
CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoewel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	Del dolor del hombre al sufrimiento de Dios
<i>Lucio Florio</i>	5	Aunque es de noche. La nocturnidad del mal y la figura del crucificado
<i>Silvia Anselmino</i>	13	Aproximación a la experiencia de la enfermedad y del acompañamiento
<i>Francisco Bastitta</i>	21	La pasión de los niños
<i>Angeles Zambrano</i>	31	Los chicos de la calle
<i>Alberto García Hamilton</i>	33	El corazón que late tras las rejas
<i>Juan Torbidoni</i>	41	Sufrimiento humano y sufrimiento divino en la cultura griega antigua
<i>Emmanuel Housset</i>	49	La misericordia como sufrimiento de amor
<i>Alejandro Mingo</i>	63	“Uno de la Trinidad santa padeció en la carne”
<i>Inés Vaccarezza</i>	79	“La luz del corazón” en Gonzalo de Berceo

Sufrimiento humano y sufrimiento divino en la cultura griega antigua

*Juan Torbidoni**

En efecto, las cosas buenas que nos suceden son muchas menos que las malas, y si de las buenas no debe haber otra causa que el dios, de las malas debe buscarse otra causa.

(Platón, *República* II 379 c)

¿Cuál es el motivo y cuál el sentido del dolor humano? ¿Sabe Dios de nuestros padecimientos? Y sobre todo: ¿cómo afecta a Dios que su criatura sufra? Estos interrogantes, tan actuales hoy como hace tres mil años, constituyen un punto de partida para acercarnos al sentir divino y su posible sufrimiento a causa de nuestros avatares.

¿Cómo concibió la Grecia antigua la relación de la divinidad con el dolor y el destino de los mortales? Es menester comenzar con una aclaración. No es lícito hablar de “dios” en los griegos de manera genérica, pues a través la cultura helénica encontramos concepciones “teológicas” de lo más variadas y dispares. Tenemos por un lado a los dioses homéricos, de marcado carácter antropomórfico, preocupados constantemente por los asuntos humanos. Basta con mencionar el comienzo de la *Odisea*, donde el poeta nos presenta a los dioses del Olimpo dolidos –entre ellos especialmente Atenea– por la resistencia de Poseidón a permitir que Ulises emprenda el retorno a su hogar¹. En el otro extremo se halla el dios de Aristóteles que,

* Licenciado en Filosofía, enseña Historia de la Filosofía antigua en diversos institutos.

¹ *Odisea* I, 19 y ss.

contemplándose a sí mismo, parece estar completamente ajeno al mundo de los hombres: lo perfecto no puede estar pendiente de lo imperfecto. El dios aristotélico, aun hallándose muy lejos de la cínica visión de Voltaire respecto de la divinidad², parece próximo a un deísmo. Está claro que encontramos concepciones teológicas muy diferentes –aun antagónicas– a través de la épica, el filosofar y el teatro trágico. Pasando por alto el caso de las epopeyas heroicas, detengamos nuestra consideración en las otras dos grandes creaciones del genio griego: la filosofía y la tragedia. De la primera, tomaremos a Platón; de la segunda, consideraremos de manera conjunta a sus tres máximos representantes: Esquilo, Sófocles y Eurípides.

El dios de Platón

Entre las varias razones que le ganaron a Platón el apodo de “el divino”, habría que colocar en el primer lugar su interés predilecto por la cuestión de dios, tema que se halla presente –de modo implícito o explícito– en toda su obra. Para él, dios no es un tema más, como tantos otros (el alma, la virtud, la felicidad, la polis), sino la materia central, en la cual se fundamenta y hacia la cual se orienta todo lo real, tanto en el mundo de las ideas como en el de las sombras.

¿Qué es dios? En este punto la teología platónica no se presta a ambigüedades. Dios es el Bien, o mejor aun, la idea de Bien. De esta idea suprema predica Platón una y otra vez los principales atributos divinos. Podríamos sintetizar estos atributos en dos afirmaciones principales. En primer lugar, el Bien es absolutamente trascendente, no sólo al mundo material, sino incluso al mundo ideal –mundo que Platón considera ontológicamente superior al mundo de las sombras. Veamos cómo lo expresa el propio Platón:

² Voltaire, *Cándido*, cap. 30: “Cuando Su Alteza envía un barco a Egipto, ¿se preocupa él realmente por si las ratas en la bodega se encuentran o no a gusto?”.

“(...) aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la idea de Bien por algo distinto y más bello que ellas”³.

Y más adelante afirma:

“(...) aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia”⁴.

La segunda aseveración acerca de la idea de Bien, va más allá de la trascendencia: amén de afirmar que esa idea suprema es fundamento de la ciencia y de la verdad, la postula como causa de todo lo existente. Traemos a colación otro fragmento del pasaje arriba citado:

“(...) a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas sino también de él les llega el existir y la esencia”⁵.

Entonces, para Platón, Dios es el Bien, y el Bien es la causa del mundo. ¿Cuál es sin embargo, a nuestro entender, el “punto débil” de esta concepción de lo divino? Precisamente aquello que hace que hablemos de *lo divino*, y no de *Dios*: Platón no nos presenta un Dios personal. Por lo demás el mismo Platón se empeña en distanciarse de todo antropomorfismo, error que aparece ante su mirada como extremadamente grave: basta con ver las invectivas que dirige contra Homero y los poetas que hablan acerca de los dioses de manera necia:

“Pero entonces no debemos admitir, ni por parte de Homero, ni por parte de ningún otro poeta, errores tales acerca de los dioses como los que cometen tontamente (...) Ni admitiremos tampoco que se diga que Zeus es para nosotros dispensador de bienes y de males”⁶.

³ República VI, 508 e.

⁴ Op. cit. VI, 509 b.

⁵ Op. cit. VI, 509 b.

⁶ Op. cit. II, 379 d y ss.

Contra esto Platón enfatiza la simpleza como atributo esencial a Dios:

“¿No crees, por el contrario, que el dios es simple y es, de todos los seres, quien menos puede abandonar su propio aspecto?” (...).

“¿Y no es el alma más vigorosa y más sabia la que menos puede ser perturbada o modificada por cualquier factor externo?”⁷.

Pero quizás se responderá a esto que además del Dios-Bien, hallamos en Platón al Dios-Demiurgo. Es cierto, pero el Demiurgo del *Timeo* ya no es la entidad suprema del mundo, que está más allá de la verdad y de la belleza. Ya no podemos atribuirle las propiedades de la idea de Bien. Añadamos a esto que el Demiurgo es concebido como diferente del mundo inteligible, de donde educa las formas cuando crea. El Demiurgo es imperfecto; el Demiurgo no es Dios.

Volvamos, pues, a nuestro interrogante inicial, ¿sufre o se preocupa el dios platónico por el ser humano? No hallamos en Platón indicios suficientes para responder de manera afirmativa.

La tragedia griega

Donde el tema de la compasión de Dios, o mejor dicho, del interés de la divinidad por el acontecer humano, se nos revela de modo más patente –podríamos incluso decir *crudo*– no es en la filosofía griega, sino en la tragedia. En lo que expondremos a continuación respecto de la tragedia griega, hay un consenso general –aunque con importantes matices– entre sus tres mayores exponentes: Esquilo, Sófocles y Eurípides.

⁷ Op. cit. II 380 d, 381 a.

Festugière⁸ explica que la tragedia griega conjuga dos elementos. Por un lado la catástrofe humana, que comprende todo tipo de padecimientos y desgracias. Por el otro, la potencia sobrenatural de los dioses, entendida aquélla en clave de justicia suprema, aunque esta justicia se le presente al hombre muy a menudo como inefable. Así vemos que Esquilo, en su obra *Agamenón* le hace decir al coro:

“¡Un ultraje sucede a otro ultraje!

Difícil es esto de juzgar: expolían al que expolia, y el que mata paga. Mientras permanezca en su trono Zeus, permanecerá –es ley divina– que el culpable sufra.

¿Quién podrá arrojar de esta casa esa semilla de maldición? ¡Esta estirpe está condenada a la ruina!”⁹.

Es de vital importancia recalcar que este último elemento, la potencia divina, es el determinante, pues si se haya ausente, no hay verdadera tragedia. Para los griegos, el sentido trágico de la vida tiene que ver con lo misterioso, con lo trascendente. Si despojamos a la tragedia del componente sobrenatural, sólo queda el “drama burgués”, donde todo se resuelve con aburrida claridad. Sin dioses no hay tragedia.

El motor de la intervención divina en la vida de los humanos no parece ser la compasión o misericordia por los hombres, sino la necesidad u obligación absoluta de *restitución*. El castigo divino se manifiesta a modo de imperativo, y la intervención viene reclamada por un desbarajuste o trastocamiento de ese orden férreo, mancillado ahora por el capricho o por la necedad humana. La rebeldía de los mortales resulta una provocación a la autoridad divina y a su suprema justicia; ¿acaso no está el padre ocupándose de su hijo, cuando lo reprende severamente a causa de una falta grave?

⁸ Festugière A. J., *De l'essence de la tragédie grecque*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris, 1969, pág. 15 y ss. (Versión castellana de Miguel Morey: *La Esencia de la Tragedia Griega*, Ed. Ariel, Barcelona, 1986).

⁹ Esquilo, *Agamenón*, 1559 y ss.

Lo misterioso de la tragedia también se hace patente cuando nos preguntamos por la responsabilidad o culpabilidad del hombre respecto de su propia desgracia. En muchos casos, esa culpa o falta parece provocada por los dioses mismos. Es la funesta Até, deidad que personifica a la fatalidad –también traducida a veces como “extravía”. Ella ciega al ser humano arrastrándolo a la insensatez y, por ello mismo, a su perdición. El caso apodíctico, o al menos el más difundido de esta “inocencia culposa” es sin duda el de Edipo, que afirma:

“(...) he padecido mis actos, más que cometerlos”¹⁰.

Y también:

“Sobrellevé el delito, ciertamente, extranjero, lo sobrellevé contra mi voluntad. Dios lo sabe. Ninguna de aquellas cosas fue voluntaria.”¹¹.

El hombre aparece ahí como sujeto pasivo de su propia locura o ceguera: queda desdibujado el límite entre el libre albedrío y la determinación por fuerzas externas. ¿Somos responsables de nuestro destino, o meras víctimas del despotismo de los dioses?

La envidia de los dioses

Según decíamos, el poder de los dioses no siempre se manifiesta en la tragedia a modo de justicia. Es cierto que ellos son representados mayoritariamente como seres justicieros y estrictos, celosos custodios del orden trascendente. Pero sucede que a la par de ese móvil, a saber, la sed de justicia, hallamos a menudo a los dioses actuando por causas mucho menos nobles y elevadas.

Es el caso del φθόρος, o envidia divina. ¿Envidia de qué? Principalmente de la felicidad y el éxito de los hombres. Los dioses pare-

¹⁰ Sófocles, *Edipo en Colono*, 266 y ss.

¹¹ Sófocles, *op.cit.* 521 y ss.

cen entonces abdicar de su rol paterno respecto de la humanidad, para pasar a convertirse en seres mezquinos. Los griegos asociaban esta idea de la envidia de los dioses con la convicción, muy difundida entre ellos, de que la fortuna o destino es cambiante. Es cuando se está en la *acmé* de la plenitud o la felicidad, que hay que temer más la catástrofe, y la pérdida de todo lo que se posee: los dioses son envidiosos de la dicha humana. Así, los hombres más deben redoblar sus cuidados cuanto mayor sea su bienestar, como si caminaran en puntas de pie en una habitación donde duerme un malvado gigante. Encontramos en el *Agamenón* de Esquilo la siguiente expresión de deseo:

“Gozar de una fama desmedida es algo muy grave, que el rayo de Zeus alcanza la casa e la gente así.

Prefiero un bienestar que no provoque envidia”¹².

El esquema entonces se invierte: no sólo los dioses no sufren o se compadecen del dolor humano, sino que sufren a causa de la felicidad de los hombres. Volveremos a referirnos a esta “mezquinidad divina” en nuestra conclusión.

Conclusión

¿Hay entre las dos manifestaciones de la cultura griega que hemos abordado, Platón y los trágicos, un hilo conductor o un espíritu en común para considerar el problema del interés de la deidad hacia el hombre?

Quizá, más conveniente que buscar puntos en común, lo sea el entender ambas manifestaciones como complementarias. Ambas vieron o concibieron a lo divino desde ángulos distintos. Tanto de Esquilo, como de Sófocles y de Eurípides, hay que rescatar la visión de los dioses como interesándose por el destino humano. Se trata sin duda de dioses personales, con inteligencia y voluntad, capaces de

¹² Esquilo, *Agamenón*, 468-471.

dictaminar acerca de las acciones humanas. Detrás de todo esto gravitan sin duda fuertes valores morales, en una axiología bastante definida. A la par de esto, sin embargo, hay que subrayar que ese personalismo aplicado a la divinidad conduce a terribles equívocos. En primer lugar, la unidad de la sustancia divina no queda salvaguardada, y se cae nuevamente en el esquema politeísta más primitivo. De esto se desprende inevitablemente una segunda consecuencia: se cae en el antropomorfismo que denuncia Platón. Los trágicos veían a los dioses como celosos guardianes de aquella justicia superior que trasciende la subjetividad del deseo y del capricho, de la locura y de la ambición. Pero ese afán de justicia se transformó en envidia. Y así la inteligencia y voluntad divinas son opacadas por las pasiones. Fue necesario el advenimiento del mensaje cristiano para que esa envidia se transfigurase en genuina compasión, y el sufrimiento humano no fuera visto sólo como consecuencia de la culpabilidad, sino también como ocasión para la misericordia divina.

Pasando a Platón, tomamos conciencia, pues, del increíble legado del filósofo ateniense. Es de maravillar que un contemporáneo de aquellos dramaturgos haya vislumbrado, desde su propia disciplina, lo que se nos hace normal y sensato a nosotros sólo después de dos milenios de cristianismo. Platón intuyó con toda validez la existencia de un Dios que no sólo es justo, sino aún bueno. Ese dios jamás antepondría su furia o su envidia, su anhelo o su codicia, a los valores infinitamente más elevados de Bondad y Justicia. Ciertamente, lo recalamos, que estuvo lejos de descubrir al Dios personal. Mas con referencia a esa carencia, cerramos este artículo preguntándonos si ese dato es accesible a la inteligencia y afectividad humanas en ausencia de la Revelación.