

## El criterio de misericordia

Espero que Rafael Sánchez Ferlosio no se incomode ni me contradiga si doy en arrancar este texto, que quiere proseguir un debate privado interrumpido, de la notable semejanza entre su mirada sobre la historia y el talante del buen samaritano. Será difícil negar que Rafael hace de esta piadosa actitud el fundamento mismo de su reflexión más fecunda y el íntimo resorte de su nada contenida indignación frente a quienes han pasado de largo ante los incontables triturados por la pretendida necesidad histórica.

Pues no en balde uno de los blancos constantes de su crítica es ese *totalitarismo diacrónico* que “desdeña como una especie de miopía histórica el detenerse en el detalle de cada singular martirio infligido en miríadas de puntos diminutos por el vendaval transoceánico de la dominación”<sup>1</sup>. Es decir, esa *concepción proyectiva* cuyo quehacer primordial no parece otro que el de ofrecer un falso sentido (su carácter forzoso con vistas a un mejor porvenir), y con él una innoble justificación, de los padecimientos humanos esparcidos por los siglos de los siglos<sup>2</sup>. Y no arremete menos contra ese *fetichismo ideológico del Bien Común*, que obliga a “saltar por encima del absoluto de una vida singular para volver la vista hacia las repercusiones colectivas de su destrucción”<sup>3</sup>. A fin de cuentas, y como ilustra la conducta del protagonista de aquella parábola, a la pregunta de quién es el prójimo también nuestro autor respondería sin dudar que “los sujetos singulares o, mejor dicho, los sujetos, ya que no hay otros que los singulares”; mejor aún, los “sujetos personales -únicos sujetos vivos y verdaderos”<sup>4</sup>. Así se entiende que, al habitual criterio histórico que invierte “la inclinación del sentimiento” y se deja arrastrar por vientos de grandeza y dominio, proponga sustituirlo por lo que denomina “el criterio de misericordia que no puede dejar de detenerse en el dolor, el sometimiento y la injusticia”<sup>5</sup>.

Pero, salvo descuido en mi lectura, apenas había en la obra de Sánchez Ferlosio unas pocas líneas destinadas a cercar esa noción de misericordia que había erigido nada menos que en pauta de acceso a la historia universal. Hasta que, hace poco más de cuatro años, cuando me absorbía en preparar un ensayo sobre la compasión, tuvo la amabilidad de dedicarme en público un par de meditaciones<sup>6</sup> a las que ahora deseo corresponder en amistosa disputa. Su texto dice así:

“No a compasión, sino a falta de compasión responde la automática necesidad de añadir ‘inocente’ a la palabra ‘víctima’, y a lo mismo responde la tácita convención de acreditarle de hecho como

*mérito* a la víctima el agravio por el que ha sido reducida a la condición de tal. En uno y otro caso la mentalidad expiatoria impone la desviada concepción crediticia de la compasión. En el primer caso, en efecto, tan sólo la inocencia -o sea, el no tener deuda alguna que expiar- hace a la víctima acreedora de compasión; en el segundo, se refrenda la misma concepción, pues al convalidar tan espontáneamente el daño padecido como mérito, se le reconoce a la víctima su situación de *saldo positivo*, o sea acreedor. Así que quien reivindica la justicia frente a la compasión -a esta compasión- no está contraponiendo dos contrarios, sino reconduciendo a sus términos explícitos el propio supuesto subyacente a la noción crediticia de la compasión. Entre tal compasión y la justicia no habría, pues, oposición sino concomitancia. Pero el que tal concomitancia -ya formulada por El Estagirita- haya podido aparecer ante otros ojos, más suspicaces o más perspicaces, como un arreglo ad hoc o una reconciliación voluntariosa, hace pensar que acaso haya, haya habido, haya podido haber, o, por lo menos, haya querido haber alguna vez otra compasión, no crediticia, o sea, no justiciera ni expiatoria.

(...) Pero tan corrompido está el hombre que ya tan sólo en estas resistencias [frente a la compasión ajena y la propia, A.A.] vislumbra por defecto lo que, en la oscuridad de su conciencia, querría que pudiese ser la compasión: algo que tuviese doble y bilateralmente la felicidad de lo gratuito, o sea, que se pareciese a lo sentido en raras y singulares experiencias: ese placer plenamente carnal y corporal de arreglarle el embozo a la sábana a un niño recién acostado, ese estremecimiento de regusto que le recorre a uno toda la epidermis por simpatesis con el placer del niño. Y no tan corrompido, sin embargo, que no acierte a sentir envenenada la compasión posible, ya que rechaza tanto que sea un acto de justicia como que sea un acto de virtud, pues una y otra matan su más profundo impulso compasivo: el animal que lame las heridas de otro no está haciendo justicia ni ejerciendo una virtud, porque ni salda una deuda ni se acredita un mérito. Lo que la siempre frustrada y siempre reincidente compasión humana añora es el limpio calor de la animalidad”.

I. Se diría de entrada que es bien distinta esa compasión que para llegar a despertarse (y justificarse) requiere presumir la inocencia de la víctima... de aquella otra para la que toda víctima, ya sólo por serlo, reclama compasión. Dejemos aquí de momento este segundo caso, porque sospecho que sólo el primero responde a aquella mentalidad expiatoria (esa “inveterada obstinación de que, de un lado, los bienes tengan que surgir del sacrificio y, de otro, que los sacrificios sean necesariamente por sí mismos generadores de valor...”<sup>7</sup>) que segrega una concepción crediticia de la compasión. *Eleos* sería, como definió Aristóteles, “un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso *en quien no lo merece* ...”<sup>8</sup>. Y adelantemos que esta última reserva no parece revelar falta de compasión en su sujeto, sino más bien una comprensión limitada o una vivencia superficial de esta compasión; en concreto, que su piedad no pasa de ser todavía un afecto o emoción - y aun esto en grado atenuado-, y no roza ni de lejos el rango de virtud que sólo la reflexión puede depararle.

Que se trata de una compasión deficiente, eso salta a la vista ya por el solo hecho de que su sujeto no habrá de inmutarse ante tantas desgracias necesarias o fortuitas que asolan la condición humana. Pero también desde el momento en que se inhibe ante las víctimas culpables y niega así su solicitud a otra buena porción de los sufrimientos humanos. En este supuesto, más aún, lo probable es que se trueque en la emoción contraria y deje paso a la indiferencia, cuando no a la malignidad o alegría por el mal ajeno merecido. De quien lo padece, ¿acaso no suele decirse que “se lo ha ganado a pulso”, que “lo tiene bien merecido” o que “él se lo ha buscado”? Y hasta es posible que en su perversión se erija en interesado juez y reparta culpas infundadas allí donde quiera zafarse del doloroso espectáculo del dolor. En esta fase de su sentimiento, en suma, la compasión está constreñida por los límites de la justicia. Los males de que se ocupa son tan sólo los sociales, esos que los hombres se infligen entre sí. Así que sólo reacciona ante los daños particulares y contingentes; es decir, evitables, reparables o, al menos, mitigables. Y aun dentro de éstos, se limita únicamente a los tenidos por injustos, de manera tal que, mientras un daño inmerecido es merecedor de compasión, un desastre merecido hace a la compasión inmerecida.

No es pequeño valor de la compasión el de clamar por la justicia. Que no haya de contentarse con ella, según veremos, no tendría por qué llevar a juzgar este estadio incipiente como producto de una “desviada” comprensión crediticia. Admitida la hipótesis de que la justicia es la forma legal de la venganza, siempre habrá de entenderse como la igualdad de saldo entre un “debe” y un “haber”, el equilibrio entre el pago y la deuda, el *mésón* que rige a deudor y acreedor. Ahora bien, en este orden compasión e indignación (o *némesis*, el pesar por el bien o el éxito inmerecido de otro) se presentan como las pasiones propias de la justicia. Si cada una alberga una cierta percepción de la injusticia, juntas resultan las condiciones de posibilidad del restablecimiento de la igualdad debida, y, en tal sentido, una propedéutica hacia la virtud política por excelencia. Claro que, al conformar todavía su criterio sobre el de la justicia -que es el mérito-, esta clase de compasión confirma su carácter alicorto. He aquí una misericordia que, descartadas las desgracias naturales (en las que la cuestión del mérito o demérito está de más) y según el tipo de mérito vigente en cada tiempo y lugar, hará acepciones entre los sufrimientos sociales de que ocuparse.

Para afinar del todo, Sánchez Ferlosio debería sostener que en este plano compasión y justicia son concomitantes y no opuestas, cierto, pero sólo en una dirección.

Pues el caso es que mantienen una relación de concomitancia unívoca, si cabe llamarla así, y no biunívoca: de la una se sigue la otra, pero de esta última se sigue más bien la negación de la primera. La compasión es requisito afectivo de la justicia y ésta resultado de la piedad; puesta la compasión (y su compañera, la indignación), allá que va la justicia. Pero, dada la justicia, al revés, desaparece la compasión. Esa afinidad que en un principio enlaza el sentimiento compasivo con el justiciero se torna después franca contrariedad: o, tal vez mejor, su creciente indistinción acaba en una real subsunción por la que la justicia somete a la misericordia hasta el punto de agotarla. En cuanto la justicia comienza a cumplirse, se cumple también el cometido de la compasión, que era precisamente el de incitar a aquélla, esto es, a reponer la igualdad de saldo entre el doliente acreedor y el dichoso pero culpable deudor. Una vez venida la justicia, la compasión ha satisfecho su papel propedéutico y debe esfumarse a falta de objeto; de persistir en sus demandas (que ahora tendrían que orientarse en favor del que sufre el justo castigo, o sea, de la víctima culpable), sería acusada de flagrante injusticia.

Así es como la compasión que tan sólo se inclina hacia la víctima inocente, y a través de una paralela indignación hacia su victimario, ha de abocar a una justicia sin concesiones para con la culpable. Piedad y justicia van juntas de la mano cuando se dirigen a la víctima inocente, pero se repelen mutuamente en los demás casos; si allí la justicia es piadosa, aquí se muestra despiadada. Por eso hasta el mismo Dios sólo puede ser a un tiempo infinitamente justo y misericordioso con el sufriente sin merecerlo, pero sería un “imposible lógico” -según recuerda Rafael<sup>9</sup>- que lo fuera asimismo con el culpable y verdugo.

No es, pues (ni siquiera como mero afecto), una compasión perfecta, pero tampoco se vuelve por ello tan repudiable si, al hacernos sensibles siquiera a los daños inmerecidos, predispone a la justicia. En la escala de la misericordia, ésta justiciera será una misericordia ciertamente impura, pero necesaria. Habrá que estimularla, eso sí, a romper sus límites; y habrá que cuidarse, en especial, de los posibles excesos inducidos por su deseo de justicia, no sea que traiga consigo otros daños y aún mayores que los que compadece y la víctima cambie su papel por el de vengativo verdugo. Con todo y con eso, rechazar esta forma de compasión crediticia, so pretexto de impureza o por temor a sus riesgos innegables, ¿no vendría a consagrar gran parte del mal del mundo y a perpetuar los dolores humanos procedentes de la dominación y la dominación misma? ¿O acaso los magistrales ensayos (a la vez compasivos e indignados) de nuestro autor sobre la conquista

española de América pueden dejar de ser un inmenso esfuerzo por resarcir y reparar en lo posible -si bien *a posteriori* y a lo más en la memoria- a sus muchas víctimas anónimas, una denuncia implacable tanto de la prepotencia y crueldad de sus dominadores como del desvarío teórico y moral de sus apologistas y hasta de los fastos grotescos de los políticos que la conmemoran?

2. Pero antes, después y por encima de esta concepción de matriz aristotélica ha habido y hay una concepción genuina de la piedad. Como reclama Sánchez Ferlosio, aquella especie justiciera o crediticia debe sin duda ser superada por otra más pura, ilimitada e incluso -añado- más justa de la compasión.

Esta es la que brota ante la víctima sin más, al margen de su inocencia o culpabilidad. Ya no atiende a su mérito, porque se desentiende del carácter merecido o inmerecido del daño sufrido; o, si se prefiere (y de ahí que coincida con el segundo caso expuesto de partida por Rafael), su merecimiento de piedad radica ya en su mera condición de víctima. Si hubiera que hablar de mérito, el que demanda tal compasión no es algún rasgo particular desigualmente compartido por los hombres. Es, al contrario, a un tiempo la excelencia y la deficiencia radical que los constituye lo que debe mover a compasión: a ese escandalizado pesar de que su dignidad vaya pareja de su mortalidad. Esta es la compasión que inspira aquel *arrebatado canto de lo perecedero* que por sorpresa entona Jorge Manrique<sup>10</sup>, con tal de que su motivo primero no sea la fugacidad de “las verduras de las eras” o “el rocío de los prados”, sino más que nada (puesto que sujetos, y sujetos dolientes, sólo pueden ser los personales) la caducidad de la vida humana. De suerte que esta forma de piedad no nace de un dolor o contra una injusticia cualesquiera, sino de y frente a lo que se levanta como la desventura común (el destino mortal de un ser digno), respecto de la cual todas las demás penas y agravios serán sus síntomas. Ni la suscitan tanto las desgracias penúltimas cuanto la última y definitiva; ni arraiga en una igualdad o semejanza particular entre los humanos, sino en su más honda comunidad de *morituri* sabedores de semejante destino.

Ya se ve, por contraste con la forma parcial anterior, que ésta es una compasión *universal e ilimitada*. Incapaz por naturaleza de hacer distinciones entre sus destinatarios, a sus ojos todos merecen compasión: tanto la víctima natural como la social o política, la culpable lo mismo que la inocente y hasta su verdugo. El propio pensador ya lo

había anticipado en otro lugar al tachar de grave ignorancia “creer que puede desacreditarse y reprimirse la piedad hacia los reos sin desacreditar y reprimir a la vez toda piedad”<sup>11</sup>. Al *fiat ius, pereat mundus* proclamado por la primera, ésta replicará que *summum ius, summa iniuria*. Lo que indica que una más auténtica compasión, junto a ser *impulsora de (y compatible con) la justicia, la rebasa con creces*. O, lo que es igual, la relación de concomitancia entre ambas resulta ahora biunívoca: de cada una ha de seguirse por fuerza la otra. Aquí la compasión ya no es tan sólo requisito previo o instancia preparatoria de la justicia, sino una condición subsiguiente a ella; con mayor exactitud, algo inherente a la justicia misma. Aquel “imposible lógico” de pretender aunarlas en el trato con el culpable se viene abajo. Rousseau, para quien la piedad era verdadera “cuando está de acuerdo con la justicia”, dudaba con razón de que los hombres puedan ser justos si no son misericordiosos<sup>12</sup>.

Y es que la compasión exige a menudo justicia, pero nunca se agota en ella. No sólo porque, tras mirar con piedad el sufrimiento inmerecido, deberá a continuación prestarse también al dolor justamente infligido a su causante. Sobre todo, porque, siendo el mal que ella al final contempla mucho más atroz que cada una de las injurias que el derecho pueda remediar, tiene por delante un campo infinito para su ejercicio. Además de paliar los rigores de cualquier proceso legal, estará en trance permanente de detectar otros males más penosos que los tangibles vislumbrados por la compasión justiciera. Aplicada a la política, la compasión ensancha así sin cesar el terreno propio de la justicia al tiempo que la vuelve más plena. Pero, sin dejar de hacerlo, la compasión va siempre más allá de toda justicia posible y se empeña en llegar donde ésta no alcanza. A fin de cuentas, y desde la naturaleza de su último infortunio, ¿qué otra cosa demanda el hombre con mayor ahínco sino piedad?; ¿y no será el dispensarle esta piedad la muestra más acabada de justicia?

Una piedad, por cierto, *desesperada*. No será ya una compasión expiatoria, pues la desventura que la dispara trasciende toda culpa que purgar. Tampoco crediticia, porque sabe que el mal que compadece ni es acreedor del futuro ni el precio de un mejor porvenir. Y no será una compasión justiciera al modo de la anterior, puesto que, al inclinarse hacia la desgracia irreparable, no aguarda redención en un futuro próximo ni remoto. Ante el insoportable espectáculo del dolor inmerecido, asoma desde luego la tentación de compensarlo mediante la invención del paraíso<sup>13</sup>; pero, como caiga en ella, la compasión se traiciona y extingue. El creyente, ese salvado en potencia porque el mal ha sido ya redimido (y su dolor, entonces, justificado), no puede ser compasivo: o *pietas*

religiosa o compasión desesperada, tal es aquí la alternativa. Sólo quien se atreve a confesar el carácter “absolutamente inútil, gratuito, irreparable” del dolor<sup>14</sup> -de *este* dolor, precisemos- se vuelve capaz de esta compasión gratuita: algo que se presta a cambio de nada o, mejor dicho, algo que nunca podrá ser contrapartida ajustada a ese dolor que la promueve.

Pero ya hemos insinuado que una tal compasión, si no aporta sentido alguno ni suficiente consuelo, acierta al menos a mostrar una escondida función del sufrimiento. A saber, desvelar el vínculo más estrecho que enlaza a los hombres como miembros de esa comunidad de *morituri* o seres conscientes de su esencial fragilidad. De esta lúcida conciencia emerge esa compasión bilateral (mejor, multilateral) que el texto comentado propugna, pues nadie sensato puede creerse ya libre del mal que al otro aqueja: la más profunda desgracia ajena es igual que la propia y quien compadece requiere a su vez ser compadecido. Pero, contra lo que nuestro autor parece suponer, esta renovada conciencia compasiva encarece aún más la pasión urgente por la justicia. Al contrario que la piedad animada de una esperanza religiosa, aquí no vale decir que “lo mismo da si ese dolor procede de la injusticia de otros hombres que si procede de una desgracia fortuita no imputable a nadie”<sup>15</sup>. Desde el horizonte del mal irreparable, en efecto, los daños inmerecidos y reparables cobran mayor gravedad; a la vista de la desgracia última, las penúltimas resultan todavía más inaguantables. A bastantes horrores nos ha condenado ya la necesidad como para que nuestra libertad se ensañe cruelmente en añadir un plus de horrores innecesarios. Así que, precisamente porque no hay salvación final ni resarcimiento apropiado en el futuro, una acendrada misericordia exige cuanta justicia sea accesible al presente. Nuestra compasión no niega sus favores ni siquiera al criminal, pero a su víctima le debe ante todo justicia.

Por eso no puede menos de sorprender el modo como Sánchez Ferlosio, al final de su texto, imagina ciertas experiencias susceptibles de encarnar este ideal de compasión. Pues, a menos que mude de naturaleza, ¿cómo un afecto de tristeza iba a equivaler a un “placer” o a un “estremecimiento de regusto”, que denotan emociones de alegría? La simpatía es el género del que la congratulación y la conmisericordia son sus especies; y, si bien cabe sospechar -como sospechó Nietzsche- de ese compartir las penas ajenas que no acierte a compartir también sus dichas, y hasta postular que lo uno acompañe a lo otro..., en modo alguno deben confundirse.

Peor aún se entiende que la compasión humana más elevada deba mirarse en la presunta compasión animal como su modelo. Tendría gracia que lo que desde antiguo ha recibido el nombre de *humanidad* encontrara su ejemplo más depurado en el bicho que lame las heridas de otro. ¿Habremos entonces de conformarnos, como si no se le hubiera reprochado bastante, con una compasión reducida a puro instinto, a simple respuesta automática, a un contagio afectivo? No, la compasión que buscamos sólo puede ser la propia del hombre, ésa de la que él es su sujeto, y sujeto por cierto reflexivo: a la postre, sólo el hombre es propiamente mortal, porque sólo él sabe que muere (y en esa conciencia residen a un tiempo su gloria y su máxima desdicha), en tanto que el animal es inmortal porque ignora su muerte. Ella es también la compasión que sólo al ser humano puede tener por objeto adecuado y directo; todo lo demás, y en la medida en que nuestra potencia genérica lo humaniza, será para ella un objeto secundario e indirecto. Y es que, en su justo significado, sólo lo valioso es miserable; o sea, únicamente lo que encierra riqueza (dignidad) además de miseria puede ser compadecido.

El hombre no puede añorar la animalidad sino porque reniega de serlo y cuando, abrumado por el dolor, prefiere la inconsciencia para esquivar su muerte presentida. Lo que el piadoso añora en su mejor compasión es una humanidad satisfecha. Una humanidad *reconciliada*, que le encamina a la justicia; una humanidad, en último término, *inmortal*. Y su virtud compasiva arraiga en la conciencia cierta de que el cumplimiento de esa último anhelo le ha sido rehusado. No se trata de una compasión “siempre frustrada”: es que brota más bien de esa irremediable frustración.

---

<sup>1</sup> “Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado”. Corolario Iº. *Ensayos y artículos* II. Destino. Barcelona 1992, p. 437. En adelante, citaremos por las siglas *EA*.

<sup>2</sup> *Ibidem*. *EA* II, pp. 423 ss.

<sup>3</sup> “La Humanidad y la humanidad”. *EA* I, p. 415.

<sup>4</sup> *Ibidem*. *EA* I, p. 416. “Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir”. *EA* II, p. 508.

<sup>5</sup> “Cinco siglos de historia y desventura”. *EA* I, p. 366.

<sup>6</sup> “Hipótesis sobre la compasión para Aurelio Arteta”. Publicadas primero en *Diario 16* (5 y 6 de Junio de 1993) y luego recogidas en *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*. Destino. Barcelona 1993, pp. 136-39.



---

<sup>7</sup> “La mentalidad expiatoria”. Apéndice a “Si los dioses no cambian...”. *EA* II, p. 468.

<sup>8</sup> ARISTOTELES, *Retórica* II, 8. Gredos. Madrid 1990 (subrayado mío). Cfr. *Poética*, XIII.

<sup>9</sup> “Rigor y misericordia”. *EA* I, p. 260.

<sup>10</sup> “El caso Manrique”. *EA* II, pp. 216 ss.

<sup>11</sup> “Rigor y misericordia”. *EA* I, p. 261.

<sup>12</sup> J.J. ROUSSEAU, *Emilio* IV, pp. 339-40 y 304. Alianza. Madrid 1990.

<sup>13</sup> “O Religión o Historia”. *EA* II, pp. 326-27.

<sup>14</sup> “Mientras no cambien los dioses...”. *EA* II, pp. 429-30.

<sup>15</sup> “O Religión o Historia”. *EA* II, p. 327.