgracias de los mortales¹⁷.

Pero hemos de decir que en los poemas homéricos, tanto los hombres como los dioses, sienten *ἔλεος*. Hay numerosas escenas donde los dioses se compadecen por la suerte de los mortales. Podemos observar a Zeus, Hera, Atenea y Apolo que se compadecen.

En el último libro de la *Iliada* ante la vista del cuerpo sin vida de Héctor, Apolo censura con indignación la insensibilidad de Aquiles. La idea de que Aquiles es insensible hacia su enemigo se ha oído repetidamente (XXI, 147; XXII, 123; XXIV, 207). Aquí se contrasta la compasión del dios Apolo con la impiedad de Aquiles. Apolo, movido por la compasión, cuida como puede el cuerpo muerto e inicia su sepultura, ante la desaprobación y cólera de Aquiles (XXIV, 53). De otro modo, la compasión de Apolo por Héctor puede verse como una expresión individualizada de la compasión de los dioses en general en oposición a la impiedad de Aquiles (XXIV, 22-23)¹⁸.

Pero a pesar de las escenas anteriores, debemos concluir que *ἔλεος* no es una disposición fija de los dioses, sino que es algo ocasional. Además, la

¹⁶ MOST, "Anger", 74-75.

¹⁷ KONSTAN, *Pity Transformed*, 106.

¹⁸ KIM, *The Pity*, 52-53.

compasión divina no es una cualidad en la que los seres humanos puedan confiar con seguridad.

Estamos comprobando que el universo homérico está muy estratificado, los reyes y los príncipes gobiernan sobre la gente común, y por encima de todos se encuentran los dioses todopoderosos. De todos modos, la compasión por los seres inferiores es, al menos, una posibilidad. La tragedia griega es la gran creación de la democracia ateniense, y es aquí donde los dioses son presentados indiferentes a los dolores humanos e invulnerables a la compasión. Da la impresión de que cuidan y están preocupados principalmente de sí mismos, por lo que son insensibles a los problemas humanos. Aristóteles, como ya hemos visto, restringe la compasión hacia los semejantes. Por eso aunque los atenienses imploraban a los jueces ante el tribunal, intercediendo por los conciudadanos, este sentimiento no parece que se ampliara a los esclavos, prueba de ello es que estos últimos eran torturados constantemente. La compasión y piedad eran para aquellos de la misma condición, es decir, incluso aquellos que consideraban la compasión como una pasión positiva restringían su aplicación a los miembros de la misma clase¹⁹.

No obstante, a pesar de la separación entre el mundo de los dioses y los mortales, Homero, al contrario que Aristóteles, también presenta a los dioses imbuidos por alguna emoción humana, en concreto, por la compasión. Aunque es verdad que ésta no es la característica principal, de algún modo, Homero rompe con la insensibilidad de los dioses.

3. ARISTÓTELES Y LA COMPASIÓN CRISTIANA

La compasión en Aristóteles no es una virtud, sino una emoción o pasión, pero no se contraponen a la virtud, pues todas las emociones se pueden vivir de manera virtuosa en su justo término. En cambio, la compasión en el sentido cristiano es una virtud, e incluso se puede considerar la actitud o el comportamiento más distintivo del cristiano.

La compasión no es una virtud, sino una afección o pasión. Las pasiones o emociones son un fenómeno físico-psicológico, es decir, pertenecen a la psicología humana, unas disposiciones naturales permanentes o pasajeras sin valor moral alguno que son las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios.

¹⁹ KONSTAN, *Pity Transformed*, 111.

Para Aristóteles la compasión no es solamente un sentimiento de dolor por las desgracias que le afligen a otra persona, sino que es necesario juzgar que la otra persona sea inocente, ya que padece un dolor que no merece. Nos compadecemos porque creemos que existen personas honradas o buenas, pues de otra manera pensaríamos que todas personas son dignas de merecer algún tipo de dolor o sufrimiento, que de alguna u otra manera les corresponde (*Ret.* II, 8, 1385b 35-36). Son, precisamente, las víctimas inocentes de las desgracias las que despiertan una compasión extrema. Pero hemos de decir, en contra de Aristóteles²⁰, que dirigir la compasión solamente hacia los buenos o aquellos que son nuestros semejantes es un planteamiento simplista.

La compasión cristiana rompe las fronteras aristotélicas, no presenta como sujetos de compasión a los buenos, sino a aquellos que no conocemos o no son de los nuestros, por ejemplo, extranjeros, a los de otra religión o cultura, como se ve en el ejemplo del samaritano. El cristiano no elige ni escoge de quien compadecerse, se compadece porque participa del destino del otro, sea quien sea, se reconoce en el otro y por eso es capaz de ponerse en su lugar y compartir su suerte. La compasión es mucho más que la bondad o simple ternura de corazón. La compasión comienza conmoviéndonos interiormente e impulsa a la persona a salir de sí misma y acercarse al que sufre para aliviar o curar su dolor.

Aristóteles señala que la gente se compadece de aquellos que son semejantes en edad, hábitos, carácter, rango y nacimiento; pues algo semejante les podía suceder a ellos. En la compasión, al contrario que en el amor, hay una distancia que separa al espectador u oyente de quien sufre y puede servir como un estadio anterior a la afección y a la comunidad de sentimientos. Quien escucha o contempla los sufrimientos de los otros, de algún modo está dispuesto a la compasión y ésta frecuentemente conlleva la afección y la pena. La compasión no está unida con la participación activa en la pena del otro que el amor presupone, pero puede conducir a ella.

Una situación que dificulta sentir compasión, es la de “aquellos que se creen superfelices”, instalados en su felicidad o bienestar, corriendo el riesgo de ser menos sensibles al sufrimiento ajeno, que siempre incómoda y cuestiona. Siguiendo esta lógica, para Aristóteles los dioses son inmunes a la compasión, al menos en esta concepción trascendente de la divinidad. Los dioses son invulnerables, por eso no pueden experimentar emociones.

²⁰ El Estagirita afirma que cuando entendemos que el sufrimiento lo han provocado las malas decisiones del agente, no lo compadecemos.

Según la definición aristotélica de compasión, la invulnerabilidad hacia las desgracias elimina la compasión, ajena a los dioses que viven eternamente. Cuanto más exaltada es nuestra concepción de los dioses más alejados estarán de una compasión de los humildes mortales. Podemos decir que Aristóteles hablaba de un tipo de compasión que se refería a los hombres y no pertenecía a los dioses. En una palabra, los dioses se muestran distantes de los problemas humanos que inspiran compasión en los mortales²¹.

Aparte de la invulnerabilidad hay otra razón por la que ellos no podían sentir compasión. Aristóteles la definirá como una clase de dolor, pero los dioses no pueden estar expuestos al sufrimiento. Los pensadores Platón y Aristóteles, que tenían una idea menos antropomórfica que la de Homero y los poetas, estaban inclinados a pensar que no, aunque Platón, de modo alegórico hablará de que los dioses tienen compasión de la humanidad (*Leyes*, 653d 1-3; 665a 3-6). Sin embargo, en la *República* (611) dirá que el alma inmortal es puramente mental; y en la carta (III²², 315c) dice que “lo divino descansa más allá del placer y el dolor”. Consecuentemente, se requiere que los dioses no sufran una aflicción asociada con la emoción de la compasión. Aristóteles no dejaba a los dioses otra actividad que la pura contemplación (*EN X*, 8, 1178b 8-23)²³.

Aristóteles en la *Retórica* presupone que hay semejanza entre el compasivo y el compadecido, y que el sufrimiento del compadecido sea inmerecido. Pero el mismo autor en la discusión sobre la compasión y el miedo en la *Poética*, modifica su posición. Aquí separa los factores del merecimiento y semejanza, dividiéndolos entre las emociones de compasión y temor. La compasión depende de la percepción de la persona que está sufriendo inmerecidamente. Pero Aristóteles ahora explota la idea de semejanza para explicar por qué la tragedia también produce temor. Si los personajes en una tragedia son como nosotros en algún aspecto relevante, entonces su desgracia producirá en los espectadores una impresión de un mal futuro que es destructivo o penoso para ellos²⁴.

El sentimiento filantrópico es como la compasión, pero no comporta un juicio de merecimiento. ¿Cómo se diferencia este sentimiento filantrópico del temor? Puede ser una respuesta no-moral a la aflicción de otro que es independiente de las consideraciones de nuestra propia vulnerabili-

²¹ KONSTAN, *Pity Transformed*, 106-107.

²² PLATÓN, *Cartas*, ed. y tra. José B. Torres Guerra, Akal, Madrid 1993, 57.

²³ KONSTAN, *Pity Transformed*, 112.

²⁴ KONSTAN, *The Emotions*, 213-214.

dad y resulta simplemente de la percepción del sufrimiento del otro²⁵. La filantropía no es sólo diferente del amor al prójimo cristiano y del amor al prójimo en el helenismo en general, sino que es también diferente del sentimiento de justicia de Aristóteles. La filantropía es simplemente el sentimiento de solidaridad interior hacia los seres humanos. La filantropía es más abarcadora que ἔλεος, que es solamente hacia los seres humanos que sufren, la filantropía es un sentimiento natural que te hace sentirte cercano de todas las personas, un sentimiento análogo a la simpatía o preocupación humana²⁶. Aunque la filantropía a lo largo de la historia se va a entender más como una disposición o virtud que como una emoción. En el sentido de reconocer que algunas formas de sufrimiento son dignas de compasión por naturaleza, es decir, que ningún hombre merece estar en una situación tan lamentable²⁷.

Ser conscientes del sufrimiento del otro puede generar un miedo a que nos ocurra a nosotros una aflicción semejante en el futuro. Pero, según Aristóteles, si no somos vulnerables a tal mala fortuna, no experimentaríamos ni compasión ni miedo. Según la concepción aristotélica de la divinidad, un Dios puede ser φιλόανθρωπος, en el sentido de preocuparse por los seres humanos. La gente común quizás no experimenta compasión ni temor al contemplar un hombre malvado que pasa de la buena a la mala fortuna, porque ellos normalmente no se conciben a sí mismos como “sumamente malos”; y por eso no se reconocen en esta figura. Aristóteles parece haber invertido la noción de semejanza aquí con una carga ética particular, por ello moraliza sobre el miedo y la compasión trágicos. Pero uno sí puede experimentar el sentimiento que impulsa a un joven a la compasión, que según Aristóteles, no tiene nada que ver con la debilidad o vulnerabilidad. Este sentimiento, que responde directamente al sufrimiento de otra persona, indiferente a su merecimiento o miedo por sí mismo, esto es lo que quiere decir Aristóteles por φιλόανθρωπον²⁸.

Ya hemos señalado que Aristóteles presenta la compasión entre personas semejantes, y que aparece porque nos compadecemos por los que sufren una aflicción inmerecida, por eso nos compadecemos de las perso-

²⁵ KONSTAN, *The Emotions*, 214-215. KONSTAN, *The Emotions*, 202. En el contexto de la teoría de Aristóteles sobre las emociones trágicas, podemos ver otro enfoque de la diferencia entre la compasión y la filantropía, pues Aristóteles da pie para un tipo de sensibilidad humana incluso hacia el sufrimiento del individuo injusto.

²⁶ POHLENZ, “Furcht”, 59.

²⁷ KONSTAN, *Pity Transformed*, 88.

²⁸ KONSTAN, *The Emotions*, 218.

nas buenas. Parece que no habría lugar para compadecernos de los malos, –pues reciben algo que se merecen–, ni de los extraños o extranjeros, –pues no son de los nuestros–. Esos rasgos alejan la compasión aristotélica de la cristiana. Pero, como acabamos de ver, en la *Po.* 1453a 1-4 se indica que hay un sentimiento de filantropía que abarca incluso a aquellas personas que no son buenas, a los injustos, con lo cual estaríamos aproximándonos nuevamente a la compasión cristiana.

Aunque la compasión en Aristóteles no tiene el sentido que tendrá después en el Cristianismo, sino que se refiere a un sentimiento de simpatía con el que padece dolor (con el que sufre). Si bien es verdad que con el tiempo esta palabra asociada a la esfera de las emociones y de los sentimientos, va a conocerse por el sentido cristiano de amor al prójimo, y se va a traducir por misericordia, humanidad o solidaridad²⁹.

Dicho lo anterior, tenemos que salvar las distancias entre Aristóteles y el Cristianismo³⁰. Como nos recuerda MacIntyre³¹, el Nuevo Testamento es el contraste más agudo contra Aristóteles. Pues además de elaborar virtudes de las que Aristóteles nada sabe –fe, esperanza y amor– no menciona la φρόνησις que es crucial para Aristóteles, e incluso alaba una virtud, la humildad, que Aristóteles cataloga entre los vicios. Aristóteles no hubiera admirado a Jesucristo y le habría horrorizado San Pablo, tal vez más que a Nietzsche. Ahora bien, las virtudes del Nuevo Testamento tienen la misma estructura lógica de Aristóteles. Una virtud es, para Aristóteles, una cualidad cuyo ejercicio conduce al logro del τέλος humano. El bien del hombre es, por supuesto, sobrenatural y no sólo natural, pero lo sobrenatural redime y completa lo natural.

²⁹ SCHADEWALDT, “Furcht”, 131-134.

³⁰ Christopher CORDNER, “Aristotelian Virtue and Its Limitations”, *Philosophy*, 69 (1994), 293. En la *Ética a Nicómaco* no encontramos mención de la amabilidad, compasión, perdón, arrepentimiento, humildad o las virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad. Puede que algunas de estas ideas tengan similitud con algunas aristotélicas, aunque no muestren una relación muy cercana. Hay un distanciamiento evidente entre el pensamiento moral aristotélico y el cristiano, como se puede ver en dos imágenes de estas tradiciones morales. Por un lado, tenemos la imagen aristotélica del noble, orgulloso y reservado que desprecia a la gente; y por otro lado, la figura del crucificado, que ama y perdona hasta el final. Hay una contraposición entre la arrogancia mundana del hombre virtuoso aristotélico y el amor desinteresado e incomprensible de Jesús.

³¹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001.

4. LA COMPASIÓN EN LOS EVANGELIOS

En los Evangelios encontramos varios términos que se traducen por compasión, ἔλεος, οἰκτιρμός y σπλαγχνίζομαι. En nuestro estudio nos hemos centrado en σπλαγχνίζομαι porque es el término usado en las parábolas lucanas analizadas, que expresa la conmoción interior de la persona, que le mueve a hacer algo para socorrer a quien sufre. Cuando los Evangelios presentan a los necesitados que acuden a Jesús implorando piedad se utiliza siempre el término ἔλεος³² (Mc 10, 47s; Lc 18,38; Mt 20,30s; Mt 9,27; Mt 17, 15; Lc 17, 13, etc.). En cambio, para señalar que Jesús acoge con misericordia a las personas que se hallan en alguna aflicción y les presta ayuda se utiliza el término σπλαγχνίζομαι, ya sea en el contexto de milagro (Mc 6, 34; Mc 8,2; Mc 10,52; Lc 7, 13), o bien cuando siente compasión por la muchedumbre (Mt 9, 36 y 14, 14a). Es decir, el término en el que hemos profundizado es el que mejor expresa lo que queremos significar por compasión, pues aunque comienza con una conmoción interior, es algo tan intenso, que no solamente se entenece el corazón, sino que la persona que se conmueve de esta manera, se compromete a hacer algo para aliviar o atender el sufrimiento ajeno. En nuestro estudio no hemos profundizado en el verbo ἔλεέω que está relacionado con σπλαγχνίζομαι. Los dos verbos son en cierto sentido, intercambiables. Expresan la misma realidad, pero acentuando ángulos de visión diversos: ἔλεέω dirige más nuestra atención hacia la acción compasiva concreta, mientras que σπλαγχνίζομαι nos conduce hacia la experiencia interna que genera necesariamente respuestas prácticas.

Además, según el estudio de Malina³³, ἔλεος se utiliza en los LXX para traducir el término hebreo *hesed*, por lo que viene a significar amor firme, lealtad y fidelidad. De este modo, el significado de ἔλεος tiene un sentido de relación recíproca entre parientes y amigos, anfitriones y huéspedes, señores y vasallos, es decir, implica unas obligaciones recíprocas de ayuda, una obligación de lealtad interpersonal. Practicar ἔλεος es un acto de intercambio o reciprocidad, un acto recíproco de ayuda, y el prójimo es una persona con quien uno está vinculado por cualquier tipo de acuerdo implícito de ayuda recíproca.

Es cierto, el ἔλεος neotestamentario no es esencialmente un sentimiento, sino una acción hecha a otro o para otro. Pero ἔλεος es una acción o un

³² MALINA, “ἔλεος”, 134. Como veremos a continuación quien pide ἔλεος es porque se siente acreedor, se le debe algo. Jesús tiene la obligación de ayudar pues es reconocido como Mesías dentro del grupo. El rechazo de Jesús a “practicar ἔλεος” a quienes se lo piden, hubiera sido algo vergonzoso, por no responder a la petición de un miembro de su propio endogrupo.

acto de ayuda a otro realizado por una persona que se ve obligada a atender a otra por las obligaciones que están enraizadas en la solidaridad. Esta solidaridad está arraigada en un sentido de compromiso interpersonal con otros miembros del grupo individualmente y con el grupo en su totalidad. ἔλεος supone una relación social de deuda que da derecho a que se le practique ἔλεος. De hecho, los que piden ἔλεος, son acreedores sociales, personas a quienes se les debe una deuda. Este derecho puede fundamentarse en el nacimiento (padres, hermanos, parientes del endogrupo), en un contrato (alianza, pacto, matrimonio) o en algo accidental (ayudar a una persona que se encuentra en una situación desafortunada).

Reconociendo la importancia de esta relación recíproca en las relaciones humanas, hemos de decir que el sentido fundamental de la compasión de Jesucristo es la gratuidad, del mismo modo que el amor cristiano más genuino es ágape, por eso nos vamos a centrar en el término σπλαγχνίζομαι ya que es el que mejor describe el amor compasivo de Dios, tal como fue vivido y enseñado por Jesús.

El campo semántico de σπλαγχνίζομαι en el NT está vinculado a tres sustantivos:³⁴ Σπλάγχνα entrañas o corazón son la sede donde se alojan los sentimientos, ἔλεος compasión expresa más bien el sentimiento, la conmoción en cuanto tal, y οἰκτιρισμός traducido también por compasión y misericordia, que es la expresión del sentimiento, su exteriorización. El *Testamento de los XII Patriarcas* es el primer texto que aplica el término σπλάγχνα a Dios. El significado más frecuente es el de sede de la misericordia para el sustantivo y experiencia de la misericordia en el verbo. El *Testamento de los XII Patriarcas*³⁵ da un sentido teológico a la raíz σπλαγγ- y sustituye οἰκτιρῶ usado por LXX, por σπλαγχνίζομαι, lo que constituye una novedad a la hora de traducir los términos hebreos de la raíz *rāham*³⁶. Este verbo

³³ MALINA, “ἔλεος”, 117-139. MALINA, “ἔλεος”, 126. Sostiene que ἔλεος, al igual que *hesed* en el lenguaje artificial de la Biblia Hebrea, significaba el derecho endogrupal a la ayuda o asistencia. Pedir que alguien practique ἔλεος significa comportarse como un acreedor que pide a los demás que le paguen lo que le deben.

³⁴ ESTÉVEZ, Elisa, “Significado de σπλαγχνίζομαι en el NT”, en *Estudios Bíblicos*, 48 (1990), 518.

³⁵ DAVIES, *A Theology*, 245. Este texto pertenece al siglo II a. C. y muestra un fuerte paralelismo con la terminología de la compasión que encontramos en el NT, que puede reflejar un cambio en la terminología para la traducción de *rah^emîm* que tuvo lugar en el período del Segundo Templo, o puede ser el resultado de una interpolación cristiana del texto. En esta obra σπλάγχνα ya no significa la parte interna o el centro del sentimiento, sino específicamente el asiento de la misericordia, lo cual lleva a concederle el sentido de amor misericordioso o compasión.

³⁶ DAVIES, *A Theology*, 243. El verbo *r ham* puede indicar la compasión de un rey, pero en dos metáforas aplicadas al amor de Dios por Israel puede también significar la

hebreo casi siempre se predica de Dios, mientras que *σπλαγγνίζομαι* se reserva casi exclusivamente para Jesús³⁷. Esta traducción de *rāham*, introducida por los escritos tardíos del judaísmo, va a marcar el inicio de la ampliación semántica que encontramos en el NT. El sustantivo *σπλάγγνα* y sus derivados, fuera de Lc 1,78³⁸ donde aparece unido a *ἔλεος* no se encuentran en los sinópticos, mientras que el verbo sólo aparece en estos. Los nueve textos que tienen a Jesús como sujeto están en un contexto de milagro, excepto Mt 9, 36. Teniendo en cuenta la parquedad de los evangelios en cuanto a la expresión de los sentimientos de Jesús, reviste gran importancia el uso reservado a Jesús de *σπλαγγνίζομαι*, como expresión de aquello que revela su interioridad y le mueve en su misión³⁹.

De este modo en Jesús de Nazaret se unen, por una parte, la emoción interna, la conmoción interior; y, por otra, la acción misericordiosa. Es decir, en Jesús no se produce una disociación entre los sentimientos y la razón, por lo que en cierto modo en su vida y actuación se supera la disociación entre la emoción y la razón. En Jesús de Nazaret se da un equilibrio entre esta experiencia interna que le conmueve, y la acción a la que se siente llamado.

El concepto de compasión tal como lo encontramos en el Nuevo Testamento está dominado por la terminología de *σπλάγγνα* y *σπλαγγνίζομαι* que traducen *rah^emîm* y *rāham* respectivamente. El sentido de *σπλάγγνα* en el griego clásico es de tripas o entrañas. Aunque los desarrollos en el voca-

compasión familiar de un padre o una madre por sus hijos. *Rah m* y *r ham* son sinónimos de *rehem*, que significa vientre, y juntos sugieren el sentimiento de comunidad de naciones y el lazo de solidaridad entre ellos. Aunque es una cualidad divina se puede aplicar a las relaciones humanas, la raíz *rhm* tiene mucho en común con el nombre *hesed*, que denota la fundamental orientación de Dios hacia su pueblo que fundamenta su acción compasiva. Como una bondad, que es socialmente activa y perdurable, *hesed* es para Israel la certeza de un Dios benevolente que nunca abandona a su pueblo.

³⁷ ESTÉVEZ, "Significado", 513. En la mayoría de los casos este verbo quiere expresar que este sentimiento es experimentado principalmente por Jesús. El verbo aparece siempre en singular y Jesús habla en primera persona y comunica este sentimiento que tiene a sus discípulos (Mt 15, 32 y Mc 8, 1-2). La experiencia vivida por Jesús nace a raíz de situaciones concretas que motivan compasión: hambre, leproso, epiléptico, etc. El verbo encierra un significado doble: el sentimiento que experimenta (ternura, compasión, misericordia) y la reacción corporal que se provoca (las entrañas se mueven).

³⁸ CONTRERAS, *El padre*, 289. San Lucas nos recuerda que las entrañas de Dios son de misericordia; por eso el sol que va a nacer de lo alto –Jesucristo– es visita liberadora de Dios que salva y trae la luz de la vida a los que viven en las tinieblas. Todos los milagros y obras de Jesús son una visita de Dios a su pueblo y debido a sus entrañas de misericordia, salva a su pueblo por medio de Jesucristo.

³⁹ LÓPEZ VILLANUEVA, Mariola, "Tocar al leproso: Mc 1, 40-45", en *Estudios Eclesiásticos*, 77 (2002), 120-122.

bulario cristiano pueden ser trazados ya en la traducción griega de las escrituras hebreas, es notable señalar que los LXX generalmente traducen *rah^emîm* por el nombre οἰκτιρμοὶ y *râham* por los verbos οἰκτίρω o ἐλεέω. Solamente en la última parte de los LXX encontramos la ocurrencia de σπλάγχνα como ‘víscera’, como un término sacrificial, aunque Pro 12, 10 traduce *rah^emîm* como una aplicación metafórica⁴⁰.

Como hemos indicado, en los escritos del Nuevo Testamento, σπλαγχνίζομαι se reserva generalmente para Jesús únicamente, aunque se atribuye también a figuras que representan el perdón divino y la misericordia en tres parábolas (Lc 10, 25-37; 15, 11-32 y Mt 18, 23-25). En Mc 9, 22 se le pide a Jesús que se apiade de los enfermos (σπλαγχνίζομαι). Jesús se compadece de la viuda de Naím y resucita a su hijo (Lc 7, 11-17), se apiada de dos ciegos y les devuelve la vista (Mt 20, 29-34), tiene piedad de un leproso y le cura de su enfermedad (Mc 1, 40-45). En concreto, Jesús se compadece de las multitudes que le escuchan, les da de comer y les cura: es una imagen que resume su ministerio de enseñanza y cuidado de la humanidad (Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32; Mc 6, 34; 8, 2). La compasión del mismo Jesús como la compasión de Dios se evoca en el cántico de Zacarías del Evangelio de Lucas (1, 78) donde leemos: “por la entrañable (σπλάγχνα) misericordia (ἐλέους) de nuestro Dios nos visitará el sol que nace de lo alto⁴¹.”

Ahora bien, como acabamos de ver, en el texto lucano anterior también el NT utiliza ἔλεος (27 pasajes) ἐλεάω (3 veces), ἐλεέω (29 testimonios) y ἐλεῖν traducido comúnmente como compasión, tener compasión, tener misericordia y expresan la misericordia de Dios y del Señor Jesús, como por ejemplo en Mc 5, 19. En el texto mencionado arriba del capítulo primero de San Lucas, se utiliza cinco veces dicha expresión, en los versículos 50, 54, 58, 72 y 78⁴². Y también en otros muchos lugares de las cartas de Pablo y las apostólicas. Se emplea ἔλεος igualmente en la súplica de ¡Ten piedad!

⁴⁰ DAVIES, *A Theology*, 244. DAVIES, *A Theology*, 252. Fue la raíz hebrea *rhm* con sus formas verbal, nominal y adjetival *r ham*, *rah^emîm*, *rah m* la que se tradujo en los términos griegos σπλαγχνίζομαι, σπλάγχνα y σπλαγχνός, con las connotaciones de entrañas y sentimiento emotivo que se traduce como moverse con compasión. Pero hay que decir que a pesar de la enorme importancia del concepto de compasión en ambos testamentos y sus ricas resonancias en los términos hebreos y griegos que la corresponden, la compasión no es una de las virtudes que se señala en los períodos tempranos por ser un distintivo primero del Dios con nosotros.

⁴¹ DAVIES, *A Theology*, 245.

⁴² STAUDINGER, F, “ἔλεος”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Horst BALZ y Gerhard SCHNEIDER eds., tra. Constantino Ruíz-Garrido, Sígueme, Salamanca 1996, 1315. Lucas recoge el concepto veterotestamentario *hesed* en su sentido original como fidelidad de Dios clemente y creador. Lucas interpreta que la misericordia clemente de Dios, prometida en el AT, experimentada en la historia de la salvación de Israel,

que los enfermos dirigen al Jesús terreno: Mt 9, 27; 15, 22; 17,15; 20, 30-31; Mc 10, 47-48; Lc 17, 13; 18, 38-39. Se usa igualmente para expresar la misericordia de Dios y de los hombres: Mt 5, 7; 9, 13; 12,7; 18,33; 23,23; Lc 10, 37; sin mencionar los textos de las cartas apostólicas. Finalmente, se utiliza además en otros lugares significando limosna⁴³.

El desarrollo de la terminología *σπλαγχνίζομαι* y *σπλάγχνα* en el NT, presta una resonancia diferente al lenguaje de misericordia y altruismo caritativo y añade una dimensión más afectiva. Se debe preferir el término compasión como una traducción de estos vocablos particulares en lugar de piedad, forma más jurídica. Hemos anotado ya el uso del verbo para la compasión activa y eficaz de Jesús en los sinópticos (y para la representación de la compasión activa de Dios en parábolas), y la frase “la entrañable misericordia de nuestro Dios” de Lc 1, 78. *Σπλαγχνίζομαι* no aparece en absoluto en los textos paulinos. En cambio, si se usa el término *σπλάγχνα* y tiene considerable importancia, tanto desde la perspectiva de la antropología cristiana, como desde la relación con Cristo⁴⁴.

Como hemos apuntado *σπλαγχνίζομαι* se encuentra en el NT, pero únicamente en los sinópticos. En las parábolas denota una especial actitud humana y en otros lugares es usado únicamente por Jesús. El *Pastor de Hermas* usa frecuentemente este verbo para explicar que todo arrepentimiento deriva de la misericordia y compasión del Señor. Solamente una vez más aparece el verbo en los padres apostólicos en 2ª Clem. 1,7 y se refiere a la misericordia de Dios para salvar a los cristianos. Todo esto indica que este verbo fue usado primeramente por judíos y cristianos helenistas para referirse a la actividad divina. Cuando se usaba para describir acciones humanas, tal comportamiento era visto como un reflejo de la compasión divina⁴⁵.

La palabra *σπλάγχνα* es parte del vocabulario de la unidad de la iglesia cristiana, junto con los dones del Espíritu, la metáfora del “cuerpo” y las connotaciones sociopolíticas de *κοινωνία*. Pero se diferencia de estos en que se enfoca al dominio del sentimiento, de una afección intensa de compasión, que se experimenta en un sentido importante, dentro de Cristo,

alcanza su plenitud en la clemente entrega que Dios hizo de sí mismo ante los insignificantes y los pobres en la encarnación de su Hijo.

⁴³ STAUDINGER, “*ἔλεος*”, 1311-1312. Estos términos (sustantivo y verbo) penetraron del ámbito profano al lenguaje religioso de la Biblia. Son conocidos desde Homero y significan el sentimiento que se experimenta ante el infortunio que aflige a otra persona, y la acción que brota de ese sentimiento.

⁴⁴ DAVIES, *A Theology*, 246-247.

⁴⁵ HOLGATE, *Prodigality*, 177-178.

quien es “la entrañable misericordia de nuestro Dios”. Podemos decir que la *rah^emîm* de Dios el sentimiento humano dentro de las relaciones cercanas, tal como el sentimiento de un padre por su hijo, entonces la afección humana *σπλάγγνα* es configurada por la entrega divina y llega a ser el fundamento de la nueva vida que es el espíritu de la Iglesia. La compasión en este sentido representa la transformación de la humanidad por la suprema compasión de Dios en la encarnación. Dios llega a convertirse en compasión en la carne, Dios ha llamado a su pueblo para llegar a ser compasión dentro de la comunidad de la Iglesia, Dios es compasivo y misericordioso con su pueblo⁴⁶.

El Evangelista San Lucas usa el verbo *σπλαγγνίζεσθαι* tres veces en su Evangelio y ninguna de ellas tiene paralelos en la literatura neotestamentaria; ocupa una posición privilegiada de la unidad narrativa⁴⁷: en el episodio de la viuda de Naím (7, 13), en la parábola del buen samaritano (10, 33) y en la parábola del hijo prodigo (15,20). En las tres ocasiones se convierte en el punto central del relato. El primer texto es el único en que Lucas dice que Jesús se conmovió, pues los otros dos pertenecen a parábolas. Jesús entra en la ciudad y encuentra al cortejo que lleva a enterrar a un joven, el hijo único de una madre viuda. Jesús al ver⁴⁸ a la madre se conmovió y devolvió la vida al hijo de sus entrañas⁴⁹. Las palabras “tuvo compasión de ella” (7,13) constituyen el punto álgido del relato en que Jesús cambia la muerte y el sufrimiento, en vida y alegría. Todo el relato descansa sobre estos hondos sentimientos de Jesús quién al ver a esta madre que ha perdido a su hijo se enternece con una hondísima compasión que le mueve a actuar. Jesús se conmueve al ver llorar a esta madre sola y desamparada, y de sus entrañas brota un manantial de misericordia activa⁵⁰.

En la parábola del buen samaritano, también vemos como el samaritano pasa junto al hombre malherido al lado del camino, tuvo compasión y le

⁴⁶ DAVIES, *A Theology*, 248-249.

⁴⁷ MENKEN, “The position”, 108-109. CONTRERAS, *El padre*, 288. Siempre que aparece el verbo *σπλαγγνίζομαι* en Lucas, ocupa el puesto central. Esto sirve para resaltar la dimensión profunda de su Evangelio, como el mensaje de la misericordia entrañable de Dios. Ésta se hace presente en Jesús, cuyas entrañas se conmueven ante la miseria de la humanidad.

⁴⁸ BOVON, *El Evangelio* v. I, 512. Todo comienza con la mirada de Jesús que se dirige a la madre y no al hijo. Esta mirada provoca el sentimiento y amor compasivo de Jesús.

⁴⁹ ESTÉVEZ, “Significado”, 526 y 540. Jesús siente que sus entrañas se conmueven delante de una madre que ha perdido definitivamente “el fruto de sus entrañas”. Jesús se siente afectado allí donde la misma madre se siente herida y dolida. La conmoción de las entrañas es la fuente de donde brota la misericordia. Dios visita a su pueblo en el signo realizado por Jesús.

⁵⁰ CONTRERAS, *Un padre*, 285.

ayudó. Se dice que se “conmovió en sus entrañas” o “se le rompió el corazón”, se presenta la conmoción en estado absoluto; indicando el sentimiento noble que le llenaba. Aquí también ἐσπλαγγνίσθη marca el cambio llevado a cabo por el samaritano, desde la condición desamparada del hombre herido a su atención y cuidado.

Lucas usando el verbo σπλαγγνίζεσθαι en tres momentos cruciales del texto quiere indicar algo esencial de su Evangelio, el amor misericordioso de Dios. Primero, del padre hacia el hijo (15, 20) representando el amor de Dios que es compasivo (Lc 6, 46), segundo en su Hijo Jesucristo (7, 13), se trata de una caracterización de Jesús como Mesías, en quien está presente la misericordia de Dios⁵¹. Finalmente, la parábola del Buen Samaritano, aunque ha sido interpretada identificando a Cristo como buen samaritano que se acerca a todos los que están malheridos; pero en realidad el samaritano es una persona que ajusta sus acciones a la medida de la misericordia divina y cumple así la voluntad de Dios. Además la invitación: “vete y haz tú lo mismo” es un apremio para todos los que escuchamos su mensaje, y nos predispone a entender que el cristiano tiene que hacer realidad en su vida esa misma compasión de Dios. Si así es nuestro Dios y nos lo ha revelado en la encarnación de su hijo, así debemos ser también nosotros, así debe ser nuestro modo de ser y de comportarnos.

Σπλαγγνίζομαι designa la compasión expresada por Jesús (9 veces) y por los tres protagonistas de tres parábolas (Mt 18, 27; Lc 10, 33 y 15, 20) a la vista de la necesidad humana. Expresa la reacción de la persona frente a una situación determinada y encierra en su significado un doble aspecto: el sentimiento que se experimenta (ternura, compasión, misericordia) y la reacción corporal que se provoca (el moverse de las entrañas). Se trata de una experiencia interna que genera una respuesta práctica; una reacción liberadora que se traduce en un gesto concreto de liberación y salvación⁵².

Podemos afirmar que se presenta, casi de modo exclusivo, a Jesús como sujeto de σπλαγγνίζομαι. Acompañados de este verbo, entramos, pues, en la esfera del amor compasivo de Dios mismo, tal como fue enseñado y vivido por su Hijo⁵³.

⁵¹ KÖSTER, “Σπλάγγνον”, 554.

⁵² LÓPEZ VILLANUEVA, “Tocar”, 122. ESTÉVEZ, “Significado”, 519.

⁵³ ESTÉVEZ, “Significado”, 522. ESTÉVEZ, “Significado”, 541. “El verbo σπλαγγνίζομαι aporta una novedad radical a la comprensión natural de la experiencia de la compasión. No se trata de una simple emoción pasajera de pena o de piedad por quien sufre, sino que afecta en las entrañas a la persona que la experimenta y se convierte en eficacia liberadora hacia quien vive una experiencia de debilidad y de impotencia.” LÓPEZ VILLANUEVA, “Tocar”, 137-138. Σπλαγγνίζομαι recoge el movimiento por el que Dios se conmueve y se

Este sentimiento referido exclusivamente a Jesús, lo diferencia radicalmente de las otras personas que aparecen en los relatos. Jesús se conmueve ante la vista de la miseria, el dolor o la desgracia humana⁵⁴. La aplicación del verbo a Jesús representará una caracterización mesiánica, atípica en las expectativas mesiánicas judías. La compasión pone de manifiesto la manera concreta en que el mesianismo de Jesús va a llevarse a cabo y la ruptura que supone con la imagen judía-farisea de entender la salvación otorgada por Dios⁵⁵.

La compasión ha invertido el esquema fariseo, ya no se trata de excluir para alejar cualquier marca de impureza y evitar el mínimo contacto con un cuerpo impuro, sino de incluir lo que es considerado sucio para hacerlo partícipe de la misericordia de Dios. Por ejemplo, cuando Jesús lleva a cabo el gesto prohibido de tocar al leproso invierte las relaciones de fuerza, porque aquí ya no es lo impuro lo que contagia, sino lo puro⁵⁶. Es una pureza contagiosa que puede volver puro lo impuro, expulsa toda impureza del contacto y no está amenazada por ella; es expansiva y dinámica. La impureza ha perdido su poder de contagio, porque la misericordia de Dios se ha derramado en ella. La compasión de Jesús genera un movimiento de inclusión. No es ya la exclusión de lo impuro y la defensa de lo puro lo que dispone a la relación con Dios, sino que es Dios, en Jesús, el que conmoviéndose en lo más hondo sale al encuentro del dolor y de la debilidad. El papel de la compasión que experimenta Jesús en este comba-

estremece en sus entrañas ante el dolor de su pueblo (Ex 34, 5; Dt 4, 31; Sal 78, 38). Se trata de sentir interiormente lo que golpea al otro. Esto provoca una reacción liberadora que moviliza a sacarle de su desamparo teniendo parte con él. Esta manera de Jesús de ser un Mesías compasivo rompe con las expectativas mesiánicas judías, relacionando así la *kénosis* de Jesús con el ministerio de la compasión. El movimiento por el que Jesús se conmueve en las entrañas es el mismo movimiento que recoge los gritos y lamentos de nuestro mundo, es el dolor por la lejanía de las fuentes de la vida, pero es también, desde Jesús, un dolor atravesado por la fuerza vivificadora de Dios, por la *dynamis* de su compasión.

⁵⁴ CONTRERAS, *El padre*, 295. Estos sentimientos de misericordia se despiertan ante la fragilidad humana, ante la situación lacerante del dolor del prójimo. Hay que señalar que el verbo *πλαγχνίζομαι* indica no una emoción fugaz, pasajera –como si fuera un desliz de la debilidad humana–, sino que se alberga en lo más profundo y de ahí surge con el ímpetu de una emoción muy fuerte que afecta a toda la persona.

⁵⁵ LÓPEZ VILLANUEVA, “Tocar”, 122.

⁵⁶ BORG, J. Marcus, *Conflict Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Trinity Press International, Harrisburg 1998, 147-148. En la enseñanza de Jesús era la santidad no la impureza lo que se entendía como algo contagioso, como un poder transformador, el poder de lo santo. Jesús, de este modo, presenta un concepto diferente de la santidad de Dios: para conservar la santidad no hay que separarse de las fuerzas contaminantes, sino que el poder de la santidad de Dios puede transformar lo que es impuro.

te no tiene un sentido pasivo sino que ella misma es combate, en cuanto lucha contra el mal y sus diversas ramificaciones⁵⁷.

Esta experiencia de la compasión de Dios fue el punto de partida de toda la actuación de Jesús que le condujo a introducir un nuevo principio de actuación: la compasión. Si la espiritualidad del pueblo judío estaba basada en el código de pureza o santidad formulada en el Levítico (17-26): “Sed santos porque yo, el Señor vuestro Dios soy santo”. El pueblo debe imitar al Dios Santo del Templo, un Dios que rechazaba a los paganos, a los pecadores, impuros y bendecía a los justos y los puros. El ideal del pueblo elegido era ser santos como Dios. Esta santidad se entendía como “separación de lo impuro” y de lo no santo. Jesús revoluciona este código de conducta, no es la santidad, sino la compasión el principio que debe inspirar la conducta humana, pues Dios es compasión.

Esta conmoción interior de la que hablo se produce en el Nuevo Testamento únicamente cuando se dan situaciones de carencia producidas por el dolor, el pecado, la muerte, la opresión, la injusticia y la mentira. La mayor parte de los sujetos ante los cuales Jesús se conmueve están afligidos por varias de estas cadenas. Se trata de enfermos que sufren las consecuencias dolorosas de su enfermedad y que quedan al margen de la sociedad, o bien del pueblo sencillo que vive bajo el dominio no sólo del Imperio Romano, sino también del poder político, económico y cultural de los grandes de Palestina⁵⁸.

5. LA COMPASIÓN EN EL PENSADOR CRISTIANO LACTANCIO

Los pensadores cristianos van a compaginar la emoción de la compasión con la trascendencia de Dios, es decir, los elementos físico-psicológicos y filosóficos de la compasión como una emoción, con la idea de que el mismo Dios es compasivo y misericordioso. No hay una separación entre la compasión divina y la compasión humana, pues en el Cristianismo la humanidad de Dios, en la encarnación asume la realidad humana, con lo cual los sentimientos y pasiones son asumidos por el mismo Dios, por lo que se pueden vivir de manera moderada o virtuosa. Y lo que es más, si el mismo Dios se ha encarnado y en su Hijo nos ha manifestado su misericordia y su amor, su misma esencia, no hay otro camino para el cristiano, que el de poner en práctica o actualizar esa misericordia de Dios

⁵⁷ LÓPEZ VILLANUEVA, “Tocar”, 131-134.

⁵⁸ ESTÉVEZ, “Significado”, 534.

Conviene decir algo de Séneca, que si bien no es un pensador cristiano, es contemporáneo de San Pablo y representa una evolución dentro del pensamiento estoico. La clemencia durante el tiempo de Augusto fue enumerada entre las virtudes del emperador romano. Séneca, filósofo estoico tutor del emperador Nerón, trazó una distinción entre la misericordia o compasión⁵⁹, que era considerada como un vicio siguiendo la tradición estoica de rechazo de las emociones y la clemencia⁶⁰, a la que concedió un rango de virtud. No era nada fácil de mantener la clemencia como una virtud, dentro de la tradicional hostilidad estoica hacia la compasión. El segundo libro hace una distinción técnica entre clemencia y compasión. Hay algunos elementos que se prestan a confusión, pues la compasión, el indulto y el perdón se consideran virtudes en el libro I, pero en el II son vicios. Parece que la compasión fue vista como una virtud o disposición amable entre los círculos intelectuales paganos de aquel tiempo.

Podemos preguntarnos por qué Séneca reivindica la clemencia como virtud y considera la compasión como un vicio. Es posible que utilizando la palabra compasión hubiera ofendido a los estoicos, filosofía dominante en la época. Pues la compasión, al contrario que la clemencia, era primero y ante todo una emoción más que una virtud, y así menos adecuada para invocarla como un atributo del carácter. La clemencia se entendió como una disposición –una parte de la propia constitución o ingenio, como su opuesto, la dureza de temperamento–. Es frecuente unirla con *mansuetudo* o afabilidad, o también *humanitas*⁶¹.

De todas maneras debemos decir que aunque los estoicos valoraban la afabilidad, la filantropía o sentido humanitario y el sentirse hermano de todos los hombres, por el sentido cosmopolita, nunca se dejan conmover por el dolor del otro, siempre hay una distancia, no se puede hablar de intersubjetividad, de ningún modo el sabio se dejaría afectar por el padecimiento del otro, pues perdería la *apatheia*, su paz o tranquilidad. El sabio

⁵⁹ SÉNECA, Anneo Lucio, *Sobre la clemencia* (=Clásicos del pensamiento 48), trad. y notas de Carmen Codoñer, Tecnos, Madrid 1988. En (II,5,1) dice que la compasión es un fallo del espíritu apocado que se derrumba al contemplar las desdichas de los demás. Y en (II,5,4) considera que la compasión es una enfermedad del espíritu que se contrae al contemplar las desgracias de los demás, o una depresión causada por los males de los demás, que cree que suceden a quienes no lo merecen.

⁶⁰ *Sobre la clemencia*, II, 3, 1: La clemencia es la moderación interior aplicada a la capacidad de administrar un castigo, o la comprensión de un superior frente a un inferior al decidir una pena. Hay que inclinarse a la suavidad en la pena. Pues en (II,3,2) la clemencia es la medida que perdona parte de la pena merecida y debida.

⁶¹ KONSTAN, *Pity Transformed*, 101.

se puede sentir cercano o hermano de todos los hombres, siempre y cuando esto no le perturbe en demasía.

Siguiendo la tradición estoica de la erradicación y liberación de las emociones, algunos padres de la Iglesia quisieron modelar a Jesús según el sabio estoico⁶².

Un pensador fundamental para entender la evolución del concepto de compasión cristiana es Lactancio en sus *Instituciones Divinas*, libro compuesto en la primera década del siglo IV. Lactancio se enfrenta a los estoicos por su rechazo de la compasión. Mientras los estoicos⁶³ pretendían erradicar del hombre los sentimientos como si fueran enfermedades, nuestro autor valora el papel de las emociones en la vida humana. Tres pasiones constituyen los vicios primeros en el alma humana: la ira, el deseo y la pasión (*Ins. Div.* VI, 19,4). Los estoicos creen en la extirpación de estas emociones, mientras que Aristóteles argumentaba que debían controlarse.

Si las emociones son connaturales y tienen una función, no se pueden eliminar completamente como dicen los estoicos, tampoco pueden ser moderadas, pues ellas deben ser malas o buenas, pero si son malas, entonces deben evitarse y si son buenas deben disfrutarse totalmente. Lactancio concluye diciendo que por sí mismas las emociones son naturales y buenas; su valor depende del modo que son usadas: si se usan para fines buenos, entonces son virtudes⁶⁴; si para fines malos son vicios. De este modo, se dice que el enfado es bueno cuando limita el pecado. Del mismo modo, el deseo sexual es bueno cuando motiva la procreación, aunque es malo cuando conduce al adulterio⁶⁵.

Lactancio argumenta que la principal virtud humana es la justicia siguiendo la tradición clásica, pero la compasión (VI,10,2) es inseparable de la justicia. La tensión entre la justicia de Dios y su misericordia o compasión va a continuar en la teología cristiana. Por ejemplo, San Anselmo expresa que Dios castiga a los pecadores porque se lo merecen, pero les perdona porque es misericordioso en sí mismo. La primera obligación de la justicia es estar unida a Dios, la segunda es estar unida al hombre. A la primera, Lactancio la llama *religio* (aludiendo tal vez a la raíz de unir o liga-

⁶² SORABJI, *Emotion*, 297.

⁶³ LACTANCIO, *Instituciones Divinas* (=BCG 137), Libros IV-VII, intro. y tr. E. Sánchez Salor, Gredos, Madrid 1990, (*Ins. Div.* VI, 15,3), 229. “Los estoicos están locos, pues no moderan sus sentimientos, sino que los extirpan y pretenden, de la forma que sea, privar al hombre de sus tendencias naturales.”

⁶⁴ Si las virtudes usadas apropiadamente son virtudes, entonces estamos redimiendo el valor de la compasión.

⁶⁵ LACTANCIO (*Ins. Div.* VI, 16,1-10), 232-233.

ción), la otra es *misericordia* o *humanitas* que describe el mayor vínculo de unión entre los seres humanos⁶⁶.

Equiparando la compasión con la humanidad, Lactancio la ha conducido hacia lo que los griegos llamaron *φιλανθρωπία*, el auténtico sentido humanitario (VI, 11, 1). Lactancio generalmente habla de *humanitas*, pero más tarde se convierte en ejercicio de la misericordia. Aunque *humanitas* puede significar ternura y una educación alta, como la *παιδεία* griega, Lactancio la usa en un sentido inclusivo, abarcando a todos los seres humanos. Por un proceso de asimilación semántico, Lactancio continúa con la identificación de *humanitas* con amor (*caritas*) y con reverencia (*pietas*), incluyendo de este modo a los más humildes y necesitados.

Lactancio reafirma el valor de las pasiones como virtudes en potencia, siempre que sean usadas apropiadamente. Pues si la virtud consiste en contener la pasión corporal, necesariamente carecerá de virtud quien no tiene pasiones que frenar (*Ins. Div.* VI, 15, 6). Asimila la compasión a la virtud de la justicia y otros valores humanos tales como la simpatía, el amor caritativo y la piedad, incluyendo a toda la humanidad en su ámbito. Lactancio invierte completamente el concepto clásico de compasión: la misericordia no está basada en la pena o el miedo; no está limitada a aquellos que son similares a nosotros, sino que es compatible con la justicia y se extiende a todos⁶⁷. En los escritos de Lactancio se observa esta transvaloración de la compasión⁶⁸, como evoluciona de pasión a virtud, y luego a una obligación dentro de la ética cristiana, y es precisamente este último el significado con que ha continuado hasta el día de hoy⁶⁹.

⁶⁶ LACTANCIO, (*Ins. Div.* VI, 10,4), 206.

⁶⁷ Precisamente el Cristianismo no se difundió en la sociedad antigua por la fe en Jesús Salvador, sino que se debió a la acción de una característica religiosa del judaísmo bíblico, el amor al hombre por amor de Dios. Fue el amor fraterno lo que permitió extenderse y penetrar rápidamente en aquel mundo. ROUKEMA, "The Good Samaritan", 72-73. La propagación del Cristianismo en los primeros siglos se debió no solo a la caridad que los cristianos mostraron entre sí, sino también por su amor hacía los no cristianos y sus actuaciones en los tiempos difíciles, como por ejemplo durante las epidemias. Los cristianos movidos por una motivación religiosa ayudaban a los necesitados y les ofrecían una red social en la que convivir, por eso muchas de estas gentes se sintieron atraídas y se convirtieron al Cristianismo.

⁶⁸ KONSTAN, *Pity Transformed*, 95. Pero aunque la compasión va unida a la justicia, sobrepasa lo que exige la justicia, y como la misericordia, juzga el sufrimiento del otro con un espíritu generoso y humano. Lactancio, como hemos visto, defiende la compasión contra los estoicos identificándola con *humanitas*, *caritas* y *pietas*. Con este movimiento invierte el sentido de la compasión, de ser considerada como una emoción a convertirla en una virtud u obligación.

⁶⁹ KONSTAN, *Pity Transformed*, 124.

Como hemos visto, aunque los dioses paganos y romanos podían sentir compasión en alguna ocasión, –así lo vimos en Homero–, ésta nunca era su rasgo principal, y los filósofos nunca lo respaldaron como tal. En la Biblia judía y cristiana, sin embargo, como en las escrituras musulmanas más adelante, la compasión será parte de la misma esencia de Dios. Al traducir esta idea hebrea al griego con ἔλεος o al latín *misericordia*, generó en numerosas lenguas una tensión con relación a los usos tradicionales. También los significados de los términos griegos y latinos fueron evolucionando independientemente de la respuesta a unas condiciones sociales nuevas y otras influencias, y la compasión fue apareciendo unida a la justicia en las oraciones paganas y peticiones oficiales.

6. A VUELTAS CON LA COMPASIÓN

La teología de la compasión del Antiguo Testamento que está íntimamente unida con el propio nombre de Dios, anticipa el Dios Emmanuel en la persona de Cristo, “Dios con nosotros”. La encarnación de la compasión y liberada esencia de Dios en Cristo, que es el fundamento del conocimiento cristiano de Dios, apunta a los pasajes del Éxodo en los que se puede discernir una unidad última de la compasión, presencia y creatividad. Para los cristianos es Jesús quien personifica o encarna la acción liberadora y compasiva de Dios-Padre, y Él es con el Padre un único Dios. El nombre de Dios compasivo pertenece no solamente a la propia descripción de Dios, sino también a su hipostática comunicación personal, y así se ha revelado⁷⁰.

En las formulaciones clásicas de Cristología llamar a Jesús la compasión de Dios es hacer verosímil la encarnación. La compasión de Dios, como la Palabra, la Vida y la Luz, se refiere a la actividad en Dios, y nos ayuda a comprender a Dios de un modo dinámico. Más aún, describe a Dios en una actividad que le relaciona con la creación y las criaturas; al mismo tiempo que con la redención del género humano y su historia. Por medio de Jesús, Dios se hace presente y participa enteramente en la experiencia humana en solidaridad con el sufrimiento humano, historia y destino. Es decir, en la persona de Jesús, Dios entra verdaderamente en la historia en toda su dimensión trágica. Finalmente, hablar de Jesús como la compasión de Dios nos permite ver que el Jesús humano está indisoluble-

⁷⁰ DAVIES, *A Theology*, 250.

mente unido a la compasión divina, y llega a ser verdaderamente divino sin contradecir la unidad y trascendencia de Dios, ni la humanidad auténtica de Jesús⁷¹.

La verdad dialéctica de la naturaleza divina como auto de vaciamiento y auto de desposesión en razón de la creación explica la verdad dialéctica de nuestra propia naturaleza, que se expresa en la compasión. Del mismo modo que el Dios del *Génesis* crea por medio de la palabra divina, Dios renueva y reconfigura la creación por medio de una intensificación de su palabra en un movimiento encarnacional que es un modo de hablar divino. Así, la compasión de Dios se representa en términos de un lenguaje originario de creación: la creación es una modalidad de la compasión divina. Y la entrada de la compasión de Dios en el mundo, por medio de la encarnación, es una nueva forma de comunicación y de relación de Dios con la humanidad, en la persona de Jesucristo, donde Dios y la humanidad se encuentran⁷².

La comunicación personal de Dios se interpreta en modos de hablar, enfatizando la pluralidad y sociabilidad del lenguaje. El mismo lenguaje trinitario se comprende como una forma de ‘comunicarse’, donde la voz de uno habita en el otro, y en Jesucristo aparecen dos voces, la humana y la divina, pero unidas en una única hipóstasis. Jesús como la compasión de Dios es el modo en que Dios permite, al hablar humano, entrar en el discurso triádico de lo divino, y –por medio del poder de una manifestación renovada del Espíritu– que los discursos desordenados de la creación se comprendan como un hablar divino⁷³.

Hablar de Dios como compasión es aceptar su requerimiento de que nosotros mismos debemos ser compasivos. Al experimentar el desprendimiento de nosotros mismos que comporta la compasión, adherimos nuestro propio “ser” con el ser de Dios, y así, performativamente, participamos en el fundamento de la Trinidad. Significa activar la imagen de Dios en nosotros según el Levítico 11, 44: “Sed santos, porque yo soy santo”. La compasión, por lo tanto, es una expresión unificada y existencial de la persona transformada por la fe⁷⁴.

La capacidad humana y divina para compartir emociones y experiencias la llamamos compasión existencial o amor divino. Y es precisamente esta capacidad quizás más que cualquier otra (razón, libertad de la voluntad) la que establece la imagen de Dios en los hombres. Esta capacidad

⁷¹ HELLWIG, *Jesus*, 122-123.

⁷² DAVIES, *A Theology*, xx.

⁷³ DAVIES, *A Theology*, xx-xxi.

⁷⁴ DAVIES, *A Theology*, 252.

fundamental para la intersubjetividad reconcilia, redime y supera el mal y el sufrimiento que afecta al mundo. La lógica de la compasión incluye al menos dos dimensiones o movimientos: el primero que yo refiero como identidad enfática (la encarnación de Dios) y el segundo la alteridad redentora. Por medio de la identidad enfática, vemos como Dios asume responsabilidad por el mal y sufrimiento del mundo, y por medio de la alteridad redentora Dios cumple su responsabilidad de derrotar el mal y el sufrimiento; transformando y curando la humanidad. Para los cristianos la encarnación y la redención, el nacimiento, la vida, el sufrimiento y muerte de Jesús son los actos supremos de la compasión divina⁷⁵.

El principio más estructurante de la vida de Jesús es la misericordia⁷⁶. Para Jesús, la misericordia está en el origen de lo divino y de lo humano. Según ese principio se rige Dios y deben regirse los humanos. Por eso los cristianos que quieran asemejarse a Jesús tendrán que ser misericordiosos, o la iglesia que quiera ser la de Jesús tendrá que ser una Iglesia samaritana o de la misericordia.

La misericordia describe al ser humano, como se aprecia en la parábola del samaritano; la misericordia describe a Dios, como se ve en el Padre que sale al encuentro del hijo pródigo, y la misericordia describe a Cristo, cuando le vemos constantemente conmoverse ante las necesidades de los que le rodean. Este principio, la misericordia, es lo primero y lo último: no existe nada anterior a la misericordia para motivarla, ni existe nada más allá de ella para relativizarla. Y así en la parábola del samaritano no aparece para nada que el samaritano socorra al herido para cumplir un mandamiento, sino simplemente “movido a misericordia”. Jesús cura a los enfermos pero no lo hace para recibir agradecimiento, sino “movido a misericordia”. La misericordia es pues una actitud fundamental ante el sufrimiento ajeno, en virtud de la cual se reacciona para erradicarlo, por la única razón de que existe tal sufrimiento y con la convicción de que, en esa reacción ante el no-deber-ser del sufrimiento ajeno, se juega, sin escapatoria posible, el propio ser⁷⁷.

⁷⁵ GILMAN, James, *Faith, Reason and Compassion. A Philosophy of the Christian Faith*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham 2007, 88-89.

⁷⁶ SOBRINO, Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 32. Sobrino habla de principio de misericordia en vez de misericordia para evitar los malentendidos e insuficiencias del término: el peligro de que no vaya acompañado de una praxis, de que no se analicen las causas del sufrimiento, el peligro de no transformar las estructuras o del paternalismo, etc.

⁷⁷ SOBRINO, *El principio*, 34-36.

Según Borg⁷⁸, para ser fieles al mensaje de Jesús de Nazaret en nuestra cultura, tendríamos que hablar de una política de compasión no solo dentro de la Iglesia, sino como un paradigma dentro del orden político. Esta política de compasión pondría especial énfasis en la comunidad en contra de la política dominante del individualismo, primando las ideas de la alianza y la virtud cívica. La compasión comporta un tipo de pensamiento por el bien de los otros. De este modo, la compasión como una preocupación por el sufrimiento de los otros funciona racionalmente como una emoción social que motiva a la gente éticamente.

Sin embargo, Jesús es más que un maestro e inspirador de la política de compasión. Jesús es más que un ejemplo de acción compasiva en el ámbito individual y social. Su vida y enseñanzas también proporcionan un poder activo para superar el sufrimiento humano presente. La compasión cristiana encuentra su base en la experiencia del Dios creador, de aquí surge un imperativo para vivir. El Dios cristiano es quien renace del sufrimiento y de la muerte a la compasión divina y al amor. La creencia en un Dios compasivo lleva consigo no solamente la solidaridad divina con el sufrimiento de otros sino también la energía divina que nos autoriza a hacer algo por el sufrimiento. Y si, Jesús es la manifestación más radical de la compasión de Dios, nosotros como discípulos de Cristo, estamos llamados a ser vehículos activos de la presencia compasiva de Dios⁷⁹.

Jesús de Nazaret revela y manifiesta la bondad y misericordia de Dios. No solamente anuncia con su vida que Dios es fuente de vida y de misericordia, sino que lo testimonia con sus gestos y actuaciones. Si tuviéramos que definir de alguna manera al Dios de Jesucristo, deberíamos decir que es compasivo y misericordioso. Esto es lo más propio o entrañable de la definición: "Dios es amor". Y es más, Jesús no solamente nos dice que Dios es compasivo, sino que nos invita a que "seamos compasivos como nuestro Padre del cielo es compasivo." (Lc 6, 36). De aquí se deriva no sólo una invitación ética, sino algo novedoso: la compasión es realizable sólo por quien ha hecho la experiencia real del amor de Dios. Solamente puede ser compasivo quién ha sentido la misericordia y la compasión.

Jesús no hizo de la compasión una teoría. Él se conmovía y sentía compasión ante las situaciones de dolor. Ante el dolor de las personas cercanas o lejanas experimentaba una conmoción profunda, es decir, tenía entrañas de misericordia. La compasión del Dios de Jesucristo es una inter-

⁷⁸ BORG, J. Marcus, *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of the Contemporary Faith*, HarperSanFrancisco, NewYork 1994, 60-61.

⁷⁹ STOEBER, *Reclaiming*, 45-46.

vención amorosa desde dentro de la historia en las situaciones concretas. La compasión es un movimiento del corazón que expresa la cercanía de Dios incluso desde la impotencia, como primer paso para recuperar lo humanamente destrozado. Dios se conmueve ante nuestras dolencias y mantiene su acción creadora y vivificante como alivio y consuelo.

El Cristianismo también hace una afirmación de la vida, dice un sí entusiasmado a la vida. El Cristianismo también es la apuesta por la vida en plenitud, la fidelidad a lo real, en el compromiso con el mundo, en la liberación de las situaciones injustas. El cristiano es el hombre que se yergue sobre el mundo, sobre la vida. Pero también es consciente que no puede aliviar todo dolor ni aplacar tanta violencia, pero no puede hacer otra cosa más que estar cerca de los que sufren y transmitirles a ellos cómo es Dios y cómo nos ama por encima de nuestras luchas y divisiones.

En Jesús de Nazaret y en el Cristianismo se muestra un mensaje alegre, una apuesta por la vida. El mensaje del Reino es también una buena noticia, una noticia gozosa para todos. El Reino es buena noticia, apreciación de la vida, y para percibirlo así es necesario enderezar el alma y la mirada, mirar limpiamente al mundo. La alegría no se puede percibir ni sentir desde la culpabilidad ni desde el resentimiento. La afirmación del valor de la vida no se puede pronunciar desde el 'no' dicho a lo otro. La vida y la alegría de Dios es la vida del hombre, la plenitud del hombre. La gloria de Dios es que el hombre y que el pobre vivan. Dios quiere la vida de todos y cada uno de los hombres y mujeres, todos son únicos e irrepetibles. La causa de Dios es la causa de los pobres, la causa de la justicia. La gloria y alegría de Dios es que el ser humano viva una vida plena. Es decir, toda afirmación de Dios que no vaya unida a su afirmación práctica: trabajar por la justicia y por la dignidad de todos, es una idolatría y, por lo tanto, una negación de Dios.

La compasión o el sentirnos llamados a aplacar los sufrimientos de los otros, no es algo específico del Cristianismo. Podemos decir que es propio de toda persona con entrañas, o que tenga un sentimiento de humanidad. Por eso lo específico de la compasión cristiana no está en el gesto concreto o en la entrega generosa, sino que tendríamos que verlo en la motivación o la intención. El cristiano se compadece, pues tiene el mismo sentimiento de Cristo, se deja llevar por esta misma compasión de Dios, que le impide quedarse indiferente ante el sufrimiento o la injusticia del mundo.

Ahora bien, como hemos visto a lo largo del trabajo, el concepto cristiano de compasión es diferente del griego, y lo que podemos afirmar es que el cristianismo ha influido de manera determinante en la formación del concepto moderno de compasión. Dicho concepto tiene su origen en

suelo cristiano y está relacionado con las enseñanzas de Pablo como συμπάσχειν⁸⁰.

Tal vez aunque no haya nada especial en la actuación compasiva del cristiano, los mismos cristianos vieron una cierta novedad que podría venir de la motivación indicada, y por eso el vocabulario utilizado en el NT da cuenta de esta originalidad⁸¹. De aquí que usaran σπλαγγίζομαι para referirse a la compasión de Jesús, para expresar esta experiencia interior que generaba necesariamente una respuesta práctica. Σπλαγγίζομαι significa el amor compasivo del mismo Dios, tal como fue enseñado y vivido por su Hijo. Ἐλεμοσύνη aparece por primera vez en la traducción de la Biblia hebrea al griego y significa al mismo tiempo piedad y un acto de caridad o de misericordia. Este término representa también la novedad cristiana, pues en el uso clásico el sentimiento de piedad era distinto de la acción que podía inspirar.

CONCLUSIÓN GENERAL

Después de esta exposición podemos concluir diciendo que se ha producido una evolución en el concepto “compasión”; se ha pasado de una concepción de la compasión más afectiva, centrada en la pasión o conmoción interior ante el sufrimiento, a entender la compasión como una obligación o una virtud. Aunque este último es el sentido que tiene hoy comúnmente, nunca la compasión ha perdido totalmente el estatus tradicional de emoción, ni siquiera dentro del Cristianismo. Y es bueno que se dé esta unidad, pues si tenemos que hacer algo es preferible que lo hagamos no simplemente como una obligación, sino con sentimiento, con el corazón. Esto es precisamente lo que se busca, la unidad entre el sentimiento y la virtud.

Esta evolución que se ha dado en el concepto de compasión se puede ver desde ἔλεος, entendido, en el sentido aristotélico, como el sentimiento que podemos considerar natural por los que padecen una desgracia inmerecida o injustificada. Después hemos podido ver cómo la noción se ha ido ampliando hacia un sentimiento de simpatía universal o filantropía, un sen-

⁸⁰ POHLENZ, “Furcht”, 51.

⁸¹ En este sentido la palabra ἀγάπη como nominativo es prácticamente una creación del NT (aunque aparece ocho veces en la versión de los LXX), donde figura 64 veces. Parece ser que fue San Pablo quien introdujo la palabra ágape como denominación específica del motivo del amor cristiano y de las comidas fraternas entre los primeros cristianos.

timiento de amor hacia todas las personas, independientemente de su merecimiento, incluso aunque sean injustas. Esta idea más amplia se encontraba ya en Homero pues se hablaba de dos aspectos de *ἔλεος*, uno más emocional y otro transitivo de cercanía con todos los hombres. A lo largo de la historia este sentimiento filantrópico se convertirá en una disposición o virtud. Finalmente podemos dar el salto hacia la compasión cristiana que incluye los elementos anteriores de afectación por el sufrimiento del otro y el movimiento por aliviar dicha situación, y además añadiéndole el aspecto de la virtud, lo que le convertirá en el comportamiento por excelencia del discípulo de Cristo.

Por eso, aunque la simpatía y la filantropía son sentimientos generales de toda persona, y la compasión también es un sentimiento natural, hemos de decir que el Cristianismo ha transformado profundamente el concepto de compasión, llenándolo de una fe operante, cuya manifestación es el buen obrar (Gal 6, 9; 1ª Tes 1, 3). Eso mismo intenta el amor al prójimo como consecuencia directa del amor de Dios, que incluye el significado de perdón y de compasión, que se muestra particularmente activo en las obras de misericordia.

La compasión es el principio que debe inspirar la conducta cristiana, pues Dios es compasión. Dios ama a todos sin excluir a nadie. Por eso, la misericordia no es una virtud más, sino la única manera de ser como es Dios, corresponde a la misma esencia de Dios. Dios es compasión y los Evangelios nos presentan a Jesús como el primer testigo de la compasión de Dios o la encarnación de la compasión de Dios en la historia. Jesús es el profeta de la misericordia de Dios, atraía, sobre todo, a los que vivían hundidos en la miseria. Jesús actuaba movido por la compasión de Dios, por eso acoge y come con los pecadores, no le asusta la impureza o pecado, sino que a ellos les ofrece la amistad y el perdón de Dios. Y Jesús buscaba una cosa: que hubiera en la tierra hombres y mujeres que comenzaran a actuar como actúa Dios. Éste es el modo de ser de Dios, su manera de ver la vida y de mirar a las personas, lo que mueve y dirige toda su actuación. Dios siente hacia sus criaturas lo que una madre siente hacia el hijo que lleva en su vientre. Dios nos lleva en sus entrañas⁸².

El cristiano encuentra la fuente de inspiración de la misericordia en Jesucristo, que vive en comunión con el Padre de las misericordias, manantial del que brota la misma gracia. El cristiano reconoce esta misericordia entrañable que se encarna en Jesús, y se convierte en seguidor de esa

⁸² PAGOLA, José Antonio, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007.

misma actuación. Tal vez este sea el elemento distintivo de la compasión cristiana, no el gesto mismo, sino encontrar en Dios y en su Hijo el principio inspirador, y en el Espíritu Santo la misma fuerza de Dios que impulsa a seguir actualizando esa misericordia infinita.

El rasgo que sobresale en la actuación compasiva de Jesús es la gratuidad. La conmoción misericordiosa brota ante sujetos indefensos, desvalidos, pecadores, etc., que no pueden ofrecer nada suficientemente valioso a cambio del bien que piden; más aún, en ningún caso los beneficiarios de la compasión quedan atados a su benefactor. En la parábola del Hijo pródigo, el Padre no permite que el hijo termine el discurso que tenía preparado. Su perdón incondicional se lo impide, porque para la gracia no hay servidumbre. Tal vez aquí esté la clave de la originalidad de la compasión cristiana, en la gratuidad de toda acción compasiva y misericordiosa.

Las dos parábolas que hemos analizado nos hacen intuir la increíble misericordia de Dios. Dios es un Padre que al ver a su hijo, se le “conmueven las entrañas” y echa a correr, le abraza y le besa como una madre. El samaritano es presentado como modelo de acción, pues al ver al hombre herido junto al camino se conmueve y pasa a la acción. En los dos ejemplos la mirada antecede a la conmoción interior. Podemos observar cómo las miradas de Jesús, del Padre y del samaritano se dirigen a personas marcadas por circunstancias que los han maltratado, despojados o heridos, desintegrándolos como personas. Los textos evangélicos nos enseñan que las entrañas duelen cuando se abren los ojos ante el sufrimiento de los hermanos. Aunque no sea suficiente la mirada, ésta siempre es previa a la conmoción de las entrañas. Se requiere haber quedado seducidos por el amor misericordioso del mismo Dios, de tal forma que los ojos no pueden mirar de otro modo.

Hemos examinado también en el estudio de las emociones las implicaciones cognitivas. Solamente nos queda reivindicar la dimensión cordial y compasiva de la ética⁸³, no solamente cuenta la dimensión argumentativa, sino que tenemos que hundir las raíces en la vertiente cordial y compasiva de la razón.

Por eso hemos de abogar por una razón cordial o compasiva, una ética de la justicia compasiva. Una ética de la razón cordial, conscientes de que conocemos la justicia no sólo por la razón, sino también por el corazón. La compasión es el motor de ese sentido de justicia, pues sin capacidad de

⁸³ CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo 2007.

compasión no captamos el sufrimiento de los otros. Pero, al mismo tiempo, también es importante la indignación, pues de otro modo no percibiríamos las injusticias.

Un punto que no hemos señalado en nuestro estudio es la relación de la compasión con los pobres, que tuvo tanta importancia en la expansión del Cristianismo. Según el trabajo de Perkins⁸⁴ la expansión del cristianismo estuvo muy unida al concepto de sufrimiento corporal que dio lugar a la aparición del sujeto como ser sufriente. El Cristianismo creció relacionado con la constitución de la categoría de gente sufriente, en particular, los pobres y los enfermos. Esto fue muy significativo para el crecimiento e institucionalización del Cristianismo. La presentación de la iglesia primitiva como iglesia sufriente y perseguida, no solamente representa una visión realista de los comienzos, sino que mucho más lejos, proveyó una definición propia que posibilitó el crecimiento de las iglesias cristianas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFORD, C. F. (1993), "Greek Tragedy and Civilization: The Cultivation of Pity". *Political Research Quarterly*, 46, 259-280.
- ALVAREZ FRIAS, E. (2003), "Las parábolas: origen, redacción y mensaje". *Biblia y Fe*, 86, 163-188.
- AGUIRRE, R. (1994), *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (=PT 77). Santander: Sal Terrae.
- ARTETA, A. (1996), *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós.
- ARISTOTE. (1970¹²), *L'Éthique a Nicomaque*, intr., trad. y com. René Antoine GUATHIER y Jean Yves JOLIF, vol. II. Louvain-Paris: Naywelaerts y Béatru-Nauwelaerts.
- ARISTOTE. (1970¹²), *L'Éthique a Nicomaque*, intr., trad. y com. René Antoine GUATHIER y Jean Yves JOLIF, vol. I. Louvain-Paris: Naywelaerts y Béatru-Nauwelaerts.
- ARISTÓTELES. (1974), *Poética* (=BRH 8), ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- _____. (1988), *Política* (=BCG 116), intr. y trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.

⁸⁴ PERKINS, Judith, *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Routledge, London and New York 1995.

- _____. (1990), *Retórica* (=BCG 142), intr. y trad. Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- _____. (1983), *Acerca del alma* (=BCG 14), intr. y trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- BAILEY, E. K. (1992), *Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15*. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- _____. (1976), *Poet and Peasant. A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids: William B Eerdmans.
- _____. (1973), *The Cross and the Prodigal. The 15th Chapter of Luke, seen through the Eyes of Middle Eastern Peasants*. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- BARTOLOMÉ, J. (2000), *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15*. Estella: Verbo Divino.
- BELFIORE, E. (1985), "Pleasure, Tragedy and Aristotelian Psychology". *The Classical Quarterly*, 35, 349-361.
- BORG, J. M. (1998), *Conflict Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*. Harrisburg: Trinity Press International.
- _____. (1994), *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of the Contemporary Faith*. New York: HarperSanFrancisco.
- BERNABÉ, C. y GIL, C. (eds.) (2008), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*. Estella: Verbo divino.
- BOVON, F. (1995), *El Evangelio según san Lucas I: (Lc 1,1-9,50)*, traducción Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2002), *El Evangelio según san Lucas II: (Lc 9, 51-14,35)* traducción Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2002), *El Evangelio según san Lucas III: (Lc 15, 1-19,27)*, traducción Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme.
- BROWN, E. R. (1962), "Parable and Allegory Reconsidered", *Novum Testamentum*, 5, 36-45.
- BYRNE, B. (1989), *The Hospitality of God. A Reading of Luke's Gospel*. Minnesota: The Liturgical Press, Collegeville.
- COMTE-SPONVILLE, A. (1998), *Pequeño tratado de grandes virtudes*. Madrid: Espasa Calpe.
- CONTRERAS MOLINA, F. (1999), *Un padre tenía dos Hijos (Lucas 15, 11-32)*. Estella: Verbo Divino.

- CORDNER, Ch. (1994), "Aristotelian Virtue and Its Limitations". *Philosophy* 69, 291-316.
- CORTINA, A. (2007), *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.
- COOPER, M. J. (1999), *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. New Jersey: Princeton University Press.
- CROSSAN, J. D. (1971), "Parable and Example in the Teaching of Jesus". *Semeia*, 1, 63-104.
- CROTTY, K. (1994), *The Poetics of Supplication. Homer's Iliad and Odyssey*. New York: Cornell University Press.
- DAVIES, O. (2003), *A Theology of Compassion. Metaphysics of Difference and Renewal of Tradition*. Michigan: Eerdmans Publications Company.
- DODD, H. C. (2001), *Las Parábolas del Reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- DODDS, E. R. (1981), *Los griegos y lo irracional*. Madrid²: Alianza Editorial.
- ESTÉVEZ, E. (1990), "Significado de *πλαγχνίζομαι* en el NT". *Estudios Bíblicos*, 48, 511-541.
- EVANS, C. F. (1990), *Saint Luke*. London: SCM and Trinity Press International.
- FITZMYER, A. J. (1986), *El Evangelio según Lucas*, v. I. *Introducción general*. Madrid: Cristiandad.
- _____. (1986), *El Evangelio de san Lucas*, v. III. *Comentario de los capítulos 9,50 al 19,27*. Madrid: Cristiandad.
- FORBES, W. G. (2000), *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of the Luke's Gospel* (=JSNTS 198). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- FORTENBAUGH, W. W. (2002), *Aristotle on Emotion. A Contribution to philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*. London: Duckworth.
- FRÄNKEL, H. (1993), *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto* (=La balsa de la Medusa 63). Madrid: Visor.
- GARCÍA-BARÓ, M. (2007), *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (=Hermeneia 75). Salamanca: Sígueme.
- _____. (2003), "La ética del judaísmo". *Aportación de las religiones a una ética universal*, Juan José TAMAYO (ed.), Madrid: Dykinson S. L., 125-150.
- GARCÍA-BARÓ, M. y VILLAR EZCURRA, A. (Coords.). (2008), *Pensar la compasión*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- GILMAN, J. (2007), *Faith, Reason and Compassion. A Philosophy of the Christian Faith*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

- GOUGER, M. (1998), "The Priest, the Levite and the Samaritan Revisited: A Critical Note on Luke 10: 31-35". *Journal of Biblical Literature*, 117, 709-913.
- GUERRERO, J. A. y IZUZQUIZA, D. (2003), *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra* (=Presencia social, 31). Santander: Sal Terrae.
- HALL STERNBERG, R. (ed.) (2005), *Pity and Power in ancient Athens*. New York: Cambridge University Press.
- HAMBURGER, K. (1985), *Das Mitleid*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- HELLWIG, K. M. (1983), *Jesus. The Compassion of God*. Minnesotha: Liturgical Press.
- HOLGATE, A. D. (1999), *Prodigality, Liberality and Meanness. The Prodigal Son in Greco-Roman Perspective on Luke 15, 11-32* (=JSNTSS 187). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- HOMERO, *Iliada* (=BCG 150) (1991), tr. y notas Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos.
- _____. *Odisea* (=BCG 48) (1986), int. Manuel Fernández Galiano y tr. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos.
- HUNT, L. (2006), "Martha Nussbaum on the Emotions". *Ethics*, 116, 552-577.
- JEREMIAS, J. (1976), *Las parábolas de Jesús*. Estella: Verbo Divino.
- _____. (1994), *Interpretación de las parábolas*. Estella: Verbo Divino.
- KIM, J. (2000), *The Pity of Achilles. Oral Style and the Unity of the Iliad*. Lanham: Rowman and Littlepublishers.
- KIRK, S. G. (1968), *Los poemas homéricos* (=Biblioteca de cultura clásica 1). Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1985), *The Iliad: A Commentary Volume I: Books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KNUUTTILA, S. (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- KÖSTER, H. "Σπλάγγχρον, σπλαγγχρίζομαι". *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, 548-559.
- KONSTAN, D. (2004), *Pity Transformed*. London: Duckworth.
- _____. (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- LAMBRECHT, J. (2005), "A Note on Luke, 15, 11-32". *Luke and his Readers. Festschrift A. Denaux*, R. BIERINGER, G. VAN BELLE and J. Verheyden (eds.). Leuven: Leuven University Press.

- LACTANCIO. (1990), *Instituciones Divinas* (=BCG 136), Libros I-III, intr. y tr. E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos.
- LACTANCIO. (1990), *Instituciones Divinas* (=BCG 137), Libros IV-VII, intr. y tr. E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos.
- LESKY, A. (1968), *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos.
- LÓPEZ VILLANUEVA, M. (2002), "Tocar al leproso: Mc 1, 40-45". *Estudios Eclesiásticos*, 77, 115-139.
- MACDONALD, R. D. (2003), *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*. New Haven: Yale University Press.
- MCDONALD, H. J. I. (1997), "Alien Grace (Lc 10, 30-36). The Parable of the Good Samaritan", en *Jesus and his Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, G. SCHILLINGTON ed. Edinburg: T & T CLARK.
- MACÍNTYRE, A. (2001), *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MACLEOD, C. W. (1982), *Homer. Iliad Book XXIV* (= Cambridge Greek and Latin Classics). New York: Cambridge University Press.
- MALINA, J. B. (2008), "ἔλεος y la ayuda social: la utilización de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento", en BERNABÉ, C. y GIL, C. (eds.) *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*. Estella: Verbo divino.
- MARCOS, T. (1995), "Semilla del Reino. Sobre la continuidad entre el Reino de Dios y la Iglesia". *Estudio Agustiniano*, 30, 59-76.
- MARSHALL, I. H. (1978), *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. Graville: Exeter The Paternoster Press.
- MARX, W. (1986), *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*. Hambrug: Felix Meiner Verlag.
- MENKEN, M. J. J. (1988), "The position of *Σπλαγγνίζεσθαι* and *σπλάγγνα* in the Gospel of Luke". *Novum Testamentum*, 30, 107-113.
- MOST, G. W., & BRAUND, S. (eds.) (2003), *Ancient Anger. Perspective from Homer to Galen* (=Yale Classical Studies 32). New York: Cambridge University Press.
- NESTLE-ALAND. (2006), *Novum Testamentum Graece*, 27 edición revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- NOLLAND, J. (1993), *Luke 9: 21-18:32* (=WBC 35b). Dallas: Word Books.
- NUSSBAUM, C. M. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.

- _____. (1994), *Therapy of Desire. Therapy and Practice in Hellenistic Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. (1996), "Compassion: The Basic Social Emotion". *Social Philosophy and Policy*, 13, 27-58.
- _____. (2008), *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, trad. Araceli Maira y Rocío Orsi. Barcelona: Paidós.
- PAGOLA, J. A. (2007), *Jesús. Aproximación histórica*. Madrid: PPC.
- PERKINS, J. (1995), *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London: Routledge.
- PLATON. (1960), *Las Leyes*, ed. bilingüe, trad. y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Tomo I. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____. (1960), *Las Leyes*, ed. bilingüe, trad. y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Tomo II. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____. (1986), *Diálogos IV. República* (=BCG 94), in. y tr. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- _____. (1993), *Cartas*, ed. José B. Torres Guerra. Madrid: Akal.
- POHLENZ, M. (1956), "Furcht und Mitleid? Ein Nachwort". *Hermes*, 84, 49-74.
- RAMÍREZ FUEYO, F. (2005), "Ayer y hoy de las parábolas". *Sal Terrae*, 93, 189-200.
- RAMOS, F. (1996), *El Reino en parábolas*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- RATZINGER, J. – BENEDICTO XVI. (2007), *Jesús de Nazaret. Primera Parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Madrid: La esfera de los libros.
- RICHARDSON, N. (2000), *The Iliad: a Commentary Volume VI: Books 21-24*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1989), *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza editorial.
- ROHRBAUGH, L. R. (1997), "Dysfunctional Family and its Neighbors (Luke 15:11b-32)". *Jesus and his Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, V. G. SCHILLINGTON ed. Edinburg: T & T CLARK.
- ROUKEMA, R. (2004), "The Good Samaritan in Ancient Christianity". *Vigiliae Christianae*, 58, 56-74.
- SANZ JIMÉNEZ-RICO, E. (2007), *Profetas de misericordia. Transmisores de una palabra*, Madrid: San Pablo.

- SCHADEWALDT, W. (1955), "Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes". *Hermes*, 83, 129-171.
- SCHILLINGTON, V. G. (1997), "Engaging with the Parables". *Jesus and his Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, V. G. SHILLINGTON ed. Edinburg: T & T CLARK.
- SCHOLLMEIER, P. (1994), "Purgation of Pitiableness and Fearfulness". *Hermes*, 122, 289-299.
- SCHOTTROFF, L. (2006), *The Parables of Jesus*, trad. Por Linda M. Manoley. Minneapolis: Fortress Press, Minneapolis 2006.
- SCOTT, M. (1979), "Pity and Pathos in Homer". *Acta Classica*, 22, 1-14.
- SÉNECA, A. L. (1988), *Sobre la clemencia* (=Clásicos del pensamiento 48), trad. Y notas de Carmen Codoñer. Madrid: Tecnos.
- SHEPPARD, J. T. "The Heroic Sophrosyne and the Form of Homer's Poetry", *The Journal of Hellenic Studies*, 40 (1920), 47-67.
- SNODGRASS, R. K. (2008), *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- SOBRINO, J. (1992), *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae.
- SORABJI, R. (2000), *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, The Gifford Lectures. New York: Oxford University Press.
- STAUDINGER, F. (1996), "Ἐλεμοσύνη". *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, BALZ y SCHNEIDER (eds.), tra. Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1307-1310.
- STAUDINGER, F. (1996), "Ἐλεος". *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, BALZ y SCHNEIDER (eds.), tra. Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1310-1318.
- TANNHEILL, C. R. (1996), *Luke*. Nashville: Abindon Press.
- THORNTON, A. (1984), *Homer's Iliad: its Composition and the Motif of Supplication* (= Hypomnemata 81), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- TUCKER, T. J. (1998), *Example Stories. Perspectives of Four Parables in the Gospel of Luke* (=JSNTS 162). Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
- VAN CANGH, J. M. (2005), « Le Bon Samaritain: Une création de Jésus ou de Luc?, » en *Luke and his Readers. Festschrift A. Denaux*, ed. R. BIERINGER, G. VAN BELLE and J. Verheyden. Leuven: Leuven University Press.
- VIDAL, S. (2006), *Jesús el Galileo* (=Presencia Teológica 148). Santander: Sal Terrae.

- WALTER, N. (1996), “Σπλαγγνίζομαι”. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, BALZ y SCHNEIDER (eds.), tra. Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1468-1470.
- WALTER, N. (1996), “Σπλάγγνον”. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, BALZ y SCHNEIDER (eds.), tra. Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1471-1473.
- WEBER, M. (2004), “Compassion and Pity: na Evaluation of Nussbaum’s Analysis and Defense”. *Ethical Theory and Moral Practice*, 7 (2004), 487-511.
- WRIGHT, T. N. (1996), *Jesus and the Victory of God*, Vol. II. Minneapolis: Fortress Press.