

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFÍA

**Visión histórico valorativa de la compasión de la
antigüedad a la modernidad**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Danilo Kadesh Hernández Esquerre

Lima – Perú

2014

A mi madre, a mi hermanito y a mi Ale.

ÍNDICE DEL CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1. Determinaciones preliminares sobre la compasión	12
1.1. Etimología del término “compasión”	13
1.2. Concepto de compasión	13
1.3. La compasión como pasión	14
1.4. Breve presentación histórica de la valoración de la compasión	16
1.5. Precisiones semánticas en torno a conceptos afines a la compasión	17
1.5.1. Piedad y misericordia	18
1.5.2. Caridad	20
1.5.3. Clemencia e indulgencia	20
1.5.4. Lástima y pena	21
1.5.5. Benevolencia, humanidad, filantropía y altruismo	22
1.5.6. Condolencia y conmiseración	24
1.5.7. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo	24
1.6. Contagio afectivo, simpatía y empatía y su relación con la compasión.....	27
1.6.1. El contagio afectivo.....	27
1.6.2. La simpatía	30
1.6.3. La empatía	35
1.6.4. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo	42

CAPÍTULO 2. Concepción valorativa de la compasión en las religiones	
hinduista, budista y cristiana	47
2.1. Concepción valorativa de la compasión en las religiones orientales:	
hinduismo y budismo	48
2.1.1. La compasión en el hinduismo	49
2.1.2. La compasión en el budismo	60
2.1.3. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo	65
2.2. Concepción valorativa de la compasión en la religión cristiana	68
2.3. Consideraciones finales y conclusiones de este capítulo	80
CAPÍTULO 3. Perspectivas filosófico-valorativas de la compasión: de la	
Antigüedad a la Modernidad	83
3.1. Concepción valorativa de la compasión en la Antigüedad	84
3.1.1. La compasión en Platón	85
3.1.2. La compasión en Aristóteles	96
3.1.3. La compasión en los estoicos	109
3.1.4. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo	121
3.2. Concepción valorativa de la compasión en el Medioevo	128
3.2.1. La compasión en san Agustín	129
3.2.2. La compasión en santo Tomás de Aquino	135
3.2.3. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo	144
3.3. Concepción valorativa de la compasión en la Modernidad	148
3.3.1. Breve presentación de los autores que debatieron sobre la	
naturaleza humana a la luz del análisis de las pasiones	151
3.3.2. Apologistas de la compasión	157
A. La compasión en Adam Smith	158
B. La compasión en Jean-Jacques Rousseau	167
C. La compasión en David Hume	177
D. Consideraciones finales y conclusiones de este apartado	183
3.3.3. Detractores de la compasión	187
A. La compasión en René Descartes	188

B. La compasión en Baruch Spinoza	197
C. La compasión en Immanuel Kant	207
D. Consideraciones finales y conclusiones de este apartado	217
3.3.4. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo	221
3.4. Consideraciones finales y conclusiones de este capítulo	225
CONCLUSIONES	239
BIBLIOGRAFÍA	243
APÉNDICE 1: Cima de las posiciones antagónicas en torno a la compasión:	
Schopenhauer como defensor y Nietzsche como detractor	252
A. La compasión en Arthur Schopenhauer	253
B. La compasión en Friedrich Nietzsche	261
APÉNDICE 2: Alcances científicos sobre la afección compasiva:	
Consideraciones de la neurobiología y de la psicología social	273
APÉNDICE 3: Consideraciones valorativas respecto de la compasión	282
A. La compasión desde una perspectiva no tradicional	282
B. La compasión como sufrimiento y dirección	288

INTRODUCCIÓN

La compasión es un sentimiento humano que es concebido por el común de las personas como un proceder plausible, digno de admiración y consideración. Sin embargo, hubo pensadores que vieron en ella no solo un proceder digno de imitar sino que, todo lo contrario, tras un análisis riguroso de la compasión extrajeron las más controversiales conclusiones hasta el punto de advertir de los peligros de la compasión. Y es que el sentimiento compasivo no siempre fue valorado como usualmente la gente suele pensar.

¿Cuál es la razón por la que los distintos pensadores desde la Antigüedad han esgrimido juicios dispares hacia los sentimientos compasivos? Este es el problema que deseamos dilucidar en el presente trabajo. Para ello, la presente investigación se enmarca dentro de un enfoque histórico, expositivo, interpretativo, comparativo y crítico. Histórico, porque se ha de rastrear las concepciones valorativas de la compasión desde los tiempos milenarios de las escrituras védicas hasta los tiempos modernos. Expositivo, porque pretendemos presentar, en un primer momento, las nociones religiosas y las distintas percepciones filosóficas, además de una breve visión científica, con respecto de la compasión, para adentrarnos paulatinamente al meollo de la problemática. Interpretativa,

porque procuramos manifestar nuestros alcances tomando como base lo que los pensadores de todas las épocas han manifestado. Comparativo, debido a que juzgamos productivo enfrentar en los puntos más destacados a los pensadores de una misma época y tendencia, y épocas y tendencias distintas, guardando las distancias temporales para no caer en un anacronismo. Y no solo a los pensadores, sino también el alcance de la confrontación pretendemos hacerla llegar hasta las tradiciones religiosas. Y finalmente crítico, porque se ha de evaluar los postulados esgrimidos, no permitiéndonos presentar tan solo un trabajo expositivo.

Por lo expuesto, queda claro que nuestra investigación no se limita a desear comprender los juicios valorativos que de la compasión se han dispuesto, sino también deseamos comprenderla desde distintas aristas, para lo cual nos hemos acercado a ella a partir de los diversos términos y afecciones que se relacionan con la compasión, así como hemos tratado de percibirla a partir de la socioneurobiología¹.

Para tal efecto, hemos dividido nuestra investigación en tres capítulos, los mismos que al final del presente están acompañados de tres apéndices. El primer capítulo está referido a cuestiones generales acerca de la compasión como la etimología de la palabra “compasión”, su definición general y su relación con términos afines. Asimismo, nos acercamos teóricamente a las experiencias que en mayor o menor medida tuviesen una cierta relación con la compasión: el contagio afectivo, la simpatía y la empatía.

El segundo capítulo refiere a la compasión dentro del marco de tres religiones disímiles en su origen y en sus creencias: hinduismo, budismo y cristianismo. Con esto

¹ Sobre este particular, remítase al Apéndice 2 de la presente investigación.

queremos delimitar las dos grandes concepciones: la Oriental y la Occidental, y en relación a la comprensión que se tiene de la compasión expresar sus diferencias.

El tercer capítulo, el cual es el más extenso, analiza la compasión desde la Antigüedad (básicamente el pensamiento griego) hasta la aguda controversia suscitada en la Modernidad, pasando por la reflexión que de ella se produjo en el Medioevo.

Y para dejar sentado que lo que se afirmó en la Modernidad no fue sino un paso hacia lo que arribó luego (en el siglo XIX), presentamos en el Apéndice 1 de esta investigación una exposición de las cimas de las posiciones antagónicas, las cuales se presentan como la radicalización de la valoración y la desvaloración de la compasión, manifiestas en las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, respectivamente. En el Apéndice 2 presentamos las consideraciones socioneurobiológicas de la compasión. Esto último tiene como objetivo comprender a la compasión desde la dimensión científica. Y finalmente, en el Apéndice 3, exponemos nuestra consideración personal respecto de la compasión a la luz de todo lo investigado.

Debemos dejar en claro que si hemos abordado solo las consideraciones de la compasión desde la Antigüedad hasta la Modernidad, es porque, no es nuestro objetivo último comprender la compasión sino de manera histórica hasta antes de la llegada de la Postmodernidad. Es decir, comprender el cómo fue percibida la compasión hasta antes del *adiós a la razón* postmoderno, pues éste marca otro hito dentro del espectro valorativo de la compasión que no hemos estimado en el presente trabajo.

Convenimos indicar asimismo, para facilitar la comprensión de la lectura y su síntesis, que cada capítulo está subdividido en subcapítulos y estos en apartados (no todos

necesariamente). Los apartados poseen sus consideraciones y conclusiones respectivas, del mismo modo los subcapítulos y capítulos. De tal forma que las consideraciones y conclusiones de los apartados son recogidas por las de los subcapítulos, y estos a su vez por las de los capítulos. Finalmente, las conclusiones finales sintetizan las consideraciones y conclusiones de los capítulos. Esta estructura, así lo estimamos, facilita la presentación y la lectura del presente trabajo, así como le brinda un orden.

Para concluir, deseamos brindar nuestro cordial agradecimiento a aquellas personas que de un modo u otro apoyaron, directa o indirectamente, en mayor o menor medida, la realización de la presente investigación, sea por su tiempo dado, por sus materiales facilitados, por su atención brindada o por su paciencia, su comprensión, su conversación o amistad. En tal sentido, y sin preferencia necesaria por el orden de la presentación, preciamos agradecer a los profesores siguientes: Dr. Miguel Polo Santillán (asesor de la presente tesis), Dr. Zenón Depaz Toledo, Dr. Javier Aldama, Mg. Jaime Villanueva, Mg. Dante Dávila Morey y Lic. Christian Caballero (Q.E.P.D.). Igualmente, a mis compañeros y colegas de la comunidad filosófica Enrique Sarango, Saby Lazarte, Carlos Viaña, Luz Ascárate, César Gómez, Mary Lara, Miguel Merma, Luis Carrera, Luis F. (Cheta) Rivera, Leisly Cubas, Helí Córdova y Manuel Moreno Salvador. También sumamos los agradecimientos hacia aquellas personas que, no perteneciendo a la comunidad filosófica, de alguna manera me acompañaron durante mi vida y formación académica, y en cierta forma también en estos cuatro años de investigación; así, mis más sinceras gratitudes a Tina Chappa, Claudia Giraldo, Liliana Fernández, Daniel Lozano, Heidi Ramírez, Yazmín Cuadros, Cinthia Távara, Paola Mezarina, Eloy Arturo (Kranium), Lincoln Jara (Q.E.P.D.), y asimismo a la comunidad Hare Krishna de Lima, a mis amigos del Conservatorio

Nacional de Música y a los de la escena Metal de Lima. Finalmente, pero no menos importantes, a mis familiares cuya presencia, cercana o lejana, presente o ausente, fue siempre una influencia; así, deseamos agradecer a Elí Hernández, Abel Hernández, Sixto Hernández (Q.E.P.D.) y Danilo Esquerre (Q.E.P.D.). Agradecemos igualmente a aquellos amigos y familiares que no son mencionados explícitamente, pero que apelando a su humildad y comprensión sabrán reconocer que nuestra gratitud hacia ellos siempre se mantendrá presente.

El dolor es inevitable, el sufrimiento no.
Siddharta Gautama (Buda)

CAPÍTULO 1

Determinaciones preliminares sobre la compasión

Si la compasión ha estado en el centro de los debates en el transcurso de la historia del pensamiento, ha sido a consecuencia de no habersele conceptuado unívocamente. La presente investigación quiere, por lo tanto, dilucidar las diversas maneras en que la compasión ha sido considerada. Para tal efecto, hemos de dar, en este primer capítulo, algunas determinaciones preliminares que consideramos han de servirnos más adelante para comprender las valoraciones asignadas a la compasión.

En la sección 1.1, abordaremos a la compasión desde su etimología, rastreando el origen del término y, con él, tendremos una primera aproximación de lo que se quiere indicar. En 1.2, presentaremos un concepto general y aproximado de la compasión (esto en virtud de las distintas concepciones de compasión que se han esgrimido históricamente). Esta aproximación ha de servirnos de guía para el análisis. En 1.3, abordaremos a la compasión en tanto pasión y ésta en tanto afección. En la sección 1.4, haremos una breve referencia del valor de la compasión bajo la luz de una perspectiva histórica. En 1.5, listaremos y definiremos los términos que hacen referencia a los sentimientos afines a la

compasión. Y finalmente, en la sección más extensa de este capítulo, en 1.6, expondremos lo que se entiende por contagio afectivo, simpatía y empatía y su relación con la compasión.

1.1. Etimología del término “compasión”

El término “compasión” proviene de la palabra latina *compassio*, *-ōnis* y ésta a su vez del griego *συμπάθεια* (*sympatheia*). El latín *com* deviene del griego *συμ* (*sym*) y significa “con”, “juntamente”. El latín *passio* proviene de *-pathia*, y éste asimismo del griego *πάθεια* (*patheia*). *Πάθεια* es una palabra formada a partir de la raíz *παθ-* (*path*), cuyo significado tiene que ver con el sufrimiento. Así, “compasión”, etimológicamente significa “sufrir con”.

1.2. Concepto de compasión

La Real Academia Española (RAE) define a la compasión como un “Sentimiento de conmiseración y lástima que se tiene hacia quienes sufren penalidades o desgracias”². Esta definición alude, en definitiva, al acto anímico de compartir el sufrimiento interno que otro padece; es decir, acompañar al otro en su dolor interior. Sin embargo, el sufrimiento del otro, para que suscite compasión, debe ser un sufrimiento que se enmarca dentro de cierta medida, medida distinguida solo cualitativamente y según las circunstancias. Así, por un lado, un dolor muy tenue no suscita compasión para el observador, aunque sí reflexión. Y

² Del DRAE 22ª edición (2001). Revisado el 30/01/14. En: <http://lema.rae.es/drae/?val=compasi3n>

por el otro lado, un dolor excesivo, y sobre todo un dolor físico, más que compasión suscita horror o desesperación para quien observa, aun sobre todo si el otro (el sufriente) es un allegado muy cercano del observante.

Estas primeras consideraciones dejan claro que al hablar de compasión estamos hablando básicamente de un momento de cierta contemplación, de un estado en el que se participa del dolor ajeno sin sufrirlo directamente y, en tal sentido, al menos en un primer momento, la compasión se manifiesta como un estado pasivo, aunque otras consideraciones, como veremos más adelante, sumarán a ella el estado activo de la beneficencia o ayuda hacia el otro.

1.3. La compasión como pasión³

La compasión es una pasión. Entendamos entonces a qué se hace referencia cuando de pasiones se habla. La palabra pasión (del latín *passiō*, *-ōnis*, y ésta a su vez del griego πάθος, *páthos*)⁴ tiene múltiples acepciones. Aquí nos interesa la que hace referencia a la perturbación o afecto del ánimo (del latín *affectus*). La pasión, pues, nos predispone hacia un comportamiento determinado, y hay que entenderla como una tendencia que domina la personalidad, tanto en lo racional como en lo volitivo.

En la Antigüedad se entendía por pasión a todo estado contrario a la acción, el mismo que modificaba o afectaba el ánimo. Así lo entendió Aristóteles y demás pensadores

³ Ramón Cortada Corominas nos recuerda que los términos “sentimiento”, “emoción”, “pasión” y “afecto” no están esclarecidas semánticamente, razón por la que se les usa indistintamente. Esta indistinción no solo se advierte en el uso cotidiano, sino incluso se advierte en el ámbito filosófico y científico, a pesar de los esfuerzos que se han hecho por definirlos. (Cortada, 2006: Nota 1)

⁴ Del DRAE 22ª edición (2001). Revisado el 30/01/14. En: <http://lema.rae.es/drae/?val=pasión>

que discutieron sobre este punto. Actualmente, la psicología entiende por pasión a aquella afección que domine a la razón como a la voluntad. Estas afecciones o emociones serían de dos tipos: las primarias y las secundarias. Las emociones primarias las compartimos con los primates no humanos, las secundarias no. Así, las emociones primarias, aunque es muy discutida esta clasificación, son el miedo, la sorpresa, la tristeza, el asco, la ira, la expectativa, la alegría y la aceptación. Y las emociones secundarias, las que además de no ser compartirlas con los primates no humanos tampoco suelen aparecer en todas las culturas, son la vergüenza, la culpa, la depresión, el orgullo, el amor, la envidia, la compasión, entre otras. Antes de la aparición de la psicología como ciencia (1879) acompañó a las pasiones un carácter peyorativo, pues se las estimaba como desviaciones de la templanza. Actualmente se ha ido perdiendo esta consideración siempre que se las comprenda como impulsos hacia el desarrollo de la vida psíquica del hombre.

Suele hablarse, cuando se hace referencia a la historia temática de la filosofía, sobre el *olvido* de la teoría de las pasiones. Este *olvido* parte desde la época de los griegos, pues las pasiones desde siempre fueron consideradas irracionales, y, por lo tanto ininteligibles, y fuera del análisis racional. Lo racional aparecía frente y excluyente a lo pasional. Así se manifestaron Aristóteles, Zenón, Cicerón y Séneca⁵, por citar algunos en la Antigüedad. Por el cristianismo medieval las pasiones fueron observadas con cierta cautela, pues constituían pecado en tanto no estuvieran dirigidas por la razón. Con clara influencia

⁵ Aristóteles hace referencia a esta idea en su *Ética nicomáquea*. Por su parte, Zenón nos dice que “la pasión misma es un movimiento irracional del alma en contra de la naturaleza, o un impulso excesivo” (Diógenes VII, 110; 2007: p. 373). Cano López, en su trabajo acerca de las pasiones en Hume, nos facilita asimismo el juicio de Cicerón al respecto: “Procuremos estar libres de toda pasión, no solo de la codicia y el temor, sino también de la inquietud, de la alegría desenfrenada y de la cólera, para así gozar de la tranquila serenidad, que es la compañera inseparable de una conciencia digna y firme” (Cicerón (1975). *Tratado de los deberes*. Madrid, Editora Nacional, p.66). Y también nos facilita el juicio de Séneca: “Puedes llamar feliz al que no siente pasiones, ni temores, gracias a la razón”. (Séneca (2003). *Sobre la felicidad* en Diálogos. Madrid, Tecnos, p.232. En: Cano, 2008: 7)

cristiana, Descartes las rebajó al pensar que tienen como origen la unión del alma con el cuerpo, e incluso Kant, en el siglo XVIII, nos lo recuerda Cano López, dirá que “las pasiones son cánceres de la razón pura práctica”⁶ (2008: 7).

Por estas consideraciones es posible comprender por qué entonces las pasiones han estado en segundo plano, no atendidas valorativamente en el momento del análisis ético. Incluso el lenguaje *jugó* en contra de las pasiones, pues ha reflejado tradicionalmente su *inferioridad*: El término *páthos* y sus traducciones *perturbatio animi*, *passio*, *passion*, *pasión*, etc., poseen todos un carácter negativo, ligado a lo que se padece, unido incluso a la enfermedad o a la perturbación” (Cano, 2008: 9).

No fue, pues, un camino sin obstáculos para las pasiones el adquirir un sitio en la historia de la reflexión moral. Paulatinamente fueron ingresando en la consideración ética a partir del pensamiento de filósofos de la talla de Juan Luis Vives en el Renacimiento y luego Blaise Pascal, y más tarde Hume, Schopenhauer y Nietzsche. Hoy en día, se les considera de vital importancia comprenderlas para comprender al ser humano en toda su dimensión.

1.4. Breve presentación histórica de la valoración de la compasión

Entre las distintas pasiones que caracterizan al hombre, la compasión ha adquirido relevancia en la historia del pensamiento ético. Desde la Antigüedad, pasando por el Medioevo y la Época Moderna hasta la Contemporánea, la compasión ha sido objeto del

⁶ Kant (1991). *Antropología*. Trad. José Gaos, Alianza Editorial, p. 204.

más sesudo análisis y disímil valoración. En el lejano Oriente, el budismo, el jainismo y el hinduismo tienen por la compasión una alta consideración. En la Antigüedad occidental, por el contrario, no recibió la estima de los pensadores más importantes (Platón, Aristóteles, los estoicos). En el Medioevo, bajo el influjo del cristianismo, la compasión – entendida como caridad y misericordia- pasó a ser considerada como una de las virtudes cardinales, y esta influencia permaneció incluso hasta la Época Moderna, sobre todo con Rousseau a pesar de las duras críticas por parte de algunos pensadores como Spinoza, e incluso Kant. En el siglo XIX, Schopenhauer y Nietzsche se enfrentan, cada uno sumando nuevos argumentos a favor y en contra de la compasión, respectivamente. En el siglo XX, la compasión es defendida por autores importantes de la talla de Rorty, Habermas, Levinas⁷, aunque también aparece un nuevo detractor: Cioran. Nada indica, pues, al parecer que dicha controversia haya llegado a finiquitarse.

La compasión ha sido, en consecuencia, un sentimiento problemático, un objeto controversial de valoración y análisis. Por esta peculiaridad hubo aquellos que la pensaron como una virtud, y otros como la virtud de las virtudes. Sin embargo, no fueron pocos los que la supusieron un vicio o cercano a serlo.

1.5. Precisiones semánticas en torno a conceptos afines a la compasión

La palabra “compasión” está muy relacionada con otros términos como “piedad”, “misericordia”, “caridad”, “clemencia”, “indulgencia”, “lástima”, “pena” “benevolencia”, “humanidad”, “filantropía”, “altruismo”, “condolencia” y “conmiseración”. Todos estos

⁷ Estos autores han defendido la compasión en las obras *Escritos sobre moralidad y eticidad* (Habermas), *Ironía y solidaridad* (Rorty) y *Ética e infinito* (Levinas).

tienen sutiles diferencias en castellano con respecto a “compasión” que es importante subrayar. Existen, sin embargo, otros términos como “conmoción” o “enternecimiento”, pero su vinculación con la compasión es mucho más distante en tanto pueden ser comprendidos no solo en el dolor sino también en la felicidad, y no solo en la ajena sino también en la propia.

El listado de los términos que a continuación presentamos, lo hacemos bajo el criterio de semejanza semántica. Por ello, en el 1.5.1 dilucidamos “piedad” y “misericordia”; en el 1.5.2, “caridad”; en el 1.5.3, “clemencia” e “indulgencia”; en el 1.5.4, “lástima” y “pena”; en el 1.5.5, “benevolencia”, “humanidad”, “filantropía” y “altruismo”; y en el 1.5.6, “condolencia” y “conmiseración”.

1.5.1. Piedad y misericordia

“Compasión” y “piedad” se han comprendido indistintamente. Sin embargo, mientras “compasión” no hace sino alusión al sentimiento compartido de un mal extrínseco, “piedad” hace referencia a un sentimiento religioso que en el caso de “compasión” queda excluido. “Piedad” (del latín *piētas*, *-ātis*) en la primera acepción del DRAE significa “virtud que inspira, por el amor a Dios, tierna devoción a las cosas santas, y, por el amor al prójimo, actos de amor y compasión”⁸. Por esta acepción, la voz “piedad” debe ser entendida como sinónimo de “devoción”, y efectivamente así fue entendida en la antigüedad⁹. En la piedad, el amor a los hombres resulta ser un derivado del amor a Dios. Este amor es un amor a lo trascendente, eterno, perfecto, que permite sea derramado al

⁸ Del DRAE 22ª edición (2001). Revisado el 30/01/14. En: <http://lema.rae.es/drae/?val=piedad>

⁹ Un claro ejemplo de esta acepción lo encontramos en el diálogo platónico *Eutifrón* o de la piedad

resto de los seres, y se manifiesta sobre todo en los momentos de dolor. Esta es la razón por la que en su tercera acepción “piedad” es sinónimo de “compasión”. Pero es obvia la carga teologal del término “piedad” que no se explicita con claridad en “compasión”, razón por la que, si bien aquél es usado como sinónimo de éste, habrá que dejar siempre en claro esta salvedad.

El término latino *miseria*, del que proviene directamente la palabra castellana “miseria”, se refiere a la desgracia, al infortunio, al padecimiento de una gran pobreza¹⁰. El término latino *cor, -cordis* significa “corazón”. Así, “misericordia” (del latín *miseriordia*) hace referencia a una miseria o dolor del corazón, el cual padecemos por compadecernos de los trabajos y penas ajenas. Sin embargo, este término tiene una clara connotación religiosa, pues también hace referencia a una cualidad de Dios en cuya virtud perdona los pecados y se conmueve de las miserias de sus criaturas. Así, si bien el vocablo “misericordia” tiene una vinculación semántica con “compasión”, éste no posee de modo patente tal barniz religioso que sí posee aquél.

Ambos términos, “piedad” y “misericordia”, poseen carga teologal, y esta es la principal distinción con el término “compasión”. Además, “piedad” hace referencia a la devoción de los hombres hacia Dios; y “misericordia”, al amor que tiene Dios hacia los hombres a causa de su dolor, mientras que “compasión”, frente a los términos señalados, mantiene cierto estado laico.

¹⁰ Del DRAE 22ª edición (2001). Revisado el 30/01/14. En: <http://lema.rae.es/drae/?val=miseria>

1.5.2. Caridad

La voz “compasión” no posee la carga religiosa que en castellano posee “caridad” (del latín *caritas*, *-ātis*). Ésta es definida en su primera acepción como “una de las tres virtudes teologales, que consiste en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos”¹¹. Sin embargo, la tercera y cuarta acepción están relacionadas con la compasión, en el sentido de asistir con ayuda a los necesitados y sentirse solidarios con los semejantes. El término “compasión” no se haya eximido de todo rasgo religioso; sin embargo, es posible considerarlo secularmente, es decir, simplemente como un afecto producto del mal que experimenta otro.

1.5.3. Clemencia e indulgencia

El término “clemencia” (del latín *clementia*) se vincula con la moderación del castigo¹². Si bien “clemencia” es usado como sinónimo de “compasión”, aquél hace referencia a una clara actitud activa, mientras que éste, por ser una afección pasional, básicamente hace referencia a una actitud pasiva. Así, por ejemplo, decir “le tuvo *clemencia*” implica haber reducido el castigo al castigado, mientras que decir “le tuvo compasión” no lo implica necesariamente sino tan solo que comparte su dolor. Por este sentido, todos los que presencian el dolor de un condenado pueden tener compasión por él, pero solo puede tener clemencia quien le reduce la condena. Es así que solo se implora por clemencia a quien tiene el poder de reducir el dolor del ajusticiamiento o ponerle fin.

¹¹ *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=caridad>

¹² *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=clemencia>

El término “indulgencia” (del latín *indulgentia*: benevolencia, bondad, favor) hace referencia en su primera acepción a la facilidad de otorgar el perdón, y en su segunda acepción a la remisión de la pena temporal a causa de los pecados¹³. Así, históricamente la indulgencia solo podía ser otorgada por la iglesia. Esta es la diferencia con lo que refiere “clemencia”, pues este término no tiene explícitamente referencia teológica, mientras que “indulgencia” sí. La indulgencia puede ser vinculada con la compasión en tanto hace referencia a una pena; sin embargo, la indulgencia bien puede estar exenta de compasión, en tanto se le comprenda como un cumplimiento teológico. Fuera del ámbito eclesiástico, el término “indulgencia” es poco usado, aunque es comprendido como un acto benéfico en pro de la reducción de la pena. Es claro, pues, que el término “indulgencia”, al estar relacionado con el acto en virtud del cual se reduce una pena, refiere a un principio activo y no pasivo, y en esto, del mismo modo que con “clemencia”, se distingue de la referencia semántica que tiene “compasión”.

1.5.4. Lástima y pena

“Lástima” deviene del infinitivo “lastimar” y en su primera acepción está relacionado con “compasión”¹⁴. “Lástima” (del latín vulgar *blastemāre*, por *blaphemāre*: calumniar, blasfemar, y éste del griego βλασφημεῖν), significó originalmente daño, desgracia, perjuicio, y de ahí la expresión “esto es una *lástima*”. Posteriormente, pasó a significar la compasión que se tiene por aquel que padece una desgracia o daño, y justamente por eso es que el DRAE los supone sinónimos. Del mismo modo, el vocablo

¹³ *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=indulgencia>

¹⁴ *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=lástima>

“pena” (del latín *poena*) refiere, en su segunda y tercera acepción, a la aflicción y sentimiento interior, al dolor y al sufrimiento que uno padece¹⁵. Así, decir “le tengo *pena*” es significar que sufro yo a causa de su padecer.

Sin embargo, “lástima” y “pena” tienen una carga afectiva negativa que no posee de modo tan patente, en castellano, el término “compasión”. Tener lástima o pena por alguien puede implicar cierta humillación, e involucra rebajar la condición de aquel que padece un mal. Las diversas críticas a la compasión, como sentimiento que coloca al compasivo por encima del compadecido, tienen a bien la consideración de que el término que lo refiere, “compasión”, es sinónimo exacto de “lástima” y “pena”. En este sentido, tener lástima o pena por alguien implica sumarle un sufrimiento (el de la humillación) a aquel que ya padece otros.

1.5.5. Benevolencia, humanidad, filantropía y altruismo

Quien manifiesta una actitud compasiva manifiesta asimismo una actitud benevolente. Pero quien es benevolente no necesariamente es por ello mismo compasivo. “Benevolencia” (del latín *benevolentia*) significa tener buena voluntad hacia las personas¹⁶. La benevolencia es entendida como la predisposición de desear y hacer el bien para con los otros. Entendido así, no es necesaria la desgracia ajena para suscitar la benevolencia, ésta se manifiesta en la forma de ser del sujeto. Todo lo contrario con la compasión que, para que ella se manifieste, le es menester el acaecimiento de algún sufrimiento ajeno. La benevolencia no necesita un objetivo, la compasión sí. La benevolencia no es una *tendencia*

¹⁵ *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=pena>

¹⁶ *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=benevolencia>

a, la compasión sí. Por ello, la benevolencia nunca es un estado en potencia, mientras que la compasión sí. Así, el benevolente es un compasivo en potencia, mientras que un compasivo ya es un benevolente en acto.

El término “humanidad” (del latín *humanitas*, *-ātis*) en su quinta acepción se refiere a la actitud de sensibilidad y compasión por las desgracias de nuestros semejantes¹⁷, de ésta se deriva “humanitario” cuyo significado expresa beneficencia, benignidad, que tiene como finalidad aliviar el padecimiento de otros¹⁸. Justamente de “humanitario” se vincula directamente el término “filantropía” (del griego φιλανθρωπία¹⁹), es decir, el amor al género humano. Así, el filántropo no es solo el que tiene todas las capacidades para poder manifestar compasión, sino, y sobre todo, es aquel que no necesita del dolor del otro para manifestar expresamente su amor hacia los demás. Esta es la diferencia entre filantropía y compasión.

Con “altruismo” (del francés *altruisme*, de *altrui*: de los otros) se hace referencia al lado más caro de toda actitud de amor a los hombres. El altruismo hace referencia a toda disposición que desea el bien de los otros a costa, incluso, del nuestro²⁰. El altruismo, pues, en este sentido se opone directamente al egoísmo, pues busca y se complace en la felicidad ajena incluso sacrificando la propia felicidad. En consecuencia, en el altruismo se busca el bien ajeno de manera expresamente desinteresada.

¹⁷ *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=humanidad>

¹⁸ *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=humanitario>

¹⁹ Etimológicamente, “filantropía” proviene del griego φίλος (*philos* o *filos*) y άνθρωπος (*anthropos*); es decir, respectivamente significa “amor” (o “amante de”, “amigo de”) y “hombre”. Así “filantropía” significa “amor a la humanidad”.

²⁰ Del DRAE 22° edición (2001). Revisado el 30/01/14. En: <http://lema.rae.es/drae/?val=altruismo>

1.5.6. Condolencia y conmiseración

La voz “condolencia” (del latín *condolēre*) es definida por el DRAE como la “participación en el pesar ajeno”²¹. Asimismo, “conmiseración” (del latín *commiseratĭo, -ōnis*) es definida como la “compasión que se tiene del mal de alguien”²². Ambos términos son considerados sinónimos más precisos de “compasión”, pues no poseen la carga religiosa como sí la poseen “piedad” y “caridad”, y se dilatan con aquéllas el espacio que las separa con el significado de “benevolencia”, “humanidad”, y aún más con el de “filantropía” y “altruismo”. Asimismo, se excluyen de todo efecto peyorativo como lo tienen los vocablos “lástima” y “pena”, además de no referirse a las condonaciones de los castigos como en “clemencia” e “indulgencia”. Sin embargo, frente a “compasión”, que suele vincularse también con el espíritu de ayuda, “condolencia” es excluida, pues se le circunscribe solo a la dolencia ajena. Ahora bien, la voz “conmiseración” es un término infrecuente, razón por la que está cayendo en desuso. Estos son los motivos por el que preferiremos hacer uso del término “compasión” en la presente investigación.

1.5.7. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo

Hasta aquí quedan clarificadas las diferencias y similitudes que tiene “compasión” con los demás términos analizados. Sinteticemos lo afirmado de estos en torno a la compasión: Los vocablos “piedad” y “misericordia” tienen un tinte religioso. La palabra “caridad” también lo tiene, pero además hace referencia a la ayuda activa con el fin de paliar el sufrimiento que otro experimenta. Las voces “clemencia” e “indulgencia” se

²¹ *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=condolencia>

²² *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=conmiseración>

refieren a la actitud de quien modera o perdona el castigo. Las expresiones “lástima” y “pena” tienen un barniz peyorativo. Los términos “benevolencia”, “humanidad”, “filantropía” y “altruismo” hacen referencia a la cualidad humana de estar siempre predispuesto a desear y procurar el bien del otro, sin necesidad de esperar sentirse afectado por el mal ajeno. Solo con “conmiseración” y “condolencia” puede relacionarse la compasión de manera más precisa; sin embargo, aquél término está cayendo en desuso mientras que a éste suele excluirse toda beneficencia.

Lo expresado en las líneas precedentes tiene como objetivo esclarecer, a la luz de términos afines, qué es lo que queremos decir cuando de compasión se habla. Sin embargo, es de advertir que, a lo largo de la historia, los distintos filósofos han considerado a la compasión indistintamente como refiriéndose a la piedad, a la lástima, a la benevolencia, entre otras. Esta indistinción trajo el problema de la disímil explicación y valoración de la compasión.

Finalmente, para terminar este apartado, hemos de observar que existen muchos términos relacionados con la compasión, aún más que con la congratulación. Esta particularidad no solo se observa en el castellano, pues, a decir de Max Scheler, también se observa en la mayoría de las lenguas. La razón de esta particularidad es que la compasión se encuentra más difundida que la congratulación. Incluso las filosofías de la moral han reflexionado siempre más por la compasión que por su contraria. Siguiendo a Scheler (2005:195-196), listamos cuatro razones de por qué la presencia de mayor cantidad de términos afines a la compasión por sobre su antítesis:

1. La consideración de ciertas posturas²³ que suponen que la esfera del dolor es mayor que la esfera de la felicidad, pensando en ésta en sentido negativo, es decir, como ausencia de dolor.
2. El padecimiento que percibimos en otro nos lleva a la satisfacción de no estar padeciendo ese mal, mientras que la congratulación que podamos sentir por la felicidad que percibimos en otro, de algún modo es inhibida por la tenue envidia que siempre suele aparecer.
3. No solo se siente compasión por el dolor anímico o espiritual del otro sino también por el dolor físico. El primero, tiene su contraparte en la alegría anímica o espiritual. Sin embargo, el último no tiene su contraparte en la alegría física²⁴, al menos no con la misma intensidad ni en la totalidad del cuerpo, como sí lo tiene el dolor, y de modo intenso, en cualquier parte del cuerpo.
4. La compasión tiene una alta valoración social a razón de su importancia práctica y utilitaria, pues ella suscita actitudes benéficas en pro de los demás; en cambio, la congratulación no suscita práctica utilitaria alguna.

Estas son las razones de por qué existen más términos afines a la compasión que a la congratulación, a pesar de que la congratulación *per se* es preferible a la compasión, pues es patente que el hombre siempre busca el bien y evita el mal. La razón de esta aparente paradoja es que en la congratulación está manifiesto algún bien, por lo que éste ya no es buscado sino contemplado, mientras que en la compasión está manifiesto la falta de bien, por lo que éste es buscado. El primero es pasivo, el segundo activo. El primero *está* en la

²³ Entre estas las del budismo y Schopenhauer.

²⁴ Podemos llamar placer a esta *alegría física*.

felicidad, el segundo *quiere* estar. El segundo, pues, suscita movimientos de toda índole, y con ellos la diversidad de los términos afines a la observancia del dolor.

1.6. Contagio afectivo, simpatía y empatía, y su relación con la compasión

En su relación con los demás, el hombre suele experimentar fenómenos anímicos de distintos tipos. En torno al afecto de la compasión, los fenómenos que suelen ser identificados con ella son el contagio afectivo, la simpatía y la empatía. En el presente subcapítulo pretendemos esclarecer qué se entiende por contagio afectivo y su relación con la compasión (si es que la tiene), punto que será desarrollado en el apartado 1.6.1. Seguidamente, en el 1.6.2, desarrollamos la simpatía y su relación con la afección compasiva. Luego, en el 1.6.3, abordamos la empatía y la compasión entendida como aquélla. Y finalmente, en el apartado 1.6.4, expresamos nuestras consideraciones finales a este subcapítulo, tratando de facilitar en cuadros comparativos la comprensión de lo analizado.

1.6.1. El contagio afectivo²⁵

El contagio afectivo es un fenómeno que se manifiesta cuando observamos el estado emocional de otro y nos contagiamos de dicho estado sin necesidad de comprensión alguna. Este estado puede ser el de alegría o tristeza. Por ejemplo, al observar y escuchar las carcajadas o el llanto de alguien nos sentimos alegres o tristes inmediatamente a dicha

²⁵ *Contagio afectivo* no en el sentido de afectos o sentimientos, sino en el de afectaciones de ánimo producto de alguna experiencia.

percepción, según el caso. Es un proceso inconsciente que se expresa en el contagiado, haciendo que el sentimiento de otro sea experimentado como propio (Vendrell, 2008). Es una experiencia primitiva que experimentamos producto de percibir la subjetividad ajena, mas no presupone un conocimiento consciente de dicha subjetividad, y justamente por esta razón es que no es posible hablar de intersubjetividad, porque la vivencia experimentada, producto del contagio, si bien nació a causa de la experiencia del otro, ahora es mía y solo mía.

En el contagio afectivo no se busca nada, no existe ningún objetivo, no hay intención alguna. El contagio afectivo se manifiesta inmediata, involuntaria e irreflexivamente y carece de la comprensión de su causa, pues solo permite sentir, vivir, gozar o padecer experiencias sin su entendimiento. Este fenómeno afectivo, si bien surge por las experiencias de otros, no participa con estos de tales experiencias. Por ejemplo, cuando el llanto de uno es la causa inmediata del llanto de otro, aun sin que este segundo conozca las causas del llanto del primero.

El contagio afectivo, así como surge por la expresión o la imitación debido a la percepción, permite ser imitado por la percepción de otros, es decir, el contagio permite que otros se contagien, aumentando los afectados toda vez que no se encuentren límites. Así lo manifiesta Scheler: “El sentimiento surgido por el contagio, contagia *a su vez* por la mediación de la expresión y de la imitación, de suerte que también crece el sentimiento contagioso; éste contagia a su vez, etc.” (2005: 48). El contagio del contagio explica la emoción de las masas afectadas por un mismo sentimiento afectivo, emoción colectiva que es llevada hasta el desbordamiento cuando las gentes hacen incluso aquellas cosas que nadie “quiere” hacer, y por las cuales nadie es “responsable”.

Cuando se habla de contagio afectivo, como indicamos líneas arriba, se habla tanto de un contagio de alegría como de tristeza. Por razones obvias nuestra atención hacia este fenómeno se vincula con el contagio de tristeza. ¿Es la compasión una suerte de contagio afectivo? No. Nuestra consideración se respalda en las palabras de Scheler, quien al respecto nos dice:

El padecer mismo *no* se torna contagioso precisamente por obra del compadecer. Antes bien, justamente allí donde un padecer se torna contagioso, resulta completamente excluida la compasión, pues, en la misma medida ya no me es dado como padecimiento del *prójimo*, sino como *mi* padecimiento que trato de suprimir quitando de en medio la imagen del padecimiento. Más aún, incluso allí donde se produce un contagio por obra de un padecimiento, es justamente el compadecerse del padecimiento ajeno “como ajeno” lo que puede hacer *desaparecer* el contagio. (2005: 50)

La compasión como el *padecer por el padecer del otro*, así comprende la compasión este autor. En tanto es un *padecer por un padecer*, no puede ser un contagio afectivo, porque el *padecer por un padecer* tiene presente que el sufrimiento es por causa foránea (el sufrimiento de otro), mientras que el contagio no tiene presente nada, su dolor es irreflexivo, en el contagio se sufre sin más y *para sí*. Scheler mira el hecho de que la compasión es un sentimiento que busca remediar el mal que acaece en el otro, y en tanto esto no es contagio, porque en el contagio afectivo no se busca remediar nada, en el contagio el padecimiento se presenta sin intención alguna; pero si este fuese el caso, si una vez padeciendo por contagio se busca remediarlo, no apunta a minimizar, suspender o eliminar el dolor del otro para que se minimice, suspenda o elimine *mi* dolor por contagio, sino que apunta a minimizar, suspender o eliminar mi propio dolor, y en caso no pueda sino ser necesario apuntar al dolor del otro para anular el mío, aquél no resulta ser sino solo un medio y no un fin.

En la compasión el padecer del otro aparece siempre como el del otro, y mi padecer aparece siempre como el padecer a causa de dicho padecer. En el contagio afectivo, el padecer del otro siempre aparece como el del otro, y mi padecer aparece como mío y no como el padecer por un padecer. Así, la compasión no es un contagio, pues no se contagia el sufrimiento particular del otro, aunque sí el sufrimiento genéricamente considerado. No se contagia el mismo sufrimiento y por la misma causa, pero sí se le extiende en tanto su naturaleza misma, y en tanto esto, se extiende el sufrimiento *en sí*. La compasión, por lo tanto, y contra lo defendido por Scheler²⁶, sí multiplica el sufrimiento, no el mismo, como se explicó líneas arriba, pero sí en su sentido genérico. De modo tal que si se ha de relacionar forzosamente el contagio afectivo con la compasión, este es el hecho de que sumen sufrimiento, no el mismo, sino el ampliamente considerado.

1.6.2. La simpatía²⁷

El término “simpatía” proviene del latín *simpathĩa*, y éste a su vez del griego *συμπάθεια* (*sympatheĩa*), y tiene como primera acepción el de ser una “inclinación afectiva entre personas, generalmente espontánea y mutua”²⁸. En la antigüedad, sin embargo, fue entendida como conjunción o acuerdo con la naturaleza toda, como una tendencia natural

²⁶ Scheler afirmó que si la compasión fuese idéntica al contagio afectivo, entonces resultaría como “multiplicadora de la miseria”, pero como no lo es, porque tienen características distintas; en consecuencia, la compasión no es multiplicadora de la miseria (Scheler, 2005: 50-51). Formalizando este razonamiento: $[(p \rightarrow q) \wedge \sim p] \rightarrow \sim q$, descubrimos en éste, pues, la falacia de la negación del antecedente.

²⁷ En lengua inglesa se dice *sympathy*, en su segunda acepción, cuando se quiere hacer referencia al sentimiento de la compasión (Diccionario Español-Inglés Inglés Español. México, Océano, 1988). Jeremy Rifkin nos recuerda incluso que para Adam Smith y otros filósofos y escritores de la Ilustración, sentir *sympathy* hacia una persona significaba lamentar su desdicha (Rifkin, 2010: 21), además de su ventura; sin embargo, cuando se daba cuenta solo de su desdicha, el término usado en esta misma lengua era el de *compassion*, como podremos constatar, sobre todo en Hume, más adelante.

²⁸ Del DRAE 22ª edición (2001). Revisado el 01/02/14. En: <http://lema.rae.es/drae/?val=simpatía>

de comprenderse con ella, como un *uno* armónico por sobre la diversidad de seres. Así dejaron constancia, cuando la usaron en sus escritos, Cicerón, Varron (Marco Terencio) y Plinio (Cortada, 2006)²⁹.

Paulatinamente, el significado de “simpatía” sufrió un particular reduccionismo. Su concepto fue delimitándose hasta comprenderse como un fenómeno psicofisiológico que permite sentir al otro en tanto otro, sea en su gozo y en su dolor³⁰.

Para Scheler, la simpatía (*mitfühlen*) está relacionada con el sentimiento del otro como tal, no tiene la función de fusionar sentimientos con el que se simpatiza. El fisiológico sentir ajeno no se puede simpatizar, es decir, no puedo sentir el dolor que siente otro, por ejemplo, por alguna herida o golpe, pero sí puedo *sentir* el dolor anímico y espiritual, es decir, por ejemplo, el sentimiento producto del desamparo u olvido. Es éste el que nos permite el conocimiento del “yo ajeno en general” como una realidad análoga a la mía (Scheler, 2005: 17)³¹. Esto queda esclarecido con la siguiente cita:

Una serie de filósofos encuentran en el proceso fenomenológico de la simpatía (...) una especie de *reflexión* que, traducida en palabras, tiene este sentido: “¿Qué sería si *me* pasase lo mismo?”. Cualquiera que sea el lugar que esta reflexión pueda ocupar en la vida, lo cierto es que no tiene nada que ver con la genuina simpatía. Y no lo tiene simplemente porque, con mucha frecuencia hay que responder: Si *me* pasase lo mismo, dado mi carácter, dadas mis disposiciones naturales, “no me iría tan mal”; mas para “él” es malo, dada “su” naturaleza, dada “su” individualidad. Ahora bien, la *genuina simpatía* se anuncia justamente en que hace entrar la naturaleza y la existencia del prójimo y su individualidad en el objeto de la compasión y de la congratulación. (Scheler, 2005: 78)

²⁹ Así deja constancia Ramón Cortada Corominas (2006) en la nota 7 del texto utilizado para esta investigación, en la que cita a Repetto, E. (1979): *La simpatía en Max Scheler y su dimensión educativa*. C.S.I.C, p. 23, afirmando que Cicerón, Varron (Marco Terencio) y Plinio ya usaban dicho término en sus obras. Cicerón empleó esta palabra en su *De divinatione* (II, 34) y en *De natura deorum* (II, 24); Varron la utiliza en su *Saturae* (Sátiras); y Plinio en su *Historia natural* (20, 1; 37, 59).

³⁰ Es importante hacer notar que si bien el término “simpatía” es referido al sentir la alegría o del dolor del otro, en la Modernidad estuvo más relacionado al dolor, tan es así que en algunos contextos decir “simpatía” era equivalente a decir “compasión”.

³¹ Ingrid Vendrell en la *Presentación* de la obra de Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, de la edición en uso para la presente investigación.

La simpatía, la *genuina simpatía*³², aborda no solo el sentir del otro, sino que aborda al sujeto de ese sentir para *sentir* como él. Es por ello que no es un mero *sentir lo mismo que otro*, es decir, no aparece como cuando sentimos el dolor o alegría del personaje de alguna escenificación teatral (el cual, a pesar del sentimiento producido, sabemos que no es real), sino más bien toma el objeto del simpatizar como algo real (Scheler, 2005: 150), y en tal sentido, el sentimiento producto del simpatizar aparece de manera originaria, es decir, lo sentimos como propio, a pesar de que realmente las causas del padecer originario han recaído en otro. Así, la simpatía no es, pues, el sentir la alegría o la tristeza ajena, sino el *sentir* el sentir ajeno, en torno a su alegría o su tristeza, y solo en esta medida la simpatía comprende su sentir como originario.

La simpatía pertenece a la constitución de todo ser dotado de afectividad; es decir, no es una cualidad humana aprendida sino más bien innata, que se explicita en la intersubjetividad (Scheler, 2005: 189). Esto no significa que la simpatía debe entenderse como un contagio afectivo por el sentimiento ajeno. El contagio afectivo no es simpatía (Scheler, 2005: 51). El contagio afectivo es involuntario, no existe en él participación alguna de las vivencias ajenas, por lo que no presupone ningún saber del estado afectivo del

³² En *Esencia y formas de la simpatía*, Scheler nos habla de cuatro distinciones en torno a la simpatía: 1. El inmediato simpatizar con el otro. Ésta es entendida como el compartir una misma pena con alguien. Por ejemplo, cuando padre y madre sienten el dolor frente al cadáver de su hijo, éste es un sentir-uno-con-otro (2005: 44-45). 2. El mero contagio afectivo (*geföhlsansteckung*). Éste es distinto de la simpatía y de la compasión. No presupone ningún saber del estado afectivo del otro. Por ejemplo, la jocundidad de una fiesta *contagia* al que estaba triste; la risa contagiosa, el llanto contagioso. El contagio es involuntario, éste contagia por expresión o imitación. Éste conduce al desbordamiento emocional de las masas que se arrastra por la situación (2005: 47-49). 3. La genuina unificación afectiva. Caso límite de identificación del yo propio con un yo individual ajeno. Es inconsciente como involuntario. Aquí “no solo se tiene inconscientemente por propio un determinado proceso afectivo ajeno, sino que se identifica literalmente el yo ajeno (en todas sus actitudes fundamentales) con el propio” (2005: 51). 4. “El simpatizar en algo”, congratulación “por” su alegría y compasión “de” su padecer. Toda simpatía es una *intención* de sentir pena o alegría por la vivencia del prójimo. La simpatía está “dirigida” a ella en cuanto sentir. La simpatía menta la pena ajena. Aquí el dolor de A se hace primero presente como perteneciente a A. A la materia de este acto se dirige la originaria compasión de B, es decir, *mi* compadecer y *su* padecer son fenomenológicamente distintos (2005: 45-46). El *genuino simpatizar* del que habla Scheler hace referencia a esta cuarta distinción.

otro, como por ejemplo, la tristeza o la risa contagiosa. La simpatía, por el contrario, sí presupone el estado afectivo del otro, y tal presuposición es entendida como la aprehensión de las cualidades valorativas de los sentimientos ajenos; así, comprendemos el yo del otro como *otro* por medio de nuestro propio yo (Cortada, 2006). En otras palabras, el sentir ajeno siempre aparecerá como ajeno para el simpatizante, por lo que no hay, pues, una *fusión* emocional entre el simpatizante y el simpatizado. Justamente por este motivo, porque no hay fusión alguna, porque cada participante se mantiene en su misma esfera individual, es que en la simpatía no se anulan nuestras convicciones. Comprendemos al otro en su propia afección sin anular nuestro propio yo. Intuimos *su* gozo o *su* dolor sin colocarnos en un *entrepárentesis*; es decir, intuimos *su* vivencia y la vivimos *en* él, esto nos permite seguir siendo nosotros.

Las consideraciones precedentes nos dejan estimar el siguiente concepto de simpatía: el de ser una experiencia afectiva que aparece³³ en la intersubjetividad en tanto existe o se intuye alguna identificación con el otro, o algo en común con él, que hace relacionar al sujeto del simpatizar con el simpatizado, y en tanto se perciba tal identificación, de la índole que sea, se experimenta el sentimiento del otro en tanto otro, sin necesidad de que el simpatizante anule su subjetividad.

¿Qué relación tiene la simpatía con la compasión? La relación es clara. Cuando se entiende a la compasión como una tristeza por la tristeza o el dolor del otro, cuando juzgamos *su* dolor por *nuestro* dolor, de tal modo que tal sentimiento nos permita

³³ Esta *aparición* de la afección simpática de uno frente a la subjetividad del otro, y debido a ésta, es lo que le permite a Jeremy Rikfin afirmar que la simpatía es una participación pasiva frente a la empatía que supone una participación activa. Y pasiva porque el simpatizante no busca simpatizar con la subjetividad del otro, sino que la experimenta sin más. Muy contrario a la empatía que, como veremos más adelante, su presencia presupone la voluntad del empatizante.

acercarnos al paciente y no meramente *fusionarnos* afectivamente con él, entonces estamos entendiendo a la compasión como una manifestación de la simpatía dirigida hacia el sufrimiento ajeno. Y si la simpatía es una intuición comprensiva de las vivencias afectivas del otro, la compasión resulta ser también una intuición comprensiva del dolor afectivo experimentado por otro. Solo se puede compadecer, entonces, el dolor anímico y espiritual del otro, no su dolor fisiológico. En tal sentido, por ejemplo, frente a la observación de un mendigo que sufre hambre y frío, en última instancia no despierta mi compasión su hambre y su frío, sino su condición de olvidado y desamparado e intuyo su estado anímico por tal condición.

Al pensar en la compasión como una simpatía, se la entiende como una emoción análoga del dolor de otro que permite *acompañar* afectivamente al que sufre, haciéndole sentir que no está solo en su dolor (muy al margen de si el que padece tiene conocimiento o no de nuestro *acompañamiento*). Hay momentos en que estamos imposibilitados de acudir factualmente en su ayuda, y sin embargo nuestra compasión es ya una *ayuda*, pues al permitir que se me comparta el dolor ajeno, de algún modo menguo o pretendo menguar tal dolor. Sin embargo, no es la compasión, entendida como simpatía, una fusión de sufrimientos. Es solo el sentir y comprender un sufrimiento foráneo. Aún con todo, las características de ambos padeceres difieren: él padece por una causa objetiva mientras que yo padezco a causa de *su* padecer. Yo comparto *su* sufrimiento, pero no porque él haya decidido compartirlo sino porque yo permito que se me comparta. Así, la compasión como simpatía tiene esta forma: *me* duele porque *le* duele. Pero mientras *su* dolor es físico o anímico, el mío siempre será anímico, y aunque ambos fuesen anímicos siempre serán de distintos tipos.

La compasión me permite saberme análogo a los demás en última instancia a pesar de nuestras diferencias. Esta analogía entre los otros y yo me permite comprender que la compasión no solo apunta al dolor extraño, sino a la subjetividad toda del que padece, y por esta razón es que sentimos como propio un dolor a pesar de saber que en realidad ha recaído en otro.

Lo manifestado deja claro que la simpatía es una afección mucho más general que la compasión; es más, ésta es una manifestación de la simpatía que se dirige única y exclusivamente hacia el sufrimiento ajeno sin anular las convicciones del simpatizante. Esta permanencia de las convicciones del simpatizante, esta permanencia de la subjetividad del agente simpático es una de las diferencias que tiene la simpatía con lo que se entiende por empatía, experiencia que abordamos a continuación.

1.6.3. La empatía

“Empatía” (del alemán *emfühlung*³⁴) es un término reciente con relación a “simpatía” y es usado regularmente en la psicología. La empatía es definida por el DRAE como “la identificación mental y afectiva de un sujeto con el estado de ánimo de otro”³⁵; es

³⁴ Con respecto del origen de este término, Jeremy Rifkin nos dice: “El término *empatía* deriva de la palabra alemana *Einfühlung*, acuñada por Robert Vischer en 1872 y empleada en la estética alemana. El término *Einfühlung* se refiere a cómo proyecta el observador su sensibilidad en un objeto de adoración o contemplación, y es una forma de explicar cómo se llega a apreciar y disfrutar la belleza de una obra de arte. El filósofo e historiador Wilhelm Dilthey tomó este término de la estética y lo empezó a utilizar para describir el proceso mental por el que una persona entra en el ser de otra y acaba sabiendo cómo siente y cómo piensa. En 1909, el psicólogo estadounidense E. B. Titchener tradujo *Einfühlung* a una nueva palabra inglesa, *empathy*. (...) El sufijo *-patía* de la palabra *empatía* indica que entramos en el estado emocional de otra persona que sufre y que sentimos su dolor como si fuera nuestro”. (Rifkin, 2010: 21)

³⁵ Del DRAE 22ª edición (2001). Revisado el 01/02/14. En: <http://lema.rae.es/drae/?val=empatía>

decir, es la capacidad de *ponerse en los zapatos de otro*. Es, pues, la empatía una capacidad cognitiva y afectiva que permite comprender y sentir los sentimientos ajenos³⁶.

La primera investigadora que realizó un estudio serio acerca de la empatía desde el punto de vista fenomenológico fue Edith Stein. En *Sobre el problema de la empatía* va a considerar que ésta es una vivencia de la vivencia ajena que tiene el objetivo de comprender tal vivencia ajena, es decir, su objetivo es captar el contenido de tal vivenciar. En este sentido, son siempre dos los elementos del acto empático: el empatizado y el empatizante. Solo el primero tiene una vivencia originaria, mientras que el empatizante tiene una vivencia de la vivencia del primero, por lo que su vivencia no es originaria en tanto el primero, pero sí en tanto su propio vivenciar. Aquí se tiene presente que siempre la vivencia del otro es la del otro, que el empatizante siente la subjetividad del otro como del otro y no como suya. Así, si otro sufre yo también experimento sufrimiento, aunque este sufrimiento mío no tenga como origen el motivo de su sufrimiento. Este sufrimiento mío, aun no siendo por su motivo, no es una fantasía, sino que tiene originariedad (Stein, 2005: 88). Esta originariedad se sustenta en el sufrimiento ajeno, mas no en la causa de tal sufrimiento. El dolor que aquél siente es originario (tiene una causa vivencial específica). El dolor que yo siento no es por su causa ni por su padecer, sino por el sentimiento de *su* padecer. Es decir, yo no vivencio su dolencia originariamente, yo vivencio originariamente el sentimiento de *su* dolencia. “En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo,

³⁶ Comprendemos a la empatía como capacidad cognitiva y afectiva para conocer lo del otro; sin embargo, Rifkin nos recuerda que la empatía fue en un principio muy debatida en torno a cuál es su naturaleza. Nos recuerda este autor que “Los que tendían a un enfoque más racional (...) enseguida intentaron despojarla de su contenido afectivo, dando a entender que la empatía es una función cognitiva ‘cableada’ en el cerebro que exige un ajuste cultural”. De esta posición era el filósofo y psicólogo estadounidense George Herbert Mead y el psicólogo infantil Jean Piaget. “Para otros psicólogos más tendentes al romanticismo, la empatía es un estado básicamente afectivo o emocional con un componente cognitivo. El observador empático (no) lee de una manera fría y objetiva la experiencia del otro como si fuera una forma de reunir información que pudiese servir a sus propios intereses”. (Rifkin, 2010: 22)

conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario” (Stein, 2005: 88). Es decir, mi vivenciar no originario de *su* dolor es mi vivenciar originario del sentimiento de *su* dolor. Stein nos aclara este punto: “(la empatía) se trata de un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido” (2005: 87). En palabras más simples: lo que vivencio no es mío (por eso no es originario), pero lo vivencio como mío (y por eso es originario).

La empatía implica una trascendencia³⁷. No solo sé lo que otro expresa por su semblante y gestos, sino que sé lo que hay detrás de ellos (Stein, 2005: 82). Al observar un rostro de desesperación entiendo *su* desesperación y *siento* lo que siente él por *su* desesperación, aunque yo mismo no esté desesperado (lo mismo con la tristeza, la alegría y demás afecciones).

La empatía tiene la cualidad de ser reiterativa. Es decir, así como es posible recordar un recuerdo o reflexionar una reflexión, es posible asimismo empatizar una empatía, “(...) entre los actos de otro que aprehendo empáticamente puede haber también actos de empatía en los que el otro aprehende actos de otro. Este ‘otro’ puede ser un tercero o yo mismo. En el segundo caso tenemos ‘empatía reflexiva’, mi vivencia vuelve a mí como empatizada” (Stein, 2005: 96). Esta reiterabilidad puede ser sucesiva *ad infinitum* como posibilidad ideal, aunque en la práctica resulte difuso su origen.

³⁷ Refuerza esta idea las reflexiones de Jeremy Rifkin, al sostener que el desarrollo de la empatía en el mundo actual se debe a la conciencia de la individualidad de los hombres. Es decir, el ser consciente de mi yo como individuo me hace ser consciente a su vez del yo individuado del otro, de tal forma que la voluntad de comprender al otro en tanto su propia subjetividad implicará el que yo trascienda la mía propia. (Rifkin, 2010: 20)

Para la filósofa, el conocimiento de la personalidad ajena, traducido en la empatía, permite nuestro autoconocimiento, y con éste “un importante medio auxiliar para la *autovaloración*” (Stein, 2005: 200). La comprensión de las personalidades formadas de otra manera nos ilustra en el conocimiento de lo que no somos o sobre lo que somos de más o de menos respecto de los demás. Al empatizar, siendo ésta una comprensión, resaltan valores desconocidos, y estos nos permiten una valoración propia no evaluada con antelación a la empatía. Se manifiesta, pues, un dominio axiológico antes adormilado para nosotros, y toda valoración hacia los otros nos permite aprender a “apreciarnos a nosotros mismos de manera correcta, por lo que nos vivenciamos como más o menos valiosos en comparación con otros” (Stein, 2005: 201).

Por el contrario, Daniel Goleman sostiene que para poder tener la capacidad de empatizar³⁸, es menester aun antes un cierto autoconocimiento³⁹. Así, la empatía “se constituye sobre la conciencia de uno mismo; cuanto más abiertos a nuestras propias emociones, más hábiles seremos para interpretar los sentimientos” (Goleman, 2000: 108). Para percibir lo que otros sienten, es necesario tener un básico conocimiento de nuestra propia forma de ser, pues rara vez el otro nos dirá verbalmente qué experimenta. Sin embargo, es posible que nosotros podamos deducir qué siente el otro a partir de la interpretación de la percepción que tengamos de él, esto incluye percibir sus preocupaciones o sentimientos y sentirnos inclinados a responder a causa de ellos (Goleman, 1999: 171-173). Se la entiende entonces como una capacidad que se ejercita,

³⁸ Goleman aquí se refiere a la empatía entendida como un proceso mental complejo que se encuentra bajo la voluntad de querer entender al otro en sus sentimientos, pensamientos y actitudes.

³⁹ Según Daniel Goleman, la empatía se encuentra en el cuarto nivel del desarrollo de la inteligencia emocional del hombre (nivel complejo), y éste es el del “reconocimiento de las emociones ajenas”, pues para reconocer estas emociones es menester haber reconocido antes las propias, lo que implica haber pasado antes por los niveles del “autoconocimiento”, el “autocontrol” y el de la “automotivación”.

que se aprende, a veces hasta instándonos a poner *entre paréntesis* nuestras propias convicciones para lograr comprender al otro.

Comprender el ánimo del otro, cuando éste ha caído en alguna desgracia, implica el deseo de la desaparición de tal desgracia, es decir, implica un incentivo hacia la beneficencia ajena. En este sentido, la empatía se muestra como raíz del altruismo (Goleman, 2000: 115). Por ello, la empatía favorece la vida emocional y nuestras relaciones con los demás miembros de la sociedad. Afirma el autor: “(...) toda compenetración, la raíz del interés por alguien, surge de la sintonía emocional, de la capacidad de empatía” (Goleman, 2000: 108).

La actitud empática es una actitud que se refuerza culturalmente; sin embargo, ésta tiene orígenes biológicos. En varios pasajes de su *Inteligencia emocional*, Goleman hace hincapié en la experiencia de los infantes en sus primeros meses, y sostiene que estos no hacen aún la división entre *él* y los *otros*. De algún modo, los bebés consienten que todo a su alrededor es *él*, de ahí que cuando otro bebé llora, llora también él (por contagio afectivo, por afección inmediata); es decir, siente sin más que el sufrimiento de otro es el suyo propio. Esta actitud se debilita conforme su capacidad racional adquiere mayor desarrollo (al año aproximadamente) y empieza a concebir que hay otros distintos de él. Leamos al autor: “(...) las raíces de la empatía pueden rastrearse hasta la infancia. Prácticamente desde el día en que nacen, los niños se sienten perturbados cuando oyen llorar a otro bebé, respuesta que algunos consideran un temprano precursor de la empatía” (2000: 110).

Temprano precursor pero no empatía propiamente dicha. Este *temprano precursor* es relacionado con la afección natural e innata que poseen todos los niños tras percibir las lágrimas y la tristeza de otro. Sobre este *temprano precursor* también nos habla Rifkin, el cual, amparado en las últimas investigaciones biológicas y neurocognitivas, nos dice que “los científicos cognitivos y los biólogos han empezado a descubrir manifestaciones conductuales primitivas de la empatía en toda clase de mamíferos”, lo que lleva a la conclusión de que “la predisposición a la empatía forma parte de nuestra biología” (Rifkin, 2010: 18), por lo que, para que se desarrolle plenamente en el hombre es menester cultivarla con la educación y la socialización.

Las líneas anteriores han pretendido esclarecer qué se entiende por empatía. Sin embargo, muchos autores han hecho uso de este concepto para explicar sus pensamientos. Freud relaciona la empatía y la identificación con el otro⁴⁰; así, tal identificación ayuda a la formación de la estructura de la personalidad. Más tarde, Role-Taking de G. Mead⁴¹ sumará a la investigación acerca de la empatía la relevancia de los factores de índole social, además de considerar que los canales del proceso empático no involucran a la imaginación sino que son solo cognitivos; así, la empatía permite sentir lo que siente el otro pero no de manera emocional sino cognitiva. J. L. Moreno⁴² identificará a la empatía como una habilidad social entre las partes empatizantes de tal modo que se logra la objetividad en la penetración del conocimiento propio y ajeno. Finalmente, diversos autores como Adler, Buber y Watson sostendrán que la empatía es innata al hombre.

⁴⁰ En: Strachey, J., Freud, S. *The standard edition of the complete psychological Works*. 1953. London, Hogarth Tress.

⁴¹ En: Mead, G. *Mind, self and society*. Ed. por Ch. W. Morris. Chicago, University of Chicago Press, 1934

⁴² Moreno, J. L. *Progress in psychotherapy*. 1914, Nueva York, Grune & Stratton, 1° ed.

La empatía es básicamente la comprensión de las afecciones ajenas pero sin sentir las realmente, este es principalmente su carácter fundamental, el mismo que la hace diferenciarse de la simpatía. Sin embargo, hay también afinidades entre una y otra, pues ambas tienden a la percepción de los sentimientos y de la persona del otro.

¿Cómo es relacionada la empatía con la compasión? Ésta, entendida como una empatía del pesar ajeno, resulta ser, además de afectiva, una comprensión cognitiva y reflexiva de tal padecimiento. Esta comprensión permite la beneficencia medida, e inhibe el riesgo a efectuar, pensando en el bien del otro, acciones infecundas e incluso perjudiciales, sea para el paciente como para uno mismo. Esta beneficencia es posible porque esta compasión (empatía del dolor ajeno) capta el sufrimiento del otro siempre como perteneciente al *otro*, y no permite la fusión afectiva entre el empático y el empatizado; es decir, siente el dolor ajeno, pero lo siente en aquél y siempre en aquél. En este sentido, la compasión es una vivencia no originaria, pues su carácter está sustentado no en un dolor vivencial, sino en la comprensión de tal dolor vivencial. Siendo así, su originariedad está sustentada en esa comprensión. Esta comprensión del dolor ajeno permite la comprensión de tal comprensión, en otras palabras, es posible compadecer alguna compasión. Así, es posible incluso compadecer por la compasión que se nos tiene sin que esto llegue a ser autocompasión⁴³, es como volver al dolor de uno mismo por medio del otro.

⁴³ La compasión por alguna compasión se entiende como la comprensión del dolor ajeno que ha tenido por causa alguna otra comprensión de dolor. Mas si esta última comprensión ha tenido por causa *mi* sufrimiento, entonces es posible que yo pueda comprender lo que el otro padece por *mi* dolor. En tal sentido, compadezco a aquel que padece a causa de *mi* padecer. No es autocompasión porque yo no padezco por *mí*, sino por *él*. Así, por ejemplo, si he tenido alguna experiencia desafortunada o dolorosa y mi amigo me compadece y yo observo su dolor por causa de mi dolor, puedo experimentar compasión por su sufrimiento, y tal sufrimiento quedará suspendido o cancelado si yo dejase de sufrir, no por *su* sufrimiento, sino por la causa originaria.

La compasión, entendida como empatía, se refuerza culturalmente, sea por la tradición o por la educación; es decir, si bien naturalmente estamos predispuestos a no soportar la percepción del dolor ajeno al que estimamos injustificado, para que surja la compasión como tal es menester cultivarla y justificarla. Este cultivo y justificación es necesario, sea porque permite nuestro autoconocimiento, y en tal sentido forja en nosotros la capacidad de poder evaluar mejor las acciones nuestras y la de los demás, o, sea porque, previo autoconocimiento, secunda y mejora nuestra relación con los demás, es decir, favorece nuestra sociabilidad.

1.6.4. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo

El contagio afectivo es una experiencia distinta a la experiencia de la simpatía y de la empatía. Dado el carácter cognitivo de la empatía, ésta está más distante de una semejanza con el contagio afectivo. La simpatía, sin embargo, dado su carácter afectivo, suele confundírsele con aquélla, mas no es posible descubrir puntos en común salvo el hecho de que el contagio y la simpatía, entendida ahora como compasión, sumen sufrimiento a la vida, aunque en distinta forma. Caso muy distinto hallamos entre la simpatía y la empatía, pues si bien ambas experiencias son disímiles entre sí, existen empero ciertos puntos de encuentro que las emparentan.

La referencia a la simpatía posibilitó en la antigüedad comprender a la naturaleza y al universo en general como un gran *ser viviente*, cuyas partes todas se encontraban en simpatía, es decir, en mutua relación, identificación e implicación, de tal modo que la alteración o afectación de algo implicaba la alteración o afectación de otro. “Simpatía”,

pues, fue un término de uso metafísico que permitió comprender esta conexión intrínseca entre las partes; sin embargo, esta referencia a la simpatía, tan extensa y rica en matices, fue reduciéndose hasta ser comprendida solo en el plano humano-afectivo. Aquí es donde aparece cierta confusión con lo que se entiende por empatía (término del que prefiere hacer uso la psicología), pues ésta no solo abarca las experiencias de índole cognitivo, sino también las de índole afectivo. En otras palabras, lo que referencia tras el reduccionismo el término simpatía, lo referencia de algún modo ahora lo que se denomina empatía. Por esta razón, mientras que a la simpatía se le define como el sentir del sentir ajeno, referido a las percepciones afectivas (en su amplio espectro), a la empatía se le define como el vivenciar las vivencias del otro; es decir, su abarque es mayor, pues no solo es referida a las afecciones, sino también al pensamiento, a la imaginación y a la voluntad ajenos. Así, el *ponerse en los zapatos del otro* implica la voluntad de imaginar, mediante un proceso cognitivo y representacional, ser el otro en toda su dimensión para comprender en profundidad su estado; es decir, para tratar de saber qué siente, qué piensa, qué imagina el otro. La empatía, en este sentido, es concebida como más profunda que la simpatía, porque mientras ésta permite el espontáneo sentir lo del otro a partir de la percepción del otro en su sentir, aquélla permite explicar tal sentir, incluso, si es posible, sintiendo como el otro, con el objetivo de alcanzar mayor fidelidad. La empatía, por lo tanto, no tiene como único fin la fría comprensión del otro en su amplio espectro, sino también la afectación por dicho estado ajeno, afectación que permite comprender al otro. Es aquí donde la experiencia simpática y la empática se confunden, pues la simpatía es entendida también como una comprensión a partir de la afectación de uno causada por la afectación de otro, aunque en la simpatía la voluntad de ser afectado es eximida por la resolución natural del sujeto de sentirse afectado por el padecer ajeno.

Se ha querido, para evitar confusiones, entender a la empatía como la capacidad de un sujeto para captar el ser de otro en sus sentimientos, conductas, ideas, etc., de manera objetiva y racional. Mientras que a la simpatía se la ha querido delimitar a la comunidad de sentimientos y afecciones entre los sujetos. Así pues, ésta, a diferencia de la empatía, resultaría ser subjetiva y no racional. Sin embargo, tal diferenciación no ha calado en la psicología ni en el mundo de la ciencia en general, pues la psicología ha preferido hablar de empatía y no de simpatía en el momento de explicar las vivencias del otro a partir de nuestro propio vivenciar por su causa. En otras palabras, en relación a la afección subjetiva a causa de una ajena, ha subsumido en la empatía lo que se ha entendido por simpatía. Por esta razón es que cuando se relaciona la compasión con la simpatía, aquélla es comprendida aún más en ésta que cuando se le quiere relacionar con la empatía, pues si se considerase a la empatía como una facultad racional y objetiva, escapa esta consideración a lo que se entiende por compasión: pasión *con*, *por* y *en* el otro. Esta comprensión de la compasión es íntima con lo que se entiende por simpatía, es decir, no racional, enteramente emocional, afectiva y, por ende, subjetiva.

Semejanzas entre la simpatía y la empatía

1. Permiten la comprensión de los demás.
2. No hay una fusión de emociones, lo que hay es una comprensión de las emociones del otro *en* el otro.
3. Abordan no solo la comprensión de los sentimientos del otro, sino que abordan al otro mismo como tal. No son un mero sentir lo que siente el otro, sino que son un sentir al otro mismo en su experiencia.
4. Despiertan una actitud frente a los sentimientos del otro

Diferencias entre la simpatía y la empatía	
Simpatía	Empatía
<ol style="list-style-type: none"> 1. Es una palabra antigua que en un primer momento hizo referencia al sentir <i>con</i> la naturaleza. La significación más extensiva es la de sentir el sentimiento y afectación del otro. 2. Está determinada por la comprensión afectiva de uno hacia el otro. 3. No implica anular nuestro propio yo para comprender el yo del otro en su vivenciar. 4. Es una cualidad que pertenece a la misma constitución de todo ser afectivo. 5. Permite sentir la afección anímica y espiritual del otro. 6. Implica sentir lo del otro, sintiendo nuestra afectación en él. 7. Tiene una participación pasiva frente al otro. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Es una palabra reciente y hace referencia exclusivamente a la vivencia de la vivencia ajena. Las vivencias hacen referencia no solo a los sentimientos y afecciones, sino también a los pensamientos y la imaginación. 2. Está determinada por la comprensión afectiva y cognitiva de uno hacia el otro. 3. Implica anular nuestro propio yo para poder interpretar el yo del otro en su vivenciar. 4. Es una cualidad que se adquiere, se aprende y se ejercita. 5. Permite interpretar el estado vivencial del otro. 6. Implica sentir lo del otro pero sin sentirnos necesariamente afectados por su afección. 7. Tiene una participación activa frente al otro.

Diferencias entre la simpatía y la empatía frente al contagio afectivo	
Simpatía y empatía	Contagio afectivo
<ol style="list-style-type: none"> 1. La afección del otro es percibida como la causa de mi afectación, de modo que hay un compartir de afecciones. 2. Permiten padecer <i>por</i> el otro y <i>en</i> el otro (en la simpatía) así como interpretar al otro (en la empatía). 3. Facilitan la comprensión del otro en su entera subjetividad <i>por</i> y <i>en su</i> afección. 4. Implican una dirección hacia el otro, y por esto mismo es que permiten sentir, experimentar y padecer <i>por</i> él y <i>en</i> él. 5. Son vinculadas con la compasión, justamente porque ésta es un <i>dirigirse al</i> otro. 6. Permiten la intersubjetividad, abriendo el <i>yo</i> de uno hacia el <i>yo</i> del otro. 7. Despiertan una actitud frente a la afectación del otro. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. La afección del otro es siempre del otro, mientras que mi afección es siempre <i>mi</i> afección. Si bien la mía tiene por origen la del otro, no se percibe un compartir. 2. Padece <i>por</i> y <i>en</i> sí mismo, y no permite absoluta interpretación. 3. Niega toda posibilidad de comprender al otro. 4. No implica una dirección hacia el otro, pues el contagiado, siente, experimenta y padece siempre para sí. 5. No puede estar vinculado a la compasión, porque el contagio no se <i>dirige al</i> otro. 6. Anula toda intersubjetividad, pues encierra el <i>yo</i> en su propia esfera subjetiva. 7. No despierta actitud ninguna frente al otro.

CAPÍTULO 2

Concepción valorativa de la compasión en las religiones hinduista, budista y cristiana

Las religiones en general han mantenido una valoración positiva de la compasión. Ésta ha sido vista como una cualidad del ser humano que hace posible la convivencia entre los hombres al atender a aquel que padece un mal. Así, la compasión ha estado relacionada con la bondad de espíritu; en consecuencia, y en sentido moral, es *bueno* ser compasivo.

Tres serán las tradiciones religiosas que abordaremos: el hinduismo, el budismo y el cristianismo. De las religiones que han hecho notar su influjo mayoritario en los países orientales, el hinduismo y el budismo adquieren especial relevancia: el hinduismo, por ser una tradición religiosa muy antigua⁴⁴ (y en la actualidad con un gran número de seguidores que la hace ser una de las religiones más importantes de Oriente), y el budismo, igualmente muy propagada que aquélla en el mundo oriental, por su enorme influencia bajo sus diversas vertientes. Finalmente, el cristianismo, por ser la religión que ha marcado el rumbo

⁴⁴ Los textos más antiguos del hinduismo son los *Vedas*. Estos se dividen en el *Rig-Veda*, *Yájur-Veda*, *Sama-Veda* y *Atharva-Veda*, de los cuales el primero de estos es el más antiguo, pues se ubica a inicios de la Época Védica, alrededor del año 1500 a.C. (Tola y Dragonetti, 2003: 218)

de la mayor parte del mundo. Así, trataremos de comparar la visión hinduista y budista (visiones orientales) con la visión cristiana (visión occidental)⁴⁵.

Dividiremos el presente capítulo de la siguiente manera: Primero, en el subcapítulo 2.1, presentaremos un marco general de la visión del mundo del hinduismo (apartado 2.1.1) y luego del budismo (apartado 2.1.2), para comprender cómo encaja la valoración de la compasión en ambas tradiciones religiosas. Y en un apartado final, el 2.1.3, manifestamos nuestras consideraciones y conclusiones con respecto de ambas tradiciones. Luego, en el 2.2, abordaremos la visión cristiana del mundo y su concepción de la compasión como máximo valor. Finalmente, en el subcapítulo 2.3, en las consideraciones finales, evaluaremos las posturas religiosas analizadas acerca de la compasión subrayando sus semejanzas y diferencias.

2.1. Concepción valorativa de la compasión en las religiones orientales:

hinduismo y budismo

El pensamiento religioso oriental, que aquí lo representamos en el hinduismo y el budismo⁴⁶, manifiesta claramente una unión y síntesis de todo lo existente. En la percepción oriental, el ser humano no solo no es distinto sustancialmente a todos los demás seres vivos, sino que experimenta esencialmente una *unificación vital* incluso con lo que

⁴⁵ Si bien es cierto el cristianismo surge en Oriente a partir del judaísmo, hemos de estimarla como una religión occidental debido al notable influjo que ha tenido sobre la cultura occidental; es más, junto con la cultura greco-romana es uno de los pilares de la visión occidental del mundo.

⁴⁶ Somos conscientes que esta reducción es arbitraria. Efectivamente, el vasto pensamiento de Oriente no se reduce a estas dos únicas religiones. Aparte de éstas tienen relevancia otras como el taoísmo, el jainismo, el brahmanismo propiamente dicho, entre otras. Sin embargo, para acercarnos al pensamiento religioso oriental hemos tomado como referencia al hinduismo y budismo en general, sin tener en consideración sus distintas variantes, sino tan solo sus puntos medulares que las hacen comunes entre sí y diferentes al cristianismo.

modernamente se supone no-viviente⁴⁷. En otras palabras: *todo es uno*; hombre y naturaleza se subsumen en una sola identidad ontológica. Debido a esta concepción mono-holístico-orgánica, el hombre que se encuentra persuadido por ella no manifiesta predisposición alguna a subordinar la naturaleza a sus intereses pragmatistas, pues para esta concepción *todo* es considerado como su igual (Scheler, 2005: 125-131). Esta deferencia permite el sentimiento de compasión universal. El amor manifiesto en la compasión no se dirige a uno o a unos cuantos seres sino a todos los seres en general. Por ello, tanto el hinduismo como el budismo tienen por la compasión el calificarla como insigne virtud, aunque sus concepciones ontológicas difieran como veremos a continuación.

Sin embargo, antes de adentrarnos al estudio de la compasión en el hinduismo y el budismo, es necesario acotar que si bien solo nos delimitaremos a las concepciones que se desarrollaron en la India, en la China, también civilización milenaria, consideraron a la compasión (*sin*) como la virtud cardinal que se encuentra a la cabeza de las demás virtudes cardinales (*tschang*), las cuales son cinco: justicia, cortesía, sabiduría, sinceridad y la compasión ya mencionada (Schopenhauer, 2002: §19, p.273).

2.1.1. La compasión en el hinduismo

El hinduismo⁴⁸ es más antiguo que el budismo⁴⁹, pero a diferencia de éste, aquél es una religión teísta⁵⁰, a primera vista politeísta aunque esencialmente monoteísta⁵¹, por eso

⁴⁷ Es menester aclarar que estas ideas no son exclusivas del pensamiento místico-religioso de Oriente, pues la gran mayoría de culturas no occidentales las poseen en su cosmovisión.

⁴⁸ El hinduismo no tuvo fundador, y por esta razón no tiene una sola tendencia. Dentro de ella existen distintas concepciones religiosas, aunque todas ellas coinciden en afirmar que todo el universo es la manifestación de un principio divino (Brahman).

también se dice de ella que es un monoteísmo polimórfico. El hinduismo tiene una visión orgánico-mística de la realidad que nos habla de la *unicidad* de lo existente; sin embargo, tiene una presentación politeísta, y ésta le ha permitido explicar los diversos acaeceres de la realidad como total manifestación divina⁵². Tratemos de comprender lo que llamaremos el *monoteísmo supratrascendental* en relación al *politeísmo trascendental* del hinduismo, y en este marco inscribiremos la noción de compasión.

Para esta tradición, solo existe una única realidad: Brahman. Fuera de Brahman nada existe verdaderamente. Brahman es de imposible definición y conocimiento⁵³, pues todo conocimiento implica una dualización (sujeto-objeto), por lo que la única forma de decir algo acerca de Brahman es por *via negationis*⁵⁴ (Tola y Dragonetti, 2002: 144). Esto implica que la presencia real de Brahman nos lleva a determinar que en el hinduismo primitivo prevalecía la idea de una unidad total y trascendente (unidad vital). Así, a

⁴⁹ El budismo nace de las enseñanzas de Siddharta Gautama, pensador que vivió en el siglo VI a.C.

⁵⁰ El budismo es una religión no teísta. El no teísmo se diferencia del ateísmo en que el primero, si bien niega la existencia de alguna entidad o entidades divinas y absolutas, no niega la existencia de fuerzas cósmicas que encausan absoluta o relativamente el devenir de la existencia. El hinduismo, por el contrario, es teísta porque afirma la existencia de la Divinidad. Su postura la podemos concebir como un panenteísmo; es decir, la idea según la cual Dios (Brahman, para el caso hindú) es inmanente y trascendente al mundo; es decir, es el mundo y es *más* que el mundo.

⁵¹ El hinduismo es tradicional y extrínsecamente politeísta. Sin embargo, en el Rig-Veda (I, 164) aparecen vistos patentes de una esencial visión monoteísta al hablar del “Ser Único, que ha sostenido esas seis esferas” (Sans, 1994: 50). Otras referencias a lo Uno como origen de todo se encuentran en el mismo Rig Veda (I, 6 y 46; III, 54 y 8; VIII, 58 y 2; X, 129, 82 y 6). Este ser Único, el Uno (*ekam*) es el principio de todo, y todo estaría dentro de un Orden Cósmico (*rita*) (Tola y Dragonetti, 2003: 218, 223). La teorización de esta concepción monoteísta polimórfica implica comprender que Dios es Uno, pero que se manifiesta de distintos modos (como distintos dioses).

⁵² Tal y como nos lo recuerda Schopenhauer, la mitología hindú nos habla de una trinidad (*Trimurti*, “las tres formas de Dios”) representada por Brahma, Viṣṇu y Śiva. El primero, el dios de la creación y del nacimiento; el segundo, el dios de la conservación, y; el tercero, el dios de la muerte y de la destrucción (Schopenhauer, 2001: § 54, p.279-280). Es importante hacer notar que estos no son los únicos dioses de la mitología tradicional hindú.

⁵³ En el *Bhagavad-gītā* se lee: “*na me viduḥ sura-gaṇāḥ prabhavaṁ na maharṣayaḥ*” (Ni las legiones de semidioses ni los grandes sabios conocen Mi origen ni Mis opulencias) (2008: X, 2). (Sobre el *Bhagavad-gītā* ver nota 55)

⁵⁴ Brahman carece de movimiento, de limitación, de forma, de cambio, de inicio, de término, de características particulares, etc.

Brahman se le concibe como lo Absoluto (alma universal). Así lo dice el Dios Supremo refiriéndose a sí mismo en el *Bhagavad-gītā*⁵⁵: “Todo el mundo sigue Mi sendero en todos los aspectos, ¡oh, hijo de Pṛthā!”⁵⁶ (2008: IV, 11). Y más adelante dice: “Yo⁵⁷ soy la fuente de todos los mundos materiales y espirituales. Todo emana de Mí”⁵⁸ (2008: X, 8). Y finalmente podemos citar: “Yo soy la muerte que todo lo devora, y soy el principio generador de todo lo que está por existir”⁵⁹ (2008: X, 34).

Todo lo que podemos creer que existe fuera de Brahman, lo que se puede sintetizar en tres esferas, no es más que mera ilusión: el yo (*jīva*), el mundo (*prakṛti*)⁶⁰ y Dios (*Īshvara*)⁶¹. El *jīva* es el yo individual (Tola y Dragonetti, 2002: 145-148), el principio consciente que cree que existe pero que ante Brahman no es más que ilusión (*māyā*). El *jīva* es Brahman pero no sabe que lo es. Cree que existe como realidad pero no existe más que

⁵⁵ El *Bhagavad-gītā* es tenido como la principal base literaria y religiosa de la civilización hindú, y aparece originalmente como un episodio del *Mahābhārata*, la historia épica sanscrita del mundo antiguo. El *Mahābhārata* relataría los acontecimientos que condujeron a la presente era de Kali-yuga (la más crítica de las eras); es decir, aquellos acontecimientos que habrían sucedido hace aproximadamente cincuenta siglos atrás. El *Bhagavad-gītā*, considerado uno de los *Upaniṣads*, forma parte de la gran tradición védica, y su importancia radica en que en ella aparecen las principales doctrinas de toda la tradición de la India antigua, las mismas que habrían sido enseñadas por Kṛṣṇa (ver nota 57) a su discípulo y amigo, el guerrero Arjuna.

⁵⁶ La cita original es: “(...) *mama vartmānuvartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ*”. Pṛthā, según la tradición india, fue la esposa del rey Pāṇḍu y madre de Arjuna.

⁵⁷ El que habla aquí es Kṛṣṇa, quien según la tradición hindú es la principal encarnación del dios Viṣṇu, una de las manifestaciones divinas de lo Absoluto (Brahman). En consecuencia y en última instancia, Kṛṣṇa es Brahman encarnado, es la Divinidad que habría bajado a la Tierra para dar a conocer la sabiduría védica manifiesta en el *Bhagavad-gītā*. Al respecto, en el *Śrīmad-Bhāgavatam* se lee lo siguiente: “*ete chamshakalah pumsah kṛṣṇas tu bhāgavan svayam*” (Todas las encarnaciones anteriormente mencionadas son porciones plenarias del Señor, pero el Señor Śrī Kṛṣṇa, es la Personalidad del Dios original”. (1, 3, 28)

⁵⁸ La cita original es: “*aham sarvasya prabhavo mattaḥ sarvaṁ pravartate*”.

⁵⁹ La cita original es: “*mṛtyuḥ sarva-harāś cāham udbhavaś ca bhaviṣyatām*”.

⁶⁰ *Prakṛti* es el mundo o naturaleza material. Ahora bien, la tradición hindú distingue entre *aparā prakṛti* (naturaleza no espiritual, es decir, los objetos inertes) y *parā prakṛti* (naturaleza espiritual, es decir, las entidades vivientes).

⁶¹ Dios o el Señor, puede ser entendido también como *dioses* por las características que se les atribuyen, tal y como más adelante pasaremos a explicar.

como *māyā*, y la razón de este error es la ignorancia (*avidyā*)⁶² que oculta a Brahman (lo real) y lo reemplaza por lo no-real (Tola y Dragonetti, 2002: 148-149). Así, el *jīva* cree que es, cree que imagina, cree que piensa, cree que crea, cree que percibe. ¿Qué cosa cree que percibe? El mundo (*prakṛti*), también una ilusión. El *jīva* percibe al mundo como diversidad y movimiento, pero el mundo es esencialmente Brahman, no captado tampoco como *es* por el efecto de la *avidyā* (Tola y Dragonetti, 2002: 150). Finalmente, el *jīva* asume la existencia de Dios (*Īśhvara*). El *Īśhvara* ha de corresponder a la idea de Dios como entidad trascendente con ciertas características como el de ser un principio, el de ser espiritual (*purusha*), omnipotente, único (según el monoteísmo) o plural (según el politeísmo), benevolente, omnipresente, entre otros atributos divinos (Tola y Dragonetti, 2002: 151-154). Así, el *jīva*, en tanto cree en un Dios (o dioses) con estos atributos, y en tanto es *su* creencia, no resulta ser este Dios (o dioses) sino solo efecto de la *avidyā*. Así, pues, tenemos la trascendentalidad de Dios (o dioses) en virtud de sus atributos (elevadamente potenciados), y la supratrascendentalidad de lo Absoluto (Brahman).

El conocimiento de Brahman es conocimiento verdadero (valga la redundancia), y cuando el *jīva* logre aprehender que él mismo es Brahman dejará de ser *jīva* para reconocerse (subsumirse) en lo Absoluto. Mientras tanto, toda reflexión, todo acontecimiento, toda pasión, toda valoración, han de ser considerados todavía bajo el *velo de māyā*⁶³.

⁶² *Avidyā*, es la ignorancia entendida no como una entidad mística ni poder metafísico alguno, sino como un estado mental que capta erróneamente el ser de la realidad y que provoca el deseo, el miedo, la confusión, etc. (Tola y Dragonetti, 2002: 149)

⁶³ Cuando se habla de ilusión (*māyā*) se está haciendo referencia a una existencia sin realidad. Así, la existencia real de Brahman no anula la existencia irreal del yo (*jīva*), del mundo (*prakṛti*) y de Dios (*Īśhvara*) (o dioses). Tola y Dragonetti nos facilitan el ejemplo de la cuerda: Si debido a la oscuridad (ignorancia, *avidyā*) pensamos que una cuerda es una serpiente, tal percepción equivocada no anula la existencia real de

Pongamos ahora un *entrepárrafo* a la idea de lo Absoluto como única realidad y atendamos al mundo (lo otro, los otros: la otredad). En la percepción hinduista el hombre como criatura del mundo no se distancia cualitativamente de los demás seres. No mira hacia abajo a otro hombre, al animal, a la planta, ni a toda cosa inorgánica, y, por lo mismo, no concibe en su espíritu predisposición alguna a enfrentarla y dominarla. Tiene ante ella, por el contrario, una *familiaridad*. Así, todo el hinduismo, no solo el primitivo sino el actual, comprende la naturaleza holísticamente y, en tal sentido, cualquier punto dentro de ella involucra la comprensión del *todo*. Esta comprensión no se da por la intuición de la alteridad, sino por ensimismamiento. Es este ensimismamiento la metodología gnoseológica optada por el hinduismo que le permite considerar al *todo* como algo espiritual (*purusha*), aunque una cuarta parte del todo se manifieste como naturaleza material (*prakṛti*) (Sans, 1994: 50)⁶⁴. Por esta razón el hombre mismo, en tanto ser, es algo enteramente espiritual, aunque compuesto *accidentalmente* por alma (*ātman*: chispa de *purusha*) y cuerpo (*śarīra*: parte de *prakṛti*) (Sans, 1994). La consigna hinduista es: *no somos el cuerpo*. En tal sentido, el ser humano es lo afirmado líneas arriba: un ser enteramente espiritual⁶⁵.

La idea de la reencarnación sustenta la idea de la espiritualidad del hombre. La reencarnación es la emanación material efecto del *karma*⁶⁶, y tiene como dirección la purificación del alma (*ātman*). La culminación de las reencarnaciones del *ātman* equivale a

la cuerda, sino que solo mantiene en la cuerda una existencia irreal, la de ser considerada serpiente. No existen, pues, dos entidades (cuerda y serpiente) sino solo una real y verdadera: la cuerda. (Tola y Dragonetti, 2002)

⁶⁴ Referencia extraída del Rig-Veda X, 90 y 129.

⁶⁵ Hemos de dejar en claro que el hecho de que el *yo* se conciba como un ser espiritual no anula el efecto de la *avidyā*; por lo tanto, aun concibiéndose como espiritual sigue siendo un *jīva*, una ilusión.

⁶⁶ El *karma* es entendido por la tradición india como una ley cósmica, inmensurable y trascendente que pretende explicar las retribuciones en vida o después de ella de las distintas acciones.

su culminación existencial; es decir, *al fin* el *ātman* logra lo *buscado*: fusionarse con Dios (*Īshvara*)⁶⁷.

Todo el pensamiento hinduista busca desencadenarse de la existencia (*samsara*) para fusionarse con Dios. Además, concibe a todo ser como su manifestación concreta y particular, y en los hombres *observa* la potencialidad intrínseca de su naturaleza como ser espiritual fusionado con Dios. Sin embargo, aún el hombre, en acto, es un compuesto⁶⁸. Su cuerpo (*sharira*), la cárcel del *ātman*, como manifestación de *prakṛti* (lo material), le consecuencia el sufrimiento patente en la vida. El sufrimiento del hombre tiene por causa los deseos. El sentimiento de fusión con la Divinidad implica la *posesión* de todo cuanto relevante sea para el autoconocimiento, y en tal sentido, al sentirse inmerso en el *todo*, nada le ha de faltar.

El “todo es uno” como visión de la realidad lleva a considerar la idea de que cuando uno compadece desaparece, en consecuencia, el muro de separación ilusoria entre el *yo* y el *otro*; es decir, la compasión (दया, *dayā*), más que el dolor por el sufrimiento ajeno, resulta ser la actualización psíquica de que, espiritualmente, *yo estoy* en el otro, y viceversa, de tal modo que al sufrir *él* sufro *yo*, y, en consecuencia, por *su* dolor, y al sentirnos fusionados, percibo y siento *en él* el sufrimiento del mundo. Y bajo la idea de que el objetivo del autoconocimiento es el fusionarse con Dios, es patente entonces que cuando uno sufre por

⁶⁷ El *jīva* puede mantener la creencia de que él es un suceso de recurrentes reencarnaciones, e incluso de que la culminación de ese proceso es la unificación con lo Absoluto. Pero el *jīva* es ilusión, y, en consecuencia, todo lo que de él derive también lo es. Así, el supratrascendentalismo brahmánico no concibe tampoco la idea del *jīva* sobre la reencarnación, aunque como el *jīva* manifiesta creencia en ella, cree experimentar entonces el *jīva* dicho proceso. (Tola y Dragonetti, 2002: 147)

⁶⁸ La dualidad es negada por el hinduismo. Esta afirmación es expuesta con claridad en las enseñanzas del maestro espiritual hindú Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, las mismas que sus discípulos han recogido en la pequeña publicación “Buscando la esencia” (Lima, 1994): “Cuando se habla de Dios, se habla de la Verdad Absoluta. Absoluto quiere decir que carece de la dualidad mundana. (...) En el plano absoluto la dualidad no existe”. (p. 22)

el otro, ese sufrimiento tiene por causa la incomprensión (ignorancia, *avidyā*) que se tiene de la unidad orgánico-mística del mundo del cual somos parte.

Según la tradición india, Brahma, Viṣṇu y Śiva, como manifestación divina de lo Absoluto, son dioses misericordiosos⁶⁹. Esta misericordia constituye un ejemplo a seguir por los monjes hindúes⁷⁰. Ahora bien, la misericordia entendida como compasión (*dayā*) es el sentimiento que pone de relieve la consideración frente a la actitud del que padece. El pensamiento hindú, lo hemos dicho, juzga que *śarira* (el cuerpo), como la manifestación del *prakṛti* (lo material) es nada importante frente al *ātman* (el alma). Sin embargo, cuando es percibido el dolor físico de algún ser, la respuesta inmediata es la inclinación a atenderlo por tal dolor, y cuando el dolor es anímico, la inclinación es el de acompañarlo en *su* dolor, y es que el monje hindú sabe que el camino hacia la purificación no es un camino fácil y, por lo tanto, no todos tienen la inmediata intuición de que todo sufrimiento no es más que mera ilusión (*māyā*)⁷¹. En tal sentido, el *yo* y los *otros*, como tales, son categorías ópticas, y por serlo ilusorias. No hay, por lo tanto, ontológicamente, más que el *todo-uno*, como manifestación de lo divino.

El todo-uno es manifestación de lo divino, pero este *divino*, en tanto es Dios (*Īśhvara*) inmanente al mundo, es concebido aun como efecto de la ignorancia (*avidyā*).

⁶⁹ Se deberá deducir conforme a lo indicado que el *trimurti* (tres dioses), si bien de naturaleza trascendental, frente a lo supratrascendental de Brahman son también ilusión.

⁷⁰ Esta misericordia no es atributo de lo Uno supratrascendental (Brahman), sino de sus manifestaciones divinas: Brahma, Viṣṇu y Śiva.

⁷¹ Srila Atulananda decía: "(...) en nuestro estado actual nuestra alma está condicionada por el cuerpo y se deja llevar por él. Su conciencia cubierta y confundida le hace creer que nace, envejece y muere, pero esas solo son transformaciones del cuerpo, y podemos sentir que nuestra conciencia está limitada por ellas" (Srila Atulananda (2000). *Vaishnavismo y cristianismo*. Lima, Servicio Editorial Vaishnava Acharya, p. 32). Srila Atulananda, nacido en Chile, es conferencista y maestro espiritual perteneciente al Movimiento Internacional para la Conciencia de Krishna, y fue uno de los discípulos del fallecido maestro hindú Bhaktivedanta Swami Prabhupāda.

Permanecemos todavía, pues, en la esfera de *māyā*⁷². En esta esfera, el hinduismo considera que cuando uno compadece no se está abriendo sino una ventana para dilucidar la idea de que el dolor del otro también es *mi* dolor, y justamente por eso es que se *compadece*; es decir, se padece *con* él. Se cierra así un primer nivel de ilusión: la ilusión de que él y yo somos ontológicamente distintos, cuando en verdad entre el yo y los otros hay una unicidad. La compasión esclarece esta convicción.

Pero existe también un segundo nivel de ilusión (*māyā*), y es el que nos persuade de que la esfera del yo (*jīva*) y la de la naturaleza material (*prakṛti*) existen como realidades. Sin embargo, como ya hemos apuntado, el *jīva* y el *prakṛti* no tienen existencia real. Por lo tanto, las vivencias del yo y el acaecer del mundo tampoco la tienen. Y si el sufrimiento de los hombres son acaeceres del mundo, tampoco tales sufrimientos tienen existencia real. Así nos lo explica en el *Bhagavad-gītā*, Bhaktivedanta Swami Prabhupāda comentando el texto 1 del capítulo 2: “La compasión, la lamentación y las lágrimas materiales son todas signos de ignorancia acerca del verdadero ser. La compasión por el alma eterna denota la perfecta compasión del ser. (Pues) compadecerse del traje del hombre que se está ahogando no tiene sentido” (p. 73-74). El cuerpo es, para la tradición hindú, la vestimenta del alma. En consecuencia, lo importante no es preocuparse por lo que le suceda al cuerpo más de lo que le suceda al alma. Y solo hay que preocuparse por el cuerpo, en tanto sirva temporalmente como cobertor del alma. Quien no tiene presente esta verdad, se encuentra en *māyā*. Al respecto, la manifestación de lo Absoluto en la Tierra, Kṛṣṇa, dirigiéndose a Arjuna, quien por compasión hacia sus parientes no deseaba pelear contra ellos, dice lo

⁷² Si se entiende al todo-uno (la realidad en su conjunto entendida como unidad) como manifestación de lo divino, y lo divino como lo real, entonces su manifestación, es decir, el todo-uno, también ha de ser real. Pero, por el contrario, el hinduismo manifiesta que el todo-uno es ilusión; por lo tanto, lo divino también lo es, por lo que este ser divino no puede ser sino *Īśhvara*, y no Brahman.

siguiente: “Mi querido Arjuna, ¿cómo te han aparecido esas impurezas? No son propias en absoluto de un hombre que conoce el valor de la vida”⁷³ (*Bhagavad-gītā*: II, 2). Y más adelante espeta: “¡Oh, hijo de Pṛthā! No cedas a esta impotencia degradante. No es digna de ti. Abandona esa mezquina flaqueza del corazón y levántate (...)”⁷⁴ (*Bhagavad-gītā*: II, 3)⁷⁵. Esa *impureza*, esa *impotencia degradante*, esa *mezquina flaqueza del corazón* es la compasión. Compasión por el sufrimiento que acaece en la vida material. Sin embargo, quien conoce que la verdadera vida es la espiritual, queda exento de tal compasión. Eso es lo que le reclama Kṛṣṇa a Arjuna, pues él es su fiel devoto, por lo tanto, debe estar limpio de tal sentimiento mundano.

Así, quien haya alcanzado el conocimiento verdadero acerca de lo Absoluto (Brahman) se persuade de que no puede sino ser *māyā* el dolor que su yo (*jīva*) padece y el dolor de los yoes de los demás. Quien haya alcanzado la sabiduría brahmánica dirá más bien: *El dolor no existe, el dolor es ilusión, sea el mío (porque yo soy ilusión), sea el del otro (porque el otro también lo es)*. Al respecto se lee en el *Bhagavad-gītā*: “Aquellos que son sabios no se lamentan ni por los vivos ni por los muertos”⁷⁶ (2008: II, 3), y, en consecuencia, comenta Prabhupāda en el mismo texto: “(...) no hay nada por lo que alguien deba lamentarse” (2008: 88). Así se cierra, pues, el segundo nivel de la ilusión (*māyā*).

Cerrar el segundo nivel de la ilusión no significa en absoluto *no compadecer*. Por el contrario, el hinduismo considera loable y de alta estima el sentimiento compasivo, sea que

⁷³ La cita original es: “(...) *kutaḥ tvā kaśmalam idaṁ viṣame samupasthitam anārya-juṣṭam (...) arjuna*”.

⁷⁴ La cita original es: “*klaibyaṁ mā sma gamaḥ pārtha naitat tvayy upapadyate kṣudraṁ hṛdaya-daurbalyaṁ tyaktvottiṣṭha (...)*”.

⁷⁵ Kṛṣṇa manifiesta estas palabras debido a que se sorprende por la actitud del guerrero Arjuna al padecer compasión por sus parientes, los mismos a los que debería enfrentarse en la batalla de Kurukṣetra y matarlos. Arjuna manifestó compasión por la vida (vida material) de sus parientes, soslayando la consideración hacia la vida espiritual.

⁷⁶ La cita original es: “(...) *gātāsūn agatāsūms ca nānuśocanti paṇḍitāḥ*”.

el hombre haya alcanzado la sabiduría o no. Pues si bien el dolor no es real, aparece como real, y también como real debe ser atendido. Ahora bien, quien compadece habiendo alcanzado la sabiduría lo hace bajo la convicción de que atiende al caído en desgracia no por *su* dolor *en sí*, sino por la condición del padeciente de mantenerse aún en la ignorancia al no convencerse de que *su* dolor no tiene en realidad un acaecer real. Sin embargo, es necesario acotar un punto crucial en relación a la valoración trascendental del acto de compasión entendido como caridad (*dānam*), mas para esto es necesario citar lo que el mismo *Bhagavad-gītā* nos dice: “Y la caridad que se da en un lugar impuro, en un momento inapropiado, a personas que no son dignas de ella, o sin la debida atención y respeto, se dice que está en el plano de la modalidad de la ignorancia”⁷⁷ (2008: XVII, 22). Y también: “Todo lo que se haga a modo de sacrificio, caridad o penitencia, sin fe en el Supremo, ¡oh, hijo de Pṛthā!, no es permanente. Ello se denomina ‘*asat*’⁷⁸, y es inútil tanto en esta vida como en la próxima”⁷⁹ (2008: XVII, 28).

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda explica, en sus comentarios inmersos en el *Bhagavad-gītā*, lo siguiente con respecto de lo anterior citado:

En la literatura védica se recomienda la caridad que se le da a una persona que está dedicada a las actividades espirituales. No hay ninguna recomendación acerca de dar caridad indiscriminadamente. (...) A veces, por compasión, se les da caridad a los pobres, pero si un hombre pobre no es digno de que se le dé caridad, entonces no hay ningún adelanto espiritual en ese acto. (2008: 739)

⁷⁷ La cita original es: “*adeśa-kāle yad dānam apātrebhyas ca diyate asat-kṛtam avajñātām tat tāmasam udāhṛtam*”. Ahora bien, la modalidad de la ignorancia (*tamaḥ*), junto con la modalidad de la bondad (*sattvam*) y la de la pasión (*rajaḥ*), son las tres modalidades de la naturaleza material (*prakṛti*). (2008: XIV, 5)

⁷⁸ *Asat* (lo temporal, lo no eterno; y por ello, lo exento de existencia verdadera).

⁷⁹ La cita original es: “*aśraddhayā hutām dattām tapas taptām kṛtām cay at asat ity ucyate pārtha na ca tat pretya no iha*”.

La tradición hindú, pues, pone objeciones en el momento de la caridad, entendiendo por caridad la ayuda hacia los pobres. Resalta la caridad hacia aquellos que, por voluntad propia, decidieron seguir los caminos de la meditación y la búsqueda de Dios, es decir, los *brāhmaṇas* (brahmanes, maestros espirituales), más no la resalta si ésta no se secunda ni se manifiesta en una vida espiritual. Así nos lo refiere Bhaktivedanta Swami Prabhupāda en el mismo texto:

(...) la caridad se le debe dar a una persona que esté dedicada al proceso de conciencia de Kṛṣṇa. (...) la caridad se les debe dar a los *brāhmaṇas*. (...) porque ellos están dedicados al cultivo superior del conocimiento espiritual. (...) ya que como ellos están dedicados al servicio espiritual superior, no tienen tiempo de ganarse la vida. En la literatura védica también se dice que la caridad se le debe otorgar al que renuncia a la vida ordinaria". (2008: 483)

La literatura védica no niega el que se brinde caridad hacia aquellos necesitados aunque alejados de la meditación y la espiritualidad, solo considera que tal caridad, en el ámbito trascendental, tiene poco o nulo valor, mas tiene un gran valor moral en la vida material, en tanto que alivia la necesidad material del otro.

Por lo dicho, podemos concluir que, en la percepción hinduista, lamentarse por el dolor ajeno, sufrir por el sufrir del otro, no es sino efecto de la ignorancia (*avidyā*), condición ésta del hombre que el hinduismo no condena aunque sí compadece. Es elevada en estima la compasión por ser un sentimiento que despierta la ayuda hacia el desprotegido y caído en pena. Así, el monje hindú es impassible pero benevolente, y en suma benevolente porque, aun sabiendo que todo es ilusión, atiende al caído y lo compadece permitiendo le sea compartido el dolor de aquél como si *realmente* tal dolor existiese.

2.1.2. La compasión en el budismo

Influenciado por el hinduismo, aparece en el siglo VI a.C. el budismo como una reacción contra el trascendentalismo hinduista⁸⁰, aunque recoge de éste la cara idea de que todo sufrimiento tiene por causa los deseos. Además, del hinduismo hace suya la identificación del *yo* y el *todo*, y con esto la consecuente anulación de aquél como individuación. El objetivo budista es el aniquilamiento de los deseos. Los deseos son productos de la creencia en el *yo* sustancial. El budismo busca el desapego a los deseos, y con esto el desapego al *yo*⁸¹. Eliminando los deseos, eliminamos el sufrimiento que es efecto directo de aquéllos. Logrado esto, el hombre se librerá de la rueda eterna de la insatisfacción, es decir, arribará al estado del *nirvāṇa*⁸².

El budismo asume una ética individual y social no diferenciada. Jayatilleke⁸³ afirma: “Las preguntas sobre qué deberíamos hacer por nuestro bien y qué deberíamos hacer por los demás están íntimamente relacionadas” (Polo, 1990: 96)⁸⁴; y en el *Dhammapada*⁸⁵ se lee: “No descuide su propio bien por el bien ajeno por muy grande que sea; habiendo captado lo que es su propio bien dedíquese a él (es decir, al bien de los

⁸⁰ Es conocido que para el budismo la existencia de alguna entidad absoluta suprahumana es nula. De ahí que se suela manifestar con propiedad que el budismo es una religión sin Dios, y si no hay Dios, no hay entonces *amor a Dios*. Por esta razón está de más indicar, por defecto, que la idea del amor a Dios en el budismo queda invalidada.

⁸¹ Para el budismo, el hombre sufre porque es una constante fuente de deseos. Los deseos crean en el hombre la convicción de que es una existencia individual; es decir, un *yo*. Los deseos, ilimitados como son, y en tanto no son satisfechos, producen la sensación de sufrimiento. Todo deseo insatisfecho produce perturbación. Todo deseo satisfecho crea otro deseo. La ignorancia es la causa de este encadenamiento ilimitado.

⁸² Estado de aniquilación de todos los deseos, tranquilidad, paz interior, contemplación de la sabiduría.

⁸³ Kulatissa Nanda Jayatilleke (1920-1970). Filósofo nacido en Colombo, Ceilán. Fue un reconocido estudioso del pensamiento budista y miembro de la Academia Mundial de las Artes y las Ciencias.

⁸⁴ Cita extraída de: Jayatilleke, K.N. (1972). *Ethic in Buddhist Perspective*. Kandy Buddhist Publication Society. Serie: Bodhi Leave N° B.38, p. 3

⁸⁵ El *Dhammapada* es uno de los textos del *Canon Pali* (conjunto de textos antiguos escritos en el idioma Pali que constituye el cuerpo doctrinal del budismo). Se le atribuye tradicionalmente al Buda.

demás)” (Polo: 1990: 96)⁸⁶. *Mi* bien es el bien de los *demás* (y viceversa). Del mismo modo, *mi* mal es el mal de los *demás* (y viceversa). El budismo, al igual que el hinduismo, considera que solo una mente purificada que comprende este holismo metafísico puede alcanzar la comprensión de que *yo* soy también el *otro*. Sin embargo, intuitivamente esta concepción la tenemos cuando percibimos que el padecimiento del *otro* aparece como *nuestro* padecimiento. Efectivamente, cuando compadecemos el *velo de māyā* del *yo*, de la individualidad, desaparece sintetizándose con el *otro*. ¿Qué es eso que llamamos *yo*? Es un ensamblaje momentáneo, una unión provisional, un accidente. El *yo* no es una permanencia. El *yo* existe solo por el apego a esta apariencia de *yo*. Por el contrario, es una impermanencia constante, es un proceso y, como tal, una continuidad siempre impersonal. El budismo niega el *yo* como sustancia, y tampoco lo asume como manifestación de una trascendencia como en el hinduismo (en tal sentido, niega un alma universal y niega un alma individual). Lo único que existe es un fenómeno psico-físico que depende de causas y de efectos (Polo, 1990: 108), y al disolverse la identificación del *yo* también se disuelve la identificación que se tiene del *otro*. ¿Qué hay entonces? Una unidad orgánico-metafísica, una afectividad holística que permite, por ejemplo, ante el dolor del *otro*, sentirlo también justamente como *uno*.

En esta perspectiva, la compasión, para el budismo, es un reconocimiento de *uno* en *otro*. Así, cuando *otro* sufre, no sufro *por* él ni comprendo *su* dolor. El “reconocimiento” de *su* dolor es realmente *mi* reconocimiento *en* él. El sufrimiento une a los hombres y los desnuda como iguales dentro del *todo*. En el caso del regocijo del *otro*, como afectación compartida, también despierta *en* mí, aunque con menos intensidad, tal reconocimiento. Sin

⁸⁶ Cita extraída de: *Dhammapada* 166

embargo, existe para el budismo una razón de relevancia por la que es el dolor, y no el regocijo, el estado de afección que mantiene la idea de la unificación afectiva entre todos los hombres, y esta es la idea según la cual *la vida es dolor*. Esta premisa es la primera de las cuatro nobles verdades del sermón de Beranés⁸⁷; en tal sentido, el budismo concibe el dolor como una manifestación positiva de la vida, mientras que la felicidad es solo su ausencia momentánea. Así, si la vida sustancialmente es dolor, su reconocimiento es patente siempre en *uno* y en *otro*, y su contagio afectivo es indefectible en todo aquel que sepa reconocerse como tal, habiendo corrido ante sí el *velo de la ilusión*⁸⁸. Bajo esta perspectiva budista, la compasión aparece como una terapia que mengua, o que intenta menguar, tras el reconocimiento de *uno* en el *otro*, el dolor esencial e intrínseco de la vida. Por las consideraciones anteriores se entiende que, para el budismo, la compasión no es una disposición que jerarquiza ni dualiza. El compasivo no mira hacia abajo lastimeramente, ni mira de frente *al* compadeciente como sostiene Scheler⁸⁹ (Scheler, 2005: 128), el compasivo *se* mira en el sufriente, y su mirada hacia *aquél* retorna para *sí*.

El amor estimado en el budismo no parte de la idea del amor a Dios ni al prójimo a la manera del cristianismo. El amor que el budismo valora es el que es apreciado como una “redención del corazón”, y por tal, no tiene como objetivo hacer feliz a nadie, ni mediante sus consecuentes actos de auxilio o servicio al prójimo representa una técnica de liberación del que permanece encerrado el *yo* individual. “En todo caso, la ‘redención del corazón’

⁸⁷ La primera noble verdad reza del siguiente modo: “He aquí la noble verdad sobre el *dolor*: el nacimiento es dolor; la vejez es dolor; la enfermedad es dolor; la muerte es dolor; la unión con lo que no se ama es dolor; en fin toda la trama de nuestro ser es dolor”. (Sans, 1994: 53)

⁸⁸ Al igual que en el hinduismo, este *velo de la ilusión* es producto de la ignorancia; es decir, el no saber que el *yo* no existe, y con él tampoco el *otro* como sustancias diferenciadas.

⁸⁹ Esto sería así si es que el budismo mantuviera el dualismo ontológico entre los seres participantes de la compasión. Pero este dualismo es inexistente en el budismo.

solo negativa que Buda designa constantemente como el ‘amor’, no es todavía el estado final de la ‘vía perfectionis’ del santo monje, sino únicamente la ‘extinción’ del yo, su irrealización, aniquilamiento, disolución (...)” (Scheler, 2005: 126). Así, como en el budismo se diluye la idea de la existencia permanente del *yo* y, en consecuencia, también del *otro*, todo amor hacia uno mismo (egoísmo) o hacia el otro (altruismo) se extingue. Bajo este concepto, la compasión no es un acto de amor hacia el prójimo, como usualmente se comprende, sino un acto de amor hacia toda la humanidad, manifiesto en el reconocimiento subjetivo de la vivencia trágica del *otro* en *mí*. Tal reconocimiento tiene por acicate la voluntad libre del hombre. Efectivamente, si bien la ontología budista concibe la idea holística de la realidad como unidad afectiva, no la concibe como una realidad determinada. El indeterminismo de la realidad se manifiesta en la voluntad libre del hombre, aun si esta voluntad se encuentra condicionada por importantes factores como los hereditarios, psicológicos, ambientales y económicos. Por esta razón es que el hombre es responsable moral de sus acciones, porque “tiene un margen de decisión”. El mismo Buda decía, nos los recuerda Jayatilleke: “La voluntad es condicionada pero no determinada” (Polo, 1990: 104)⁹⁰. En tal sentido, si el hombre posee voluntad libre, y a partir de esta voluntad se encamina hacia actos en pro del *otro*, tales actos poseen un valor moral, no por el bien que consecuencia sino por la cesación o disminución del dolor; es decir, no porque sume felicidad sino porque reste dolor (Polo, 1990: 51-52). La ética budista no anula tal valor por el hecho, ontológicamente considerado, de que no se beneficie al *otro* sustancialmente como *otro*, sino que, mediado por éste, se beneficie a toda la humanidad restándole sufrimientos, y como el *yo* individual se subsume en el *todo*, paliar el dolor

⁹⁰ Cita extraída de: Jayatilleke, K.N. (1972). *Ethic in Buddhist Perspective*. Kandy Buddhist Publication Society. Serie: Bodhi Leave N° B.38, p. 10

ajeno es paliar también el dolor del *yo* insustancialmente considerado. Sin embargo, aun si no se concretase positivamente la resta del dolor vivencial, aun si no se objetivase exteriormente tal supresión, el solo hecho de poseer tal voluntad en el pensamiento es validado moralmente. Esto es entendido por la consideración de la ya mencionada primera noble verdad: *la vida es dolor* pues considerada la vida como tal, resulta inmoral causar más dolor, sea a uno mismo como a cualquier criatura. Así, el valor moral es entendido *via negationis*; es decir, existe valor moral ahí donde toda voluntad *no* sume sufrimiento alguno.

Evitar el dolor, incluso el dolor por el dolor del otro, es lo buscado por el budismo. El máximo deseo del budismo, del cual incluso de éste debe desprenderse, es el de librarse de la rueda del sufrimiento (es decir, del deseo). El monje budista, así, ha de manifestar su benevolencia en la compasión no por el dolor de aquel que padece, sino básicamente por la incapacidad de aquél de no saber que *su* sufrimiento es por causa de *su* deseo, y que aniquilando *su* deseo se aniquilará *su* sufrimiento. El budista le mostrará el camino hacia la liberación, pero no podrá liberarlo de tal ilusión, porque la liberación es un camino personal; es decir, solo él podrá librarse de su ilusión. La máxima compasión del budista se expresará de esta manera.

Tras lo dicho, la compasión es entonces apreciada como un sentimiento cuyo valor moral es justificado no por la inclinación a ayudar que demanda, sino por la negativa a soportar en *otro* más dolor. El padecer que produce, la insatisfacción que manifiesta, es una suma al dolor del mundo. La compasión *rechaza* tal suma, y, por ende, *predispone* al auxilio o a la consideración reflexiva en caso de que el auxilio fáctico resulte imposible debido a las circunstancias. Aun con estas apreciaciones con respecto a la compasión, el

budismo considera que ella permite comprender en el sufrimiento la esencia del mundo, y asimismo nos permite comprendernos como intrínsecos a él.

2.1.3. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo

Hemos resumido las percepciones hinduista y budista en torno a la compasión. Nos hemos percatado de que ambas tradiciones tiene puntos en común así como particulares distinciones. Debemos tener presente que el budismo nace como una reacción frente a la tradición hinduista, por lo que muchas de sus premisas son una negación de las del hinduismo. Ante todo, apuntemos a su principal punto en común: la unicidad del *todo*. Efectivamente, ambas tradiciones conciben el *todo* como unidad, aunque difieren en torno a la concepción ontológica de esta unidad. Así, para el hinduismo tal unidad apunta a determinar que el *todo* adquiere realidad cuando se llega a la sabiduría de que Brahman es inmanente al *todo*, y en tanto inmanente hincha de realidad todo cuanto *es*. Mientras que en el budismo tal reconocimiento de la unidad es producto de la aniquilación de toda individuación. El budismo, pues, niega del mundo su diversidad óptica.

Otro de los puntos que ambas tradiciones comparten es la causa del error del hombre: la ignorancia (*avidyā*); aunque tienen distinciones en el efecto que produce este error. Así, en el hinduismo la *avidyā* produce el error de creer que el yo, el mundo y Dios (dioses) tienen existencia real, pues no nos permite la admisión de que Brahman es lo único con real existencia. En el budismo, sin embargo, la *avidyā* produce el error de creer que el yo y los otros yoes son seres diferenciados.

Observamos, pues, que en el hinduismo aparecen dos niveles de ilusión, mientras que en el budismo solo uno. Primer nivel de la ilusión: El *yo* y los *otros* seres son ilusión porque no son individualidades diferenciadas entre sí, sino que todo está bajo una unidad. Este nivel es compartido entre el hinduismo y el budismo. Segundo nivel de la ilusión: No solo aparece la indiferenciación entre los seres, sino que además, aun si fuesen diferenciados, todo (yo, mundo y Dios) no resulta ser más que existencia sin realidad, pues la verdadera existencia es Brahman. Este segundo nivel es exclusivo del hinduismo. (Este es el trascendentalismo indio que rechaza el budismo⁹¹)

Lo anterior nos sirve de marco para comprender la idea que se tiene acerca de la compasión en ambas religiones. Definitivamente, ambas valoran la compasión, porque ella permite correr el velo de *māyā* y nos hace ver que, en última instancia, todos los seres somos esencialmente los mismos y uno.

El hinduismo, que pone énfasis en la ilusión del cuerpo y de todo acaecer, atiende a una compasión que se experimenta como real frente a un dolor que también se manifiesta como real, en tanto el hombre aún no haya logrado la sabiduría. Y quien la haya logrado manifestará compasión no hacia aquel por tal dolor “real”, sino hacia aquel que se encuentra en un estado de error por la ignorancia (*avidyā*) que no le permite contemplar que solo Brahman es la verdadera realidad.

El budismo, que pone énfasis en el dolor intrínseco de la vida, atiende a una compasión no por el dolor ajeno (dolor individualizado) sino por la situación de ignorancia

⁹¹ A este trascendentalismo nosotros lo consideramos supratrascendentalismo, puesto que el hinduismo también habla de que el *jīva* otorga cualidades trascendentales a Dios/dioses (*īśhvara*).

de aquel que cree que su sufrimiento es *su* sufrimiento, pues aún aquél se mantiene en el *māyā* de la individuación.

Hemos observado, pues, que tanto en el hinduismo como en el budismo la compasión no apunta ontológicamente a una criatura en particular que padece un sufrimiento, sino que a partir de ésta apunta hacia todas las criaturas, pues el sufrimiento de uno es la manifestación objetivada del sufrimiento inmanente al mundo.

Finalmente, se ha de señalar que la perspectiva ontológica de la compasión en el hinduismo y en el budismo no anula la perspectiva ética. Es decir, el hecho que, en última instancia, la compasión no sea sino la manifestación de un estado de irrealidad, producto de la ignorancia del hombre que cree padecer “verdaderamente” y del otro que cree compadecer también “verdaderamente” una circunstancia desgraciada, no anula el de ser considerada la compasión un bien moral. Lo cierto es que el solo hecho de compadecer, la sola experiencia compasiva, la mera disposición de la inclinación a la ayuda, hacen del compasivo, en estas dos concepciones, un hombre de bien, aun si, como en el caso del hinduismo, esta ayuda entendida como caridad, tenga tan solo un valor moral en el plano material, exentándole tal valor en el plano espiritual si no está dirigida hacia aquel que vive espiritualmente.

Así, pues, la compasión, en ambas tendencias, no se presenta solo bajo la consideración de que es la experiencia del sufrimiento por el sufrimiento ajeno, sino que tal sentimiento despierta la tendencia a ayudar. No es solo un padecer, un sufrir, pues ello suma dolor material. Es, sobre todo, un deseo de aminorar tal dolor material. El valor moral de la compasión en estas religiones apunta a esto último.

2.2. Concepción valorativa de la compasión⁹² en la religión cristiana

La religión cristiana es conocida como la religión del amor. Éste es un tema recurrente en el Nuevo Testamento, justamente porque en torno al amor gira toda la doctrina cristiana. Este amor, no solo es el amor (pasivo) hacia Dios, sino y sobre todo el amor (activo)⁹³ hacia los hombres.

Antes de la aparición del cristianismo, el amor (en hebreo *jésed*, compasión misericordia, caridad) era considerado un sentimiento de entre otros más, de poca importancia si de considerar las relaciones sociales más allá del círculo íntimo se trata. El amor era estimado solo hacia familiares, amigos y allegados, no alentado hacia todo el género humano, y menos aún hacia los enemigos. En el judaísmo, manifiesto en el Antiguo Testamento, se conocía el mandato del amor al prójimo (Levítico 19, 18), pero éste resultaba sesgado; es decir, no poseía el alcance universal que la hizo ser luego virtud. No se estimaba el amor hacia el enemigo aunque sí estipulaba hacia él ciertas consideraciones (Éxodo 23, 4-5). Sin embargo, no siempre fue así. En algunos pasajes del Antiguo Testamento no se insta a amar al enemigo sino, incluso, a eliminarlo implacablemente si por defender los intereses del *pueblo elegido* se trata (Deuteronomio 20, 13-18⁹⁴; Números

⁹² La compasión en el cristianismo adquiere varias significaciones. Toma del judaísmo la idea de relacionarla con el sentimiento por los males ajenos, así leemos en el Antiguo Testamento: “Ten piedad (compasión) de mí, oh Dios, conforme a tu misericordia (bondad)” (Salmos 51, 1). Sin embargo, en el Nuevo Testamento aparece el término εὐσέβεια (*eusebeia*), el cual ha sido traducido como “piedad” entendido como veneración o respeto para con los dioses, incluyendo la obediencia a los mandamientos divinos lo que conlleva a una vida religiosa. Así, la *piedad* es la doctrina cristiana puesta en acción: “(...) la doctrina es conforme a la piedad (...)” (1º Timoteo 6, 3); es decir, en esta consideración la piedad engloba a la compasión (en griego ἔλεος, *éleos*), si bien los términos “piedad” y “compasión” son pensados en muchas ocasiones como sinónimos.

⁹³ El amor o caridad (ἀγάπη, *ágape*), junto con la fe y la esperanza, es una de las virtudes teologales del cristianismo. Incluso Pablo la considera la más excelsa de las virtudes teologales: “Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor (ἀγάπη), estos tres; pero el mayor de ellos es el amor”. (1º Corintios 13, 13)

⁹⁴ En el texto bíblico dice lo siguiente: “¹³Luego que Jehová tu Dios la entregue en tu mano (al pueblo enemigo), herirás a todo varón a filo de espada. ¹⁴Solamente las mujeres y los niños, y los animales, y todo lo

31⁹⁵; 33, 50-53⁹⁶). Aún con todo, el amor en el tradicional judaísmo fue un sentimiento muy valorado. Sin embargo, con el advenimiento del cristianismo es cuando el amor hacia el prójimo se consolida como un sentimiento universal sin excepción. Como nos dice Zaragüeta, lo que caracteriza al espíritu cristiano ante la convivencia social, la novedad que trajo al mundo, “no es precisamente el sentimiento de mutuo respeto, de carácter en cierto sentido impersonal, (...) lo típicamente cristiano es el *amor*” (1944: 85).

Estas consideraciones en torno al amor universal provienen del Nuevo Testamento. Aquí, amar implica extender el amor hacia los demás, no solo hacia la familia y los amigos, sino incluso hacia el prójimo cualitativamente más lejano, es decir, hacia el enemigo. Extendido el amor de este modo, éste se diviniza. Este mandato de *amar al prójimo como a uno mismo* es un mandamiento nuevo (Juan 13, 34; 15, 12). Cristo lo consideró como el segundo gran mandamiento, luego de aquel que manda a *amar a Dios sobre todas las cosas*. De estos dos, según las palabras de Cristo, se derivan el resto de mandamientos

que haya en la ciudad, todo su botín tomarás para ti; y comerás del botín de tus enemigos, los cuales Jehová tu Dios te entregó.¹⁵ Así harás a todas las ciudades que estén muy lejos de ti, que no sean de las ciudades de estas naciones.¹⁶ Pero de las ciudades de estos pueblos que Jehová tu Dios te da por heredad, ninguna persona dejarás con vida,¹⁷ sino que los destruirás completamente: al heteo, al amorreo, al cananeo, al ferezeo, al heveo y al jebuseo, como Jehová tu Dios te ha mandado;¹⁸ para que no os enseñen a hacer según todas sus abominaciones que ellos han hecho para sus dioses y pequéis contra Jehová vuestro Dios”. (Según las ediciones bíblicas, unas dicen “Jehová” otras dicen “Yahvé”)

⁹⁵ Del libro *Números*, Cap. 31, solo citaremos algunos versículos representativos: “¹Jehová habló a Moisés, diciendo: ²Haz la venganza de los hijos de Israel contra los madianitas (...). ³Entonces Moisés habló al pueblo, diciendo: Armaos algunos de vosotros para la guerra, y vayan contra Madián, y hagan la venganza de Jehová en Madián. (...) ⁷Y pelearon contra Madián, como Jehová lo mandó a Moisés, y mataron a todo varón. ⁸Mataron también, entre los muertos de ellos, a los reyes de Madián, Evi, Requem, Zur, Hur y Reba, cinco reyes de Madián (...). ⁹Y los hijos de Israel llevaron cautivos a las mujeres de los madianitas, a sus niños, y a todas sus bestias y todos sus ganados; y arrebataron todos sus bienes,¹⁰ e incendiaron todas sus ciudades, aldeas y habitaciones. (...) ¹⁴Y se enojó Moisés contra los capitanes del ejército (...), ¹⁵ y les dijo Moisés: ¿Por qué habéis dejado con vida a todas las mujeres? (...) ¹⁷Matad, pues, ahora a todos los varones de entre los niños; matad también a toda mujer que haya conocido varón carnalmente. ¹⁸Pero a todas las niñas entre las mujeres, que no hayan conocido varón, las dejareis con vida”.

⁹⁶ En el texto bíblico dice lo siguiente: “⁵⁰Y habló Jehová a Moisés (...). ⁵¹Habla a los hijos de Israel, y diles: Cuando hayáis pasado el Jordán y entrando en la tierra de Canaán, ⁵²echaréis de delante de vosotros a todos los moradores del país, y destruiréis todos sus ídolos de piedra, y todas sus imágenes de fundición, y destruiréis todos sus lugares altos; ⁵³y echaréis a los moradores de la tierra, y habitaréis en ella; porque yo os la he dado para que sea vuestra propiedad”.

(Mateo 22, 37-40), aunque luego el apóstol Pablo haga derivar toda la ley de Dios en uno solo: en el segundo (Gálatas 5, 14). Reforzando lo antes afirmado, Pablo espeta: “(...) el que ama al prójimo, ha cumplido la ley”. Para el apóstol Pablo, pues, toda la doctrina cristiana tiene su punto de referencia en el amor al prójimo. Así, los mandamientos todos se resumen en uno solo: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo, así que el cumplimiento de la ley es el amor” (Romanos 13, 8-10). Pablo acotará en la primera *Carta a los corintios* que sin amor nada somos, enfatizando en que sin él nuestros actos no valen absolutamente nada (1º Corintios 13, 2). Exige un amor sincero, sin fingimiento, un amor fraternal entre todos, instándonos a sufrir con los que sufren (Romanos 12, 9-15), teniendo en cuenta que quien no tiene amor por el otro permanece muerto en espíritu (1º Juan 3, 14). El apóstol Pedro nos dice también que si tenemos ferviente amor, éste cubrirá nuestros pecados (1º Pedro 4, 8), dándonos a entender que el hombre es salvo si y solo si derrama amor.

Este amor al prójimo es entendido como caridad, es decir, el amor activo traducido en la ayuda incondicionada hacia el sufriente (ἀγάπη, *ágape*⁹⁷). Pablo insta siempre a ayudar toda vez que tengamos oportunidad (Gálatas 6, 10) y Santiago afirma que la fe sin obras está muerta (Santiago 2, 20). Y es que para el cristianismo “la vida cristiana se constituye plenamente por la fe que opera mediante la caridad” (Zaragüeta 1944: 38). Los evangelistas Mateo y Lucas nos figuran incluso que la fe es como una casa que si no está fortalecida por las rocas (que son las acciones benéficas), vana es entonces (Mateo 7, 24-27; Lucas 6, 46-49). La fe en Dios es, en consecuencia, una fe condicionada a la acción por

⁹⁷ Ἀγάπη (*ágape*) es entendido como el amor a Dios y desde ahí como el amor hacia los hombres. Es un amor incondicional y reflexivo. Es el amor universal, activo, porque busca el beneficio de toda la humanidad.

el bienestar humano. Toda la vida cristiana está, por lo tanto, basada en la caridad, en el amor efectivo hacia los hombres.

Las acciones concretas son las que suman la vida virtuosa. Pablo da ejemplos particulares para facilitar la beneficencia que se debe traducir hacia el otro: “(...) si tu enemigo tuviere hambre, dadle de comer; si tuviere sed, dadle de beber” (Romanos 12, 20). Todo el cristianismo es un hacer el bien por el otro. Todo el cristianismo es un sacrificarse por el débil y necesitado. La parábola del buen samaritano, una de las más conocidas de las enseñadas por Jesús, lo manifiesta con claridad. Esta parábola ilustra cómo el hombre puede alcanzar la santidad y el amor de Dios a partir del amor al prójimo (el prójimo incluso es el enemigo). Recordemos la parábola:

Un hombre descendía de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de ladrones, los cuales le despojaron; e hiriéndole se fueron dejándolo medio muerto. Aconteció que descendió un sacerdote por aquel camino y viéndole, pasó de largo. Asimismo un levita, llegando cerca de aquel lugar, y viéndole, pasó de largo. Pero un samaritano, que iba de camino, vino cerca de él, y viéndole, fue movido de misericordia; y acercándose, vendó sus heridas, echándole aceite y vino; y poniéndole en su cabalgadura, lo llevó al mesón y cuidó de él. (Lucas 10, 30-34)

Una de las interpretaciones de esta parábola es que Jesús, con este relato, está criticando el que algunos se sometan a la ley en detrimento de la compasión que se debe tener por el otro. Hay la posibilidad que el sacerdote y el levita se estuvieran encaminando hacia el templo en Jerusalén a dirigir los rituales, y la ley establecía que todo aquel que ha tocado algún cadáver se encuentra impuro por siete días (Números 19, 11-13; 31, 19). Esa sería la razón por la que no auxiliaron al hombre “medio muerto”, pues valoraron primero el cumplimiento de la ley. El buen cristiano, desde esta perspectiva, resulta ser aquel que se somete a la compasión por el otro, aún por sobre otros dictámenes, resultando el cristianismo ser siempre acto de piedad y no solo una estéril fe. Con esto se recuerda las

palabras de Juan, el evangelista: “Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es mentiroso. Pues el que no ama a su hermano a quien ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto? (...) El que ama a Dios, ame también a su hermano” (1º Juan 4, 20-21). Incluso en el Antiguo Testamento hallamos valoraciones a la misericordia más que a la ritualidad: “(...) misericordia quiero, y no sacrificios” (Oseas 6, 6). Así, tomando como referencias lo manifestado en Juan y Oseas, la parábola se convierte en la metáfora del cristianismo como doctrina de fe, irrumpiendo inclusive contra la ley. Jesús fue consciente de que sus enseñanzas eran revolucionarias, y bajo este panorama se entiende entonces las palabras que le atribuye Mateo: “No penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada” (Mateo 10, 34)⁹⁸. Sus enseñanzas no pretenden mantener la ritualidad ortodoxa por más santa que aparezca si es que ésta no resulta fáctica en el instante de la benevolencia. En este sentido “el cristiano se encuentra por encima del derecho público universal, los trasciende (sic) por el hecho de situarse en el plano de Dios” (Sertillanges, 1966: 107).

El cristianismo es la religión de las obras en pro del bien ajeno sustentada por la fe en Dios. La idea de que el cristianismo es la religión que atiende a los más desvalidos se manifiesta con claridad en el “sermón de la montaña” (Mateo 5, 3-7). Aquí se deja en evidencia que el objetivo fáctico de la doctrina cristiana es sobre todo velar por los débiles, los desamparados, los rezagados, los olvidados, los últimos y sufrientes, además de bienaventurar a los compasivos. Esto se clarifica aún más con las palabras de Jesús quien

⁹⁸ Lucas también nos refiere la misma idea: “¿Pensáis que he venido para dar paz en la tierra? Os digo: No, sino disensión”. (Lucas 12, 51)

afirma que las prostitutas tomarán la delantera en el reino de los cielos (Mateo 21, 31)⁹⁹. Con estas palabras Jesús manifiesta ser amigo de los desheredados y despreciados. El amor, traducido en la caridad, se convierte en la gran inspiradora de la vida cristiana.

Lo antes dicho permite comprender que el cristianismo es una religión que tiene a bien la importancia de la moralidad, pues nos brinda pautas de cómo hay que actuar en el mundo, sobre todo frente a nuestros semejantes. Con *semejantes* quiere decir que todos los hombres son hijos de Dios y, justamente por ello, todos tienen las mismas posibilidades de vivencia, por lo que el mal que le acaece a uno bien puede acaecerle a otro. El común potencial dolor hermana a los hombres y permite la mutua potencial comprensión, y cuando tras el dolor del semejante aparece la compasión, aparece también el deseo de beneficencia hacia él.

El primer cristianismo dejó en claro que su fin es un fin práctico, que no buscó sino la consolación activa del dolor ajeno, y que esta consolación no resulta ser sino la vivencialidad del amor de Dios hacia los hombres. El dios cristiano es un ser omnisciente y omnipotente, además de misericordioso. Este es un dios que cuida de su obra creada y está pendiente en todo momento de sus acciones. Este cuidado se traduce en compasión cuando su criatura experimenta algún mal. Según las enseñanzas cristianas, la máxima expresión del amor de Dios hacia los hombres es haber permitido la venida de su único hijo. Éste se convierte en la manifestación corpórea de la misericordia divina, cuya resolución última es su muerte en la cruz. La muerte de Cristo tendrá la significación posterior de la salvación

⁹⁹ Ya en las épocas de Jesús, las prostitutas eran rechazadas por el pueblo. En Mateo 18, 11-12 también se hace referencia a estas palabras.

de los hombres (hay que recordar que la doctrina cristiana del pecado original¹⁰⁰ considera que todos los hombres poseen el pecado de manera innata). La muerte de Cristo anula ese pecado y hace salvos a los hombres que siguen tal doctrina. Tras este acontecimiento, la imagen del Cristo en la cruz pasó a ser símbolo de agonía y sufrimiento. Esta es la imagen de un moribundo, y su culto entonces es la imagen no de un muerto sino la de un agonizante (Unamuno, 1944: 22). La pasión de Cristo se convirtió en el centro del culto cristiano. Para ahondar en la doctrina de la compasión entonces se tomó como símbolo el Cristo agonizante. El cristianismo se consolida como la religión de la compasión pues su dios mismo inspira, por dicha imagen, tal sentimiento que deberá luego ser replicado hacia el resto de los hombres que sufren; así, compadecerse por ellos es compadecerse por Cristo debido a la desagradable imagen de su agonía. No es, pues, la imagen del Cristo en la cruz una figura gratuita ni de menor importancia; por el contrario, ésta consolida el sentimiento de misericordia haciendo recordar que ante el dolor ajeno el sentimiento cristiano debe siempre prevalecer. Tras su muerte, el cristianismo confirmó que Cristo no hizo más que evidenciar sus enseñanzas: el altruismo incluso a costa de la propia vida con el objetivo de

¹⁰⁰ Nos recuerda Jesús Mosterín que el término “pecado original” fue acuñado por san Agustín (Mosterín, 2010: 202). Esto lo recoge de Richard Dawkins en *The God Delusión* (2006). San Agustín defiende la doctrina del pecado original manifestada por Pablo. El teólogo deduce a partir de esta doctrina que el efecto del pecado original es la muerte, no siendo la muerte entonces un acaecimiento natural. Jesús Mosterín nos recuerda que en los tiempos de san Agustín, la doctrina del pecado original tuvo fuertes opositores, entre ellos Pelagio y Julián de Eclano. De esta doctrina san Agustín deduce que los niños recién nacidos que mueren sin ser bautizados no han sido salvos del pecado original y, por lo tanto, su alma está condenada. Contra esta postura, el obispo pelagiano Julián de Eclano se enfrentó a san Agustín en una carta en la que le rechaza su creencia en una divinidadacompasiva por los infantes: “Tú, Agustín, estás muy lejos de cualquier sentimiento religioso, lejos de pensar civilizado y de la sana razón si piensas que tu Dios es capaz de cometer crímenes contra la justicia que ni siquiera los bárbaros podrían imaginarse. (Tu Dios es) un perseguidor de recién nacidos, que arroja diminutos lactantes al fuego eterno”. (San Agustín. *Opus imperfectum contra Iulianum*, I, 48; citado por Mosterín, 2010: 201). La doctrina del pecado original “además de racionalmente insostenible, resulta tan extravagante que ninguna otra religión la ha adoptado” (Mosterín, 2010: 202). Efectivamente, el autor nos recuerda que el rechazo a la doctrina del pecado original se encuentra implícito en religiones importantes como el judaísmo, el islamismo, el hinduismo, entre otras, en donde tal noción no existe. En el Corán, por ejemplo, el pecado de Adán y Eva quedó zanjado en el momento en que fueron expulsados del paraíso, y por ello manifiesta tajantemente “Nadie cargará con la culpa ajena”. (Sura 17: 15)

salvar a los hombres del pecado. Evidenciaba así Cristo que la compasión no solo es afección sino sobre todo acción.

La compasión es virtud justamente porque el hombre, a partir de su libre elección moral (libre albedrío)¹⁰¹, decide usar sus propias fuerzas para atender el dolor del otro, incluso a riesgo de debilitarse él mismo. En este sentido, la compasión cristiana reconoce al *otro*¹⁰². En el acto compasivo son siempre dos los que se encuentran: hay uno que padece y otro que *compadece*¹⁰³. Y si bien quien compadece vivencia un dolor que no es suyo, uniéndose afectivamente a aquél como si fuesen *uno*, siempre queda explícito que hay uno quien sufre y que hay otro quien lo asiste. La escisión es patente. Esta escisión consecuencia un distinto estado entre las partes, de tal modo que, por un lado, el compasivo comprende *su* dolor siempre como efecto de un dolor ajeno, por lo que su vida, iluminada por la virtud, al aceptar padecer en pro del otro, se hace acreedora de la gracia divina; y, por otro lado, el padecido, esperando beneficencia y recogiendo de sus próximos, e incluso de sus ajenos, infla su corazón de amor dirigiéndolo hacia quien le compadece. Tal relación dual consiste entonces en un recíproco amor al prójimo. Es en este acto, sobre todo del que *tiene* frente al que *no tiene*, donde se materializa patentemente el cristianismo como doctrina de fe activa. Así, el cristianismo bienaventura al débil y al desamparado en virtud de su propio estado, y también bienaventura a aquel que está posibilitado de ayudar al prójimo en virtud de su compasión.

¹⁰¹ La doctrina de la libre elección moral, o libre albedrío, fue desarrollada por san Agustín.

¹⁰² Este *reconocimiento del otro* es el punto crucial en donde el cristianismo diverge del hinduismo y budismo.

¹⁰³ Todo el cristianismo está basado en una enraizada dicotomía: Dios y naturaleza; es decir, el creador y la cosa creada. Y dentro de su creación: el hombre y los demás seres; es decir, un ser semejante a Dios y los demás que le han de servir para su sustento. Igualmente en el acto compasivo aparece esta dicotomía: hay uno que sufre y otro que lo acompaña en su sufrimiento.

Por todo lo expuesto hasta aquí acerca de la percepción dual que expresa el cristianismo, es necesario sin embargo hacer una importante atinencia. En el primitivo cristianismo, si bien aparecen relevantes vistos de relación dual, también existen expresiones de sentimientos unificadores. Esto ha de deberse a que todos los pueblos originarios, en tanto estuvieron o sintieron emparentarse con la naturaleza de manera afectiva (*simpatía*, entendida en su sentido original), no manifestaron la referida dualidad. Esta concepción metafísica de la unificación ontológica es una percepción originaria y natural; por el contrario, la identificación con el *otro*, es decir, este dualismo, aparece tardíamente¹⁰⁴. El primario cristianismo, pues, no estuvo exento de esta cualidad¹⁰⁵. Si bien la desvitalización y desunificación cósmica es consecuencia de la idea de un dios invisible y creador del mundo a partir de la nada (idea recogida del judaísmo), favoreciendo la naturaleza humana como entidad divina y no meramente material, también es cierto que rasgos de unificación entre lo material y espiritual, entre lo mundano y divino, aparecen de soslayo en su doctrina desde sus inicios. La transustanciación, la conversión del pan y el vino (entes materiales) en el cuerpo y sangre de Cristo (entes divinos), revivificada en el

¹⁰⁴ El desarrollo paulatino de la razón en el hombre manifiesta esa dualidad. El infante no posee tal intuición. La percepción del mundo que tiene el infante no está enmarcada en la idea de que él es diferente de lo que lo rodea. Así, cuando otro niño llora, el niño “observador” llora también porque cree que el mal lo está padeciendo él mismo. No es, pues, una mirada hacia otro que sufre, sino que “visualiza” su dolor en el *otro*. Aún en el infante su racionalidad no le permite la escisión que a la posteridad devendrá en la diferenciación con los demás y con su entorno. Todavía en el infante el *yo* no existe. Y es que el infante se “siente” emparentado con el *todo* que le rodea. Max Scheler incluso nos habla de que tal “unificación” es patente no solo en los infantes, sino también en los animales, en los grupos nativos originarios, e incluso en las hordas y masas eufóricas (Scheler, 2005: 148-149). El hombre que se encuentra persuadido y que está sostenido por y en esta concepción, se experimenta en el *todo*, y en tal sentido mantiene o retorna al estado de inocencia pura que ve en todo lo que no es él su propia presencia diluida.

¹⁰⁵ Es menester recordar que incluso las antiguas percepciones occidentales como la griega participaban de esta idea. La idea platónica del “alma del mundo” como el intermediario entre las ideas y la materia, así como los conceptos aristotélicos de forma, entelequia “son testimonios de la visión orgánica del mundo” (Scheler, 2005: 132). Del mismo modo, la doctrina según la cual lo semejante solo puede conocer lo semejante, sostenida prácticamente por todo el pensamiento griego antiguo, es testimonio de esta unificación cósmica. (Scheler, 2005: 133)

sacramento de la eucaristía, es la formal unificación mágica entre lo cósmico y lo divino. Y aunque no haya mayores manifestaciones en el cristianismo de unificación material-espiritual, la transubstanciación puede ser considerada como rezago de estas antiguas concepciones. A lo dicho podemos aunar las palabras de Pablo que dan cuenta asimismo de esta percepción que paulatinamente se pierde: “Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne lo vivo en la fe del Hijo de Dios” (Gálatas 2, 20). En estas palabras vemos también que se unifica lo divino y lo terrenal. Scheler nos recuerda que, fuera del primitivo cristianismo, el único intento de unificación con la naturaleza toda aparece con la figura de san Francisco de Asís¹⁰⁶. Para el santo Francisco todo está hermanado: el sol, la luna, el agua, el fuego, la planta, los animales y, por supuesto, todos los seres humanos (Scheler, 2005: 137-138). La idea franciscana consideraría subrepticamente que la naturaleza y el hombre es una sola entidad, de tal modo que no hay uno u otro ser individual, separadamente entendidos, sino que la Naturaleza (el hombre ahora incluido) es toda obra de Dios, y en él se unifica. Así, el mundo, lo mundano, unificado por ser voluntad de Dios, en san Francisco se diviniza¹⁰⁷. Es claro, en consecuencia, que el principio ontológico de la compasión, en la percepción franciscana, ha de estar familiarizada con las percepciones tradicionales orientales, aún si en aquélla se mantiene la dualidad *Dios creador y cosa creada*. (En san Francisco de Asís la unificación se experimenta solo en la *cosa creada*)

¹⁰⁶ Francisco de Asís (1182-1226), santo italiano y fundador de la orden franciscana. Fue de una vida rigurosa, austera y simple. Se le reconoce por hermanar (unificar) a todo lo existente por ser *todo* creación y voluntad de Dios.

¹⁰⁷ Aquí se deja notar una paradoja: Los pueblos no cristianos, los pueblos tradicionalmente denominados “paganos”, no se sintieron por encima de la naturaleza con el fin de dominarla, sino que sintieron pertenecer a ella, ser parte de ella, como una *hermandad* con todo lo existente. Esto mismo se deja notar en san Francisco de Asís. Bajo estas observaciones ¿Francisco de Asís, el santo cristiano, habría tenido entonces una actitud cercana al paganismo al considerar que todo es una hermandad? Dejamos abierta esta pregunta por no ser tema de la presente investigación.

Por lo afirmado, vemos pues que en el cristianismo la compasión es percibida básicamente como un impulso a ayudar. No se hace hincapié en el sufrimiento que padece el compasivo a causa de un padecer ajeno, sino que se enfatiza en que tal sentimiento insta a la ayuda, a la actividad altruista, a la benevolencia activa. Justamente esta inclinación en pro del otro es consecuencia de la comprensión que nosotros experimentamos en el momento de la afectación compasiva, pues tal comprensión insta a revelar el sufrimiento del otro en tanto otro, y no en tanto nosotros como sufrientes por *su* padecer. En la concepción cristiana, pues, no se recalca a la compasión como causal de unificación de afecciones.

La tradición cristiana concibe que hay quien sufre *por* el que padece y *en* el que padece, pues se comprende que es *él* (el padeciente originario) quien sufre en tanto *él*, y el compasivo solo participa de *su* dolor. El compasivo logra vivenciar de manera natural al padeciente en tanto sus emociones y experiencias dolorosas, por lo que siente no solo *su* malestar sino que, en general, siente al compadecido en tanto *él* como subjetividad ajena a la suya. No renuncia a su subjetividad para experimentar la subjetividad ajena. Al contrario, por y a través de su vivencia compasiva vivencia la del compadeciente, de tal modo que vive tal dolor inmediatamente como si fuera suyo aun sabiendo que no lo es.

El *amor al prójimo* es un imperativo radical. El amor impersonal y latente permite el cumplimiento de tal imperativo universal. De tal modo que, aun si no amásemos a quien sufre, la compasión cristiana insta a *ponernos en sus zapatos* (empatía). Aquí sí es necesario suspendernos momentáneamente para *ser él*, para experimentar *como él*, y en tanto *él* comprenderlo y ayudarlo.

Antes de finalizar juzgamos importante reproducir una serie de prerrogativas con respecto a la compasión que se encuentran en el *Eclesiástico*¹⁰⁸, libro que no es incluido en el Antiguo Testamento pero que, sin embargo, es un importante testimonio del valor que desde ya se le asignaba a la compasión entendida como caridad:

- El agua apaga el fuego ardiente, la limosna perdona los pecados.
- Hijo, no prives al pobre del sustento, ni des largas a los que te piden con ojos suplicantes.
- No hagas sufrir al hambriento, ni exasperes al que vive en la miseria.
- No te ensañes con quien está desesperado, ni retrases la ayuda al mendigo.
- No rechaces la súplica del atribulado, ni vuelvas la espalda al pobre.
- No apartes la mirada del necesitado, ni le des ocasión de maldecirte (...)
- Libra al oprimido del opresor, y no tengas miedo de hacer justicia.
- Sé como un padre para los huérfanos (...)
- (...) así serás como un hijo del Altísimo, y él te amará más que tu madre.
(*Eclesiástico* 3, 30 y ss.)

Queda, pues, rechazada en las consideraciones cristianas acerca de la compasión cualquier atisbo de egoísmo. Por el contrario, la compasión es enteramente vinculada con su antítesis: el altruismo. Éste procura una ideal convivencia, de tal forma que impulsado por el amor sume más amor, sentimiento excelso que para el cristianismo es garantía de vida y de felicidad bajo la sombra de Dios.

¹⁰⁸ El *Eclesiástico* (no *Eclesiastés*, pues éste es un libro distinto también del Antiguo Testamento) es un libro que forma parte de la Biblia griega, pero no figura en el canon judío. Es uno de los libros deuterocanónicos admitidos por la Iglesia cristiana. Fue compuesto en hebreo y su autoría se le atribuye a Jesús, hijo de Sirá, Eleazar, de Jerusalén, por ello el libro se llamaba *Sabiduría de Jesús Ben Sirá* o *El Sirácida*, y fue escrita aproximadamente en el 132 a.C. (Introducción a *Eclesiástico*. En: *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009, p. 995)

2.3. Consideraciones finales y conclusiones de este capítulo

Tanto el cristianismo como el hinduismo y budismo valoran, desde distintos aspectos, el sentimiento de la compasión. Sobre todo el cristianismo y el budismo, aunque también en cierta forma el hinduismo, no escatiman elogios hacia ella considerándola un sentimiento sin la cual el mundo sucumbiría en el egoísmo y la crueldad. Mas por lo analizado, si bien el objetivo ético es el mismo en estas religiones (a saber, el que todos los hombres manifiesten siempre el sentimiento de compasión), parten de principios ontológicos distintos.

En el cristianismo la escisión ontológica se fortalece paulatinamente: existe, pues, alguien que padece y otro que *compadece*. Nace la compasión por *su* dolor (el dolor del otro), aún si como efecto por el mal ajeno también padeciese el observador. Hay un uno que observa el dolor del *otro*, y al observarlo sufre *con* él. No se explicita, como sí en el pensamiento oriental, una unificación última de los actuantes, y con estos una unificación con todo lo existente, pues siempre se manifiesta en el cristianismo esta ontología dual. Así, el tradicional cristianismo es holístico-dualista, mientras que, en el sentido de unificación cósmica y vivencial, las percepciones hinduista y budista son holístico-monistas¹⁰⁹, y esto ha permitido a estas últimas suponer todo acto de compasión como la exteriorización patente, es decir, la confirmación de la natural unión entre todos los seres; mientras que en el cristianismo, el acto de compasión, si permite tal unificación, la permite de tal modo que en ese solo momento nos sintamos unificados con el prójimo, cuando en su consideración ontológica no lo estamos, pues *él* siempre será él, y *yo* siempre seré yo.

¹⁰⁹ El monismo hinduista se manifiesta en la concepción de que todo lo que existe es la manifestación última de lo Absoluto divino. Esta concepción se presenta como un panenteísmo (Dios es inmanente y trascendente al mundo). Y el monismo budista se manifiesta en la concepción de que todo es una unidad. Esta percepción, por su carácter no positivo, resulta ser una posición metafísica.

Aparte del valor moral que estas concepciones religiosas le atribuyen a la compasión, aun si sus orígenes ontológicos sean distintos, y si bien es cierto que tiene la compasión por origen genético una afección por el mal que padece otro (en la concepción cristiana) o una afección por mi reconocimiento en el dolor del otro (en la concepción hinduista y budista), no menos cierto es que no concluye el fenómeno de la compasión en la afección. La compasión es virtud en estas concepciones no por la comprensión de que existe sufrimiento en el mundo (sea en el *otro* como otro, sea en el *otro* como manifestación del *todo*, con mi *yo* incluido en éste)¹¹⁰, sino por el estímulo a ayudar que despierta en el afectado de compasión. Es decir, éticamente hablando, estas concepciones no estiman que la compasión es solo una afección producto del contagio por el sufrimiento de otro (en el caso del cristianismo) o solo una afección por el reconocimiento de mi naturaleza en el dolor del otro (en el caso del hinduismo y budismo), sino que la naturaleza misma de la compasión, aquella que le hace ser considerada virtud por excelencia, es el de tener la cualidad de despertar en el compasivo la indulgencia y el altruismo, el ayudar siempre al otro en su desgracia, el de ser siempre una luz en la oscuridad de su presente destino. Ahí radica el valor moral de la compasión para estas religiones.

Sin embargo, como se ha acotado ya, el hinduismo y el cristianismo mantienen una marcada diferencia con respecto de la consideración trascendental de la ayuda al necesitado al que se denomina caridad, pues en el cristianismo la caridad es máxima virtud, entendida como la manifestación del amor que el hombre derrama hacia Dios en virtud del amor que el hombre derrama hacia su prójimo, mientras que en el hinduismo tal caridad hace referencia a la ayuda que proveemos hacia el necesitado, hinchándose de virtud divina si tal

¹¹⁰ Estas consideraciones son consideraciones ontológicas. Pero el fin de las tradiciones estudiadas no termina en su ontología sino, y sobre todo, en su ética.

caridad apunta hacia un hombre que practica la espiritualidad. Si no apunta hacia tal objetivo, si es una caridad sin más, tiene valor moral, es aceptada materialmente, pero exenta de cualquier rasgo divino. Así, pues, el cristianismo valora la caridad como máxima virtud mientras que el hinduismo mantiene sus reservas.

CAPÍTULO 3

Perspectivas filosófico-valorativas de la compasión: de la Antigüedad a la Modernidad

En el presente capítulo abordaremos las perspectivas filosóficas en torno a la compasión y su valoración desde la Antigüedad hasta la Modernidad. Para ello, tomaremos las bases medulares de algunos filósofos que han estudiado este tema y que, de algún modo, han marcado la pauta en torno a la evaluación que se ha hecho de la compasión en el mundo occidental.

Así, en el subcapítulo 3.1, *La concepción valorativa de la compasión en la Antigüedad*, exponemos críticamente las posturas de Platón, Aristóteles y los filósofos estoicos, todos ellos críticos en mayor o menor medida de este sentimiento. En el subcapítulo siguiente, 3.2, *La concepción valorativa de la compasión en el Medioevo*, presentamos las posturas apologistas de los filósofos-teólogos más importantes de esta época, san Agustín y santo Tomás de Aquino. En el subcapítulo 3.3, *La concepción valorativa de la compasión en la Modernidad*, abordamos a los pensadores que, por un lado, han defendido la compasión y, por el otro, a los que la han detractado, por esta razón

esta sección se presenta como la más extensa de la presente investigación. Finalmente, en el punto 3.4, presentamos las consideraciones y conclusiones respecto de este último capítulo.

3.1. Concepción valorativa de la compasión en la Antigüedad

En las antiguas tradiciones religiosas, como la hinduista y la budista, la compasión fue juzgada como un muy importante sentimiento porque regula moralmente el buen vivir entre los seres humanos. Incluso en el judaísmo, tradición que no hemos abordado en estricto (pero que sí hemos dado una cierta mirada al abordar el capítulo referido al cristianismo, pues éste deriva de aquél), hemos hallado un importante efecto valorativo hacia la compasión. En el mundo tradicional religioso, pues, la compasión es un valor, y no cualquier valor, sino uno de los más importantes. Sin embargo, no todas las percepciones tuvieron hacia ella tal consideración. La cuna de nuestra civilización, la antigua tradición griega, tuvo por ella, de la mano de sus más insignes pensadores, apenas cierta, y a veces nula, estimación. Según Rubio Jiménez, esta particularidad se debe sobre todo a las vivencias bélicas y agresivas que experimentaban continuamente los hombres griegos, a ese deseo de venganza y orgullo que se desprendía de su moral, la misma que ha quedado plasmadas en su literatura (Rubio, 2004: 123)¹¹¹. Sin embargo, es interesante saber que, de

¹¹¹ Rubio Jiménez concluye en su investigación: “La literatura del siglo V a de C. (sic) ateniense que se conserva es, en efecto, casi por completo, una literatura de los tiempos de guerra. Tucídides es el historiador de esta guerra; los trágicos son los testigos de ella; y la naturaleza del género que ellos practican, se alía con la dureza de los tiempos que ellos vivían, para dejar muy poco lugar a la gentileza y a la compasión. Los atenienses, sumergidos en una guerra de veintisiete años, conocieron el hacinamiento de las poblaciones al interior de las murallas, la peste, el endurecimiento de las relaciones con los pueblos (...), la muerte lejana, así como la amenaza de guerra, (...): ellos no debían casi tener la ocasión de dar libre curso a su amor por la gentileza y menos por la compasión, ellos corrían más bien el riesgo de perderlas”. (Rubio, 2004: 123-124)

entre los habitantes de todas las ciudades-estado griegas, los únicos que estimaron la compasión fueron la población ateniense¹¹².

Veremos, en los subcapítulos siguientes, las percepciones de Platón, Aristóteles y los filósofos estoicos, pensadores que sostuvieron una exigua valoración de la compasión o un radical rechazo con respecto a considerarla una virtud (ἀρετή, *areté*) o cercano a serla.

3.1.1. La compasión¹¹³ en Platón¹¹⁴

El pensamiento político de Platón (427-347 a.C.) está centrado en la idea de justicia (δικαιοσύνη, *dikaíosíne*). La justicia es, para el filósofo griego, el objetivo y fundamento de la sociedad ideal, es la máxima virtud de una comunidad. En *La República (Politeía)* se afirma que entre las tres clases de bienes que el hombre busca (bienes buscados en sí mismos, bienes buscados en sí mismos y por sus consecuencias, y bienes buscados por sus consecuencias y no en sí mismos) (357b-d), la justicia pertenece a la segunda clase (*La República* 358a). La justicia es un bien deseable por una doble razón, porque vale en sí misma y además por sus consecuencias, es decir, por los buenos efectos que de ella se derivan. Pero para poder establecer el valor de la justicia en sí misma le será necesario al filósofo establecer un paralelismo entre el individuo y la sociedad (*La República* 368e),

¹¹² En Atenas, la compasión tenía un altar en el foro, así nos lo dice Pausanias: “Αθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστὶ Ἐλέου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν, ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβοᾶς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνου τιμᾶς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι” (Los atenienses tienen en el foro un altar de la compasión, dios principal al que sólo los atenienses de entre los griegos veneran, por ser beneficioso en la vida humana y en las variaciones de las cosas). (En: Schopenhauer, 2002: §19, p.273)

¹¹³ Ἐλεος, *éleos*, sentimiento nacido por el mal que acontece a otro. Sin embargo, Platón también va a analizar una forma más de compasión y es lo que en griego se denomina συγγνώμη, *suggnomé* (indulgencia). Tanto ἔλεος como συγγνώμη son formas de gentileza (πραως, *praos*).

¹¹⁴ Aristocles, apodado Platón, filósofo ateniense discípulo de Sócrates. Fundó la Academia, escuela filosófica dirigida sobre todo hacia el estudio de las matemáticas. Defendió la teoría de los dos mundos, la teoría de la trasmigración y eternidad de las almas, la teoría del Estado ideal gobernado por los filósofos, entre otras.

debido a que en la sociedad la justicia se presenta mejor dilucidada que en el alma humana. Examinándola y comprendiéndola en la comunidad se la comprenderá también en el alma. Así, sostiene que la justicia en la sociedad consiste en la perfección con que cada clase social atiende a su propia virtud¹¹⁵ (*La República* 433a-d). La justicia, pues, tiene el objetivo de impulsar la armonía de la comunidad, de ahí que la sociedad perfecta sea para Platón la sociedad justa.

Tras el análisis de lo que es la justicia en referencia a la sociedad, Platón analizará a continuación lo que es ella misma en relación al alma individual. Así, el alma, al igual que la sociedad, tiene una división tripartita (*La República* 441c), y la justicia consistirá en la perfección con que cada parte del alma atiende a su propia virtud (*La República* 441e-442b); su función estriba, pues, en lograr que las otras tres virtudes (prudencia, fortaleza y templanza) armonicen entre sí bajo el control de la razón¹¹⁶. El cumplimiento de la justicia tiene como objetivo conseguir un individuo cabal y equilibrado.

Por lo expuesto, se comprende que para Platón la justicia atiende tanto el ámbito social como individual. Confiere equilibrio y bienestar tanto a la comunidad como a la persona. Expresamente el filósofo afirma que “no hay pueblo ni hombre que pueda ser

¹¹⁵ La división estamental de Platón establece que a la clase de los gobernantes le pertenece la virtud de la prudencia (φρόνησις, *phrónēsis*) (*La República* 428e), a la los guerreros la de la valentía (ἀνδρεία, *andreía*) (*La República* 429b-c) y a la de los artesanos y productores la de la templanza (σωφροσύνη, *sofrosíne*). Esta última, sin embargo, debe aparecer como virtud también en los otros dos estamentos, a este respecto nos dice Platón: “(...) así como el valor y la prudencia, residiendo en una parte de la ciudad, la hacen a toda ella el uno valerosa y la otra prudente, la templanza no obra igual, sino que se extiende por la ciudad entera” (*La República* 432a). Es menester indicar que en la nota 53 del libro IV, de la edición de *La República* usada para la presente tesis, se hace una aclaración importante. Aquí se nos dice que la templanza, en la sociedad ideal platónica, es la virtud no solo del estamento de los artesanos y productores, sino también es compartida con las otras dos clases. La clase de los guardianes además tiene por virtud diferencial la valentía. Y la clase de los gobernantes, aparte de las dos virtudes precedentes, su virtud por antonomasia es la prudencia.

¹¹⁶ Del mismo modo que Platón establece la división de la sociedad, cada una de estas divisiones con su correspondiente virtud, así también considera que el alma se divide en el alma racional, cuya virtud es la prudencia, en el alma irascible, cuya virtud es la fortaleza, y en el alma concupiscible, cuya virtud es la templanza. (*La República* 435b-c)

dichoso si su vida no transcurre bajo las normas de la justicia ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\upsilon\acute{\nu}\eta$, *dikaíosíne*) unida a la sensatez ($\phi\rho\omicron\nu\eta\sigma\epsilon\omicron\varsigma$, *phronēseos*)” (*Cartas* 335d). Se comprende, por lo tanto, que la justicia tanto pública como privada se debe efectuar paralelamente; es decir, el Estado será justo si cada individuo, que pertenece a la clase social que le corresponde, atiende solo a su función, y esto solo es posible si cada facultad de cada parte del alma atiende a lo suyo. Así, la justicia no es justicia solo comprendiéndola parcialmente, o desde el Estado o desde el individuo, sino solo cuando se manifiesta en su conjunto. Por lo tanto, aquel cuyas facultades se encuentran en desequilibrio, desequilibra necesariamente también el conjunto de la comunidad.

Aquel que delinque o comete alguna falta se encuentra en un estado de desarmonía, sus facultades se hallan confundidas, sus actitudes no están guiadas por la razón, y al estar en desarmonía desarmonizan también el estado social. Frente a esta escena, el mecanismo de restablecimiento al justo equilibrio es la condena o castigo. La condena o el castigo, como resarcimiento por los hechos cometidos, pretende de algún modo estabilizar lo que ha sido desestabilizado, por esta razón este resarcimiento debe siempre ser proporcional al delito o falta. La condena o castigo salda lo que de otra forma no podría ser saldado, permitiendo la reestructuración del equilibrio. La condena o castigo, pues, actúa como reestructurador de la justicia, y la justicia en su doble sentido, pues armoniza el estado del alma del individuo y, con él, armoniza el estado social.

De aquí el rechazo que Platón manifiesta a todo aquello que inhiba el ejercicio de este restablecimiento, pues altera o suspende el arribo hacia la virtud de la justicia. Sócrates había defendido que nadie comete un mal voluntariamente (*Las leyes* 731b y 860d; *Protágoras* 345d; *Gorgias* 509e). Platón está de acuerdo con esta enseñanza; sin

embargo, esto no debe llevar a la conclusión errónea de que el mal acaecido sin voluntad no deba ser remediado justamente.

Una de las actitudes que altera el ejercicio de la justicia es la indulgencia manifiesta hacia el castigado. A este respecto, en *Las leyes* Platón nos dice que la indulgencia (συγγνώμη, *suggnomé*)¹¹⁷ se presenta como una alteración de la exacta justicia (757d). Esta indulgencia apunta al dolor del sujeto por su castigo, y meramente por el castigo, pero sin sentirnos identificados inmediatamente con el sujeto en tanto delincuente o infractor.

La indulgencia o perdón (αἰδεσις, *aidesis*), que deviene de la compasión (ἔλεος, *éleos*) hacia el que padece algún castigo debido a alguna infracción o delito cometido, no puede ser aceptada en la medida en que altera el principio de justicia. Se altera este principio cuando por compasión no se denuncia al causante de algún delito o falta. Sobre este punto nos dice el filósofo:

Merece ciertamente que se le honre aquel que nunca ha cometido ningún crimen; pero aquel que, además de esto, no ha permitido que los delincuentes delinquieran, a ese le corresponde un honor más de dos veces mayor que el de aquel; el primero de ellos, en efecto, no vale sino por un solo hombre, mientras que el que hace saber a los magistrados las injusticias y crímenes de los otros vale por varios hombres. (*Las leyes* 730c)

Los males acaecidos, entendidos como injusticias, deben ser denunciados. Solo denunciándolos se ha de buscar saldarlos con el fin de lograr el equilibrio que anhela la justicia.

¹¹⁷ El sentido primitivo del término συγγνώμη hace referencia a una decisión razonada, en cuanto se apoya en un análisis de la falta (Rubio, 2004: 56-57). En Platón, este mismo término adquiere un tinte peyorativo: “No olvidemos que la equidad (ἐπιείκεια, *epieikeia*) y la indulgencia (συγγνώμη), son siempre infracciones a la perfecta exactitud, a expensas de la estricta justicia”. (Platón, *Las leyes* 757d)

También se altera el principio de la justicia cuando se expresan sentimientos de compasión traducidos en la indulgencia hacia el condenado. Aquí, ser indulgente significa no confiar en la justicia. El indulgente asume que no hay persona voluntariamente justa, y si confiere condena a las injusticias es porque diversas circunstancias (falta de hombría, vejez o debilidad) le impiden cometerla (*La República* 366d). Esto hace que el hombre sea indulgente incluso hacia aquellos que comenten injusticias, porque se ve, de algún modo, identificado con ellos. Por el contrario, una facultad racional bien habilitada debe conceder juicio aprobatorio y sereno a todo castigo justo, pues sabe que el hombre puede ser por voluntad justo manteniendo el equilibrio de las facultades de su alma. Por lo tanto, no puede manifestar compasión hacia nadie que, por haber proferido algún mal, está sometido a un castigo compensador y rehabilitador. Platón incluso sostendrá contra quienes piensan que los dioses son clementes, que estos son incorruptibles, por lo que se enfrentará a todo aquel que pretenda que los dioses perdonan siempre las injusticias (*Las leyes* 906d).

Platón, atendiendo a las enseñanzas de Sócrates, sostiene que el que delinque se ha hecho un mal aun mayor que el proferido a su víctima (*Gorgias* 473a y 509e), y con el fin de remediar su delito, puesto que a nadie le agrada hacerse un mal, habrá de exigir él mismo que se le castigue. Solo así ha de ser justo (se ha de equilibrar) y con él, justa también su sociedad, pues así como el enfermo necesita de medicina aun si ésta no es agradable para poder curar su enfermedad, así análogamente el que está inmerso en la injusticia necesita del castigo para poder remediar el mal proferido, pues el castigo le libera del estado de injusticia en el que se encuentra, tal y como la medicina libera al paciente de la enfermedad. Bajo esta analogía, ser indulgente implica quitarle la medicina al paciente para evitar el desagrado de su paladar manteniéndolo en la insanidad, así como perdonar el

castigo al que ha delinquido significa mantenerlo en el estado de desdicha por hallarse en tal desequilibrio moral. En este sentido, ser indulgente profiere, más que un bien, un mal.

Es importante, sin embargo, hacer notar que Platón no niega indefectiblemente la compasión. Así como se experimenta compasión hacia los enfermos, así se ha de experimentar compasión hacia los que delinquen, pues ambos están en un estado de desequilibrio, cuyas curas es la medicina en unos y el castigo en otros. Este tipo de compasión no es rechazada por el filósofo. Este tipo de compasión se encuentra en un segundo nivel. Es un nivel reflexivo, pues en tanto percibimos en el que delinque un desequilibrio moral, lo compadecemos; sin embargo, esto no lleva de ningún modo a persuadirnos de que el castigo debe ser anulado. Por el contrario, este tipo de compasión insta al cumplimiento irrestricto de la condena, pues concede al condenado el beneficio de juzgarlo como un resarcible moral.

En tanto no es considerado resarcible, por el contrario, Platón es implacable. Juzga infravalorativamente a quienes se dejan arrastrar por una vida descontrolada, indecorosa y torcida. Así, el filósofo concibe que el criminal

es merecedor de toda compasión, por las mismas razones que un hombre cualquiera que padezca una enfermedad; y podemos muy bien compadecernos del que tiene un mal curable, conteniendo y calmando nuestra cólera, en lugar de manifestarnos continuamente de una forma agria y biliosa, como es corriente en las mujeres¹¹⁸. En cambio, contra el que se entrega al desorden sin control y sin esperanzas de enmienda, sí hemos de desencadenar nuestra cólera. (*Las leyes* 731d)

La ira que debemos sentir contra el sujeto inmerso en el descontrol es comprensible: esos tipos de individuos alteran el orden y el equilibrio de la ciudad, orden y equilibrio tan

¹¹⁸ Para Platón, la mujer es más impredecible y más apasionada que el varón, y por esto mismo conserva menos el necesario equilibrio anímico.

buscados por el filósofo en su pensamiento político. Los delitos son un tipo de actos de descontrol de las facultades del alma. Este descontrol se hace manifiesto cuando las facultades del alma no se encuentran regidas por la razón, por lo que, como se indicó líneas arriba, este descontrol debe ser remediado a través del castigo. Sin embargo, el castigo nunca ha de ser confundido con la venganza hacia el inculpaado por los hechos cometidos. Por este motivo, el enjuiciador debe actuar serena pero rectamente, incluso ante aquellos delitos irremediables, de ahí que considere Platón que la irascibilidad que produce la injusticia cometida debe estar acompañada de cierta amabilidad o mansedumbre; leámosle:

Es, pues, necesario que todo hombre una a la irascibilidad o fogosidad la mayor dulzura y mansedumbre posibles. Pues por lo que respecta a las faltas de otro que ofrezcan algún peligro y que no presenten ninguna probabilidad de curación o muy pocas probabilidades, no se puede escapar a ellas sino vencéndolas en una lucha defensiva y castigándolas inflexiblemente, cosa que ningún alma es capaz de hacer sin una noble irascibilidad. (*Las leyes* 731b)

Esta *noble irascibilidad* a la que alude el filósofo hace referencia a una calmada molestia producto del mal acaecido, y ésta debe ser la que direcciona el castigo a proveer. Este castigo debe proveerse conforme a la justicia. En esta *noble irascibilidad*, Rubio Jiménez, en su tesis *Orígenes y desarrollo de la idea de compasión en la Grecia clásica* (2004)¹¹⁹, cree ver ciertas pinceladas de compasión (en la forma de indulgencia) en la obra de Platón. Al considerar, Rubio Jiménez, que la indulgencia es un tipo de gentileza, va a sostener que en el filósofo griego se deja entrever la influencia de la compasión, aunque muy tenue, en el momento de estimar la justicia. Afirma que Platón en cierta forma le da un

¹¹⁹ La tesis mencionada de Elizabeth Rubio Jiménez es un estudio de la obra *La gentileza en el pensamiento griego* (1995) de la helenista francesa Jacqueline de Romilly.

lugar legítimo a la indulgencia en su pensamiento político, por lo que “constituye un muy claro progreso con respecto a las concepciones anteriores¹²⁰” (Rubio, 2004: 85).

Hallamos en Platón, pues, un recelo hacia los sentimientos compasivos por tratar de alterar la recta justicia, aunque este recelo no solo se circunscribe a este ámbito. La compasión, además, es infravalorada por el filósofo como una actitud que manifiesta debilidad, tanto por el que compadece como por el que suscita compasión con sus manifiestos lamentos. Condena el llanto y sus lamentaciones considerándolos acciones innobles que los hombres no deben imitar (*La República* 395c-e). Toda lamentación, todo suscito de lástima, es solo para aquellos de baja dignidad. Habría de considerar en este punto el respeto y admiración que le profería a Sócrates, cuando éste no prefirió apelar a la compasión de los jueces sino a la estricta razón en el momento de su defensa ante los tribunales atenienses¹²¹ (*Apología de Sócrates* 35c), pues la compasión es una actitud poco inteligente para el que desea defenderse con argumentos racionales. Además de este hecho, basta recordar también la serenidad racional de Sócrates en el momento mismo de su muerte, tal y como nos lo muestra Platón, quien reprocha a sus discípulos sus vanos lamentos por su “infausto” destino (*Fedón* 117c-d). Y es que para Platón, así como para

¹²⁰ Estas *concepciones anteriores* son las que tradicionalmente sostuvieron que los antiguos griegos valoraron en grado sumo la justicia, la competencia y el heroísmo, y que no fueron muy sensibles a la práctica del trato amable (*πραως*, *praos*). Así, se consideró que para comprender el pensamiento de la Grecia clásica no era de suma relevancia tomar en cuenta esta noción del *πραως*, la misma con la que se comprende una serie de disposiciones muy diversas como la benevolencia, indulgencia, comprensión, caridad, tolerancia, generosidad, perdón, moderación, compasión, y afines. Sin embargo, sostiene Rubio Jiménez, considerar que la vida griega no era gentil, por tener una visión áspera, dura y violenta de la vida, manifiesto en sus poemas y mitos, resulta ser solo una interpretación sesgada, puesto que paulatinamente los griegos se sintieron cada vez más atraídos por toda actitud ligada al *πραως*, es decir, a la gentileza. (Rubio, 2004: 9-10)

¹²¹ Lucila Rubio Jiménez nos recuerda que era habitual, en los tribunales de justicia de la antigua Grecia, que el acusado haga comparecer delante de los jueces a niños y familiares bañados en lágrimas con el fin de conseguir la conmutación o reducción de las penas del acusado (Rubio, 2004: 66). De esta práctica, Sócrates prefirió mantenerse exento.

Sócrates, el temor a la muerte es un temor vano e infundado, así como las lamentaciones frente a la muerte de algún ser amado. Esto se atiende en el siguiente diálogo platónico entre Sócrates y Adimanto:

- ¿Tacharemos también los gemidos y sollozos en boca de hombres reputados?
 - Será inevitable -dijo.
 - Admitamos que un hombre de pro no debe considerar la muerte como cosa temible para otro semejante a él del cual sea su compañero.
 - En efecto, así lo admitimos.
 - No podrá, pues, lamentarse por él como si le hubiese sucedido algo terrible.
 - Claro que no.
 - Ahora bien, afirmamos igualmente que un hombre así es quien mejor reúne en sí mismo todo lo necesario para vivir bien y que se distingue de los otros mortales por ser quien menos necesita de los demás.
 - Es cierto -dijo.
 - Por lo tanto, para él será menos dolorosa que para nadie la pérdida de un hijo, un hermano, una fortuna o cualquiera otra cosa semejante.
 - Menos que para nadie, en efecto.
 - Y también será quien menos se lamente y quien más fácilmente se resigne cuando le ocurra una desgracia semejante.
 - Desde luego.
 - Por consiguiente, haremos bien en suprimir las lamentaciones de los hombres famosos y atribuírselas a las mujeres -y no a las de mayor dignidad- o a los hombres más viles, con el fin de que les repugne la imitación de tales gentes (...).
- (La República 387d-e)*

Si un hombre de entereza, frente a la muerte de sus seres más cercanos o frente a cualquier desgracia, tiene una actitud de hidalguía, nada le impide considerar así también a sus semejantes, por lo que ni se autocompadece ni compadece a los demás.

Los héroes griegos, hijos de los dioses, y los mismos dioses, deben tener una actitud de fortaleza, hidalguía y dignidad frente al destino, y esta actitud debe servir de ejemplo para los mortales. Sin embargo, los poetas Homero y Hesíodo principalmente, han presentado, critica Platón, a los héroes y a los dioses con una actitud lastimera frente a ciertos sucesos; el filósofo cita algunos: el desconsuelo de Aquiles (hijo de diosa) tras la

muerte de Patroclo, su amigo¹²² (*La República* 388b); el de Príamo (descendiente de Zeus) tras la muerte de Héctor, su hijo¹²³ (*La República*: 388b); la diosa Tetis autocompadeciéndose por la muerte de su hijo Aquiles¹²⁴ (*La República* 388c); el mismísimo Zeus, dios de dioses, inspirando compasión con estas palabras: “¡Ay, ay! Veo cómo persiguen en torno al recinto a un hombre a quien amo y se aflige mi espíritu en ello”¹²⁵ (*La República* 388c). Todos estos actos lastimeros Platón los rechaza de manera tajante, pues son malos ejemplos para los jóvenes, y los conducen por el sendero de la vileza más que por el de la virtud de la entereza (*La República* 387d). Y justamente por esto es que también rechaza las tragedias, pues éstas suscitan la compasión del espectador, ya que afloran en él un dolor infecundo y lo mantiene durante la dramatización en un estado de susceptibilidad gratuita. Por ello, Platón manifiesta recelo hacia los poetas trágicos, y hacia los artistas en general, y considera oportuno restringirles la libertad en el ejercicio de su creación (*La República* 401b).

Vemos que en Platón la compasión aparece bajo dos niveles. En el primer nivel aparece como lástima y como indulgencia. En el segundo nivel, la compasión aparece como una compasión reflexiva. En el primer nivel aparece la compasión como lastima: el llanto y el dolor del otro contagian, y en tanto contagian no aporta nada bueno. Visto de este modo, la actitud lastimera de uno hacia otro aparece infecundamente, debilitando y mellando la dignidad del afectado de compasión. En este mismo primer nivel la compasión, ahora entendida como indulgencia, aparece en un doble sentido: indulgencia hacia el que es

¹²² Esta escena que cita Platón puede ser encontrada en Homero, *Iliada*, Cap. XXIV, 10-12

¹²³ En *Iliada*, Cap. XXII, 414-415

¹²⁴ En *Iliada*, Cap. XVIII, 54

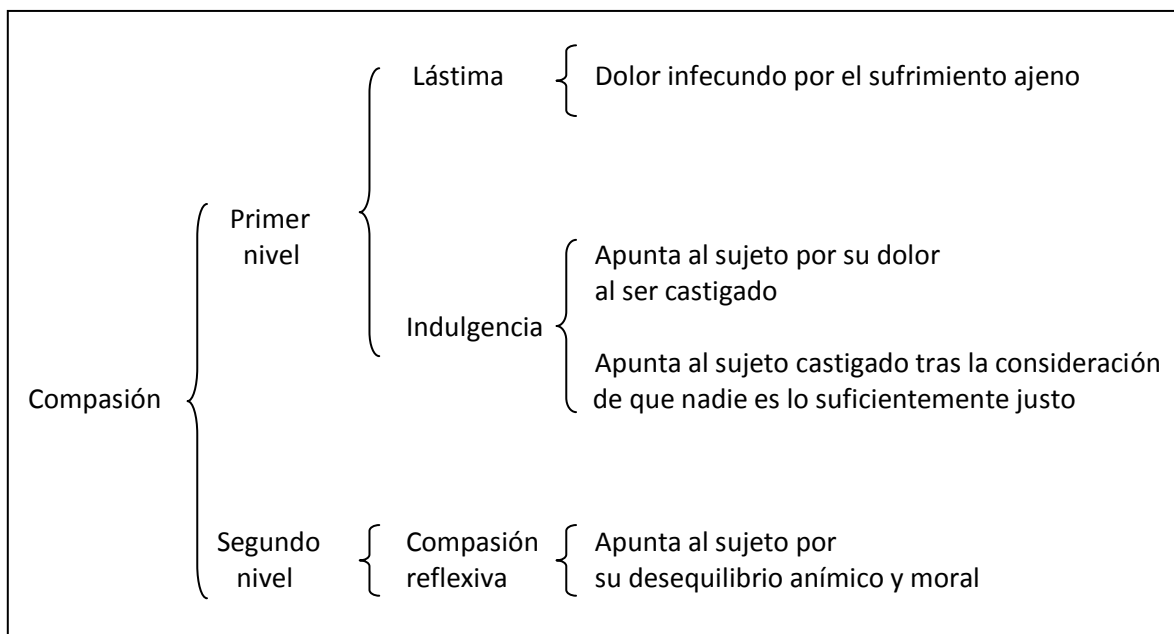
¹²⁵ Estas palabras las profiere Zeus al observar la persecución que Aquiles hace de Héctor. (Homero, *Iliada*, Cap. XXII, 168-169)

castigado, por ser el causante de alguna condenable acción, porque sentimos pena debido a su situación actual; e indulgencia hacia el castigado porque consideramos que nadie es justo de manera suficiente (y, en consecuencia, nadie debe ser *suficientemente* castigado), pues pensamos que también podemos caer en semejante desgracia.

En el segundo nivel de la compasión aparece ésta como una compasión reflexiva. Ésta no es la compasión por el castigo que padece el que ha delinquido, sino por el estado de desequilibrio del que delinque. En efecto, quien haya delinquido no solo ha puesto a la sociedad en un estado de desestabilidad, sino que él mismo se encuentra en ese estado, por lo que, en términos de salubridad, se encuentra *enfermo*. La compasión de este segundo nivel apunta a esa *enfermedad*, y por lo mismo insta a la aplicación de la *cura*. La *cura*, en este sentido, es el castigo irrestricto. Bajo este panorama, el efecto activo de esta compasión es el cumplimiento, proporcional al delito claro está, del castigo concedido.

La compasión del primer nivel es la que rechaza el filósofo, en tanto que la compasión del segundo es la que acepta. Así, pues, Platón no rechaza la compasión de manera absoluta; es más, tiene por ella una muy limitada valoración moral. El pensador griego permite vislumbrar ciertos alcances no de virtud pero sí de una restringida aceptación, en tanto se encuentre direccionada por la reflexión, de tal modo que la causa de la compasión no sea el dolor o el castigo del desequilibrado, sino el desequilibrio mismo de aquel a quien se le compadece. El objetivo de Platón no es sino la armonía social, la conformación de la ciudad ideal, y es por eso que atiende, sobre todo, al cumplimiento de la justicia, considerando oportuno siempre asirse a la imperturbable razón, con el fin de no alterar el orden y la armonía de la comunidad.

Para terminar este apartado y con el fin del mostrar con claridad los niveles de compasión que hemos dilucidado en Platón, a continuación mostramos un cuadro esquemático que nos ayuda a comprender mejor la posición valorativa de la compasión que hallamos en este filósofo griego.



3.1.2. La compasión¹²⁶ en Aristóteles¹²⁷

Aristóteles (384-322 a.C.) logró sistematizar un complejo pensamiento ético, el mismo que tiene como basamento la virtud. Así, pues, para poder comprender las

¹²⁶ Aristóteles hace un profundo análisis de la compasión (ἔλεος, *éleos*) en la *Retórica*, y en ella “la presenta como un *phátos* común con el miedo” (*Retórica*, 1990: 353, nota 118), y vuelve a ella, pero ahora relacionada con las tragedias, en la *Poética*. Esta percepción de la compasión fue muy influyente, por esta razón, como veremos más adelante, los estoicos también la vincularán de esta forma.

¹²⁷ Aristóteles, célebre filósofo griego, natural de la ciudad de Estagira (Macedonia), considerado la cumbre del pensamiento antiguo. Fue discípulo de Platón y preceptor de Alejandro Magno. Asimismo, fue autor de múltiples tratados, los mismos que versaron sobre una diversidad de temas entre los que destacan aquellos acerca de ética. Sus obras sobre este punto son *Ética nicomáquea*, *Ética eudemia* y la *Gran ética*.

reflexiones éticas del estagirita es menester comprender qué entiende por virtud. En la *Ética nicomáquea* nos dice que la virtud es el *modo de ser*¹²⁸ (ἕξις, *héxis*) que “lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función” (1106a-15); es decir, un cuchillo que corta bien es un cuchillo virtuoso y un ojo que ve bien es asimismo virtuoso. En el caso del hombre la virtud es el “modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia” (1106a-20). La virtud es actuar conforme al término medio (μεσότης, *mesótēs*) en las acciones que tienden a poseer extremos, sean por exceso, sean por defecto (1106b-15); así, por ejemplo, entre la temeridad y el miedo el término medio es la valentía; por lo tanto, ésta es la virtud. La virtud no asume extremos, sino estados intermedios por los cuales el hombre virtuoso sabrá llevar una vida acorde, agradable y elogiosa.

Siguiendo esta línea Aristóteles nos habla ahora, en su misma obra, de la virtud moral y su relación con el placer y el dolor, pues los hombres realizan acciones para aunarse al placer y rehuir del dolor (1104b-10 y ss.). Tres son, pues, los objetos de preferencia y tres, igualmente, los de aversión: Los de preferencia son lo bello, lo conveniente y lo agradable, y los de aversión, sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso (1104b-30). Así, regulamos nuestras acciones según el grado de placer y dolor que experimentamos.

Para fines de nuestra investigación, nos interesa principalmente los objetos de aversión, y sobre todo, lo relacionado con lo penoso, pues la compasión está íntimamente ligada a lo penoso; por lo tanto, la compasión resulta ser un objeto de aversión, pues en

¹²⁸ Para Aristóteles tres son las actividades propias del alma: las pasiones (πάθηματα, *pathémata*), las facultades (δύναμεις, *dynamais*) y los hábitos, modos de ser o disposiciones (ἕξις, *héxeis*).

tanto la compasión es un pesar y una incomodidad, lo ideal resultaría en principio no compadecer a nadie.

Antes de saber qué entiende Aristóteles por *compasión*, partamos por conocer qué entiende Aristóteles por *pasión*. En la misma *Ética nicomáquea* nos dice lo siguiente: “Entiendo por pasiones (πάθηματα, *pathémata*), apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer y dolor” (1105b-20). Éstas no son ni buenas ni malas, ni virtudes ni vicios, sino lo son únicamente los modos de ser (ἕξις, *héxis*) en virtud de los cuales nos comportamos bien o mal respecto a las pasiones (1105b-25 y ss.).

Comprendido qué entiende el estagirita por pasiones, abordemos ahora qué entiende por compasión¹²⁹. Para él, la compasión es

(...) un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo; porque es claro que el que está a punto de sentir compasión necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados van a sufrir un mal y un mal como el que se ha dicho en la definición, o semejante, o muy parecido. (*Retórica* 1385b-15)¹³⁰

Como vemos, para el filósofo la compasión es *un cierto pesar*. Ya aquí Aristóteles nos dice bastante, pues con el término *cierto* podemos tener dos interpretaciones. Primero: La compasión es un *cierto pesar* en el sentido de que no es un pesar cualquiera, sino una

¹²⁹ Encontramos en Aristóteles el primer estudio puntual y exhaustivo sobre la compasión. El filósofo reflexiona sobre ella con acuciosidad, aunque estas reflexiones no se encuentran en sus *Éticas*, es decir, en sus tratados sobre las virtudes que hacen del hombre un hombre bueno, sino sobre todo en su *Retórica*, “en su exposición sobre las pasiones por las cuales el hombre se tambalea” (Orwin, 2009: 70). Este primer acercamiento nos da un primer visto acerca del juicio del valor que le asigna a la compasión; aunque, como veremos más adelante, ésta puede ser mediada pudiéndose convertir en virtud.

¹³⁰ Este concepto de compasión ha resultado ser el concepto modelo del cual toda una serie de grandes pensadores lo variaron solo relativamente.

especie de pesar, una especie de dolor que tiene por origen otro dolor, por lo que resulta ser un dolor indirecto. La causa material del dolor ajeno que causa la compasión no es la causa misma del dolor de la compasión, aquella causa material resulta ser la causa indirecta, y por ser causa indirecta provoca un dolor vivencial que afecta el ánimo, si bien es cierto tal dolor vivencial pudo haber tenido por causa directa otro dolor vivencial. Segundo: La compasión es un *cierto pesar* en el sentido de que aparece a partir de cierto rango de sufrimiento experimentado por un sujeto, o a partir de cierto rango de sufrimiento que nosotros creemos que el otro experimenta. El padecimiento tenue, casi imperceptible, el dolor irrisorio, no suscita compasión. Un dolor mediano sí la suscita. Ahora bien, un padecimiento intenso también la suscita pero a condición de que no sea el padecido alguien muy íntimo a nosotros (los hijos, los padres), si lo fuese, tal padecimiento intenso no conllevaría a la compasión, sino al horror y a la desesperación del observante, el cual estaría impedido de un cálculo medido y racional del control de tal pasión; esto sería *lo terrible* (*Retórica* 1386a–20), y ni el horror ni la desesperación son expresiones de la compasión. Además, aparece por los acontecimientos ocurridos recientemente o que ocurrirán dentro de muy poco, así como por los que ocurren en ese preciso momento, no así aparece la compasión en aquellos momentos muy trágicos pero que hayan sucedido hace mucho tiempo o que se sepa ocurrirán dentro de muchos años (*Retórica* 1386a-30). En consecuencia, la compasión es, pues, un *cierto pesar* porque *mide* –no de manera racional sino intuitivamente– las razones para compadecer.

Aristóteles nos dice además que la compasión es un pesar por la aparición de un mal penoso *en quien no lo merece*. Aquí acerca la idea de compasión a la idea de justicia. Así, compadecer implica la intuición de una injusticia. Es decir, si intuimos que algún sujeto

padece un mal justamente, no lo compadecemos. Por el contrario, si intuimos que padece un mal injustamente, sí lo compadecemos. Compadecer es, pues, el anhelo de justicia. En consecuencia, podemos hallar también en la compasión un atisbo de deseo.

Antes de continuar analizando el concepto de compasión que el estagirita nos ha brindado, creemos necesario detenernos un momento en la característica de ser un mal penoso en *quien no lo merece*, con el fin de sumar una sutil observación. No es que el mal que observamos en el padeciente no se lo merezca, sino más bien *consideramos* que no se lo merece, y esta *consideración* nuestra es la causa de nuestra compasión, esto significa que esta pasión nos lleva a creer casi instintivamente que existen personas honradas (*Ética nicomáquea* 1386a) que han caído en un mal sin que se lo merezcan. Así, la compasión que experimentamos no parte de *su* estado de pesar, sino de la *consideración* nuestra de que *su* sufrimiento no se lo merece. Puede que tal sufrimiento sí se lo merezca por alguna razón justa, y sin embargo expresaremos compasión en tanto sigamos juzgando que no se lo merece, sea por convicción nuestra o sea por nuestra ignorancia de las causas. En consecuencia, la compasión nos insta, primariamente, a la creencia que los hombres son buenos.

El filósofo en su definición de compasión refiere, además, que *cabría esperar que* (el dolor) *lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados*. Aristóteles, pues, relaciona aquí íntimamente la compasión con el miedo ($\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$, *phóbos*) haciendo derivar directamente aquélla de ésta (Nota 118 del Libro II, en: Aristóteles, 1990: 353). La compasión, a juicio aristotélico, es un sentimiento que supone que el hombre que compadece se siente identificado con el que sufre, no por la desgracia de éste, sino porque aquel mal que padece injustamente podría también padecerlo uno mismo. Visto desde este

modo, aquí no me pongo en la situación del que sufre y, por lo tanto, no sufro directamente por él. Sufro porque lo que él sufre podría sufrirlo yo también, y *su* dolor podría haber sido *mi* dolor. En consecuencia, sufro por mi potencial condición vista *en* él.

Es el miedo a enfrentar una situación parecida lo que llama a la compasión; por lo tanto, intrínsecamente, lo que lo provoca es el amor hacia uno, es el *cuidarse de sí*. Es, en otras palabras, la naturaleza humana la que se manifiesta a la defensiva mostrándose en una actitud compasiva ante el otro. Así, la condición para que surja la compasión es considerar que puede ocurrirle un mal al agente de este sentimiento, lo que lo coloca en una situación de igual o de semejante ante el sufriente. Dice al respecto el filósofo: “Compadecemos, asimismo, a los que son semejantes a nosotros en edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje, ya que en todos esos casos nos da la sensación de que también a nosotros podría sucedernos” (*Retórica* 1386a-25). Esa es la razón por la que no todos experimentarían compasión frente al dolor ajeno, pues algunos no piensan llegar a vivir tales desgracias, pues “se creen super felices (sic)” (*Retórica* 1385b-20), incapaces de adquirir algún mal, y tampoco “los que están completamente perdidos (pues piensan que nada pueden sufrir, puesto que lo han sufrido ya ‘todo’)” (*Retórica* 1385b-20).

Desde Aristóteles, entonces, la compasión no solo es un padecimiento por el que sufre, sino también es la consecuencia de la observancia de nuestra propia condición por lo que podríamos sufrir. Es decir, la concepción de compasión no se refiere única y exclusivamente hacia el padecimiento del otro, sino también hay importantes vistos de referencia hacia el que padece de compasión, pues el que *compadece* observa el dolor del otro a su vez que *observa* su propia condición de doliente.

Ahora bien, para Aristóteles la compasión es una actitud no deliberada, es decir, es una actitud que surge espontáneamente frente a un dolor ajeno. Esto no significa que no pueda volverse deliberable; por el contrario, uno puede controlar su compasión para que ésta no devenga en un arrastre lastimero. Así, la compasión en tanto surge espontáneamente, no es considerada virtud por el filósofo, puesto que “la virtud hace recta la elección, pero lo que se hace por naturaleza ya no es propio de la virtud” (*Ética nicomáquea* 1144a-20).

La compasión, pues, surge espontáneamente tras el dolor ajeno, y si debido a este dolor el hombre se deja arrastrar por esta pasión, sin tener en cuenta la racionalidad que le ha de indicar en qué momento, bajo qué circunstancias y en qué grado se deberá compadecer, entonces se ha de suponer que experimenta un exceso de compasión, y es aquí donde el estagirita la censura, pues resulta ser un extremo por exceso, y a juicio del filósofo, “el exceso y el defecto yerran” (*Ética nicomáquea* 1106b-25). Se deduce, pues, que Aristóteles no condena la compasión absolutamente, más bien recomienda que en el momento del compadecer se actúe con raciocinio tratando de buscarse el justo medio. Al respecto, sostiene el filósofo:

(...) cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud. (*Ética nicomáquea* 1106b-20)

Son, pues, el exceso de compasión y su defecto (la impasibilidad), afectaciones que hay que evitar. Mediante su razón el hombre ha de controlar su compasión. Controlada ésta, supone pues una actitud virtuosa, y tal actitud puede ser obra tan solo de un hombre virtuoso.

Ahora bien, advierte el filósofo, sin embargo, que el término medio no es exacto, pues puede éste ser más semejante a alguno de los extremos (*Ética nicomáquea* 1108b-30). En el caso de la compasión, ésta, entendida como un justo medio, tiene más semejanza con la actitud lastimera, y al estar más cerca de esta actitud, y siendo ésta rechazada por el filósofo, se sigue que, si bien considera a la compasión (en su justa medida) una virtud, requiere atenderse de ella con sumo cuidado.

De por qué el término medio no está siempre en el medio exacto se debe, según el filósofo, a que los hombres están más inclinados por naturaleza hacia los placeres, hacia lo que cedemos con más facilidad (*Ética nicomáquea* 1109a-10-15), y en el caso de la actitud frente al dolor ajeno, el derrame lastimero parece ser *más fácil* que la impassibilidad. Así, los hombres estarían más inclinados, asomando en ello un cierto y extraño placer, hacia la pesadumbre por el dolor ajeno. Por eso la compasión es virtud en la medida en que no se deje arrastrar por la lástima infecunda más que por no dejarse persuadir por la apatía total.

Sin embargo, podemos observar que hay también quienes están más inclinados a la mesura imperturbable, al ánimo siempre templado, parece ser que esto les es *más fácil*, de ahí que juzgue Aristóteles que debemos *jalar* siempre en nuestras acciones morales hacia una actitud media (*Ética nicomáquea* 1109b). Así, si tendemos a ser apáticos, debemos *jalar* nuestro ánimo hacia los sentimientos pero sin caer en lo lastimero; y si tendemos a la pesantez lastimera, debemos *jalar* hacia la moderación pero sin caer en la impassividad. De ahí se entiende las palabras del filósofo, según la cual el hombre sobrio se deja afectar por los placeres y dolores pero no permite dejarse dominar por ellos (Aristóteles, 1984: 77). Así, el virtuoso se permite acceder al sufrimiento ajeno pero sin derramarse anímicamente por ello, y sin tampoco mostrar indiferencia afectiva.

Así, contra Espeusipo¹³¹ y los platónicos, quienes se inclinaban más bien por una actitud de imperturbabilidad¹³², Aristóteles sostiene que el problema de una postura así estriba en que se ha considerado la impasibilidad de manera absoluta, sin percatarse de las circunstancias que rodean un determinado hecho (*Ética nicomáquea* 1104b-25). Así, habría de ser impasibles cuando es debido, como es debido y hacia quien es debido, pero no en todo momento sin mediar coyuntura alguna, pues esto podría ser confundido con la crueldad.

Una actitud no impasible ante el dolor ajeno pero tampoco lastimera, esta es la actitud que valora el filósofo griego. Esta compasión, entendida en su justa medida, parece ser en Aristóteles una compasión a un nivel más elevado. Es decir, no resulta ser ya una compasión por el temor a sufrir el dolor que sufre el otro, resultaría más bien ser una compasión, o especie de compasión, producto de meditar el dolor ajeno, de tal modo que lo sintamos *en él*. Reflexionando *su dolor en él*, lograremos sentir *su dolor en él*, y en tanto esto, *lo* comprenderemos. Este tipo de compasión cuida de no excederse, cuida de no caer en la lástima ni en el sumo pesar, y en tanto comprende el dolor ajeno no inhabilita al sujeto que compadece; por el contrario, lo insta a actuar en bien del otro.

La compasión, asimismo, tiene sesgos de reflexividad en tanto evalúa al sujeto de su compadecer. Así, suele no provocar compasión el que personas poco temperadas, siempre susceptibles y sollozantes, hayan caído en un sufrimiento causado por determinado suceso, pues es algo que se esperaba de ellas. Por el contrario, suele provocar compasión, aun antes sorpresa, el que personas de espíritu fuerte, siempre temperadas, manifiesten padecimiento

¹³¹ Espeusipo fue un filósofo griego nacido en Atenas. Fue sobrino de Platón y director de la Academia platónica tras la muerte de aquél.

¹³² Una actitud de impasibilidad moral ya se dejaba entrever entre estos filósofos, aunque como ideal ético recién aparecerá con los estoicos.

por algún mal que no pudieron enfrentar (*Retórica* 1386b-5). Así, una compasión hacia estas personas resulta más comprensible que una compasión hacia aquéllas.

Ahora bien, la intuición sensorial es importante para el surgimiento de la experiencia de la compasión, y de entre todos los sentidos, sobre todo el de la visión¹³³. Un suceso terrible narrado no suscita el mismo grado de compasión como aquel que se observa directamente. Efectivamente, la sola narración de un lastimoso suceso no provoca el mismo grado de compasión en el oyente que en el vidente. Así, resulta necesario que los gestos, la vestimenta, las voces complementen al momento de excitar la compasión (*Retórica* 1386a-30).

Esto incluso se experimenta, sostiene el filósofo, aun cuando se observe que las circunstancias dolorosas exhibidas no son reales, como en el caso del teatro. Pero, ¿realmente suscitan compasión las escenas dramáticas? En tanto sintamos, como sostiene Aristóteles, un temor a experimentar lo que el personaje “experimenta”, olvidándonos de la realidad, y subsumidos en el drama nos dejamos persuadir por aquella *realidad*, entonces sí experimentamos compasión. Por el contrario, cuando no hemos sido persuadidos de tal *realidad*, de modo que el sufrimiento del personaje aparece como ficción ante nosotros, como realmente lo es, entonces no experimentamos compasión.

En relación a las tragedias griegas, el estagirita, en la *Poética*, afirma que éstas tienen por objetivo “imitar acontecimientos que provoquen temor y compasión” (1452b-30) en los espectadores, pues se escenifican momentos y actos según los cuales se busca que los expectantes se vieran reflejados en un momento potencial, identificándose con el héroe o

¹³³ Ya Aristóteles nos indicaba en su *Filosofía primera* o *Metafísica* que entre los sentidos es la vista la que prefiere el hombre. (980a-25)

personaje de la escenificación. Así, el espectador, percibiéndose como aquel sufriente, quedará disuadido de actuar extraviadamente en su vida cotidiana de tal modo que no llegue a verse en la infortunada situación de aquel héroe. De ahí el valor de las tragedias para Aristóteles (contrario a Platón¹³⁴), pues sirven como un disuasivo, purificando el alma de los hombres (*kátharsis*) (*Poética* 1449b-25). Así, en la expectación de las tragedias los hombres purifican estas pasiones, eliminando en ellas lo que tienen de perjudicial, derivándose en lo que se denomina “placer estético”, de tal modo que el hombre se encuentra cargado de un tipo de emoción distinta que le empuja a estar dentro de la esfera del placer (ἡδονή, *hēdonē*), y siendo así nada de negativo habría en estas pasiones.

Respecto al uso que de la compasión hacen los oradores tradicionales de su tiempo, el estagirita critica el hecho de que no se usen en sus discursos entimemas (ἐνθύμημα, *enthymēma*)¹³⁵ -que son el cuerpo de la persuasión-, propios del arte retórica y, por el contrario, se haga uso de las falacias que apunten a suscitar en los hombres la compasión y otras pasiones (*Retórica* 1345a-15 y ss.). Es decir, no apelan al ejercicio lógico, sino a la propensión humana psicológica de apiadarse por eventos o comentarios lastimosos. En otras palabras, no apuntan a las cabezas de sus oyentes, sino a su corazón. Para Aristóteles, esto es pues *hacer trampa* al arte retórica.

Por lo que hasta aquí dicho, queda claro que para el estagirita la compasión atañe al hombre y solo al hombre, no es pues un sentimiento teologal como más tarde, en el

¹³⁴ Platón pensaba que las tragedias suscitan un padecimiento improductivo y vano en los espectadores, razones por las cuales las rechazaba.

¹³⁵ El entimema (“en mente”, “que ya reside en la mente”) es un silogismo retórico que supone que alguna de las premisas o la conclusión es obviada porque su presencia es considerada obvia o implícita en el razonamiento.

Medioevo, se le entenderá. Dios, en el pensamiento aristotélico, está exento de compasión. Su naturaleza divina es, además de inmaterialidad y necesidad, pensamiento puro, perfección e inmutabilidad, no amor ni compasión. En este sentido, Dios es objetivo de amor, pero no ama. Él es amado, mas no amor. Los hombres son indignos del pensamiento divino pues estos son particulares y contingentes y, por ello, imperfectos, por lo que Dios no se inclina hacia ellos y menos aun hacia cada hombre en particular para compadecerlos (Mendoza, 2012: 61). En consecuencia, por no pertenecer siquiera al ámbito divino, sino más bien al humano, y siendo el hombre un ser imperfecto, la compasión resulta, en consecuencia, un sentimiento imperfecto.

Hemos expuesto y analizado las principales tesis de Aristóteles acerca de la compasión. Hemos mostrado que ésta es una pasión que se refuerza sobre todo cuando el vehículo de percepción del acontecimiento, causa de la afección, es la visión. Concluimos que, debido a que lo penoso se vincula con la compasión, y siendo lo penoso uno de los objetos de aversión del ser humano (*Ética nicomáquea* 1104b-30), entonces la compasión termina siendo uno de los objetos de aversión del hombre, pues al experimentársela surge la incomodidad y el estado de desagrado por el mal que se percibe.

Será un objeto de aversión, efectivamente, en tanto se le considere en su primer nivel, es decir, íntimamente relacionada con el miedo (si bien también se encuentra relacionada con ella la justicia y el deseo). Ésta es la compasión que el estagirita rechaza en tanto se manifiesta solo como una afectación sentimental. Por el contrario, Aristóteles toma en cuenta el acto compasivo en tanto se le considere en su segundo nivel (el nivel del justo medio, el nivel de la virtud ética), pues en éste la compasión se manifiesta bajo la virtud de la templanza; es decir, ni lastimera ni impasible. De esta forma, la compasión se muestra

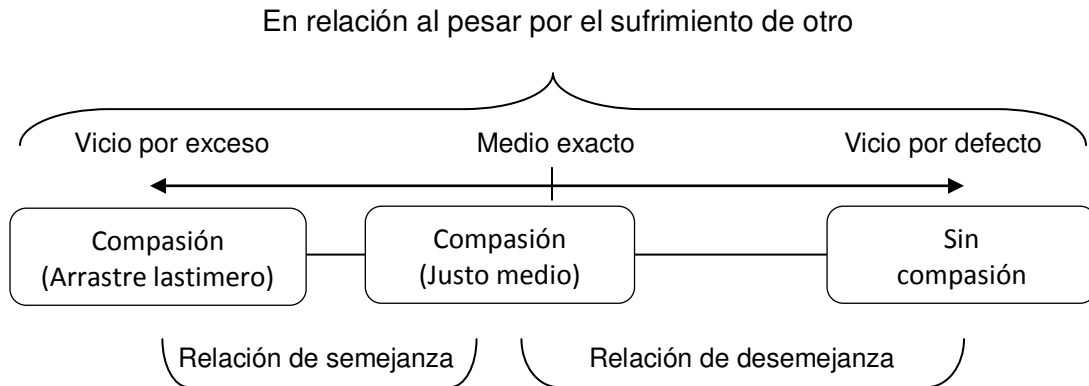
deliberable. Son, en consecuencia, los sentimientos lastimeros y la impasibilidad (los extremos exceso y por defecto) vicios que hay que evitar, pues, y siguiendo el mismo argumento que el filósofo hace respecto de la ira, podemos decir que es fácil compadecerse por el dolor ajeno, pero compadecerse en una justa medida, hacia la persona o personas debidas, por el motivo debido, en el momento debido y de la manera debida, eso no es fácil, pues requiere de una gran dosis de continencia. Esto debido a que actuar viciosamente se puede hacer de muchas maneras, pero de modo virtuoso solo de una¹³⁶.

Aristóteles, pues, si bien no juzga a la actitud de tristeza por el padecimiento ajeno como un bien en sí, considera que puede llegar a ser virtud bajo estrictas condiciones, y por esa razón no la rechaza tajantemente, aunque es necesario acotar que por la compasión mantiene ciertas reservas por tender a lo voluble; él mismo nos lo dice:

Porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a los juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer. Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras más de naturaleza semejante y sus contrarias. (*Retórica* 1378a-20)

Para concluir, queremos incluir el siguiente gráfico que nos permite dilucidar mejor cómo es que comprende Aristóteles la compasión como virtud (justo medio) y cómo es que la rechaza (vicio por exceso).

¹³⁶ En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles simboliza esto de manera gráfica: Es difícil atinar el punto central de un círculo, pero mucho más fácil atinar cualquier punto a excepción del central. Lo primero requiere destreza, medida y temperancia, lo segundo no (1109a-25).



3.1.3. La compasión¹³⁷ en los estoicos

Entre los antiguos fueron los estoicos los más críticos de la compasión. Para comprenderlos, presentemos previamente, y de manera somera, la visión cosmo-ontológica que de la realidad tuvieron estos filósofos para luego arribar hacia su planteamiento ético y su consecuente desestimación de la compasión¹³⁸.

Los estoicos sostuvieron que el *λόγος* (*logos*)¹³⁹ es inmanente a la naturaleza y la gobierna en todas sus partes. Los seres vivos son parte de la naturaleza, por lo que existe en ellos una tendencia natural que se identifica con el *logos*. Esta tendencia es la de la conservación de la vida. Tal tendencia natural a la conservación, intrínseca a todos los

¹³⁷ Los estoicos relacionaron la compasión (*ἔλεος*, *éleos*) con el dolor y también con el miedo (clara influencia aristotélica). Diógenes Laercio, en el libro VII de su obra *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, nos lega la transcripción de una cita de Zenón: “*éleos esti lýpē hós epì anáxios kakopathoûnti*” (la misericordia es una tristeza acerca del que padece sufrimientos sin merecerlos). (En: *Retórica*, 1990: 353, nota 118)

¹³⁸ Conocemos las teorías de las pasiones de los filósofos estoicos, sobre todo de los más antiguos (Zenón, Cleantes y Crisipo), a través de las obras de Diógenes Laercio, Galeno, Cicerón y Plutarco. (Cano, 2008: 149)

¹³⁹ Razón universal, omnipresente e inmanente al mundo. El mundo estaría dirigido por el *logos*. El *logos* resulta ser como el motor cósmico del universo. Esta teoría ya se encontraba en el presocrático Heráclito.

seres, es denominada οἰκείωσις¹⁴⁰ (*oikeíosis*, conciliación), la cual en el hombre lo hace buscar siempre el bien y rechazar el mal.

Estos pensadores helenísticos distinguieron dos tipos de bienes: el bien físico y el bien moral (Reale I, 1995: 233-234). El primero es un bien indiferente, o moralmente indiferente, pues son las cosas relativas al cuerpo¹⁴¹. El segundo, el bien moral, es el verdadero bien, pues es el que incrementa el *logos* en el hombre por medio de la *oikeíosis*, la misma que se manifiesta a través de la razón humana. Esta razón particular, que se concilia con la naturaleza, es expresión de la razón universal (*logos*), y le insta al hombre a buscar siempre aquello que le permita su conservación en conciliación con el cosmos. En consecuencia, vivir conforme a la razón significa vivir conforme a la naturaleza (Reale I, 1995: 233).

El bien moral es el que se vincula con lo intrínseco al ser humano; así, cuanto más se actúe conforme a la razón, más se afianzará el *logos*, siendo garantía, en consecuencia, de una vida virtuosa y plena, y de este modo se podría convencer de que uno puede llegar a ser auténticamente feliz, aun si viviese en medio de las más grandes penurias (Reale I, 1995: 234).

Vivir, pues, conforme a la razón, es vivir virtuosamente, esto es el logro de la felicidad. Leamos lo que nos indica Séneca¹⁴² al respecto:

¹⁴⁰ La *oikeíosis* se manifiesta en los vegetales de modo inconsciente, en los animales a través del impulso instintivo y en el hombre se materializa en la razón.

¹⁴¹ El bien físico atiende a aquellos bienes sean positivos como la vida, la salud, la belleza, la riqueza, entre otras, o negativos como la muerte, la enfermedad, la fealdad, la pobreza, entre otras. (Reale I, 1995: 234)

¹⁴² Lucio Anneo Séneca (4 a.C. - 65 d.C.) fue uno de los más importantes representantes de neoestoicismo o *Nueva stoa*. Fue preceptor de Nerón. Se suicidó por órdenes de éste.

La verdadera felicidad se encuentra, pues, en la virtud. Y ¿qué te aconseja la virtud? Que no consideres ni bueno ni malo lo que no sea obra de la virtud ni de la maldad; que seas además inmovible ante el mal como ante el bien, y que, en tanto te sea posible, te asemejes a Dios¹⁴³. (Séneca, 1984: 111)

Este logro de la felicidad es un logro autónomo y autosuficiente, pues en tanto todos los hombres son poseedores de un entendimiento racional¹⁴⁴, entonces todos los hombres pueden lograr individualmente la felicidad¹⁴⁵. Los estoicos se contraponen de este modo a Aristóteles, quien consideraba que el hombre es un ζῷον πολιτικόν (*zōon politikón*, animal político) y por esta razón debe vivir en una sociedad para alcanzar la felicidad. Esta autosuficiencia estoica se convierte en virtud en tanto el hombre logre la ἀταραξία (*ataraxia*)¹⁴⁶. Al respecto, García Gual nos dice lo siguiente comentando citas estoicas:

El precepto fundamental y más amplio de la ética estoica es el de “vivir en acuerdo razonable” (*homologouménos zên*), según la formulación de Zenón¹⁴⁷, o “vivir en acuerdo razonable con la naturaleza” (*homologouménos zên têi phýsei*), según la formulación más explícita de Crisipo¹⁴⁸. (1986: 141)

¹⁴³ Puede verse aquí mentada nuevamente la doctrina de los filósofos griegos en general, según la cual Dios es inmovible, pues en él no puede haber cambios, ya que todo cambio implica contingencia, y Dios no es ni puede ser contingente. Esta característica de Dios ya lo hemos abordado ciertamente en Platón y en Aristóteles.

¹⁴⁴ En este sentido, para los estoicos todos los hombres son iguales. El mérito de los estoicos, en relación a la idea de la igualdad entre todos los hombres, estriba justamente en que esta idea no era común en la Antigüedad, pues basta recordar la jerarquía tripartita de la sociedad ideal en Platón o la defensa a la permanencia de la esclavitud en Aristóteles.

¹⁴⁵ Por ningún motivo esto significa que los estoicos hayan considerado el aislamiento social. Por el contrario, el hombre es un animal hecho para estar con todos los hombres; es decir, el hombre es un ser *koinonikós phýsei* (social por naturaleza) y no un *zōon politikón* aristotélico, esto debido a que la *oikeiosis* manda a que los hombres se amen a sí mismos y amen también a sus parientes y semejantes, expandiendo la *oikeiosis* al resto de seres. (Reale I, 1995: 235)

¹⁴⁶ Tranquilidad del alma.

¹⁴⁷ Zenón de Citio (334-262 a.C.), fue un filósofo griego quien, según la tradición, es el iniciador de la escuela estoica fundada entre el siglo IV y III a.C. Afirmó en su obra *Sobre la naturaleza del hombre* que “el fin es vivir acordadamente con la naturaleza, que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud. Pues hacia ella nos conduce la naturaleza”. (Diógenes, 2007: VII, 87)

¹⁴⁸ Crisipo de Solos (281-204 a.C.) fue un filósofo griego perteneciente, junto con Zenón y Cleantes, al periodo denominado *Antigua stoa* o *Antiguo estoicismo*.

Cuando los estoicos hablan de que el hombre debe vivir conforme a su razón, significa que debe vivir conforme a la medida, al orden, a la medida, a la prudencia, vivir atemperadamente sin dejarse arrastrar por las distintas pasiones que siempre acechan la vida humana, pues éstas desordenan, en mayor o en menor medida, el orden impuesto por la razón. Una vida virtuosa, en consecuencia, será aquella cuya disposición o modo de ser (διάθεσις, *diáthesis*) esté siempre en acuerdo con la razón¹⁴⁹. En tal sentido, todo lo que provenga de las pasiones (πάθη, *páthe*) debe ser rechazado (Reale I, 1995: 236), porque éstas son, según Zenón, motivos de inestabilidad, movimientos contranaturales y, por ende, irracionales del alma (Diógenes, 2007: VII, 110); es decir, toda pasión es un *impulso excesivo* (ὀρμὴ πλεονάζουσα, *horme pleonazousa*), y a decir de Crisipo, las pasiones son *juicios* (κρίσεις, *kríseis*) (Diógenes, 2007: VII, 111). Juicios o creencias errados o falsos, entiéndase; así, las pasiones del alma son deformaciones de la razón, y por ello juicios desviados¹⁵⁰, por lo que “Extinguir una pasión significa eliminar el juicio o la creencia con la que se identifica (...). El hombre debe verse así libre de pasiones, con lo que dependerá menos de los golpes de la fortuna, encontrando la felicidad en sí mismo” (Cano, 2008: 152).

¹⁴⁹ Tanto Aristóteles como los estoicos pensaron que el hombre tiene como fin ético la felicidad, y que ella puede ser alcanzada a través de una vida adherida a la virtud. Aristóteles consideraba que la virtud es una *disposición* o *modo de ser* del hombre de acuerdo a la razón, para lo cual hizo uso del término ἕξις (*hexis*), de igual manera la consideraron los estoicos, aunque el término que usaron no fue el de ἕξις sino el de διάθεσις (*diáthesis*), pues tiene un sentido de mayor fijeza y rigidez. (Cano, 2008: 147)

¹⁵⁰ Al respecto, Martha Nussbaum nos brinda el ejemplo del pesar que surge por la desaparición de alguien amado. Ante esta situación, el estoico muestra cierto desapego. Así, típica de una reacción estoica es la que Cicerón se la atribuye a Anaxágoras, tras comunicársele la muerte de su hijo, cuando éste dijo tranquilamente: “Sabía que lo había engendrado mortal” (Cicerón (2005). *Disputaciones tusculanas*. Madrid, Gredos, p. 285. En: Cano, 2008: 151); o cuando Séneca recomendaba tras un infortunio parecido: “Has enterrado al único ser que amas; busca a alguien a quién amar. Es mejor reemplazar tu amor que llorar por él”. (Séneca. *Epístolas*, 63, 11. En: Cano, 2008: 152)

He aquí la presencia de la famosa apatía (ἀπάθεια, *aphátheía*), impasividad estoica¹⁵¹, consistente en controlar toda pasión, pues éstas desvirtúan el objetivo del hombre en el logro de la *ataraxia*. Las pasiones, pues, son consideradas “enfermedades del alma” y “errores de la razón” (García Gual, 2003: 27), por lo que, tal y como lo enseñaba Zenón, “el estoico las arrancará lejos de sí” (Reale I, 1995: 236)¹⁵². Así considerado, el estoicismo se presenta como una terapia para el alma enferma, para restablecer la salud de ánimo por medio del control racional.

El más antiguo estoicismo clasificó por primera vez las pasiones según el criterio de contemplación sobre un “bien” o un “mal”, y sea este bien o mal presente o futuro. Cuatro son, pues, según esta clasificación las pasiones básicas: El placer (ἡδονή, *hēdonē*)¹⁵³ y la pena (λύπη, *lype*) que tienen por objeto, respectivamente, un bien y un mal presentes. Y el deseo (ἐπιθυμία, *epithymía*) y el temor (φόβος, *phobos*) que son una expectativa, respectivamente, de un bien y un mal futuros. De estas perturbaciones primarias del alma se derivan todo un conjunto de pasiones. Para fines de nuestra investigación diremos tan solo que de la pena (λύπη, *lype*), entendida como una contracción irracional, se desprenden la

¹⁵¹ La felicidad es entendida por los estoicos como apatía.

¹⁵² Hay que dejar en claro que los estoicos diferenciaban entre pasiones (πάθη, *páthe*) y emociones buenas (εὐπάθεια, *eúpátheias*) como la alegría (χαρά, *chara*), la cautela (εὐλάβεια, *eulábeia*) y la decisión (βούλησις, *boúlesis*) (Diógenes, 2007: VII, 116). Las pasiones son enfermedades del alma, estados irracionales o impulsos excesivos. Los *páthe* son irracionales, en cambio las emociones en su totalidad, no. Los *eúpátheias* (la alegría, la cautela y la decisión) son emociones racionales, buenas, pero por alguna confusión pudieran caer en el conjunto de los *páthe*. Y puesto que el término ἀπάθεια (*apátheía*) estaba vinculado a la imperturbabilidad, indiferencia e insensibilidad, Panecio prefirió usar el término εὐθυμία, *euthymía* (buen ánimo, tranquilidad de espíritu) a ἀπάθεια, *apátheía* (libre de alteraciones emocionales), aunque para los filósofos del antiguo estoicismo *apátheía* haga solo referencia a la ausencia de emociones irracionales (pasiones) (Rist, J.M. (1995). *La filosofía estoica*. Barcelona, Crítica, p. 35-6. En: Cano, 2008: 158). Y aunque ecléctico y no estoico, pero influenciado profundamente por la *stoa*, Cicerón también se dio cuenta de esta posible confusión, por esta razón “pudiendo traducir *páthos* por la expresión latina *morbus*, esto es, ‘enfermedad’, prefiere el término más neutro *perturbatio*”. (Cano, 2008: 158)

¹⁵³ Puede verse aquí con claridad la posición de rechazo del estoicismo hacia la posición hedonista, quien colocaba al placer en el centro de sus reflexiones.

envidia, los celos, la rivalidad, la pesadumbre, el enojo, la tristeza, el dolor, la confusión y, obviamente, la compasión (ἔλεος, *éleos*) (Diógenes, 2007: VII, 110 y 111).

La compasión es una pasión, y en tanto es una pasión debe ser entonces *arrancada*.

Reale cita un antiguo testimonio estoico, según el cual la compasión

‘(...) forma parte de los defectos y los vicios del alma: es misericordioso el hombre necio y superficial’; ‘el sapiente no se conmueve en favor de nadie; a nadie condena una culpa cometida. No es propio de un hombre fuerte el dejarse vencer por los ruegos ni apartarse de la justa severidad. (1995: 236)

La primera línea del texto citado que afirma que la compasión *forma parte de los defectos y los vicios del alma*, no debe llevar a pensar que los estoicos, al menos no los más antiguos, consideraron una división del alma en racional e irracional. Para los estoicos el alma es enteramente racional, y las pasiones no vendrían a ser sino solo alteraciones defectuosas de ella¹⁵⁴.

Hasta el momento, pues, podemos concluir que las pasiones no permiten el logro de la identificación que debe tener el hombre con la naturaleza, ésta que está dirigida inmanentemente por el eterno *logos*. La compasión es una pasión; por lo tanto, tampoco la compasión permite tal identificación. Los seres vivos son parte de la naturaleza; en consecuencia, los sufrimientos de estos resultan ser una especie de la manifestación del *logos*. Mi razón me habilita a identificarme con aquellos seres que padecen, en tanto me permite la comprensión de que tal sufrimiento es manifestación del orden como designio

¹⁵⁴ Sobre este punto García Gual nos aclara: “Los estoicos no oponen los impulsos apetitivos a la racionalidad, como por ejemplo, lo hacía Platón en su famosa tripartición del alma. Para Crisipo el alma humana, en su conjunto, es racional. Otros estoicos (sobre todo los de la *stoa media*) disientirán en este punto y Posidonio adoptará una teoría de las pasiones muy semejante a la platónica. Las pasiones son, según él, impulsos excesivos, que responden erróneamente a las representaciones imaginativas. (El rígido intelectualismo estoico) minimiza el aspecto pasional de la conducta, para insistir en la racionalidad del principio director interno”. (1986: 140)

del *logos* intrínseco, pues yo mismo y mi razón somos efectos de su inmanente orden¹⁵⁵. Por el contrario, si me veo arrastrado por el sentimiento compasivo al observarlos, éste no aparece como causa de mi identificación con aquéllos, porque la compasión, al ser una pasión (vicio del alma), no permite tal comprensión.

Aclarado este punto, podemos ahora seguir analizando la cita anterior en relación a su segunda y última parte, a saber: *no es propio del hombre fuerte dejarse vencer por los ruegos*. Esta línea nos remite a la conclusión de que los estoicos consideraron que la compasión está relacionada directamente con la flaqueza y debilidad del alma. Esta idea, como sabemos, ya la tenía Platón, y en general el mundo griego; a saber, la idea de que el sentimiento compasivo era una actitud propia de las mujeres, niños y demás *almas débiles*.

La doctrina estoica pasó por varios periodos, manteniendo de algún modo esta severidad con respecto a la compasión y a las pasiones en general. Ahora bien, el estoicismo tardío o *Nueva stoa*, cuyos representantes máximos fueron principalmente Séneca (4 a.C. - 65 d.C.), Epicteto (55-135) y Marco Aurelio (121-180), si bien fue más moderado, también consideró a la compasión una pasión de la que hay que guardarse. De ahí las textuales palabras del preceptor de Nerón sobre la misericordia¹⁵⁶, tal vez haciendo referencia al valor que le empezaron a proferir los primeros cristianos:

¹⁵⁵ Es conocido el presupuesto estoico de que el Destino es la *demarcación* de todo acaecer; es decir, es la secuencia de causas y efectos que hacen que todo lo que sucede en la naturaleza suceda por necesidad intrínseca. He aquí la famosa *resignación* estoica ante los hechos. Este presupuesto anula la libertad; sin embargo, tal anulación se da en el plano ontológico, pues en el plano ético seguimos siendo libres de elección moral. Es decir, soy libre de actuar como quiero (ética), aunque mi libertad esté ya determinada (ontología).

¹⁵⁶ Si bien en la presente investigación hemos realizado una delimitación en torno a los conceptos afines a la compasión, es necesario aclarar que para ciertos autores, como en este caso Séneca, el sentimiento de la *misericordia* es entendido como *compasión*, es decir, como una disposición del ánimo que inclina al sujeto a padecer por el padecer del otro.

(...) hay muchos que la ensalzan como si fuera una virtud, y llaman al hombre bueno al que es misericordioso. Pero éste (sic), en realidad, es un vicio del ánimo. Una y otra se acercan demasiado y casi se confunden la severidad con la crueldad y la clemencia con la misericordia; ambas cosas es necesario evitar, no sea que, guiados por el espejismo de la severidad, vayamos a caer en la crueldad, o dejándonos llevar de la clemencia, caigamos en la misericordia. En este último caso, la equivocación resulta menos peligrosa, pero el error subsiste idéntico para quienes se apartan de la verdad. (Séneca, 1964: 558-559)

La compasión, entendida como misericordia, no es tenida a bien por el filósofo, porque surge de pronto e irreflexivamente, de modo tal que altera la serenidad y todo orden anímico. Por el contrario, la clemencia (*clementia*) deviene de la razón, y justamente por ello es pasible de control. En consecuencia, la clemencia, y no la compasión, es una virtud propia de los que tienen el poder de reducir las penas¹⁵⁷; de ahí las palabras de Séneca a Nerón: “La clemencia en la autoridad suprema consiste en la verdadera templanza del espíritu y en el amor del género humano (...) y no en dejarse arrastrar por cualesquiera clase de pasiones...” (Séneca, 1964: 526), pues “Atormentarse a causa de los males ajenos es una fuente constante de angustias (...) de la misma manera que es un acto de compasión inútil llorar y poner la cara triste” (Séneca, 1984: 174) por las penalidades de otros e incluso por las nuestras.

Más tardíamente, el emperador romano y filósofo estoico Marco Aurelio¹⁵⁸ consideró que quien se deja debilitar por los ánimos compasivos no es por razón de los

¹⁵⁷ Al respecto, podemos observar un claro distanciamiento con las postulaciones de Platón. Recordemos que para el maestro de Aristóteles, la compasión entendida como indulgencia (el perdón de los castigos efecto de la clemencia) desarmoniza la sociedad. Para Séneca, por el contrario, la compasión no es entendida como clemencia sino como misericordia, siendo ésta rechazada mientras que como clemencia es más bien recomendada. He aquí un claro ejemplo de cómo las concepciones valorativas de la compasión se han distinguido por el concepto que se ha tenido de ella.

¹⁵⁸ Con Marco Aurelio, la filosofía en general y el estoicismo en particular, llegó a la cima del poder político, no solo en la del Imperio Romano, sino en la de todos los tiempos. Además, ya Séneca, como preceptor de Nerón, había abrazado el poder romano. García Gual nos recuerda que Marco Aurelio, como emperador, había promulgado más de cien textos legales, todos ellos dirigidos a mejorar las condiciones de vida de los más oprimidos: mujeres, esclavos y niños. Así, al parecer, la influencia del estoicismo se hizo notar en la

hechos dolorosos que observa, sino por los juicios de valor que otorga a lo observado. El filósofo-emperador nos dice:

Si te afliges por alguna causa externa, no es ella la que te importuna, sino el juicio que tú haces de ella. Y borrar este juicio, de ti depende. (...) Así pues, mantente siempre en las primeras impresiones, y nada añadas a tu interior y nada te sucederá. (2003: Libro VIII, § 47-49)

Marco Aurelio no tiene por objeto de análisis el hecho objetivo que se presenta ante la subjetividad suscitando el estado de compasión. El filósofo-emperador apunta a la subjetividad del observante e intenta persuadirnos de que el hecho presentado no es ni malo ni bueno, que aquello a lo que solemos llamar “desgracia” (en este caso “desgracia ajena”) es un hecho objetivo sin valor natural alguno. Es más bien nuestra subjetividad la que añade valor a ese hecho, y en tanto le añade valor aparece la compasión. Desde el estoicismo de Marco Aurelio, entonces, no es que determinado hecho sea triste para aquel que lo experimenta y por eso lo compadecemos, sino que lo compadecemos porque nosotros consideramos que tal hecho es triste para aquél. Y si para aquél, en virtud de su entereza de ánimo, lo que le ha sucedido no posee valoración alguna, menos aun entonces es propio de nuestro ánimo agregarle alguna valoración. Así, pues, no es que se sea cruel ante la desgracia ajena por la impassibilidad estoica, puesto que tal “desgracia” es un valor que hemos agregado nosotros mismos a lo acaecido. En consecuencia, la tesis de Marco Aurelio apunta a determinar que nuestra consideración valorativa del hecho es la condición para la aparición de la compasión. Así, quien se exime de juicios valorativos, se exime de compasión; por lo tanto, de sufrimiento.

administración y en la legislación de manera humanitaria; es así que, y citando a Sandbach a través de García Gual: “Sin estos filósofos (Séneca y Marco Aurelio sobre todo) el mundo grecorromano habría sido un lugar peor”. (García Gual, 1986: 156)

La compasión es criticada también porque está en discordancia con la idea estoica según la cual pertenecemos a una comunidad universal de seres racionales¹⁵⁹, y, por ende, también en discordancia con el cosmopolitismo moral (el deseo imparcial del bien para todos). La compasión sesga el deseo de bien que debe estar dirigido hacia toda la humanidad, y la redirige a una parte minúscula de ella. La compasión nos lleva a atender a los más cercanos, a aquellos con los que el compasivo tiene cierta relación, relegando a la humanidad toda a un segundo plano. La compasión, a su vez, juzga que existen bienes importantes que no pueden ni deben ser arrebatados, de tal modo que se arriesga uno a padecer emociones reprobadas como la venganza y la ira, actitudes que el sabio estoico también debe expulsar. De este modo, los que se dejan llevar por los sentimientos compasivos resultan ser personas que siempre están bajo el influjo de la dependencia de algunas situaciones desgraciadas, las mismas que siempre han de aparecer condicionando al afectado de compasión.

Es importante resaltar, sin embargo, que la apatía e impasividad del estoico no le impide ayudar al necesitado. La ayuda que el estoico brinde será una ayuda exenta de afición alguna, y al igual que el *logos* carecerá de sentimientos (Reale I, 1995: 236), dando como resultado una moderada actitud, un análisis de la situación, una medida de los defectos y una restricción de los excesos. García Gual lo expresa con claridad: “El estoico está dispuesto a ayudar al prójimo, pero no a sufrir por él” (1986: 145). Su ayuda es una ayuda mediada por la razón, sin escatimarla ni prodigarla y, sobre todo, sin compasión de por medio. Y si se da el caso de que tenga que manifestar compasión para disuadir al caído

¹⁵⁹ Para los estoicos, a decir de Epicteto, los hombres todos somos “ciudadanos del mundo” (*polítes tou kosmou*). (Epicteto. *Discursos*, 2, 10, 3ss. En: Cano, 2008: 149)

en desgracia, la expresará exteriormente, pero guardándose interiormente de cualquier arrastre pasional (García Gual, 1986: 145).

Para los estoicos, la compasión mediada por la razón no existe. Simplemente tal *compasión* no es compasión. Pues compadecer es lamentarse, sufrir, embadurnarse del dolor ajeno, padecerlo, y todo ello en un estado pasivo. Es cierto que la compasión puede impulsarnos a la ayuda en pro del otro, pero esto ya no es compasión, sino los efectos de la compasión. Es posible ayudar sin experimentar compasión (esto es lo que enseña el estoicismo), sin sufrir por el otro, es posible *ponernos en los zapatos del otro* para comprenderlo, experimentar empatía, mas esta empatía ya no está vinculada en absoluto con la compasión.

Según lo analizado, podemos arribar a ciertas reflexiones en torno a la consideración de la compasión que tienen los filósofos estoicos. Cuando estos pensadores sostienen que todo hombre debe vivir sin dejarse abandonar por los momentos irreflexivos, estamos frente a una postura radical. Es decir, para los estoicos, los hombres, y sobre todo en los momentos en que pueden las pasiones aparecer ante algún hecho, deben mostrarse seguros, medidos, temperados, reflexivos; en otras palabras, desapasionados, *apáticos*. La tranquilidad de su alma dependerá del nivel de apatía que muestre ante eventos que en otros pudieran causar el llanto y la desesperación.

El estoicismo tiene como fin moral el arribo al estado de *ataraxia*. Este estado implica la ausencia de la tristeza y de la alegría, pues estos estados anímicos son perturbadores del estado de tranquilidad racional del alma. El estoicismo ataca implacablemente la compasión, sobre todo porque ni siquiera es una tristeza por el mal que

uno experimenta, sino porque es una tristeza por el mal que otro experimenta. Así, si rechaza cualquier sufrimiento de causa directa, aun con mayor consideración rechaza, pues, cualquier sufrimiento de causa indirecta, y sobre todo cuando de dicho padecer no se deriva bien alguno.

Antes de concluir el análisis de la postura estoica, es menester esclarecer un punto importante en relación al rechazo de estos filósofos hacia la compasión. Como hemos visto, los estoicos le niegan valor alguno; sin embargo, este rechazo se manifiesta en el plano ético. En el plano ontológico resulta imposible tal rechazo. Es decir, si el *logos* es inmanente a todo lo que existe, ordenando todo lo que *es* para que *sea* así, entonces el dolor que otro padece no debe ser causal de compasión, puesto que *debió de ser así* necesariamente. Compadecer resulta, en consecuencia, vano, infecundo e innecesario. Así, quien compadece no se da cuenta de la necesidad de los acontecimientos del mundo. Como afirmamos, este rechazo de la compasión se da en el plano ético. Sin embargo, yo mismo, como parte del *todo* dirigido por el *logos*, si estoy afectado de compasión frente a un padecer ajeno, también soy efecto de esta necesidad. Así, en el plano ontológico, la compasión no puede ser rechazada sino solo aceptada con resignación, pues forma parte de los designios del *logos*. Esto no significa, como bien indica García Gual, que el estoico caiga en la inacción (1986: 146); por el contrario, ha de hacer todo lo posible para actuar rectamente conforme a la razón, sabiendo, sin embargo, que haga lo que haga y resulte lo que resulte no será todo acontecer sino más que la manifestación del Destino (*Heimarméne*).

Para terminar, queremos recoger el espíritu estoico a partir de las palabras que Séneca atribuye a Estilpón¹⁶⁰, filósofo griego no estoico, luego de que a éste le arrebataran todos sus bienes –sus riquezas, sus hijas, su patria- tras tomar Demetrio¹⁶¹ la ciudad de Megara. Contrariamente a lo que pudiese esperarse, con total sosiego Estilpón afirmó:

No debes dudar que quien nació hombre puede elevarse por encima de la condición humana, que pueda contemplar tranquilamente el dolor, la ruina, las heridas, las llagas y los grandes cataclismos que se produzcan a su alrededor, sobrellevando plácidamente las calamidades y mesuradamente la prosperidad, sin dejarse vencer por aquéllas y sin confiar en ésta, antes conservándose siempre igual en medio de los cambios y no considerándose dueño más que de sí mismo, y aún solo en su parte más noble. (Séneca, 1984: 191-192)

3.1.4. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo

Los autores estudiados -Platón, Aristóteles y los estoicos- tienen por objetivo común evitar que el hombre sufra vanamente, pues todo sufrimiento es alteración del ánimo, y toda alteración aleja al hombre de la felicidad. Coinciden todos en sostener que la ecuanimidad es virtud, y ante la adversidad, incluso la adversidad ajena, el hombre debe mostrar temperancia. Sin embargo, estos pensadores difieren a la hora de abordar el problema de la compasión, por lo que hemos hallado diferencias entre unos y otros, aunque también semejanzas.

El primer problema encontrado es qué entienden por ecuanimidad. Platón y los estoicos parecen estar de acuerdo en que la ecuanimidad supone la impassibilidad (en los estoicos de modo más radical que en Platón), mientras que en Aristóteles supone la medida

¹⁶⁰ Estilpón de Megara (360 – 280 a.C.). Filósofo griego discípulo de Diógenes el cínico, y representante de la escuela megárica.

¹⁶¹ Demetrio II (278 – 229 a.C.), rey de Macedonia. Se dice que cuando ingresó a conquistar Megara, ordenó a que respetaran la vida del filósofo Estilpón, a quien le tenía estima y respeto, pues lo consideraba “el más sabio de los griegos”. Acercándosele le preguntó si había perdido algo, y el viejo filósofo respondió: “*Nihil, inquit, omnia mea mecum sunt*” (Nada, todas mis cosas están conmigo).

con respecto de las circunstancias. Siendo de este modo, se entiende entonces que Platón y los estoicos hayan rechazado la compasión, pues la ecuanimidad ante la compasión supondrá su inhibición, mientras que Aristóteles le dio una *oportunidad* a la compasión de poder convertirse en virtud, en vista que la ecuanimidad supondría atender a las circunstancias: se ha de ser o no ser compasivo, en mayor o menor medida, según la situación medida.

En general, estos pensadores no solo están de acuerdo en que el hombre no sufra en vano por efecto de la compasión, sino que, además, están de acuerdo, con más o menos disposición, en no estimar a la compasión como una virtud. Los grados de valoración están en relación a la consideración de si es una afección pasiva o activa. Si es pasiva, la compasión se manifiesta como un sufrimiento en vano, sin finalidad alguna, sufrimiento cuya causa es ajena a nuestra subjetividad. Ésta es a la que se refieren básicamente los estoicos, y por esto mismo su absoluto rechazo hacia ella. Platón y Aristóteles también la desestiman por la misma razón. La diferencia en este punto entre los estoicos frente a Platón y Aristóteles estriba en que estos últimos van a considerar a la compasión también como afección activa, mientras que los primeros no. Con *afección activa* queremos significar que no solo la compasión es un sufrimiento vano por el sufrir de otro, sino que además busca saldar de alguna forma ese sufrimiento. En Platón, esta cualidad de la compasión hace que el filósofo la acepte, aunque no precisamente como virtud, pues entendida como indulgencia la compasión aparece en forma de ayuda por el dolor del otro al ser castigado. Sin embargo, entendida como compasión reflexiva tiene un objetivo, el cual apunta no al pesar del delincuente que purga un castigo, sino a su estado de alteración espiritual, de desequilibrio, el mismo que le ha hecho delinquir, y por tal razón debe ser

curado. Este tipo de compasión platónica se inhibe de cualquier apasionamiento, por lo que en estricto no debiera denominarse *compasión* (pasión con). Sin embargo, hemos decidido llamarla *compasión reflexiva* con el fin de diferenciarla de la que sí rechaza Platón.

En Aristóteles, la aceptación de la compasión como afección activa es mayor que en Platón, pues esta compasión, al buscar el bien ajeno, debe hacerlo con serenidad, y en tanto es una compasión serena se encuentra en el justo medio ideal, entre el defecto y el exceso. La distinción entre la compasión reflexiva que asume Platón y la compasión del justo medio que defiende Aristóteles, estriba en que la primera no apunta a ningún dolor ajeno, sino a una situación: el estado de desequilibrio de la persona que ha actuado moral y legalmente mal. La segunda, la compasión del justo medio aristotélico, sí tiene por objeto el padecimiento ajeno, pero lo tiene de manera debida, con temperancia, sin dejarse arrastrar por la inacción de lo lastimero ni persuadir por la inacción de lo impasible.

Justamente con respecto de esto último hallamos un radical enfrentamiento entre la postura aristotélica y la de los estoicos, pues el estagirita sostiene que el compadecerse en una justa medida es una acción virtuosa. Por el contrario, los estoicos niegan tal posibilidad. Para los filósofos de la *stoa*, la compasión siempre será un vicio, pues solo la recta razón (ὀρθὸς λόγος, *orthòs lógos*) ha de llevarlos a la virtud: la impasividad (posición que Aristóteles rechaza), de tal modo que si la recta razón aparece para controlar el sentimiento compasivo, éste desaparece.

Vemos, pues, que en Platón y Aristóteles la compasión es entendida en dos niveles, al primero de los cuales (compasión pasiva) se le niega toda identificación con la virtud, mientras que en el segundo nivel (compasión activa) aparecen vistos de apreciación hacia

ella, por la razón de que la identifican con la beneficencia. En los filósofos de la *stoa*, por el contrario, no hallamos tal dualismo en la comprensión ética de la compasión, pues estos la identifican siempre con el sufrimiento. La beneficencia no resulta sino solo su efecto. La beneficencia, pues, para los filósofos estoicos, no pertenece a la naturaleza propia de la compasión.

Lo estudiado en Platón y Aristóteles nos ha llevado, también, a la conclusión de que entre ambos pensadores la relación entre compasión y justicia es distinta. En Platón, la compasión, en el primer nivel de consideración, entendida como indulgencia, transgrede todo ideal de justicia, pues al margen de toda rectificación por el mal proveído a la sociedad desea, aquel que compadece, la remisión del castigo del que ha delinuido. En Aristóteles, por el contrario, la compasión está vinculada con la justicia, pues aquel que compadece estima que el mal que otro sufre es un mal que aquél no debiera padecer.

La condena de Platón a la compasión lo llevará a condenar también las tragedias, pues éstas tienen como fin excitar el miedo y la compasión en los espectadores, reduciéndolos vanamente a un estado de irracionalidad y pesar gratuitos. Aristóteles también se alejará de su maestro en este asunto. Aquí el objeto de discrepancia no es el valor de la compasión sino el valor de las tragedias. Para Aristóteles, las tragedias adquieren valor en tanto que suscitan miedo y compasión, pues éstas al aparecer sirven de disuasivo a los hombres; es decir, como una especie de purgante espiritual. Así, pues, mientras que las tragedias, a decir de Platón, cargan a los hombres de actitudes y emociones pasionales, y, por lo tanto, los cargan negativamente, en Aristóteles los descargan.

Hemos hallado, además, una distinción valorativa entre Platón y los estoicos en torno a la compasión entendida como clemencia o indulgencia, es decir, como el perdón, o la reducción de la pena, por la falta cometida. En Platón, debe ser rechazada, pues no fortalece la justicia; por el contrario, la debilita. En los estoicos, en Séneca propiamente, la clemencia no debe ser rechazada, pues es condición de la benevolencia que un poderoso debe siempre ostentar. Nuevamente la percepción entre ambos pensadores es distinta. En Platón, la compasión entendida como indulgencia manifiesta un estado irracional de dolor frente al castigado, mientras que en Séneca la clemencia no tiene que ver nada con la compasión, pues aquélla resulta ser una actitud más que un sentimiento, y una actitud política, propia del que ostenta el poder, actitud racional además de benévola.

La razón de la exclusión moral de la compasión por parte de Platón estriba en que éste reduce la ética a la política. Es decir, el bien de la sociedad es primero, y en tanto ésta se encuentre equilibrada, los ciudadanos también lo estarán. Mientras que en los estoicos no hallamos tal reduccionismo. El pensamiento estoico es básicamente individualista; es decir, el bien que busca es el bien del individuo, y por tal motivo su rechazo a la compasión implica solo el hecho de que ésta es un *defecto del alma*.

Antes de concluir este apartado, queremos hacer una observación, la cual consideramos importante en relación a la concepción aristotélica de la compasión. Para tal efecto, nos permitimos reproducir nuevamente una cita ya referida en el apartado 3.1.2, a saber: “Compadecemos, asimismo, a los que son semejantes a nosotros en edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje (...)”. Esto es cierto en tanto mantenemos la idea de que la compasión es un temor a poder sufrir lo que sufre otro, pues es claro que resulta un absurdo pensar que podamos sufrir lo que padece un animal, sea un toro (en las

corridas), sea un pollo (al patalear por su degollamiento) o, en fin, sea una cucaracha (al ser aplastada y abandonada media viva), y en tanto esto sea un absurdo, la compasión por estos animales resulta imposible. Pero la realidad se muestra de manera distinta, pues hay quienes experimentan compasión al observar tales circunstancias. ¿Cómo es esto posible si tales momentos, sabemos, nunca han de experimentar las personas? La respuesta pasa por dejar de pensar que se compadece por el temor a padecer lo del otro, sino por considerar el dolor mismo del otro. Ya no es el temor a experimentar *su* dolor lo que despierta nuestra compasión, sino es *su* dolor *en sí* lo que nos la despierta. Compadecemos, pues, a los que en algo *consideramos* semejantes a nosotros. Los animales, en tanto haya quienes los compadezcan, son comprendidos, en cierta manera, como semejantes a aquellos. Así, una cucaracha, por ejemplo, no es semejante a un hombre. Sin embargo, hay quienes se ofuscan contra quienes se atreven a pisarla dejándola media viva, pues *consideran* que este insecto puede sentir un dolor parecido al dolor de quien fuese atropellado por un tráiler¹⁶², y por esta razón, para evitarle mayor *sufrimiento*, al no poder hacer otra cosa para aliviar su *dolor*, deciden aplastarlo.

Nos curamos en salud frente a las posibles críticas con relación a lo anteriormente observado, pues somos conscientes de nuestro anacronismo (pues desde nuestra época, en donde la consideración hacia los animales está paulatinamente en boga, pretendemos observar un concepto cuyo marco es una época pasada en donde poca o nula consideración

¹⁶² La nocicepción o nocipercepción es una actividad del sistema nervioso central y periférico que se produce ante los estímulos de un potencial daño. Esta actividad del cerebro se inicia en los nociceptores o receptores de dolor, los cuales son terminaciones nerviosas que se activan ante un estímulo intenso. Según algunas investigaciones, ciertos insectos no poseen los receptores de la nocicepción; por lo tanto, no pueden sentir dolor, al menos no tal y como lo sentimos en sus diversas formas. Ahora bien, primero: no todos los hombres tienen este conocimiento, por lo que, efectivamente, piensan que un insecto dejado medio vivo sufre de alguna manera parecida a como pudiésemos sufrir nosotros; y, segundo: aun si tuviesen este conocimiento, la razón a veces no puede persuadir a la sensación, de tal modo que creen que *sufre* (aun sabiendo que no es así); en consecuencia, algunos deciden poner fin a su *dolor*, aplastándolo.

existía hacia estos seres). Así entendido, es claro pues que Aristóteles por ningún lado estaba pensando en una posible compasión hacia los animales, sino solo aquella expresamente dirigida hacia los hombres. Sin embargo, en tanto su concepto pretende dilucidar las condiciones para que la compasión surja en virtud de ciertas características, este concepto pretende mostrarse pues como explicativo en todos los casos. Así, a pesar de nuestro anacronismo, pensamos que nuestra observación no deja de tener valor.

3.2. Concepción valorativa de la compasión en el Medioevo

Tras la enorme influencia en el pensamiento occidental de las filosofías de Platón y Aristóteles, además de las de los estoicos, la misma que se mantendrá vigente varios siglos luego, aparece paulatinamente, en el espectro cultural, social y religioso, el cristianismo. Manifiesto sobre todo en los evangelios, arrastra en sí el judaísmo expreso en el Antiguo Testamento, gestando de manera sostenida una doctrina que empezó a hablar del amor hacia los otros, no ya como un mero sentir, sino como fundamento de esa misma doctrina.

Vistos de valoración del amor de la compasión ya habían aparecido en los tiempos del Imperio Romano con Marco Tulio Cicerón, quien, como lo afirma san Agustín, no dudo en considerarla virtud (San Agustín, 2001: IX, 5). Sin embargo, será con el cristianismo que la compasión, entendida como misericordia y caridad, alcanzará la cima de los valores, marcando para siempre las posteriores reflexiones que sobre ella se desarrollen en todo el mundo y en los siglos venideros.

Las reflexiones cristianas en torno a la compasión estarán enmarcadas dentro de las reflexiones que se desarrollen sobre las pasiones. En la Antigüedad, las pasiones eran pensadas como turbaciones anímicas, y como tales debían ser, o rechazadas, en el más radical de los casos, o corregidas y dirigidas, mas siempre con un cierto recelo. Tal recelo será aminorado casi en su totalidad en la doctrina cristiana, siempre que las pasiones se mantengan en la recta guía. Así, como veremos, las pasiones no serán consideradas males en sí, y, por ende, la compasión tampoco. Es más, ésta, comprendida como misericordia y caridad, alcanza las cotas más altas de valoración.

La doctrina cristiana que se desarrolló en el Medioevo tiene básicamente como fuentes indiscutibles a san Agustín y a santo Tomás de Aquino. Por este motivo abordaremos las apreciaciones sobre la compasión en san Agustín en el punto 3.2.1., la de santo Tomás en el 3.2.2., y nuestras consideraciones y conclusiones de este subcapítulo en el punto 3.2.3.

3.2.1. La compasión¹⁶³ en san Agustín¹⁶⁴

El advenimiento de la religión cristiana como institución constituida supuso, al igual que en la época de los griegos, una nueva evaluación de las pasiones. Esta evaluación quedará evidenciada a través de la obra de uno de los padres de la Iglesia, el más influyente de la Patrística: el obispo de Hipona, Aurelio Agustín, más tarde, san Agustín (354-430).

Todo el pensamiento agustiniano gira en torno a Dios, y siguiendo lo enseñando por Pablo considerará que toda virtud tiene por basamento el amor a Dios (*caritas*) (1º Corintios 13). San Agustín, al igual que los antiguos pensadores griegos, sostuvo que el objetivo del hombre es la felicidad, aunque ésta no se encuentre en esta vida, mas sí tras la muerte; en todo caso, esta vida no es concebida sino como un medio para sumar méritos posibles para la bienaventuranza tras la muerte. De este modo, san Agustín se coloca frente a los estoicos en un punto esencial: el hombre, pues, no puede lograr la autosuficiencia, y con ella la felicidad en este mundo. Pretender la autosuficiencia, como lo creyeron estos

¹⁶³ La valoración expresa de san Agustín está dirigida básicamente a los sentimientos de misericordia y caridad, los mismos que en última instancia estarán identificados con la compasión, como se verá más adelante.

¹⁶⁴ Agustín, obispo de Hipona, teólogo, santo y filósofo cristiano. Nació en Tagaste, pequeña ciudad de la extinta Numidia (hoy Argelia y parte de Tunes) en el África romana. Es el representante máximo de la patrística cristiana. Su pensamiento se reduce en una elaborada síntesis entre el platonismo y el cristianismo.

viejos filósofos, es incurrir en el pecado de la soberbia. Así, haciendo suya una cita del *Eclesiástico* 10, 13, recalca expresamente: “El principio de todo pecado es la soberbia” (*Initium enim ovis peccati superbia est*) (2001: XIV, 13).

La razón por la que san Agustín no considera posible alcanzar la felicidad en este mundo está en estrecha relación con la concepción pesimista que tiene de la naturaleza humana, la misma que desde el principio de los tiempos está *manchada* de pecado, éste que se explica a partir de la desobediencia de Adán y Eva en el paraíso por haber comido el fruto del árbol prohibido (Génesis 3, 6). Sin embargo, aun con esta concepción pesimista, san Agustín no estimaba malas en sí mismas a las pasiones, pues solo es cuestión de que ellas se mantengan en la rectitud. Así, condenarlas sin más significaría el rechazo a las emociones que surgen de la vida en Cristo: sentir alegría, tristeza, dolor de corazón, y todo tipo de aflicciones, sentimientos propios del buen cristiano; por el contrario, afirma el patrístico que si, por ejemplo, nos entristecemos por el padecimiento de los demás, entonces nuestra actitud resulta proba: “En nuestra doctrina no se cuestiona (...) si está triste, sino por qué está triste (...). Porque entristecerse con el afligido para que se vea libre de aflicción (...), no creo, bien considerado, pueda reprenderlo a nadie” (San Agustín, 2001: IX, 5), y lo mismo nos dice con respecto a la ira y al temor, y puede aplicarse a cualquiera de las demás pasiones¹⁶⁵.

El padre de la Iglesia Cristiana, pues, condena la apatía, esa privación de emociones frente a los acaeceres de la vida, apatía tan defendida y sustentada por los estoicos como medio para alcanzar la felicidad. Y si bien la condena *aquí*, no la condena como situación

¹⁶⁵ Es claro, pues, el enfrentamiento de san Agustín contra los filósofos estoicos, quienes rechazaron las pasiones sin más por considerarlas “enfermedades del alma”.

allá, dicho mejor, en el *más allá*, por el contrario, la sustenta. En el Reino de Dios no son posibles las emociones, ni para los que comulguen con Dios tras la muerte, ni para los ángeles, ni para el propio Dios. Leamos al patrístico:

Los santos ángeles castigan sin ira (...); lo mismo que socorren a los miserables sin sufrir ellos la miseria, y favorecen sin temor a sus amigos que están en peligro. Y, sin embargo, por la costumbre del lenguaje humano se aplican también a ellos los nombres de estas pasiones, no por la flaqueza de los afectos, sino por cierta semejanza de las obras. Al igual que, según las escrituras, se irrita Dios, pero no se turba por pasión alguna. (2001: IX, 6)

De este modo, san Agustín “salva” a Dios de la visión aristotélica según la cual Dios es inmisericorde y debe serlo, pues no puede estar afecto de pasión alguna. Así, Dios *tiene* compasión, *tiene* misericordia, pero no está en modo alguno afecto por dichos estados. En tal sentido, “Cuando se utilizan términos como la ‘ira de Dios’, se hace referencia en un sentido metafórico, pues en los órdenes celestiales no existen las pasiones” (Cano, 2008: 179).

La crítica a las pasiones de San Agustín no se dirige a las pasiones en sí mismas sino a la voluntad (*voluntas*) que las acompaña y las mueve, pues las pasiones en sí no son ni buenas ni malas. Siguiendo la clasificación de las pasiones concebidas por los estoicos¹⁶⁶, san Agustín nos apunta al respecto: “¿Qué es el deseo (*cupiditas*) y la alegría (*laetitia*), sino la voluntad encaminada a estar de acuerdo con lo que queremos? Y ¿qué es el miedo (*timor*) o la tristeza (*tristitia*), sino el alejamiento de lo que no queremos?” (2001: XIV, 7). Así, esta voluntad será buena (o recta) cuando tenemos el propósito de amor a

¹⁶⁶ El pensamiento agustiniano se desarrolló en buena parte, en base y frente al de los estoicos, esto debido a que fue la doctrina de la *stoa* la que aún se dejaba sentir con cierta fuerza cuando apareció en escena san Agustín. Así nos lo recuerda Cano López: “(...) cuando el Cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano (392 d.C.) y Justiniano cerró las escuelas filosóficas (529 d.C.), el estoicismo todavía deja sentir su influencia”. (Cano, 2008: 145)

Dios y al prójimo (*caritas*), y en consecuencia, hará buenas a las pasiones que estén guiadas en virtud de ella.

Centrémonos un momento en la tristeza y el deseo, afectos estos ligados a la misericordia¹⁶⁷. Ésta, efectivamente, es una tristeza por la miseria ajena y es un deseo cuyo objeto es la supresión del sufrimiento. Esto se advierte del concepto de misericordia que maneja san Agustín, el cual no es sino una compasión de nuestro corazón a causa de la miseria ajena, la cual nos obliga y fuerza, si podemos, a ayudar al necesitado, movimiento éste que va acompañado de la razón (San Agustín, 2001: IX, 5).

Ahora bien, ligada la misericordia estrechamente a las pasiones de la tristeza y el deseo ¿cómo puede ser considerada virtud? Hemos respondido ya en cierta forma a esta pregunta: 1. porque la tristeza y el deseo en sí mismos no son reprobados, y 2. porque la compasión tiene un ingrediente más, en virtud del cual resultan probas aquéllas pasiones, y este es el amor (*caritas*). El amor, pues, entendido como la voluntad recta y buena cuando tenemos el propósito de amar a Dios y al prójimo como a nosotros mismos. Esta voluntad buena, el amor, guía las emociones que constituyen la compasión, de modo tal que ésta no resulte ser solo un sufrimiento por el mal ajeno, sino, y sobre todo, una ayuda expresa con voluntad honesta hacia el caído en miseria. En otras palabras, compasión y caridad, para san Agustín y para todo el cristianismo, son una sola cosa: *caritas*.

¹⁶⁷ San Agustín hace uso del término latino *miseriordia* para referir a lo que comprendemos por compasión, aunque en un sentido más religioso. Y usa el término *compassio* para referir al mismo sentimiento pero en un sentido más general y laico. Nos refiere el santo: “(...) *miseriordia est alienae miseriae in rostro corde compassio* (...)” (la misericordia es la compasión que experimenta nuestro corazón ante la miseria de otro). Y acto seguido manifiesta: “(...) *qua utique, si possumus, subvenire compellimur*” (y que nos compele a socorrerla, si podemos). Esta última línea nos aclara que la misericordia no es un simple sentir por el mal del otro, sino que despierta el incentivo de ayudar, explicitando el amor que poseemos hacia el prójimo.

Esta evaluación positiva de la compasión muestra, sin embargo, ciertas advertencias. El autor de *La ciudad de Dios (De civitate Dei)*, advierte de ella, por ejemplo, en el momento del deleite de aquellos que la experimentan al asistir a las dramatizaciones, y se pregunta si acaso no es una locura sufrir por una escenificación¹⁶⁸, o acaso el que compadece, a sabiendas que es una dramatización, quiere experimentar ese sufrimiento, “aunque cuando es él mismo quien los padece, se suele llamar miseria, y cuando son otros, y él se compadece por ellos, se llama misericordia” (San Agustín, 1983: III, II, 2). Pero qué tipo de misericordia es esa, se pregunta el patrístico, que tiene por causa algo fingido, pues ese tipo de misericordia no llama al socorro sino solo al deleite de sufrir *con* y *por* el otro.

Advierte además del peligro de habituarse a los sentimientos compasivos, pues el habituado a estos puede incluso desear que haya males en el mundo para que pueda ejercitar siempre su compasión con el fin de vivenciar una actitud “virtuosa”. Sin embargo, esta consideración de complacerse en la compasión no puede ser imaginada dentro de una verdadera vida cristiana (*Ibid*: 4), pues la verdadera compasión antes bien desea no querer compadecer nunca (*Ibid*: 3). Frente a las advertencias que plantea san Agustín, recomienda no pretender desterrar en absoluto la compasión, sino solo guardarnos de emplearla en la “inmundicia” (*Ibid*: 3), pues es consciente de que, si bien puede llevarnos a engaño o a alguna actuación indecorosa, en mucho sobrepasa estos defectos el bien hacia el prójimo que de ella puede resultarse, un bien que incluso y sobre todo es trascendente.

San Agustín, pues, no es un ciego apologista de la compasión, conoce sus riesgos (riesgos en donde luego otros autores van a ahondar); sin embargo, tales observaciones no

¹⁶⁸ Ya Aristóteles había sostenido que la compasión manifiesta en los espectadores por las tragedias es una catarsis o purificación del alma. Esta catarsis le permite al espectador evaluar, concienzudamente, sus acciones y sentimientos en el momento en el que debieran enfrentar, en la vida real, ciertos padecimientos similares a los que escenifica el actor en las tragedias.

mellan en absoluto la consideración que de ella tiene, pues es muy consciente de que en ella está el amor (*caritas*) que la diviniza, a tal punto de identificar la compasión con la caridad.

Antes de concluir con la presente disertación, es necesario atender, a partir del pensamiento agustiniano, lo que el mismo obispo de Hipona nos dice: “(...) cuida mucho de que esa misericordia no vaya a parar a la inmundicia, (...) guárdate de emplear tu compasión en la inmundicia” (*Ibid*: 3). Esto significa en san Agustín, y atendiendo a lo manifestado por Clifford Orwin (2009: 72), que hay que tener cuidado de esa compasión que se dirige al dolor mundano que padece el otro. Esto justamente porque la compasión, comprendida como caridad, tiene en cuenta sobre todo a la eterna salvación del alma más que a la beneficencia terrenal, y a la salvación del alma debido a que el hombre es una criatura esencialmente espiritual (si bien por accidente está constituido de alma y de cuerpo, siendo el cuerpo la causa de las máculas del alma).

El amor expreso en la misericordia es un amor divino, y por serlo, es un amor que está más allá del amor de aquella compasión que se dirige hacia los dolores que acaecen en el mundo, y esto es comprensible en el marco teológico cristiano dado que el Reino de Dios se sobrepone a este mundo, y está valorativamente antes que él. Así, la caridad no se refiere exclusivamente a la ayuda fáctica, sino, y más aún, a tratar de darle un sentido al inevitable sufrimiento del hombre, efecto este de su naturaleza mortal producto irremediable del pecado original. Esta caridad busca enseñar a que los hombres comprendan que el sufrimiento es necesario, así como necesario le fue para Cristo en el momento de su crucifixión y muerte en la cruz, pues a través de este *desafortunado* hecho se buscó la salvación de toda la humanidad. El cristianismo medieval, pues, justificó el valor trascendente del dolor terrestre en pro de aquella felicidad eterna que a todo hombre le

espera después de la muerte, toda vez que haya sabido comprender el hombre que los dolores del *más acá* funcionan siempre como una preparación para la dicha celeste en el *más allá*.

3.2.2. La compasión¹⁶⁹ en santo Tomás de Aquino¹⁷⁰

Debido a que san Agustín era considerado una autoridad dentro de la ortodoxia de la Iglesia, la postura de santo Tomás (1225-1274) habrá de coincidir con ella en varios puntos importantes. Efectivamente, al margen de los dogmas cristianos que por definición son *intocables*, algunos de los puntos en los que coinciden ambos teólogos son los siguientes: 1. Ambos basan sus enseñanzas en la Patrística cristiana y en los pensadores de la Antigüedad. 2. Asimismo, uno y otro piensa que el hombre es un ser situado entre los ángeles y los animales. 3. Igualmente, ambos distinguen también entre el intelecto y la voluntad, por un lado; y los apetitos irracionales, por el otro; concediendo la primacía de la parte racional por sobre la irracional. Y 4. San Agustín y santo Tomás comparten la idea de que la felicidad (la verdadera felicidad) solo es posible cuando el alma del hombre albergue en el Reino de Dios (Cano, 2008: 190).

¹⁶⁹ Santo Tomás sigue a san Agustín en el concepto de misericordia, a tal punto de citarlo en la *Summa teológica*, en II-II, q. 30, a. 1: “*misericiórdia est alienae miseriae in rostro corde compassiõ (...)*”. (Ver nota 167). Ahora bien, es interesante hacer notar que santo Tomás, además de san Agustín, cita a Aristóteles en relación al concepto de misericordia: “Por eso dice el Filósofo en Rhet. c.8, la misericordia es una tristeza por el mal presente, que arruina y entristece” (1990: II-II, q. 30, a. 1). Sin embargo, el término que usa Aristóteles es ἔλεος (*éleos*), el cual es traducido como compasión (*compassiõ*) o como misericordia (*misericiórdia*), lo que nos lleva a pensar que es en el latín donde aparece tal distinción que no hallamos en el griego.

¹⁷⁰ Tomás, nacido en la ciudad de Aquino, Italia, fue teólogo, santo y filósofo cristiano perteneciente a la Orden de los Predicadores. Es el representante máximo de la escolástica. Es conocido como el Doctor angélico (*Doctor angelicus*). Su máximo logro fue conciliar la filosofía aristotélica con el pensamiento cristiano, considerados irreconciliables hasta ese momento.

Sin embargo, entre ambos existen también sumas diferencias. Todas estas diferencias tienen por causal una distinción básica y primera, y es el hecho de que el modelo platónico será el modelo que adoptará san Agustín para interpretar el mensaje cristiano, mientras que el modelo aristotélico será el de santo Tomás¹⁷¹.

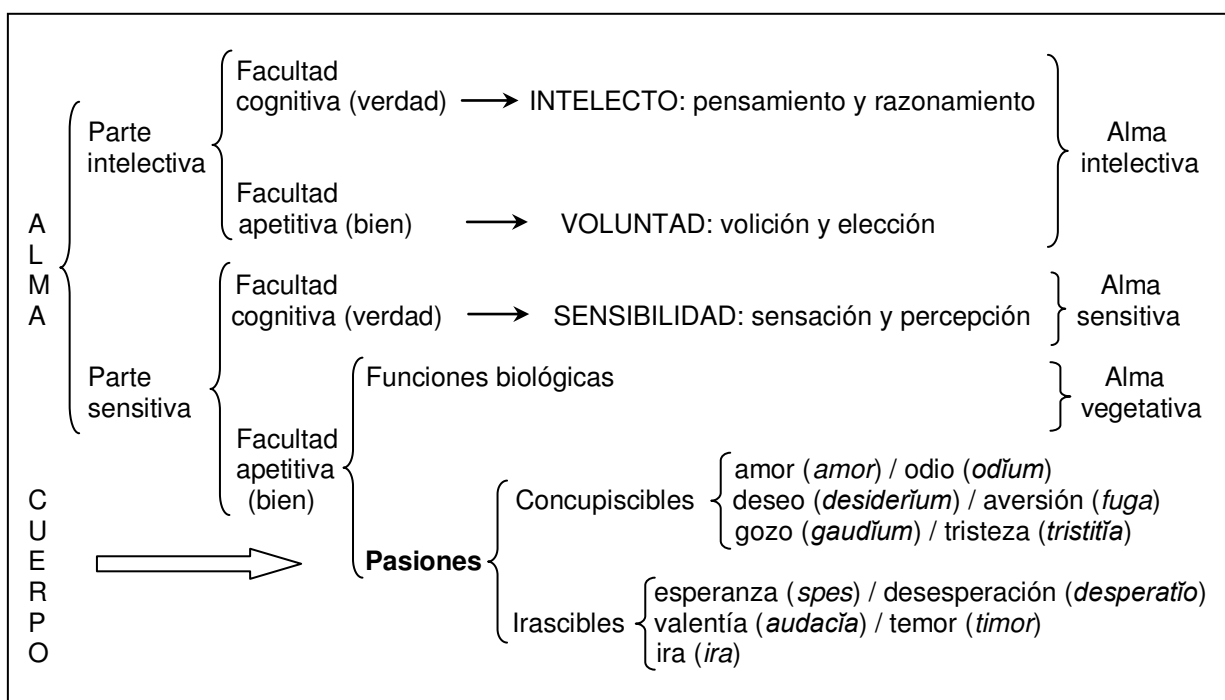
El *Doctor angelicus* dedica en la *Suma teológica* (*Summa Theologica*) todo un capítulo acerca de las pasiones¹⁷². Piensa que éstas son movimientos de la sensibilidad, potencias pasivas que se actualizan tras la referencia de una circunstancia externa. Además, las pasiones solo afectan el alma de manera accidental, es decir, mientras ésta se encuentra unida al cuerpo (Sto. Tomás, 1993: I-II, q. 22, a. 1), y del alma no a la potencia racional sino a la parte sensitiva (*Ibid*: a. 3).

Para comprender mejor en qué lugar se encuentran las pasiones en el esquema tomista, remitámonos al siguiente cuadro¹⁷³.

¹⁷¹ Como se sabe, Platón subrayó el Mundo de las Ideas –perfecto, eterno, inmutable- en detrimento del Mundo sensible –imperfecto, temporal, cambiante-. De aquí se advierte entonces por qué San Agustín tuvo un mal concepto de la naturaleza humana, valorando solo el alma como manifestación divina y condenando el cuerpo. Muy distinto fue santo Tomás que, siguiendo a Aristóteles, manifestó valoración por este mundo, comprendiendo que el hombre es un compuesto (alma-cuerpo), y como tal hay que estudiarlo.

¹⁷² El término *passiō* (pasión) en el latín escolástico tiene un alcance semántico mayor que el que tiene “pasión” en lengua castellana. *Passiō*, pues, es más que padecimiento (por ejemplo, la pasión de Cristo), deseo o ira vehementes (por ejemplo, morir o matar por pasión) y desequilibrio pasional. Distingue santo Tomás tres modos de padecer: 1. Toda clase de recepción, sin excluir nada del sujeto pasivo, y en este caso padecen el sentido y la inteligencia al recibir imágenes o ideas; 2. Todo movimiento de alteración con adquisición de una cualidad conveniente y pérdida o exclusión de otra inconveniente, y en este sentido padece el enfermo al curarse o el entristecido al alegrarse, pues padecen un bien; y 3. Cualquier movimiento de alteración con adquisición de una cualidad nociva y pérdida de la opuesta conveniente, y en este sentido padece el que enferma, o se entristece o es contrariado en su inclinación natural. Este tercer sentido es el más propio de la pasión en el uso que hace santo Tomás del término (Sto. Tomás, 1993: 218). En la *Suma teológica*, el tema de las pasiones es abordado *in extenso* en I-II, q. 22-48.

¹⁷³ El presente cuadro es una adaptación nuestra en base al esquema que nos facilita Antonio José Cano López (Cano, 2008: 194-195). Sin embargo, es necesario hacer algunas observaciones para evitar algún tipo de equívoco o tergiversación. Es conocida la triple partición que santo Tomás hace del alma siguiendo a Aristóteles: alma intelectual, alma sensitiva y alma vegetativa. Sin embargo, esta tripartición no nos permite introducir con claridad las pasiones debido a que éstas no solo están integradas por el elemento anímico o formal (el alma) sino también por el orgánico o material (el cuerpo), esto debido a que toda pasión se



Bajo el criterio de que las pasiones son afecciones del alma, pero no dependen solo de ella, distinguimos en ella dos partes: parte intelectual y parte sensitiva. En ambas a su vez se manifiestan dos facultades: la facultad cognitiva y la facultad apetitiva. El objeto formal de las facultades cognitivas es la verdad (verdad intelectual o verdad sensitiva, según el caso), y el de las apetitivas es el bien (bien intelectual o bien sensitivo, según el caso). El intelecto, manifiesto en el pensamiento y el razonamiento, es propio de la facultad cognitiva intelectual, mientras que la voluntad, encargada de la volición y la elección, es propia de la facultad apetitiva intelectual. Ambas son facultades del alma intelectual. Por

manifiesta orgánicamente además de ser un movimiento del alma; es decir, la vinculación que tienen las pasiones con el alma es una vinculación indirecta a causa de que el alma en sí misma no padece sino tan solo por la unión con el cuerpo, por lo que el alma humana tiene pasiones en sentido accidental. Ahora bien, en el alma humana, según santo Tomás, se integran tres tipos de apetitos: apetito natural, apetito intelectual y apetito sensible, siendo el apetito natural incluso común con los seres inertes y animales. Para fines de nuestra investigación, por tal motivo, en nuestro cuadro presentamos el alma como constituida de dos partes: parte intelectual y parte sensitiva, pudiendo introducir sin mayor problema a las pasiones en esta última.

otra parte, la sensibilidad, expresa en la sensación y en la percepción, es una facultad cognitiva sensitiva, y hace referencia al alma sensitiva. Ahora bien, la facultad apetitiva sensitiva (parte irracional), por un lado, se manifiesta en las funciones biológicas, las mismas que obedecen a las leyes de la naturaleza, y es propia del alma vegetativa, y, por otro lado, esta misma facultad apetitiva sensitiva se manifiesta en las pasiones (parte afectiva). Éstas, asimismo, se presentan como concupiscibles e irascibles, siendo las primeras, en pares opuestos, las pasiones básicas del amor y odio, deseo y aversión, y gozo y tristeza; y las segundas, esperanza y desesperación, valentía y temor (*Ibid*: q. 23, a. 2), y la ira. Esta última no tiene su pasión opuesta debido a que su “opuesto” resulta ser la serenidad. Sin embargo, la serenidad no es una pasión, debido a que toda pasión debe manifestarse como un movimiento del alma, y la serenidad es, por el contrario, ausencia de todo movimiento o alteración de ánimo. Leamos al teólogo: “El movimiento de la ira, por tanto, no puede tener como contrario ningún movimiento del alma, sino únicamente se opone a él la cesación en el movimiento” (*Ibid*: a. 3). Son once, pues, las pasiones básicas según santo Tomás, de las cuales derivan todo el resto de pasiones, y sus naturalezas resultan de considerar como objeto formal un bien (o un mal) sensible. Así, la diferencia entre las pasiones “se fundamenta en el objeto propio de cada una, con referencia a un bien o a un mal” (Cano, 2008: 194).

Como queda claro, las pasiones básicas, a decir del escolástico, se dividen en dos clases: concupiscibles (seis pasiones) e irascibles (cinco pasiones). La diferencia entre las primeras y las segundas reside en el hecho de que las concupiscibles tienen como objeto “el bien o el mal sensible tomado absolutamente, que es lo deleitable o lo doloroso” (Sto. Tomás, 1993: I-II, q. 22, a. 1), mientras que las irascibles consideran el hecho de que hay ciertos objetos cuya resolución requiere de un cierto grado de fortaleza u oposición a otros

apetitos, por lo que a diferencia de las concupiscibles, el objeto de las irascibles son más difíciles de adquirir o evitar (*Ibidem*).

Las pasiones, para santo Tomás, pueden ser sometidas por las facultades del entendimiento y la voluntad. Esta es la razón por la que se coloca al frente de los estoicos, para quienes, como hemos señalado ya, las pasiones deben ser rechazadas sin más, por ser consideradas desvaríos anímicos, y se adhiere al pensamiento de Aristóteles, quien sostuvo que las pasiones, si son reguladas por la razón, entonces son buenas. Nos dice al respecto: “Las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por la razón, pertenecen a la virtud” (*Ibid*: q. 24, a. 2).

Se ha de tener en cuenta que estas reflexiones en torno a las pasiones, como afectos virtuosos en tanto regulados por el intelecto y la voluntad, están dirigidas hacia las vivencias terrenales del hombre, aquellas que tienen que ver con el *más acá*, pues santo Tomás, al igual que san Agustín, va a sostener que en el Reino de Dios se carece de todo movimiento pasional (*Ibid*: q. 22, a. 3), pues en él todo es serenidad y paz, claro está, sin exentarle a Dios, a los ángeles y a los santos la cualidad de la misericordia que intrínsecamente poseen. Así, se entiende que si la verdadera felicidad está realmente en el *más allá*, en el Reino de Dios, implica entonces que esa *felicidad* conlleva la anulación de toda pasión. Pero esa *felicidad* es un ideal todavía en el *más acá*. *Aquí*, mientras se vive temporalmente, las pasiones han de aparecer, y en tanto no se encuentren reguladas y se mantengan como movimientos rastreros e infecundos, santo Tomás no las ha de considerar afectos virtuosos. Se encuentra, pues, en su doctrina cierta complacencia condicionada hacia las pasiones. Así, el apetito irascible y concupiscible (las pasiones) pueden ser considerados moralmente en tanto participan de la razón, pues son naturalmente capaces de

obedecerla, “y en este sentido pueden ser sujeto de virtud humana, pues de ese modo son principio de actos humanos, (...). Y en estas potencias es necesario que existan virtudes” (*Ibid*: q. 56, a. 4).

Ahora bien, es claro que la compasión es una pasión, y según el esquema tomista, no es de las pasiones básicas. ¿Pero qué es la compasión para el santo de Aquino? Para referirse a ella, no hace uso del término *compassio*, sino de *misericordia*¹⁷⁴. Santo Tomás está de acuerdo con san Agustín al considerar que “la misericordia es la compasión que experimenta nuestro corazón ante la miseria del otro, sentimiento que nos compele, en realidad, a socorrer, si podemos” (Sto. Tomás, 1990: II-II, q. 30, a. 1). Es decir, se vivencia una tristeza. Esto sucede porque se experimenta una unión de afectos (*unionem affectus*), lo cual es posible por el amor (*amorem*), y también porque se vivencia una unión real (*unionem realem*), de tal forma que al otro lo consideremos tan cercano a nosotros que temamos que su mal pueda caer en nosotros (*Ibid*: a. 2).

La compasión se nos aparece así como un conjunto de pasiones distintas: tristeza (*tristitia*), deseo (*desiderium*), amor (*amor*), temor (*timor*), además de la voluntad (*voluntas*) como facultad que forma parte del alma intelectual. Así, la compasión es como un dolor, pena o tristeza por el mal ajeno, que además guarda el deseo de que tal mal mengüe o desaparezca, sea por nuestra propia disposición o intención por medio de nuestra voluntad o por disposición o intención de otro, en el caso de que sea posible menguar el padecimiento. Asimismo, en ella se alberga un cierto cariño (*amor*) hacia el desafortunado, es decir, no es un mero ayudar frío, sino un compromiso sellado con el afecto y la ternura que aparecen siempre, aun si el compadecido sea alguien por entero desconocido.

¹⁷⁴ Ver notas 169 y 167.

Finalmente, en la compasión aparece también un cierto temor de que *su* mal recaiga en nosotros, dadas nuestras semejanzas.

Tal es la compasión que santo Tomás, considerándola una pasión, defenderá como virtud, y es que tiene bien presente que la compasión no es solo un sentimiento de pena, pasivo e infecundo (y por lo mismo rechazable), como lo consideraron los estoicos, sino que tiene además un *ingrediente* del que no repararon los filósofos de la *stoa*: la voluntad, la misma que forma parte del conjunto intelectual del alma. A ella sobre todo apunta el *Doctor angelicus* para justificar su defensa.

La compasión (*compassio*) es una pasión y, en sí misma, debe ser rechazada, pero en tanto es regulada deja de ser pasión para ser virtud, y como tal la entiende como misericordia (*miserecordia*). Leamos esta extensa cita para comprender al filósofo:

La misericordia entraña dolor por la miseria ajena. Pero a este dolor se le puede denominar, por una parte, movimiento del apetito sensitivo, en cuyo caso la misericordia es pasión, no virtud. Se le puede denominar también movimiento del apetito intelectual, en cuanto siente repulsión por el infortunio ajeno. Tal afección puede ser regida por la razón, y, regida por la razón, puede quedar encauzado, a su vez, el movimiento del apetito inferior. Por eso escribe San Agustín en IX *De civ. Dei*: *Este movimiento del alma —es decir, la misericordia— sirve a la razón cuando de tal modo se practica la misericordia que queda a salvo la justicia, sea socorriendo al indigente, sea perdonando al arrepentido*. Y dado que la esencia de la virtud está en regular los movimientos del alma por la razón (...), hay que afirmar que la misericordia es virtud. (*Ibid*: a. 3)

Santo Tomás pone énfasis en la concepción de la misericordia *que conserve la justicia*, esto a razón de las críticas hacia ella debido a su cualidad de tristeza, la misma que acarrearía el relajamiento de la justicia. Así, la idea de que Dios es infinitamente misericordioso conllevaría básicamente a dos dificultades: 1. Si la misericordia es una especie de tristeza, ¿cómo Dios puede ser entonces misericordioso si en Dios no hay tristeza alguna? Y 2. Si la misericordia es una relajación de la justicia, ¿cómo entonces

conciliar la misericordia y la justicia en Dios si al parecer la una socaba a la otra? (Sto. Tomás, 2001: I, q. 21, a. 3)

El santo de Aquino es explícito al indicar que son dos las formas de entender la misericordia: como afecto pasional y como eficiencia. Así, enfrenta la primera dificultad afirmando que Dios no es misericordioso por la primera forma, pero sí por la segunda. Santo Tomás nos dice al respecto que “Entristecerse por la miseria ajena no lo hace Dios; pero sí, y en grado sumo, desterrar la miseria ajena”, pues las deficiencias solo pueden ser remediadas por la perfección que confiere el bien, y el bien máximo es Dios (*Ibidem*). Así, la compasión, no como tristeza sino, y sobre todo, como incentivo a la ayuda manifiesta, es valorada por el teólogo, no pues como mera afección sino como ideal eficiencia en pro de minimizar o eliminar el dolor del prójimo.

La segunda dificultad será enfrentada por el santo cuando afirma que la misericordia no obra contra la justicia, sino que, por el contrario, “es como la plenitud de la justicia” (*Ibidem*). Quien manifiesta misericordia por el mal ajeno no aplaca la justicia pero sí el dolor. Así, el perdón, como efecto de la misericordia, se convierte en una *donación*¹⁷⁵ para el que padece. Para santo Tomás, pues, Dios es justo y misericordioso conjuntamente, sin que la primera cualidad quede rezagada por la segunda.

Por lo afirmado, se concibe a Dios entonces como intachable, pues su misericordia no anula la tranquilidad ni la justicia de su seno. Y siendo intachable, resulta ser el fundamento último de los actos humanos. Ahora bien, el hombre de bien, el hombre virtuoso, lo es por dos modos: por la razón humana y por la de Dios, quedando dependiente

¹⁷⁵ Santo Tomás en la *Summa teológica*, I, q. 21, a. 3, hace referencia al perdón como donación al decir: “Por eso el Apóstol, al perdón lo llama don cuando dice en Ef. 4, 32: *Daos unos a otros como Cristo se dio a vosotros*”.

siempre aquella de ésta (Sto. Tomás, 1993: I-II, q. 71, a. 6; 1990, II-II: q. 17, a. 1; q. 23. a. 6). El hombre de bien, en virtud de la recta razón, lo es en tanto posea las denominadas virtudes cardinales, morales o intelectuales, a saber: la prudencia (*prudentia*), la justicia (*iustitia*), la templanza (*temperantia*) y la fortaleza (*fortitudo*) (Sto. Tomas, 1993: I-II, q. 61, a. 2). Ahora bien, el hombre virtuoso, además, y por sobre todo, lo es en virtud de la Divinidad, pues debe poseer las denominadas virtudes teologales, a saber: la fe (*fides*), la esperanza (*spes*) y la caridad (*caritas*)¹⁷⁶. Siendo esta última la mayor y mejor de todas, pues mientras la fe descansa en el hecho de que Dios nos provee de conocimiento y la esperanza en que nos provee de bien, la caridad no descansa en nada sino que, por el contrario, *va* hacia Dios en sí mismo (Sto. Tomás, 1990: II-II, q. 23, a. 6), pues la caridad, tal y como la concibe el filósofo, es una amistad del hombre con Dios (*Ibid*: a. 1). La caridad es el amor puro y sincero del hombre hacia Dios, la misma que se rebalsa a los hombres en virtud de su potencia de actuar. Por lo tanto, la caridad no espera nada; por el contrario, da. La caridad es comprendida como compasión, pero como compasión activa, bañada de amor que obnubila la tristeza surgida por causa de la situación del necesitado, pues el amor tiene un objeto formal que es el bien (*Ibid*: q. 23 a. 4; 1993: I-II, q. 27, a. 1), y en el caso de la compasión entendida como caridad, su objeto es el bien del otro.

Como hemos podido apreciar, la doctrina de santo Tomás no rechaza las pasiones expresamente ni las juzga como pecados sin más. Santo Tomás las evalúa a la luz de su teoría y concibe que la parte intelectual del alma debe siempre sobreponerse, controlar y medir a la sensitiva, que es a la que pertenecen las pasiones, y en ella la compasión, la misma que es entendida como misericordia y caridad.

¹⁷⁶ Santo Tomás secunda lo afirmado por Pablo en 1° Corintios 13, 13. (Ver nota 93)

3.2.3. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo

San Agustín y santo Tomás son las principales figuras del pensamiento medieval (el primero en la patrística, el segundo en la escolástica). En ellos se sostiene gran parte de la doctrina cristiana de algún modo tal y como ha quedado establecida. Es gracias a ellos que incluso se habla de filosofía cristiana (en sentido occidental). Y si bien ambos pensadores toman como base la Biblia, coincidiendo en asuntos medulares que atañen a la religión, sus doctrinas difieren en la forma como la abordan: el uno, san Agustín, hace suyo el pensamiento platónico y cristianiza la filosofía del viejo maestro de Aristóteles. El otro, santo Tomás, será el encargado de cristianizar el pensamiento del influyente filósofo de Estagira.

Es menester hacer notar, ante todo, que ambos teólogos se oponen radicalmente a los estoicos, filósofos que, como ya hemos confirmado, mantuvieron la idea de que las pasiones en general son “enfermedades del alma”. Para los santos estudiados, la postura estoica es sesgada, pues ésta no subrayó el carácter racional del cual son pasibles las pasiones, haciendo de ellas actitudes laudables como es el caso específico de la compasión. Ahora bien, san Agustín hará notar que Epicteto habría dicho que Zenón y Crisipo habrían aceptado las pasiones en el ánimo del sabio, pues en tal ánimo, regidas por la razón, no resultan ser vicios. Y siendo esto así, no encuentra el patrístico mayor distancia entre la doctrina moral de estos filósofos con la de los peripatéticos¹⁷⁷, y aun con la de los platónicos, quienes también, de un modo u otro, aceptaban cierta compasión, siempre y cuando ésta estuviese dirigida por la razón (San Agustín, 2001: IX, 5).

¹⁷⁷ Peripatéticos (del griego περιπατητικός, *peripateticós*, y éste a su vez de περιπατος, *peripatos*, lugar de paseo): Así fueron denominados los filósofos del Liceo (la escuela de Aristóteles), debido a la costumbre de siempre pasear mientras se les impartía sus clases.

En santo Tomás la valoración de la compasión es exclusiva, es decir, no la valora por ser una afección (pasión) sino por su incentivo e inclinación hacia la beneficencia en virtud de la voluntad (cualidad intelectual). Santo Tomás, pues, encuentra equivalencia semántica entre lo que es compasión y lo que es beneficencia, equivalencia que no encontraron ni Platón, ni Aristóteles, ni los estoicos.

Para el patrístico y para el escolástico las pasiones en general, y la compasión en particular, no son ni buenas ni malas en sí mismas, sino que en el primero cuenta el porqué de la afección y en el segundo cuenta la voluntad que acompaña tal afecto. Esto hace que diferencien entre compasión (*compassio*) y misericordia (*miseriordia*), de tal modo que la primera sea entendida como un género y el segundo como un específico. La primera como una pasión (dolor) que acompaña a la *pasión* del otro, y la segunda, esto mismo pero sumado la beneficencia deseada hacia el otro. Es decir, no como un mero padecer sin más, sino como un padecer que despierta en uno el deseo de ayuda hacia el otro. Y esto justamente es lo que la diviniza, esto es el *caritas*, el amor hacia el otro bajo y tras el amor a Dios. En tal sentido, la compasión es pasión, mientras que la misericordia es la compasión transformada en virtud. En última instancia, compasión y misericordia resultan ser lo mismo, pues la compasión en la práctica no está exenta del deseo de ayudar, y el motivo de que esté el compasivo dispuesto a la ayuda en pro ajeno se debe a que se encuentra guiado por la razón y sobre todo por el amor.

Ambos autores están de acuerdo en sostener que las pasiones en *esta* vida son buenas si se encuentran reguladas por la voluntad de hacer el bien, pues al ser consideradas movimientos del alma tienden a *querer realizarse*. Sin embargo, niegan absolutamente cualquier valoración hacia ellas cuando de los órdenes celestiales se trata. *Allá* las pasiones

no existen, pues ellas son perturbaciones y todo lo relacionado con la Divinidad es imperturbable. *Aquí* el misericordioso se perturba en virtud de la compasión que lo mueve. *Allá*, por el contrario, la misericordia no es perturbación, es amor en sí mismo, en cuyo seno se manifiesta la beneficencia o el bien para todos los hombres. Esto es lo que los diferencia directamente de Aristóteles, para quien la Divinidad está exenta de todo tipo de compasión, llámese caridad o misericordia, pues en el estagirita Dios no tiene el carácter de ser un dios personal, mientras que en los teólogos estudiados, y en todo el cristianismo, sí.

Sin embargo, existe una diferencia crucial entre san Agustín y santo Tomás: el primero tiene una sentencia negativa de la naturaleza humana, esta que se encuentra enturbiada por el pecado original, de tal forma que su única salvación es una vida de virtud, bajo la seña cristiana, que le asegure la felicidad tras la muerte. El segundo, si bien comparte con el obispo de Hipona la idea de que la única forma de felicidad verdadera no es la de *este* mundo sino la del *otro*, su valoración respecto del hombre no es tan radical. Acepta que el hombre, en virtud de su naturaleza, se siente movido por sus pasiones, pero acepta también que éstas tienden a poder ser reguladas por la parte intelectual del alma.

Ambos teólogos cristianos, pues, mantienen en sí la valoración cristiana de la compasión (entendida como misericordia), ésta que fue desde antaño vanagloriada por los profetas y los apóstoles. El principio de autoridad parece quedar claro en este punto, pues los santos estudiados se dieron el trabajo intelectual de justificar la compasión como sentimiento laureado. En otras palabras, primero juzgaron de buena a la compasión, siguiendo la tradición del primitivo cristianismo, y luego justificaron su valoración.

Finalmente, ambos pensadores, y también siguiendo la tradición cristiana, considerarán al amor como el sentimiento que hace posible una compasión virtuosa. Pondrán, pues, énfasis en el amor, en el amor a los hombres y a Dios. Así, compasión (misericordia) y amor se entenderá como lo mismo, es decir, como caridad (*caritas*).

3.3. Concepción valorativa de la compasión en la Modernidad

En el pensamiento del Medioevo se había sintetizado las filosofías platónicas y aristotélicas con los preceptos del cristianismo, así la razón y la fe quedaban armonizadas de tal modo que ésta se posicionó sobre aquélla. En la Época Moderna, y tras la paulatina ruptura que significó el Renacimiento con el Medioevo, se empieza a proclamar la independencia de la razón, trazándose un nuevo camino exentándola de la fe. Este nuevo pensamiento exaltaba el método como guía para hallar la verdad en detrimento del espíritu teológico-metafísico que había sido base de toda la Época Medieval. Como es comprensible, estas nuevas formas de pensar correspondían a los nuevos tiempos en donde situaciones políticas, sociales, culturales y religiosas relativamente así lo permitieron.

En esta época, y en contraste con la anterior que presentaba en cierta forma una unidad doctrinal, se desarrollaron diversas líneas filosóficas que desembocaban de una profunda escisión entre el hombre y la naturaleza (se rompía definitivamente la concepción unitaria del mundo), y como consecuencia de esto la escisión entre la ciencia y la fe, lo físico y lo metafísico, la política y la moral, lo subjetivo y lo objetivo. Esta es una época de convulsiones teóricas que van a desencadenar un nuevo escepticismo, hasta tal punto que a finales de la Modernidad y principios de la Época Contemporánea se empezará a sostener la importancia del inconsciente por sobre lo consciente. En la Época Moderna, pues, se dinamizó profundamente la filosofía (para bien de la filosofía misma). El espíritu humano no solo se enfrentó a nuevos problemas sino que revivió viejos problemas que aparentemente habían quedado resueltos en el Medioevo. Así, la compasión se erige como un viejo problema que en la Modernidad alcanzará matices no alcanzados en las épocas anteriores.

En esta sección, pues, abordaremos las reflexiones y valoraciones que han tenido los principales pensadores de la Época Moderna en torno a la compasión. Si bien, por los capítulos anteriores, queda claro que la compasión no fue un afecto muy valorado en la antigua Grecia, cierto es que importantes religiones desde antaño, como el hinduismo y el budismo tuvieron por ella importante estima, incluso el cristianismo, siglos después, considerará a la compasión (entendida como misericordia y caridad) como una de sus virtudes capitales. En la Modernidad, la compasión será motivo de duros conflictos teóricos, entre aquellos que se erigirán como sus apologistas y aquellos que la detractarán. Ambos grupos de pensadores, desde vertientes muy distintas, emitirán juicios de valor con respecto a la compasión (desde lo que entiende cada uno por *compasión*). Sin embargo, antes de abordarlos, es menester presentar someramente las reflexiones de un importante número de autores que han estudiado el tema de las pasiones y que han diferido en cuanto a la naturaleza del hombre: o el hombre es naturalmente egoísta o benevolente. Este acercamiento nos permitirá de alguna forma comprender que las tesis de los autores que abordaremos estuvieron rodeadas, y en algunos casos anteceditas, también de otras de similar naturaleza, aunque algunos de estos no se hayan acercado *in extenso* al tema de la compasión. La exhibición de estos autores la abordamos en el apartado 3.3.1. Por su parte, en el apartado 3.3.2 presentamos las posturas de los apologistas de la compasión: Adam Smith, Jean-Jaques Rousseau y David Hume, quienes son los que más han reflexionado sobre la compasión, defendiéndola. En el apartado 3.3.3 presentamos a los detractores de la compasión: René Descartes, Baruch Spinoza e Immanuel Kant, quienes son los que más han reflexionado sobre ella misma, criticándola. Y finalmente, nuestras reflexiones y consideraciones sobre estos puntos en el 3.3.4.

Hacemos notar que si bien el tema de la presente investigación es la *visión histórico-valorativa de la compasión*, ésta tan solo hace referencia a la sucesión de épocas, de modo tal que nos permite tener una mirada de cómo la perspectiva axiológica de la compasión ha ido variando época tras época, y no necesariamente a una presentación cronológica respecto de los autores. Esta es la razón por la que en esta sección aparecen primero presentados Adam Smith, Jean-Jaques Rousseau y David Hume, autores del siglo XVIII como apologistas, y luego presentamos a René Descartes, Baruch Spinoza e Immanuel Kant, autores que van desde el siglo XVII (como es el caso de Descartes, hasta finales del XVIII, como es el caso de Kant).

De por qué aparecen primero los apologistas en esta investigación y no los detractores, se debe sobre todo a que los apologistas modernos están, de un modo u otro, ligados con la también percepción apologista de los pensadores medievales, de este modo presentamos *en bloque* la posición de los defensores de la compasión. Además, deseamos terminar el tema de la presente tesis presentando las reflexiones de los detractores, esto debido a que Kant (detractor), de un modo u otro, cierra las percepciones racionalistas que se tuvieron de la compasión, pues, como se sabe, el Romanticismo (finales del s. XVIII y primera mitad del s. XIX), paulatinamente, se va abriendo paso en Alemania con el movimiento *Sturm und Drang* (“tempestad e ímpetu”, “ímpetu tempestuoso” o “tempestad de sentimientos”), y luego en Europa, mostrándose como una superación del siglo XVIII, siglo de la Ilustración (periodo que había entronado a la razón), e inaugurando así el surgimiento de un periodo que aprecia los instintos y las emociones, los sentimientos y las pasiones, así como la consideración de que la naturaleza es una fuerza omnipotente, de modo tal que incluso Dios es concebido como la naturaleza misma, liberándose el hombre,

paulatinamente, de la idea mecanicista del mundo que había introducido la Ilustración (Reale III, 1988: 29 y ss.). A continuación citamos un pasaje del poeta Hölderlin, el mismo que nos da un ejemplo muy claro de la nueva visión romántica del mundo que se iba cuajando en la época:

Ser uno con el Todo, éste es el vivir de los dioses; esto es el cielo para el hombre. Ser uno con todo lo que vive, y volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, tal es el punto más elevado del pensamiento y de la alegría (...). ¡Ser uno con todo lo que vive! Con estas palabras la virtud se desprende de su austera coraza, el espíritu humano deja su cetro y todos los pensamientos se dispersan ante la imagen del mundo eternamente uno (...). (Reale III, 1988: 35)

Nuestro análisis quiere delimitarse, pues, hasta antes de Romanticismo, justamente porque este periodo abre una serie de nuevas reflexiones y bajo una arista distinta: el idealismo; y en filosofía: el idealismo filosófico (Fichte, Schelling, Hegel). Y tras ellos una visión nueva, la de Kierkegaard, Feuerbach, Marx. Estas son las razones por las que nuestro análisis se detiene en Kant.

3.3.1. Breve presentación de los autores que debatieron sobre la naturaleza humana a la luz del análisis de las pasiones

En la Modernidad, un grueso número de pensadores estudiaron el tema de las emociones desde perspectivas diversas con el fin de comprender al hombre en su conjunto. En este apartado, presentamos de manera somera sus reflexiones para comprender, de algún modo, el porqué de los debates en toda la Modernidad sobre la valoración de las pasiones a la luz de la influencia cristiana.

Estos autores no precisamente reflexionaron *in extenso* sobre la compasión pero sí sobre su género: las pasiones (o emociones, como querrán decir otros); tema éste que empezó a adquirir, sostenida y paulatinamente, una importancia medular conforme el hombre se daba cuenta de que para poder conocerse era necesario atender también al estudio de las emociones.

Los autores que abordaremos sucintamente son Juan Luis Vives¹⁷⁸, Thomas Hobbes, La Rochefoucauld, Blaise Pascal, John Locke, Shaftesbury, Bernard Mandeville y Francis Hutcheson.

El humanista Juan Luis Vives (1492-1540), filósofo español, aparece luego del Medioevo, en el periodo del Renacimiento, y en su obra *De anima et vita* será uno de los primeros en abordar el estudio de la naturaleza humana dejando de lado, en cierta forma, la consideración de que lo humano se explica a partir de lo divino¹⁷⁹, y es por esta razón que el estudio de las emociones¹⁸⁰ será abordado a partir de la reflexión empírica y teniendo muy en cuenta los conocimientos de la ciencia médica de su tiempo. El quiebre con el pensamiento tradicional de corte escolástico (sobre todo por la influencia de la obra de santo Tomás de Aquino), queda patente en el hecho de que Vives va a estimar a las pasiones como el fundamento de la acción moral, además de ser intrínsecos a la naturaleza humana y, por ende, parte del plan creador de Dios (Cano, 2008: 213). De entre las

¹⁷⁸ Juan Luis Vives no es precisamente un filósofo moderno, sino renacentista. La importancia de este autor reside en que su pensamiento nos permite comprender el paulatino giro teórico que la historia de la filosofía experimentó acerca de la comprensión de la naturaleza humana, la cual era entendida, en el Medioevo, a partir de patrones divinos, para ahora ser atendida a partir de la racionalidad experiencial.

¹⁷⁹ Dilthey afirmará que en Vives se da el tránsito de la psicología metafísica a la psicología descriptiva y analizadora. (Cano, 2008: 207)

¹⁸⁰ Vives preferirá hablar de emociones que de pasiones, pues las pasiones son emociones así como también los sentimientos, siendo los sentimientos emociones sosegadas, mientras que las pasiones son emociones confusas y perturbadoras. (J. L. Vives (1992). *El alma y la vida*. Valencia, Ajuntament de Valencia, p. 237-8. En: Cano, 2008: 220)

pasiones será el amor una de las primordiales, de la que se ha de derivar la compasión. Ésta resulta ser, pues, una pasión eficaz en tanto va a suponer la semejanza entre los seres (Cano, 2008: 218)¹⁸¹.

Otro autor importante y que marcó la estela por donde van a transitar todo un grupo de filósofos será Tomas Hobbes (1588-1679). Su tesis del egoísmo moral, según la cual el hombre es un ser egoísta por naturaleza, deviene en una serie de consecuencias que hará que resulte imposible ignorar sus reflexiones, sea para en cierta forma secundarlo o para rechazarlo. El sistema moral de Hobbes se basa en el absoluto egoísmo humano, tan es así que los conceptos que de las distintas pasiones tiene, todos están enmarcados dentro de este egoísmo mal sano. Acerca de la compasión (entendida como piedad, *pity*) nos dice que es una pasión que se produce tras observar el mal que otro padece inmerecidamente y de imaginar que a nosotros nos podría ocurrir lo mismo¹⁸². Y con respecto de la caridad (*charity*) es aún más radical, pues el autor del *Leviatán* sostiene que ésta no es sino una pasión que nos presenta como poseedores de cierto poder que es capaz de satisfacer, aparte de nuestros deseos, también los deseos de los demás¹⁸³.

¹⁸¹ Al respecto, Cano López nos remite las palabras de Vives: “La compasión nace de una cierta semejanza y conformidad de los espíritus humanos entre sí, y el espíritu no puede hacer otra cosa cuando contempla los males ajenos que pensar en sí mismo como expuesto y sometido a estos males, o tener compasión y dolerse de que una naturaleza semejante a la suya se vea afligida por tales desgracias”. (J. L. Vives (1992). *El alma y la vida*, p. 291)

¹⁸² Cano López nos facilita la cita en su lengua original: “Pity is imagination or fiction of future calamity to ourselves proceeding from the sense of another man’s present calamity; but when it lighteth on such as we think have not deserved the same, the compassion is the greater, because then there appeareth the more probability that the same may happen to us”. (Hobbes (1994). *The Elements of Law Natural and Politic*. Part I, Human Nature, De Corpore Politico; with Three Lives. Oxford, Oxford University Press IX, 10/p. 158. En: Cano, 2008: 302, nota 781)

¹⁸³ También aquí Cano nos facilita la cita original: “There can be no greater argument to a man of his own power, than to find himself able, not only to accomplish his own desires, but also to assist other men in theirs: and this is that conception wherein consisteth charity”. (*Ibid.* IX, 17/p. 161. En: Cano, 2008: 304, nota 786)

Otro autor que evaluará críticamente las pasiones será Francisco VI, Duque de La Rochefoucauld (1613-1680). Para este autor, la mayoría de las denominadas virtudes del hombre no son sino vicios disfrazados¹⁸⁴. En este sentido el amor, la amistad, la cordialidad, la humildad, y demás consideradas virtudes, y obviamente la compasión, son sometidas a una inversión de valoración. Con respecto a la compasión (entendida como piedad, *pitié*), sostiene que es una hábil previsión de los males que pueden acaecernos, por lo que ayudamos a los demás de tal modo que los comprometemos a que actúen del mismo modo en favor de nosotros si cayésemos en desgracia. Es, pues, un favor que, a través de él, nos hacemos nosotros mismos con antelación¹⁸⁵. En ese sentido, la compasión no es sino un trato encubierto que, no teniendo otra opción, el caído en desgracia es “obligado a firmar”.

Contemporáneo a La Rochefoucauld es Blaise Pascal (1623-1662), quien de modo similar a aquél sostendrá que en verdad todo razonamiento se reduce a ceder al sentimiento (Pascal, 1984: 166/pensamiento 474). Pascal se inclina por la “verdad” de los sentimientos dado que acepta las limitaciones de la razón: “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce” (Pascal, 1984: 166/pensamiento 477). Esta aceptación es tan radical que incluso llega a dar la espalda al conocimiento científico que cultivó en su juventud¹⁸⁶. Para este

¹⁸⁴ La cita original dice así: “Nos vertus ne sont, le plus souvent, que de vices déguisés”. (La Rochefoucauld (1991). *Maximes. Réflexions ou sentences et maximes morales*. Paris, Le Livre de Poche, p. 75. En: Cano, 2008: 268)

¹⁸⁵ La cita original dice así: “La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d’autrui. C’est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber; nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions; et ces services que nous leur rendons sont à proprement parler des biens que nous nous faisons à nous-mêmes par avance”. (*Ibid.* p. 124. En: Cano, 2008: 269)

¹⁸⁶ En su juventud cultivó las matemáticas y la física, llegando a ser considerado uno de los grandes científicos de su tiempo (aportó a la física el principio de hidrostática que lleva su nombre). Sin embargo, paulatinamente fue alejándose de las ciencias para adentrarse al estudio del hombre desde un punto de vista místico. Al respecto, afirma: “Yo había empleado largo tiempo en el estudio de la ciencias abstractas y la poca comunicación que de ello se puede obtener me disgustaba. Cuando yo he comenzado el estudio del hombre, vi que las ciencias abstractas no son propias del hombre, y que me separaba más de mi condición penetrando en ellas, más que los otros ignorándolas”. (Pascal, 1984: 48/pensamiento 80)

autor, pues, los sentimientos priman por sobre la razón, por este motivo es que incluso fue considerado por algunos como un protoirracionalista.

John Locke, célebre empirista, considerará que la voluntad del hombre está determinada por una *cierta incomodidad* al no estar en posesión de un bienestar. Esta *incomodidad* puede ser llamada “deseo”, pues el deseo es la incomodidad de un bien ausente (Reale II, 1995: 443-444). Así, a cualquier turbación del espíritu le va unida siempre el deseo. Para Locke, el deseo es casi imperceptible con la incomodidad. Se comprende entonces que la compasión es, pues, un deseo que se confunde con la turbación del ánimo del compasivo a causa del mal ajeno. Sacar tal “deseo” conduce al alivio de aquel mal. Como se puede observar, el trasfondo del pensamiento ético de Locke, por ser empirista, es utilitarista: el bien y el mal están relacionadas con el placer y el dolor, y el bien y mal morales están íntimamente relacionadas con el acuerdo o desacuerdo de nuestra voluntad.

Otro autor importante en el estudio de la naturaleza humana fue Anthony Ashley Cooper, tercer Conde de Shaftesbury (1671-1713). Para este autor la naturaleza toda tiene una tendencia a la armonía, que en el ámbito moral tiende a derivar en la concepción según la cual el hombre es un ser benevolente. Shaftesbury distingue tres tipos de afecciones: afecciones naturales (*natural affections*), afecciones propias (*self-afections*) y afecciones no naturales (*unnatural affections*)¹⁸⁷. Las primeras son propias de todo ser sensible, y ahí incluye el amor, la benevolencia y la piedad, pues inducen al bien público, las segundas

¹⁸⁷ Shaftesbury (2001). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Indianapolis, Liberty Fund, vol. 2, p. 83-7. En: Cano, 2008: 315

inducen al bien particular, y las últimas, las afecciones no naturales, son aquellas que inducen a hacer el mal¹⁸⁸.

Quien se enfrentó directamente a Shaftesbury fue Bernard Mandeville (1670-1733), quien emulando a Hobbes retomará la tesis del egoísmo moral¹⁸⁹. Afirma que lo que une a los hombres no es la virtud que cultivan sino sus vicios, cuyo origen es el interés privado. Son estos los que mediante la simulación contribuyen a mantener el equilibrio y la prosperidad social (Cano, 2008:320). Así, el hombre simula ser moral cuando existen en él realmente intereses subrepticios, todos estos originados de un egoísmo malsano. No hay, pues, benevolencia, cordialidad, amistad, ni compasión que sean virtudes como tales, sino solo simulaciones de virtudes.

Finalmente, Francis Hutcheson (1694-1746), considerado el padre de la denominada Ilustración escocesa, va a seguir los linderos de Shaftesbury y se opondrá a la tesis del egoísmo moral de Mandeville. Para Hutcheson la naturaleza humana es enteramente pasional, y lo entendido como bueno y malo es en virtud de las percepciones agradables o desagradables de algunos de los sentidos humanos, los mismos que determinan a sus correspondientes deseos¹⁹⁰. La compasión (*compassion*) surgirá a partir de

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 26-7. En: Cano, 2008: 317

¹⁸⁹ La obra más importante de Bernard Mandeville se intitula *La fábula de las abejas*, y su subtítulo *Vicios privados, beneficios públicos* nos da un primer alcance de su pensamiento acerca del egoísmo moral.

¹⁹⁰ Son varias las especies de sentidos para Hutcheson, entre ellas tenemos: 1. Los cinco sentidos externos (*external senses*): Vista, oído, olfato, tacto y gusto; 2. El sentido interno (*internal sense*): Comprende el sentido estético (*aesthetic sense*) o de la belleza (*sense of beauty*) que deriva de los placeres de la imaginación (*pleasures of the imagination*) que surgen al contemplar objetos regulares, uniformes y armónicos; 3. El sentido público (*publick sense*): Se refiere a nuestra consideración por el destino de los demás y la condescendencia hacia los otros; 4. El sentido moral (*moral sense*): Por el cual percibimos la virtud o el vicio en nosotros mismos o en los otros; y 5. El sentido del honor (*sense of honour*): Surge de la aprobación que obtenemos por los otros por algo que hemos realizado, y cuando se nos reprueba surge su contrario, la vergüenza (*shame*). De estos sentidos se determinan cinco tipos de deseos: 1. Deseo del placer sensual y su opuesto la aversión por el dolor; 2. Deseo de los placeres de la imaginación y el rechazo de lo que nos desagrada; 3. Deseo por la felicidad pública (*publick happiness*) y la aversión por el sufrimiento de los

la sensación a la que Hutcheson denominó “sentido público” (*publick sense*), junto con la gratitud, la amistad, entre otros. Estos, pues, tienen un origen natural. La compasión, en consecuencia, es una afección innata con un valor positivo.

Será Hutcheson, como profesor de la universidad de Glasgow, quien influenciará directamente en su discípulo Adam Smith, filósofo que abordaremos *in extenso* en el apartado 3.3.2-A.

3.3.2. Apologistas de la compasión

Es fácilmente comprensible, desde nuestra cultura y vivencias, intuir por qué la compasión es considerada un bien, y por qué quien la demuestra es tenido como *buena persona*. La razón de ésta, nuestra actual idiosincrasia, estriba en que algunos pensadores sumaron esfuerzos para transformar a la compasión en virtud, en virtud natural y mundana, muy distinta de aquella caridad teologal del Medioevo (virtud trascendente) que se dirigía sobre todo a buscar la salvación del alma más que aliviar el dolor positivo (Orwin, 2009: 73). Así, la compasión, tal y como la estimamos hoy, es producto de hombres como Adam Smith, Jean-Jaques Rousseau y David Hume, los mismos que desde diversas aristas conceptuales ayudaron a catapultar este sentimiento hasta donde actualmente hoy se encuentra. Así, en el presente apartado abordamos sus reflexiones en torno a la compasión con el fin de enfrentarlos luego con sus detractores.

demás; 4. Deseo de la virtud y rechazo al vicio; y 5. Deseo del honor y evasión de la vergüenza. (Cano, 2008: 329-330)

A. La compasión en Adam Smith¹⁹¹

Adam Smith (1723-1790) es uno de los más importantes filósofos que asumió la defensa de los sentimientos al momento de determinar las acciones morales: estos, pues, tienen mucho que decir, incluso más que la razón. En su *Teoría de los sentimientos morales* (*Theory of the Moral Sentiments*) intenta analizar las reglas naturales que rigen el comportamiento humano.

Sostiene que la fuente de las percepciones morales consiste en la contemplación y examen de los actos ajenos. Aplicamos a nuestros actos morales los juicios que emitimos a los actos morales de los otros (Smith, 1978: 46-52). Y es que Smith no concuerda con Hobbes en relación a la tesis del egoísmo moral (Smith, 1978: 31), y si bien el hombre es egoísta en cierto grado, no es menos cierto que es capaz de experimentar una inclinación afectiva para con los demás hombres. Esta experiencia es una inclinación a compartir lo que los otros sienten, esta es la simpatía.

Smith entiende la simpatía como el común interés por toda pasión (Smith, 1978: 35), ella es la que determina el valor moral de los actos humanos. La simpatía, al permitir a un hombre sentir lo que siente otro (sea alegría o dolor), le procura forjar juicios de valor, por ello Smith nos dice que “Cada facultad de un hombre es la medida por la que juzga de la misma facultad en otro” (1978: 52), y esta medida le permite aprobar o desaprobar los actos (Smith, 1978: 99); así, “nuestra aprobación a las pasiones ajenas como adecuadas a sus objetos, equivale, pues, a advertir que simpatizamos sin reservas con ellas; y el desaprobarlas que no simpatizamos del todo con ellas” (1978: 47). Podría deducirse que

¹⁹¹ Adam Smith, economista y filósofo escocés, es considerado el padre de la Economía Política a partir de su obra *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Sin embargo, él siempre defendió como su más grande logro una obra filosófica de carácter ético: *La teoría de los sentimientos morales*.

hay, pues, en los juicios morales un principio que reduce todo al *yo* (egoísmo); sin embargo, Smith no reduce al hombre a un mero actuar egoísta, leámoslo.

Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de estos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla. (Smith, 1978: 31)

Así entendido, es posible decir desde Smith que la felicidad y el dolor de otros también, de algún modo, es la felicidad y el dolor del que simpatiza. Y Si bien en *La riqueza de las naciones* el autor considera al hombre egoísta, desarrollando su pensamiento económico a partir de esta premisa, en su *Teoría de los sentimientos morales*, si bien no niega indefectiblemente este egoísmo innato, trata de conciliarlo con el sentido de la simpatía, pues es ésta la que, finalmente, define en el hombre la aprobación o desaprobación de los actos humanos.

Hasta aquí es posible concluir que Smith no intenta decir nunca qué está bien ni qué está mal, solo intenta explicitar que el ejercicio de la simpatía permite distinguir lo que está bien y lo que está mal, distinción que se ha de llevar cabo a partir del propio interés del simpatizante.

Para Smith, la simpatía permite la sociabilidad, pues “aviva la alegría y alivia el dolor” (Smith, 1978: 43). Actúa como fuelle avivando, cual fuego, la alegría entre los hombres, pues en simpatía compartimos la felicidad. Sin embargo, cual remedio, alivia en lo posible el sufrimiento ajeno “insinuando al corazón la casi única sensación agradable que de momento es capaz de albergar” (*Ibidem*). Porque aquel que padece un daño se complace al advertir que su sufrimiento es compartido sin que él lo haya sugerido, pues siente que su padecimiento es en cierta forma aliviado. Éste “se regocija en cuanto advierte

que los otros hacen suyas sus propias pasiones, (...) pero se aflige en cuanto advierte lo contrario” (Smith, 1978: 41), y es que los hombres, precisa el filósofo, tienden a procurar hacia los demás sus situaciones desagradables más que las de satisfacción (Smith, 1978: 43), porque en aquéllas es más probable encontrar la simpatía del otro que en éstas, pues los hombres se sienten dignos de ser tomados en consideración no importa para ser lamentados, de ahí el sentirse ofendido al ser desdeñado en su dolor.

La indiferencia aquí suma dolor: el dolor producido por la propia indiferencia, pues no solo el que padece sufre por su pena sino también por la poca o nula atención que se le presta por su pena (Smith, 1978: 44), de ahí que suele cualquier hombre perdonar el menosprecio o desdén que se le ha mostrado por su regocijo, pues de algún modo su alegría obnubila tal desdén, más no así suele perdonar el que se le muestre por su desgracia, y menos aún cuando tal desdén proviene de algún allegado suyo. Por el contrario, suele mostrar aceptación y aún más sorpresa el que padece cuando se sabe en extremo compadecido por algún desconocido. En consecuencia, solemos interesarnos por aquellos que se permiten ser afectados por nuestras penas más que por nuestras alegrías, pues es fácil prever que todo el mundo prefiere estar alegre que triste, aunque valoramos en suma si aquél prefiere estar alegre o triste *por* nosotros, más que *por él* mismo. Lo primero se llama solidaridad, que nace de la simpatía; lo segundo, egoísmo.

Hay que ver si quien padece un mal no solo quiere ser ayudado, sino además, y aún antes, si quiere ser compadecido, porque quien expone sus pesares voluntariamente desea ser lamentado primero (acompañado en su dolor) y, si es posible, ayudado luego. Sin embargo, hay quienes no están dispuestos a simpatizar con el que sufre (Smith, 1978: 46), e incluso el conocer las penalidades ajenas le incomoda sino le disgusta, pues considera

que las quejas y lástimas dirigidas hacia él no son menos que inoportunas; es más, cuanto más directamente tiene conocimiento de la pena del desdichado, más directamente siente ofuscación. Entonces, no es ya solo el infortunado quien padece la pena de no ser atendido ni comprendido como quisiera, sino también padece el acompasivo, pues se siente ofendido al mostrársele lágrimas y pesares que él no pidió se le muestren. Esta situación nos brinda un indicador importante: la compasión, si bien aparece de manera espontánea, puede ser inhibida o incluso cancelada frente a los dolores ajenos¹⁹².

Cuando se es objeto de compasión se adquiere una deuda: la de agradecer el bien recibido. Uno, pues, no se siente conforme sino hasta saldar tal compromiso (Smith, 1978: 76). Ahora bien, cuando no se es compadecido aparece el resentimiento, pues siente hacia sí mismo un agravio innecesario. Asimismo, puede que aparezca una cierta alegría malévola cuando a quien le fue indiferente le acaece algún mal, y aún mayor es ese cierto regocijo si de tal mal el resentido es fuente, y menos si no lo es (Smith, 1978: 77). Esta cierta satisfacción, por el mal que aqueja a quien le fue impasible, tiene por objetivo una moraleja: *Hay que ser siempre compasivos*. Así, el fin es que el anteriormente acompasivo sienta arrepentimiento de la impasibilidad mostrada por la penosa situación que experimentó quien ahora se satisface de su mal. Así, la humillación de aquel que no mostró compasión, se convierte en la satisfacción del resentido.

¹⁹² Esta cancelación de compasión puede deberse a múltiples razones. Puede que consideremos que lo que le ha sucedido al otro no sea causal del sufrimiento que manifiesta o simplemente no sea causal de ningún sufrimiento. Puede que sepamos que aquel que manifiesta sufrimiento en realidad finge y no lo siente, porque quiere sentirse atendido. Puede que estemos hastiados de observar siempre sufrimientos o hastiados de compadecer sin que hayamos recibido compasión en algún momento. O, finalmente, puede que nos disguste el ser informados por el dolor de alguien por el simple hecho de que esto implica desatender lo que consideramos más importante.

La compasión es, pues, una simpatía por el dolor ajeno. Permite reproducir para uno la pena del otro de tal forma que intenta menguarla, pues aquél se siente apoyado en su dolor tras la compasión ajena por su causa. Esta reproducción de la pena no es posible sino por causa de la imaginación, sin embargo, tal reproducción siempre es inexacta. Leamos al filósofo:

(...) nuestros sentidos jamás podrán instruirnos sobre lo que él sufre. Nunca nos llevan, ni pueden, más allá de nuestra propia persona, y solo por medio de la imaginación nos es posible concebir cuáles sean sus sensaciones. (...) Nuestra imaginación tan solo reproduce las impresiones de nuestros sentidos, no las ajenas. (1978: 32)

La compasión, pues, fuerza a imaginar el dolor, y al hacerlo hace que el observador sufra también, no por el dolor mismo sino por la representación de dicho dolor, pues es obvio que nos es imposible sentir el dolor ajeno por nuestros órganos sensoriales, sino que solo imaginamos cómo percibe aquél por medio de los suyos. Así, tal dolor lo sentimos *en* él, y no en nosotros, pues somos conscientes de que quien padece es él. Smith nos lega, respecto del poder de la imaginación en el acto simpático, un didáctico ejemplo vivencial:

Quando vemos que un espadazo está a punto de caer sobre la pierna o brazo de otra persona, instintivamente encogemos y retiramos nuestra pierna o brazo; y cuando se descarga el golpe, lo sentimos hasta cierto punto, y también a nosotros nos lastima. (Smith, 1978: 33)

El papel de la imaginación en el momento de la experiencia simpática, afirma Smith, se manifiesta claramente en el sentimiento de compasión que tenemos por los muertos. Nos imaginamos cómo se ha de *sentir* el muerto, sin luz, sin habla, sin vida, yacido, o próximo a yacer, en una fría y oscura tumba corroído por los gusanos (Smith, 1978: 39). La imaginación del afectado de compasión es tal que supera incluso la razón que le dice que el objeto de compasión es un cadáver sin capacidad de sentir en absoluto.

Quien compadece al muerto imagina que éste *siente*. Quien aquí compadece imagina la existencia de un dolor inexistente. El dolor se agrava puesto que el afectado sabe que no puede hacer nada por paliar ese dolor supuesto del cadáver; por lo tanto, resulta ser una pasión infecunda (Smith, 1978: 40). Así entendido, el dolor por los muertos es un dolor inútilmente acaecido. En este sentido, la compasión no puede ser entendida como un dolor compartido, sino como un dolor imaginado, pues solo se comparte el dolor con aquel que lo padece, y el muerto no lo padece. Sin embargo, esta experiencia no anula el acto compasivo, pues aun inexistiendo positivamente el dolor de aquél, lo cierto es que para el compasivo existe, y esta consideración, a partir de la imaginación, resulta suficiente para el acaecimiento de tal afección. No es, sin embargo, un dolor por uno mismo -por la situación de haber perdido a un allegado- como se podría pensar. Para Smith, realmente simpatizamos con el *dolor* de quien *en vida fue*. Es decir, no es que compadezcamos porque *sentimos* su ausencia (esto sería autocompasión); sino que lo compadecemos porque sentimos que *él* ha de *sentir* nuestra ausencia, pues es *él* quien se queda solo, ya que nuestra vida ha de continuar, aunque sin *él*. Por esta razón asistimos al cementerio toda vez que podemos para *acompañarlo*, e incluso hay quienes *le* hablan, aunque es cierto que esta actitud puede confundirse en que, más que *por él*, vamos *por* nosotros; y así, no es que el finado necesite nuestra compañía, sino que nosotros necesitamos la de *él*.

No solo este proceso de la imaginación en la simpatía nos juega *una mala pasada* frente al cadáver, sino que, además, suele *mostrarnos*, en algunas ocasiones, una afección contraria. Si alguien ve un orate, por ejemplo, con una peculiar cara alegre, puede que simpatice con él pero no sintiendo aquella *alegría*, sino que asume su espíritu una actitud compasiva frente al espectáculo que observa, no ya imaginándose en la plena situación del

orate –pues él no cree estar sufriendo ni cree estar mal de la cabeza- sino que, asumiendo ser el orate, se mira con otros ojos y no con los suyos. Así, mientras que el orate se encuentra riendo, sabe sin duda el espectador que su situación es penosa; por lo tanto, se condele por su desgracia (Smith, 1978: 38). Así, no simpatiza con aquella *alegría*, falsa a los ojos del observante, sino por su situación de enfermo, penosa situación que no le permite darse cuenta de su enfermedad.

Ahora bien, en relación a la aflicción que suele aparecer frente al castigado, ésta aparece aun sin saber la razón de su castigo. Esta aflicción se mostrará más o menos todavía, en forma de compasión, cuando se sepa las razones de tal padecimiento, por eso es que siempre se suele preguntar las causas de determinada penosa situación, y es que lo que se quiere saber, en última instancia, es si el pesar que demostramos por *su* dolor está justificado o no. Al respecto, el filósofo inglés afirma que “la simpatía no surge tanto de contemplar a la pasión, como de la situación que mueve a ésta” (1978: 37). En el caso de la compasión, la intensidad con que se exprese dependerá del resultado del conocimiento de los motivos que lo llevaron a padecer lo que padece. Smith aquí nos está diciendo que es posible evaluar nuestra compasión, pues si bien surge de modo espontáneo es permisible el manifestarla prudentemente. Así, por ejemplo, si vemos que alguien es humillado, inmediatamente simpatizamos con él ofuscándonos con su ofensor. Pero si nos hacen del conocimiento de que aquél humilló a un niño o a una anciana, entonces dejamos de compadecerlo en máxima medida, pues se ha de considerar que dicha pena es justa. Incluso si juzgamos que el castigo que padece supera lo que dicho sujeto ha causado, la compasión que mostramos entonces se reduce en cierta medida, aunque no desaparece. De ahí que el

nivel de compasión que se esté dispuesto a brindar, ha de depender del conocimiento de las causas que lo llevaron a ser castigado.

La espontaneidad de la compasión al momento de manifestarse, haciendo causa común con el que padece un mal, es, nos dice Smith, prueba de que los hombres, a pesar de su innato egoísmo, tienen cierta buena fe para con los demás, asumiendo en ellos un atisbo de buena voluntad. Leámosle:

Si bastan las simples apariencias de la aflicción y el regocijo para inspirar en nosotros, hasta cierto punto, emociones iguales, es porque nos sugieren la idea general de alguna buena voluntad o mala ventura que ha acaecido a la persona en quien la percibimos. (1978: 36)

Hemos dicho que la compasión se relaciona con la simpatía por el dolor ajeno, simpatía que, sin embargo, por lo expuesto líneas arriba, no puede sentir exactamente el sentimiento original del dolor del otro, sino tan solo lo que se imagina de ese dolor. Y aún siendo la pasión y la imaginación de esta pasión cualitativamente distintas, “es evidente que los dos sentimientos mantienen una correspondencia mutua, suficiente para conservar la armonía en la sociedad” (Smith, 1978: 59).

Entiende entonces nuestro autor que la simpatía surge de este relativo traspaso de *identidades*: yo me vuelvo él, por lo tanto sufro como él (o en todo caso me imagino cómo él sufre y trato de vivir *su* vivencia). Pero por más que la imaginación se esfuerce los límites son claros, pues finalmente *yo no soy él*. Nos aclara Smith este punto con un ejemplo:

Quando me conduelo con la muerte de tu hijo, no considero, a fin de poder compartir tu aflicción, lo que yo, persona determinada por mi carácter y profesión, sufriría si tuviese un hijo, sino que considero lo sufriría si en verdad yo fuera tú, y no solamente cambio contigo

de circunstancias, sino de personas y sujetos. Mi aflicción es enteramente por tu causa y en absoluto por la mía. Por lo tanto no es en nada egoísta. (1978: 142-143)¹⁹³

Si alguien es estéril, igualmente surge el sentimiento de compasión tras el infortunio de la pérdida del hijo de algún sujeto. Y esta pasión no surge porque se imagine que podría estar alguna vez en esa situación, pues es estéril, sino porque se imagina lo que siente el infortunado enteramente si fuese éste. Por lo tanto, y siguiendo a Smith, la aflicción es por causa del que padece y no por la suya propia. El filósofo incluso nos da este ejemplo: “Un hombre muy bien puede simpatizar con una parturienta, aunque es imposible que se imagine sufriendo en su persona los dolores del parto” (1978: 143). Con estas palabras Smith se coloca frente a aquellos que afirman que la compasión es un acto de sutil egoísmo. Se coloca frente al viejo Aristóteles cuando éste sostiene que compadecemos por el temor a sufrir lo que el otro sufre, y también frente a Descartes¹⁹⁴ por un argumento similar. La compasión, tal y como la presenta Smith, es una actitud honesta que consiente sufrir siempre por el otro, no considerando el dolor del otro como un medio para atender nuestro miedo a padecer como él.

Smith es un importante defensor de la compasión. En él, el acto de la compasión aparece como un acto limpio, digno, virtuoso. Limpio, porque está exento de egoísmo;

¹⁹³ Aquí Smith no está haciendo referencia a la simpatía propiamente sino a la empatía (término que en su tiempo aún no existía). Por lo tanto, tanto el actuar simpático como el empático aparecen bajo una misma forma: como simpatía. Pero las investigaciones en torno a la simpatía y la empatía han dejado claro que mantienen marcadas diferencias. La simpatía está relacionada íntimamente a los sentimientos y las afecciones en general, y es entendida como el sentir del sentir ajeno sin necesidad de anular momentáneamente nuestro yo; es decir, sentimos lo que siente el otro, pero lo sentimos *en él*, no en nosotros. En cambio, la empatía es el típico *ponerse en los zapatos del otro*; es decir, es el vivenciar la vivencia ajena anulando momentáneamente nuestro yo con el fin de captar *su* vivencia con plenitud, y no está referida únicamente a la afectividad sino también a las cuestiones cognoscitivas. La referencia citada de Adam Smith está haciendo alusión, pues, a una empatía.

¹⁹⁴ Véase al respecto el punto 3.3.3-A de la presente investigación: “La compasión en René Descartes”.

digno, pues su sola participación enaltece a su referido; y virtuoso, porque hace del hombre un mejor hombre frente a sí y frente a los demás consolidándose la sociabilidad.

Las consideraciones precedentes nos han mostrado su principio moral, según el cual la base de la moralidad es, finalmente, la simpatía. Para terminar, leamos estas breves líneas que el autor nos lega en su *Teoría de los sentimientos morales*:

(...) sentir mucho por los otros y poco por sí mismo, restringir los impulsos egoístas y dejarse dominar por los afectos benevolentes constituye la perfección de la humana naturaleza; y sólo así puede darse en la Humanidad esa armonía de sentimientos y pasiones en que consiste todo donaire y decoro. (p. 64)

B. La compasión en Jean-Jacques Rousseau¹⁹⁵

En pleno siglo XVIII, siglo de efervescencia del racionalismo ilustrado, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) se erige como uno de los primeros críticos contra esa sociedad basada y guiada por la razón¹⁹⁶. Sostiene, contra Hobbes¹⁹⁷ (Rousseau, 1984: 64),

¹⁹⁵ Rousseau, músico, naturalista, y filósofo político, nace en Ginebra, y es uno de los filósofos más importantes del periodo de la Ilustración. Es asimismo considerado como el gran impulsor de la pedagogía moderna, sobre todo por hacer hincapié en la importancia de la educación en los niños. Fue perseguido por sus ideas y sus libros fueron condenados al fuego por plasmar allí sus ideas de una sociedad diferente.

¹⁹⁶ Este es uno de los puntos críticos que lo separaron de Voltaire y de los demás filósofos ilustrados. Voltaire, también eminente representante de la filosofía de la Ilustración, sostuvo que la razón humana tiene la potencia de hacer del hombre un ser digno y libre, la misma que se presenta objetivamente en los logros morales, científicos y filosóficos. Rousseau, por el contrario, espeta: "(...) me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza, y que el hombre que medita es un animal estragado". (Rousseau, 1984: 67)

¹⁹⁷ La hipótesis que Hobbes sostuvo era que el estado natural del hombre es el de estar en "una guerra tal que es la de todos contra todos" (Hobbes, 1940: 102), y esto por causa de su condición original como ser egoísta que busca su propio bienestar, incluso por sobre el de los demás. Nos dice: "(...) si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos y en el camino que conduce al fin (...) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro" (1940: 101). En este mismo estado de naturaleza, Hobbes es claro al indicar que "los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe ningún poder capaz de imponerse a todos ellos" (1940: 102). En tal estado originario hay pues una desconfianza total entre los hombres. Frente a esto Rousseau responde: "(...) no vamos a deducir con Hobbes, que, por no tener el hombre ninguna idea del bien, fue naturalmente malo; que fue vicioso porque no conocía la virtud; (...)". (Rousseau, 1984: 91)

que el hombre es bueno por naturaleza, siendo la sociedad quien lo corrompe. El mal moral no pertenece a la naturaleza humana, este mal moral es producto artificial. Para Rousseau, el hombre primitivo fue un hombre bueno y, por lo tanto, feliz, porque al estar íntimamente ligado a la naturaleza no podía haber sido de otro modo, ya que ésta es toda obra de Dios, y nada malo ni corrupto podría salir de Él (Rousseau, 1986: 11), hombre bueno y feliz que para vivir no necesitaba de nada más que lo que la naturaleza le proveía¹⁹⁸. Nos dice el filósofo:

El hombre salvaje y el hombre social difieren de tal modo en el fondo de su corazón y en sus inclinaciones, que lo que constituye la suprema dicha de uno, pone en desesperación al otro. El primero sólo respira calma y libertad y no quiere más vivir y estar ocioso, (...). Por el contrario, el ciudadano, siempre activo, suda se agita, se atormenta sin cesar en busca de ocupaciones todavía más laboriosas (...). (...) el salvaje vive en sí mismo, el hombre social, siempre fuera de sí (...)" (Rousseau, 1984: 128)

Sin embargo, nuestro filósofo no aspira a un regreso hacia aquella vida natural a la manera de los viejos cínicos¹⁹⁹, sino solo *mira atrás*²⁰⁰ para poder proyectarse tomando en cuenta las condiciones del hombre presente.

El hombre cree ser libre, pero no lo es tal. Espeta el ginebrino: "El hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado"²⁰¹ (Rousseau, 1984: 157). Esto debido a que la cultura en la que está inmerso el ser humano, tal y como ella está estructurada, no ha hecho sino más que encadenar al hombre pese a su naturaleza libre primigenia, y este

¹⁹⁸ Como se sabe, según la tesis de Rousseau, esta *felicidad* queda truncada cuando aparece la *propiedad privada*; es decir, desde el momento pretérito en que seguramente alguien dijo: "Esto es mío". Ahí empezó la desigualdad entre los hombres y, por ende, su corrupción. (Rousseau, 1984: 101)

¹⁹⁹ Con los *viejos cínicos* estamos haciendo referencia a los antiguos filósofos griegos de la escuela cínica: Antístenes, Diógenes, entre otros. Como se sabe, estos filósofos afirmaban que la virtud humana se logra cuando el hombre vive conforme a la naturaleza. Por esta razón es que propugnaban el regreso a la vida natural, libre de bienes fatuos, relegando todo lo artificial y toda convención social como la *pólis*, la moral, el arte, la religión, la ciencia.

²⁰⁰ Este *mirar atrás* hace referencia a la hipótesis del buen salvaje rousseauniano.

²⁰¹ Rousseau. *El contrato social*. Libro I, Cap. I.

encadenamiento ha traído por consecuencia su corrupción, haciéndole creer que es dueño de sus ideas y creencias. Por ello es que Rousseau es contrario al influjo de las ciencias, las artes y las letras, pues cuanto más influyen éstas en el hombre, más se corrompe éste, pues estos productos culturales han soslayado el interior de la humana naturaleza. Así, el camino del conocimiento de la cultura es el camino de una prolongada decadencia y corrupción, pues muchas de las ciencias y artes han nacido del vicio²⁰². En consecuencia, lo que para sus contemporáneos era progreso, para Rousseau era corrupción. No hay progreso en la historia, hay degeneración.

El filósofo ginebrino advierte, pues, de los peligros que acarrea llevar al extremo una postura racional frente a la vida, por eso nos dice que “la naturaleza ha querido preservarnos de la ciencia, como una madre arranca un arma peligrosa de manos de su hijo” (1974: 43). Por el contrario, se nos muestra como defensor de las pasiones, y así nos indica que “el entendimiento humano debe mucho a las pasiones (...). Tratamos de conocer sólo porque deseamos gozar y no es posible concebir por qué quien no tuviera deseos ni temores habría de tomarse el trabajo de razonar” (Rousseau, 1984: 74-75). Su postura es, pues, contraria a las de aquellos filósofos que han pretendido controlar o eliminar las pasiones. Estas deben ser educadas, ciertamente, para evitar que lleven ciegamente al hombre por derroteros malsanos, pero de ninguna forma rechazadas, pues las pasiones son

(...) los instrumentos principales de nuestra conservación; querer destruirlas es pues una empresa tan vana como ridícula; es controlar la naturaleza, es reformar la obra de Dios. (...)

²⁰² Al respecto Rousseau afirma: “La astronomía ha nacido de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría, de la avaricia; la física, de una vana curiosidad; todas, incluso la moral, del orgullo humano. Las ciencias y las artes deben su nacimiento a nuestros vicios: tendríamos menos dudas acerca de sus ventajas si lo debieran a nuestras virtudes”. (Rousseau, 1974: 44)

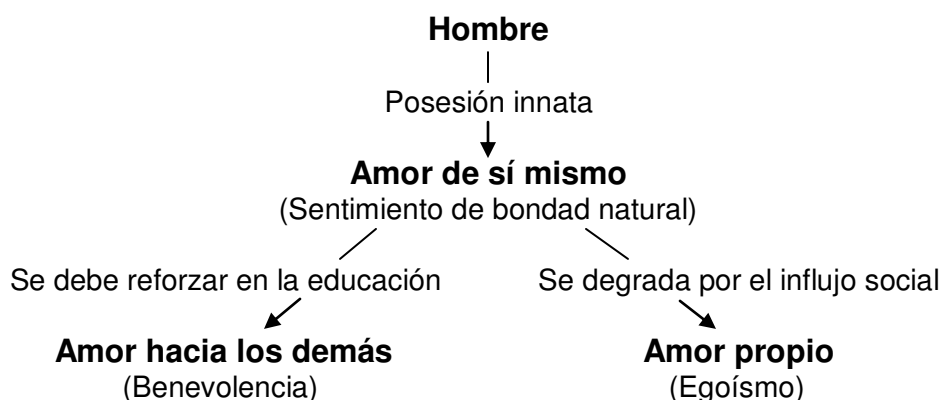
Y lo que Dios quiere que haga un hombre, no se lo dice a través de otro hombre; se lo dice Él mismo escribiéndolo en el fondo de su corazón”. (Rousseau, 1986: 259)

Las pasiones son, pues, instrumentos para la conservación del hombre, por lo que deben ser instrumentos, a su vez, para la conservación de la sociedad, y esto se logra mediante la educación. El hombre (el niño) debe ser educado en sentimientos y razón, tratando de que el *amor de sí mismo* (*l'amour de soi-même*), que para Rousseau es una pasión innata y primitiva, no se convierta en egoísmo o *amor propio* (*amour propre*). El hombre, en tanto actúa conforme al *amor de sí mismo*, busca siempre hacerse el bien. Para Rousseau, el *amor de sí mismo* es la única pasión intrínseca al hombre, “pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra y de la cual las demás no son sino modificaciones en un sentido” (Rousseau, 1986: 259). Este *amor de sí mismo* se diferencia del *amor propio*. El *amor propio* es aquel amor egoísta, aquél que solo hace que el hombre piense *en sí* y no en los demás, es aquél originado en la sociedad. El *amor de sí mismo*, por el contrario, es un sentimiento natural, que lleva a los seres a cuidarse ellos mismos y que “modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud”²⁰³ (Rousseau, 1984: 92, nota 15). El *amor de sí mismo* está atemperado por la compasión, no así el *amor propio* (Arteta, 1992: 218); por lo tanto, no solo insta a pensar en el bien de uno mismo, sino en el de los demás, y siendo así, también uno se hace un bien. A partir de aquí se comprende la tesis rousseauiana según la

²⁰³ En tanto es el *amor de sí mismo* una fuerza intrínseca a la naturaleza humana, y siendo éste una manifestación de bondad natural, Rousseau recomienda entonces que habría de dejar a los niños ser ellos mismos durante un tiempo prolongado (Rousseau, 1986: 22), atemperándolos en la educación basada en los buenos sentimientos, y relegando el mayor tiempo posible la cultura social como la moral, la religión y las ciencias, pues éstas terminarían paulatinamente encadenándolos. La educación en Rousseau, entonces, tiene una finalidad: la reconciliación del hombre con su propia naturaleza, a través del conocimiento de ella misma (Rousseau, 1986: 273). El hombre, en consecuencia, al mirarse a sí mismo y, sobre todo, al mirar su pasado, buscará replantear los productos culturales que forjó, aquellos que dejaron de lado la interioridad humana, por lo que, tras este replanteamiento, estos se convertirán en el verdadero acicate para el progreso social. Como se puede observar, esto implica, *a posteriori*, una total reestructuración de la sociedad.

cual en el hombre “templa el ardor que tiene hacia su bienestar por medio de la repugnancia innata a ver sufrir a su semejante” (Rousseau, 1984: 92), y esta repugnancia natural por el dolor ajeno se ve manifiesta en la compasión. Esta nueva cualidad que aparece en Rousseau en torno a la compasión, vale decir, la repugnancia o el rechazo de ver sufrir a los demás, ya no es el rechazo por lo que pudiera sucederme, dadas mis similares condiciones con las de aquél, sino es el rechazo directamente del dolor de aquél.

Pero antes de continuar con la exposición sobre Rousseau, presentamos el esquema siguiente en donde de manera sucinta graficamos lo dicho líneas arriba.



Pero, ¿cómo considera Rousseau a la compasión? No es necesario deducirlo, él mismo nos lo dice:

Creo no temer contradicción alguna si concedo al hombre la única virtud natural que haya sido obligado a reconocer el más obstinado detractor de las virtudes humanas. Me refiero a la piedad²⁰⁴, (...) virtud tanto más universal y útil al hombre cuanto que precede en él al empleo de toda reflexión. (1984: 92)

²⁰⁴ La edición usada hace uso del término *pietad (pitié)*; sin embargo, en todo momento está haciendo alusión a lo que entendemos por compasión. Schopenhauer nos facilita el texto original rousseauiano en el §19 de su obra *Los dos problemas fundamentales de la ética*: “*Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l’homme la seule vertu naturelle qu’ait été forcé de reconnaître le detracteur le plus outre des vertus humaines. Je parle de la pitié (...)*”.

El peso de la defensa de Rousseau a la compasión recae en estas palabras: *la única virtud natural, universal y útil*. La compasión es la *única virtud*, de tal modo que a partir de ella surgen todas las demás virtudes. Es *natural*, es decir, surge de manera irreflexiva y espontánea²⁰⁵. Rousseau aquí se enfrenta con Aristóteles, pues para el viejo filósofo griego una virtud no puede manifestarse naturalmente²⁰⁶ (*Ética nicomáquea* 1144a-20). Para el autor de *El contrato social* (*Du contrat social*), por el contrario, una cualidad humana, en tanto beneficie al hombre y beneficie a los demás es virtud, sin importar que al sujeto, para lograrse en ella, le haya sido necesaria cierta recta voluntad que la encamine por la justa medida.

Ahora bien, además de natural la compasión es *universal*, pues todos los hombres de todos los tiempos, sea su estado y condición, la han experimentado²⁰⁷ o se mantiene en ellos de manera potencial. Y además es *útil*²⁰⁸, porque suma el bien humano con la ayuda proferida estimulando la buena convivencia. En este sentido Rousseau está de acuerdo con Mandeville cuando éste sostiene que, con toda su moral, los hombres “no hubieran sido nunca más que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón”²⁰⁹ (Rousseau, 1984: 93), pues, a juicio de Rousseau, si la adquisición de la virtud

²⁰⁵ Sobre este punto Rousseau narra la anécdota del despiadado Alejandro de Piro, el cual “no se atrevía a asistir a la representación de tragedia alguna por el miedo a que le vieran llorar con Andrómaca y Príamo, mientras que oía sin emoción los gritos de tantos ciudadanos degollados todos los días por orden suya”. (Rousseau, 1984: 93)

²⁰⁶ Kant dirá algo parecido, aunque por motivos diferentes, como veremos en el apartado 3.3.3-C.

²⁰⁷ Frente a esta tesis de la naturalidad y la universalidad de la compasión, Nietzsche alzaré su voz en contra. Sobre este asunto podemos remitirnos al Apéndice 1-B de la presente investigación.

²⁰⁸ Aquí Rousseau se enfrenta a Spinoza, pues como veremos en el 3.3.3-B, para este autor la compasión por ser un vicio es inútil.

²⁰⁹ La cita original es: “Mandeville a bien senti qu’avec toute leur morale les hommes n’eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné la pitié à l’appui de la raison (...)”. (En: Schopenhauer, 2002: §19)

solo hubiera dependido de la razón, como lo pretendieron los griegos, con Sócrates a la cabeza, hace tiempo que la humanidad hubiese dejado de existir (Rousseau, 1984: 94).

Aparte de amarse a sí mismo, el hombre a su vez se sabe débil ante las adversidades. Su flaqueza lo hace un ser sociable. La miseria de los hombres, todos semejantes, excitan el sentimiento de humanidad: el amor general hacia todos los hombres. Esta unidad humana es producto de la necesidad que se tienen unos con otros. Rousseau es claro al decir que a los hombres les unen sus miserias y, sin embargo, esto los hace felices. Nos dice al respecto: “No concibo que el que nada necesita pueda amar algo; ni concibo que el que nada ama pueda ser feliz” (1986: 272); en consecuencia, el que nada necesita no puede ser feliz.

Por esta razón es que los hombres, paradójicamente, se sienten más plenos identificándose con el miserable que sufre que con el dichoso que es feliz (Rousseau, 1986: 272), porque *necesita* el bien del prójimo. Ahora bien, si el hombre se siente semejante con los demás, concibe que las penas de los demás bien pueden ser sus penas, por eso se siente identificado con el que sufre. ¿Pero con el que tiene dicha? Bien pudieran identificarse en igual medida con aquel que experimenta felicidad. Sin embargo, no sucede precisamente así. ¿Por qué sí con el que sufre y menos con el que tiene dicha?²¹⁰ Desde la perspectiva de Rousseau, porque el hombre es bueno por naturaleza y no meramente egoísta, por lo que busca el bien de los demás mientras que los dichosos ya poseen este bien. Y busca el bien de los demás porque así afianza su *amor de sí*, además de existir la preocupación innata por los demás, en tanto estos no tengan dicha.

²¹⁰ En el apartado 1.5.7 de esta investigación, encontramos las cuatro razones por las que Scheler piensa que existen más términos afines a la compasión que a la congratulación. Estas también pueden responder la pregunta formulada.

No solo repugnancia por el dolor del otro se percibe en la compasión, sino, asimismo, sostiene el filósofo ginebrino, una cierta satisfacción, pues aquel que compadece siente la satisfacción de no padecer tal desdicha, sintiéndose exento, al menos por el momento, de esos males (Rousseau, 1986: 283), esto es lo dulce de la compasión (*Ibid*: 272). Esta satisfacción se experimenta solo cuando el compasivo se sabe común a todos los hombres, pues todos han nacido iguales, desnudos y débiles, todos están condenados a la muerte y aun antes a las miserias de la vida. Por el contrario, aquel que creció educado en los sentimientos de soberbia, vanidad, envidia, expuesto siempre a la trivial fastuosidad material de la alta sociedad o a las diversas experiencias bagatelas, no albergará en su corazón la creciente sensibilidad de un hombre de bien, y le será difícil entender la piedad y sentirla (Rousseau, 1986: 272-273).

Podemos observar, por lo indicado líneas anteriores, que para Rousseau la compasión es la expresión de dos sentimientos que se relacionan: *repugnancia* por el dolor que el otro padece y *satisfacción* por no padecer tal dolor, en tanto nos consideremos semejantes²¹¹. Así pues, para Rousseau la compasión es un sentimiento que identifica a los hombres como iguales, eliminando barreras entre unos y otros haciendo que las circunstancias de unos se conviertan en las circunstancias de otros.

En tanto la compasión sea una cierta satisfacción por no padecer el dolor del otro originariamente, no estaremos pensando en el otro que padece sino en nosotros mismos; es decir, ya no estaremos pensando en el dolor que pudiéramos sufrir (miedo) por ser

²¹¹ Observamos aquí su coincidencia con Aristóteles en el sentido de que la compasión asemeja a los hombres, aunque las causas difieran. Efectivamente, para el estagirita la compasión es un estado de pesar por el dolor del otro porque aquel dolor, en tanto somos semejantes, bien pudiésemos también padecer. En cambio, para el filósofo ginebrino, justamente porque la compasión considera semejantes a los hombres es que causa cierto alivio el hecho de que ese mal no lo padezcamos.

semejantes al que padece, sino que, por ser semejantes al que padece, sentimos alivio (satisfacción) de no padecer originariamente su dolor. ¿Pero realmente, en el momento de compadecer, estamos sintiendo tal satisfacción? Tal alivio es solo consecuencia de una reflexión posterior, de un análisis ulterior del momento, pero no pertenece a la naturaleza propia de la compasión.

Este conocimiento de saberse común a todos los hombres se fortalece en la educación, sobre todo, como ya se indicó, en la educación desde la infancia, siendo en esta etapa de la vida en donde se ha de forjar al hombre virtuoso. Leamos lo que Rousseau nos dice al respecto:

Así nace la piedad, primer afecto relativo que mueve el pecho humano según el orden de la naturaleza. Para tornarse piadoso y sensible, menester es que sepa el niño que hay seres semejantes a él, que padecen lo que ha padecido, que sienten los dolores que ha sentido, y otros de que deben tener idea, como que también puede sentirlos. Y, efectivamente, ¿cómo nos dejamos mover de la piedad, si no es trasladándonos fuera de nosotros, identificándonos con el animal que padece; dejando, por así decirlo, nuestro ser, por tomar el suyo? (1986: 274)

Es necesario que los niños sepan que existen sus semejantes, pacientes en sus mismas alegrías y sus dolores (y aún más en sus dolores), y este conocimiento, aparte de la experiencia, lo refuerza la educación. La educación debe plantearse de tal forma que despierte en el niño los sentimientos de conmiseración y bondad, y la manera de hacerlo es presentándole situaciones que expandan su sensibilidad, de modo que su corazón se dilate y se explaye en los demás seres, reflejándose él mismo en todas partes. Al respecto sostiene Rousseau: “(...) para excitar a un mozo a que sea humano, lejos de hacer que admirado contemple el brillante destino de los demás, es menester enseñarle por su aspecto triste, es menester hacerle temer” (1986: 275).

Habría entonces que explotar en la educación, para beneficio de la humanidad, esa bondad natural que tienen todos los niños. Habría de aprovecharnos de esa naciente sensibilidad natural para enseñarles que, aparte de los sentimientos suyos, existen también los de sus semejantes. Citamos a continuación un extenso texto del *Emilio* que reivindica al muchacho instruido en la feliz educación frente a aquel corrompido por la agresiva civilización:

Siempre he visto que los mancebos estragados desde temprano, y abandonados a las mujeres y a la disolución, eran inhumanos y crueles; hacíalos impacientes, vengativos y furiosos de la fogosidad de su temperamento: llena su imaginación de un objeto sólo, a todo lo demás se negaba; ni compasión ni misericordia conocían, y al menor de sus deleites hubieran sacrificado padre, madre, y el universo entero. Por el contrario, al mozo educado con una feliz sencillez le incitan los primeros movimientos de la naturaleza a las tiernas y afectuosas pasiones: se conmueve su compasivo corazón con las penas de sus semejantes; se estremece alborozado cuando vuelven a ver a su camarada; saben sus brazos estrecharse en lazos cariñosos; saben sus ojos verter lágrimas de ternura; siente vergüenza, si desagrada; si ofende, desconsuelo. (...) llora, gime, por la herida que ha hecho; a precio de su sangre querría rescatar la que ha vertido; apágase todo su rebato, y toda su altivez se humilla ante la conciencia de su yerro. ¿Ha sido él el ofendido?; en la vehemencia de su enojo, una disculpa, una palabra le desarma; perdona los ajenos agravios con tan buena voluntad como resarce los suyos. (p. 271)

Por lo expresado, Rousseau aparece como uno de los más importantes apologistas modernos de la compasión. Su apología es tal que deja entrever una pedagogía en torno a ella. Insta a instruirnos e instruir en la compasión con el objetivo de construir una sociedad mejor: esto es, finalmente, el propósito último de su filosofía política. Para ello, recomienda atender a la naturaleza humana, apuntar a lo que de ésta es de modo inseparable, lo que la constituye indefectiblemente (Rousseau, 1986: 273), ya que solo conociendo al hombre se estará en capacidad de hacer brotar en su corazón la compasión que lo enaltece.

Para concluir, citamos tres máximas del autor, las mismas que resumen en cierta manera su valoración moral respecto de los sentimientos compasivos:

Máxima primera: “No es propiedad del corazón humano subrogarse a aquellos que son más felices que nosotros, empero sí a los que son más dignos de compasión”²¹². (1986: 275)

Máxima segunda: “Solo se compadecen en otro aquellos males de que uno mismo no se reputa exento”. (1986: 276)

Máxima tercera: “La compasión que del mal ajeno tenemos no se mide por la cantidad de este mal, sino por el sentimiento que a los que le padecen atribuimos”. (1986: 277)

C. La compasión²¹³ en David Hume²¹⁴

El pensamiento de David Hume (1711-1776) en torno a la compasión está inscrito dentro del análisis que este autor hace de las pasiones, entendidas éstas como formas de percibir el mundo. Con el fin de entender a Hume, presentamos primero un breve resumen acerca de su teoría de las percepciones.

Las percepciones, para Hume, son contenidos mentales. A partir de ellas podemos conocer el mundo. Éstas se dividen en *impresiones e ideas* (Hume, 1984: 87). Aquéllas a su vez se subdividen en las *impresiones de sensación* y en las *impresiones de reflexión*. Estas últimas, las *impresiones de reflexión*, son las pasiones (Hume, 1984: 95; 2002: 9). Al respecto aclara el filósofo: “(...) las pasiones (...) están basadas en el dolor y el placer, y que, para producir una afección de cualquier tipo basta con presentar un bien o un mal”, pues instintivamente el hombre busca siempre el bien y huye del mal (Hume, 2002: 184-185).

²¹² La cita original es: “*Première maxime: Il n’est pas dans le coeur humaine, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre*”. Aquí el término “plaindre” que usa Rousseau está haciendo alusión a la lástima.

²¹³ Hume utiliza el término inglés *compassion*, para diferenciarlo de *sympathy*, cuya significación en inglés está muy ligada a la compasión, pero que, sin embargo, abarca más que ésta.

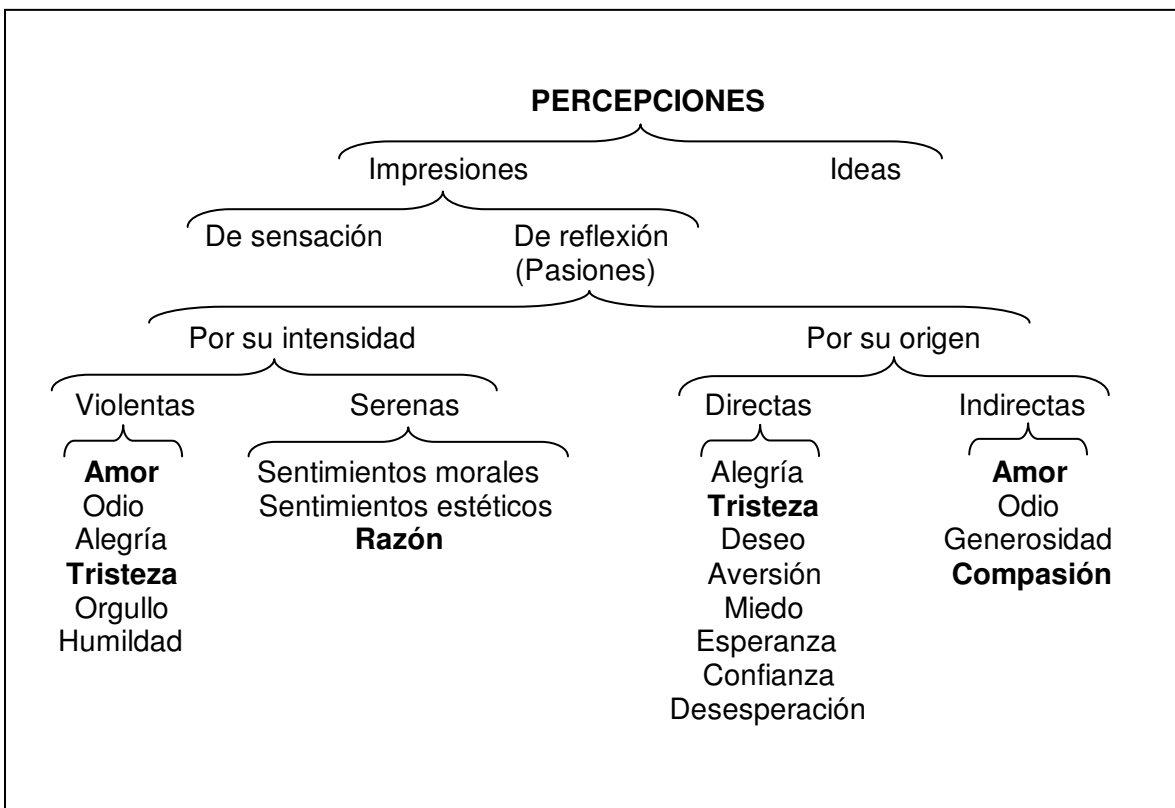
²¹⁴ David Hume, célebre economista, sociólogo, historiador y filósofo de la Ilustración escocesa. Figura empirista de vital importancia, junto a John Locke y George Berkeley, en torno a la discusión moderna acerca del principio del conocimiento.

Hume realiza una doble clasificación de las pasiones. Primero, atiende a su intensidad; segundo, atiende a su origen. Según su intensidad las pasiones son *violentas* y *serenas*, y según su origen *directas* e *indirectas* (Hume: 2002: 10-11). En las pasiones violentas incluye los afectos del amor, odio, alegría, tristeza, orgullo, humildad, e incluye en las *pasiones serenas* a los sentimientos morales y estéticos (Hume, 2002: 10). Advierte, sin embargo, que esta clasificación no es exacta. Además, incluye a la razón entre este último tipo de pasiones. Ésta no es sino una *pasión serena* o *apacible* (Hume, 1990: 139), es decir, un juicio sereno. Así, el conflicto pasión-razón no es más que el conflicto entre dos tipos de pasiones (Cano, 2011: 107). Y justamente porque las pasiones no se oponen a la razón (Hume, 2002: 157) es que ésta puede “incorporar elementos de reflexividad que las vuelven dominantes sobre aquellas pasiones que tienden al vicio” (Cano, 2011: 109).

Según su origen, las *pasiones directas* son aquellas que surgen de modo inmediato al placer o al dolor. Hume lista cuatro pares: alegría y tristeza, deseo y aversión, miedo y esperanza, confianza y desesperación (Hume, 2002: 11). Las *pasiones indirectas* proceden de los mismos principios que las *directas*, pero además se originan de otras cualidades. En éstas distingue Hume las causas que las generan y su objeto, es decir, “aquello a que dirigen su atención una vez excitadas” (Hume, 2002: 14). Estas *pasiones indirectas* son el amor, el odio, la compasión, la generosidad, entre otras (Hume, 2002: 11). De lo esquematizado, queda claro entonces que la compasión no solo es una pasión indirecta sino que resulta ser también una pasión violenta, pues posee elementos de amor y tristeza. Además de ello, hay que tener en cuenta que la afección compasiva mueve a la acción (acción de beneficencia), por lo que hay en ella también un acto de reflexión en el momento de discernir cuál ayuda ofrecer, bajo cuáles circunstancias y en qué medida. Por esto, la compasión se haya

mezclada con una pasión apacible: la razón. Secundamos, entonces, lo señalado por Charles Taylor al decir que Hume ofrece una “concepción muy peculiar de la compasión” (Taylor, 1999: 252).

Para poder ubicar esta *concepción peculiar* de la compasión en el sistema humeano, nos permitimos esquematizarlo con el fin de brindar pedagógicamente un acercamiento más plausible.



La compasión, que para nuestro autor es un “inquietarse por la desgracia ajena”, aun hacia personas que nos son extrañas (Hume, 2002: 109), es entendida entonces como una pasión indirecta, y lo es porque es un dolor transformado por la imaginación: nos imaginamos cómo sufre aquél y por su causa sufrimos. La idea de su sufrimiento se

transforma en una vivencia, la misma que sentimos padecer. En la compasión la idea se convierte en impresión. Leamos al filósofo:

(...) una idea vivaz se convierte con facilidad en impresión (...). Cuando una persona de mérito cae en lo que vulgarmente se considera una desgracia grande, nos hacemos una idea de su condición, y, llevando nuestra fantasía de la causa al efecto habitual, concebimos primero una idea vivaz de sus sufrimientos, y sentimos después la impresión de éstos. (2002: 109-111)

Esta cita nos permite observar que, para Hume, la idea que tenemos del sufrimiento ajeno es lo que entendemos como empatía (en su función cognitiva). La empatía permite la comprensión de *su* dolor (del dolor del otro), aunque no solo el sentir *su* dolor. Tras la presencia de esta idea intensa tenemos la impresión de un sufrimiento: padecemos *su* padecer. Aquí tenemos una experiencia simpática. Esta experiencia simpática, y sobre todo el de la compasión, es explicada por el proceso de la imaginación, pues “la simpatía no es sino la conversión de una idea (y la idea la hemos obtenido por empatía) en impresión por medio de la fuerza de la imaginación” (Hume, 2002: 172). Pero esta idea a su vez ha tenido que tener alguna impresión previa, sino ¿cómo imaginamos un dolor del cual no hemos tenido nunca experiencia? Por cercana analogía. Hemos debido de tener alguna impresión análoga para poder imaginar el dolor del otro. La experiencia compasiva es, entonces, una impresión de dolor producto de la imaginación sobre la idea de dolor, producto ésta a su vez de otra impresión de dolor.

Pero la compasión no es una pasión indirecta solo por la acción de la imaginación sobre la idea de dolor, la benevolencia también la acompaña. Leamos a nuestro autor:

(...) el deseo de felicidad de otra persona y la aversión contra su desgracia son apetitos similares a la benevolencia (...) la piedad es un deseo de felicidad hacia otra persona, y una aversión contra su desgracia (...) La piedad está, pues, relacionada con la benevolencia. (2002: 123)

Para Hume, en el hombre existe cierto grado de bondad, aunque pequeño, hacia el género humano²¹⁵. En el caso de la compasión, al ser relacionada con la benevolencia, estamos hablando de un amor o cariño hacia el otro debido a su sufrimiento, puesto que hay una relación original y primaria entre benevolencia y amor (Hume, 2002: 124), y solo por estos sentimientos es que es posible desearles el bien. Sin embargo, no es menester amar o sentir estima siquiera hacia aquel que padece para que aparezca nuestra compasión (Hume, 1990: 125), pues puede ser que yo no conozca en absoluto a aquel que padece, y sin embargo atiendo su padecer con mi sentimiento; mas una vez experimentada la compasión, ésta no puede sino estar bañada de cierto amor y ternura hacia el que padece, y esta es la razón por la que se desea el bienestar de aquél (Hume, 1990: 127), porque tan solo a causa de su dolor yo puedo empezar a sentir algún tipo de ternura por él. La compasión, pues, no solo resulta ser una mera afección que nos desestabiliza, sino que además desea el bien de aquel que es motivo de nuestra afección, pues es “imposible hacer el bien a otras personas, por el motivo que sea, sin sentir algún tipo de afecto y benevolencia por ellas” (Hume, 2002: 125).

Afirma Hume que para que acaezca la compasión es menester que el mal que el otro sufre debe aparecer con cierta intensidad, puesto que si se le concibe leve no despierta nuestra inquietud y no activa la imaginación y, por consiguiente, deja de interesarnos. Por el contrario, cuando es demasiado intenso y nos hiere profundamente no suscita compasión sino que “puede absorber por completo nuestra atención” (2002: 129), inhibiendo muchas veces nuestras acciones benevolentes. En consecuencia, la compasión no es entendida solo

²¹⁵ Por esta razón, Hume sostiene contra los estoicos que es imposible que persona alguna se haya sometido permanentemente a su fortaleza de ánimo (a su razón) inhibiendo de manera absoluta sus pasiones y deseos violentos (Hume, 1990: 141), puesto que la razón “es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”. (Hume, 2002: 159)

como un sufrimiento, sino también, y sobre todo, y esto es lo que la hace loable, es un impulso a ayudar.

Otra de las características que Hume analiza es la doble simpatía de amor y odio que aparece en la compasión en algunas ocasiones (Hume, 2002: 130). Observa una relación cualitativa inversamente proporcional de un determinado grado de amor hacia aquel que padece algún mal, y a su vez un determinado grado de odio hacia el causante voluntario de dicho mal. Es decir, cuanto más o menos se ame al sujeto que padece, cuanto más o menos se ha de odiar al causante de su padecer.

Por lo presentado, observamos en el filósofo escocés una defensa en pro del sentimiento de la compasión; sin embargo, no es una defensa ciega. El autor es consciente del mal que se puede hacer por su exceso. Nos señala que, por ejemplo, brindar ayuda al mendigo es un acto loable, pues reduce su hambre y su frío, pero “cuando observamos el incentivo que de aquí surge para la pereza y la corrupción, consideramos a esa clase de caridad como una debilidad más bien que como una virtud” (Hume, 1945: 40). Aún con todo, para Hume es innegable el mérito de un hombre que posee un elevado sentimiento de benevolencia hacia los demás, y aún mayor cuando su atención está dirigida al bien de la sociedad (Hume, 1945: 41). Por esto mismo, a aquellos a quienes se les adjetiva como compasivos, o sus equivalentes, “expresan el más alto mérito que la naturaleza humana es capaz de lograr” (Hume, 1945: 35). Asimismo, en su ensayo *El estoico (The stoic)*, contra estos filósofos de la resignación, señala que el sabio no puede considerarse hallado en plena sabiduría y felicidad si practica la apatía, pues el hombre siente

la atracción de las pasiones sociales con demasiada fuerza como para contrarrestar una inclinación tan dulce, tan natural, tan virtuosa. Incluso cuando bañado en lágrimas, lamenta las miserias de la raza humana, de su país, de sus amigos e, incapaz de darles auxilio, sólo

puede concederles compasión, no obstante, disfruta con la generosa disposición y siente una satisfacción superior a la del sentido satisfecho. Tan atractivos son los sentimientos de humanidad, que iluminan el rostro del dolor y se comportan como el sol, que, iluminando una espesa nube o la lluvia que cae, pinta en ellas los más gloriosos colores que encontrarse pueden en todo el ciclo de la naturaleza. (Hume, 1990: 205)

Tras el análisis del pensamiento de este célebre escéptico escocés podemos decir, acerca de la compasión, que es, por un lado, una pasión que conlleva un cierto amor por los hombres en general y benevolencia de espíritu en aquel que compadece, y por el otro lado, un cierto odio dirigido, en algunos casos, hacia el causante voluntario del sufrimiento y aversión por el sufrimiento mismo del que padece.

Hume, compartiendo la defensa de los sentimientos compasivos con los demás apologistas, no solo considera igualmente que la compasión es una afección sino que además, y sobre todo, mueve a la acción, y lo que la mueve es el deseo de bienestar del que sufre, y en la búsqueda de este bienestar se involucra la razón (pasión apacible), que es la que impide que la compasión derive en una mera lástima improductiva. A partir de la razón, la compasión permite hallar los mecanismos idóneos con el fin de paliar el dolor ajeno, y también, en consecuencia, nuestro dolor suscitado. Así, pues, desde la perspectiva de Hume la compasión resulta ser una mezcla de amor y benevolencia, odio y aversión, además de deseo y razón.

D. Consideraciones finales y conclusiones de este apartado

Hemos abordado las concepciones valorativas que de la compasión sostuvieron Smith, Rousseau y Hume. Hemos constatado que cada quien ha mantenido una concepción de la compasión que les ha permitido, en ciertos puntos importantes, coincidir en una

posición moral de apología hacia ella, erigiéndose, entre los tres, Rousseau como su máximo defensor. Efectivamente, de entre los tres autores estudiados hemos visto que Smith deduce su defensa de la compasión a partir de su ética de la simpatía y Hume a partir de su defensa de las pasiones, solo Rousseau es el que se erige y se coloca en la cima de su defensa, hasta tal punto de hacer de ella principio de regulación educativa dirigida, sobre todo, hacia los niños.

Rousseau trata la defensa de la compasión directamente y no como una deducción de su sistema ético. Con el autor del *Emilo*, la compasión aparece dibujada tal y como dibujada la vemos en nuestra época. Por este motivo, Clifford Orwin (2009) lo consideró – junto a otros filósofos de la Ilustración- como el principal responsable de que la compasión, como virtud, bajara del cielo (donde la había puesto el cristianismo medieval) a la tierra. Con Rousseau, deducimos a partir de Orwin, la compasión se depuró de todo rasgo divino, se naturalizó, se secularizó y, por ello mismo, se humanizó.

Ahora bien, reflexionemos acerca de lo que los autores apologistas modernos han afirmado de la compasión. Lo primero que salta a la vista es que estos autores coinciden en que la compasión es un sentimiento muy útil pues facilita la sociabilidad, la convivencia humana; primero, porque asemeja a los hombres, rompiendo los obstáculos de diferencias, haciéndolos partícipes del pesar del otro y envolviéndolos en la desgraciada circunstancia de aquél; y segundo, porque insta a la búsqueda de la beneficencia ajena, es decir, no se mantiene en la contemplación lastimera de aquel dolor, sino que intenta buscar los mecanismos necesarios para aliviar o desaparecer ese dolor, aun si tales mecanismos no están al alcance del que compadece. En otras palabras, el mérito de la compasión, y esto es lo que enfatiza Hume, está en que es una inclinación a la ayuda, aun si no pudiésemos

ayudar. Por lo tanto, resaltamos aquí que la compasión se presenta, de manera general, bajo dos formas concatenadas causalmente: uno, como sufrimiento *con* y *por* el otro a causa de *su* dolor; y dos, como ayuda para menguar o eliminar dicho dolor en aquél. Las dos formas son principio de la buena convivencia humana. La primera, permite compartirme con el otro en su dolor, de tal forma que *lo* acompaño en *su* padecer; y la segunda, aminora o pretende aminorar el sufrimiento en el mundo; y en tal sentido, la compasión es entendida como muy unida a la benevolencia (esto último lo resalta sobre todo Rousseau y Hume).

Hasta aquí hemos resaltado, sucintamente, el carácter común que de la compasión han subrayado los apologistas; sin embargo, cada uno mantuvo ciertas distinciones al momento de evaluar la compasión. Así, Smith la vinculó estrechamente con la simpatía, a tal punto de que la compasión resulta ser una simpatía por el dolor, y de igual manera Hume, aunque en este último encontramos un vínculo estrecho también con lo que ahora diferenciamos como empatía, como elemento necesario antes del fenómeno simpático de la compasión.

La compasión como afección espontánea y natural es también resaltada por estos autores, siendo juzgada por Rousseau incluso como la virtud por antonomasia que, de modo instintivo, insta a buscar el bien en pro de aquél. Y por esta razón es que la compasión está alejada del egoísmo, y en este punto sobresalen Smith y Rousseau, este último sobre todo haciendo la diferencia entre lo que es *amor de sí* y *amor propio* (egoísmo).

Encontramos a su vez en Rousseau y Hume la idea de que en la compasión, siendo un sentimiento benevolente, aparece también el sentimiento de repugnancia innata (Rousseau) hacia el sufrimiento ajeno, y odio (Hume) hacia el causante de tal padecer, en

correspondencia inversa al sentimiento de amor que pudiese despertar o que sintiésemos por el que padece.

Hallamos, además, la consideración explícita tanto en Smith como en Hume con respecto a los sesgos de racionalidad que contiene la afección compasiva. En el primero, porque compadecemos no tanto por la situación sino por las circunstancias que la provocaron, y esto implica un cierto entendimiento. Y en el segundo, porque la razón (entendido como un *juicio sereno*) es en última instancia una pasión apacible, y siendo una pasión puede involucrarse en cualquier pasión, incluida la compasión, con el fin de mediar mecanismos de ayuda.

En Rousseau hallamos una cualidad en la compasión que no se encuentra en los demás autores: la compasión como satisfacción; y es que no solo sufrimos por el otro y deseamos establecer ciertas circunstancias de ayuda, sino que también hay cierto sentimiento de satisfacción por conocer que siendo semejante con aquel que padece, no soy yo quien padece, y esta satisfacción no lo vincula con el *amor propio* (egoísmo), sino con el *amor de sí*, pues como el mismo autor señala, es éste un sentimiento primitivo y natural que busca el bien de sí, y por ello es un sentimiento *bueno*.

Los apologistas recogieron los argumentos de los teólogos medievales. Compartieron con ellos su defensa a los sentimientos *por el otro*. Sesgaron de éste todo matiz supramundano y lo dispersaron para la consideración de todos los hombres. Así, junto con la solidaridad, la tolerancia y la igualdad para todos los hombres, la compasión se erige en la Modernidad como un máximo valor, un valor tan humano como humanamente siempre lo fue. Por esto mismo al parecer no es exagerado el que se afirme que fueron los

apologistas modernos, y sobre todo Rousseau, quienes inventaron la compasión, la compasión moderna, y la sellaron con las características que han hecho de ella un sentir tan valorado por el sentido común hasta la actualidad.

3.3.3. Detractores de la compasión

Como hemos examinado, importantes pensadores en la Modernidad abogaron por la compasión, siguiendo de algún modo lo sostenido por el cristianismo, además de aunar tesis en su defensa. Sin embargo, tal abogacía suscitó en el terreno de las ideas una controversia bastante álgida en torno a qué tanto vale éticamente la compasión.

Tal vez sea fácil de comprender, a la luz del siglo XX, por qué la compasión es considerada como un sentimiento digno del hombre *benevolente*. Esta deferencia hacia ella, con todo, no siempre fue así de *obvia*, pues es de conocerse que también importantes filósofos la rechazaron por diversos motivos, aunque la consideración por ella fue distinta y en el marco de un sistema distinto.

En este apartado veremos cómo Descartes, Spinoza y Kant, cada uno con su propio matiz, resaltarán las razones de por qué la compasión no es una virtud, todos como es de comprenderse desde un punto de vista racionalista.

A. La compasión en René Descartes²¹⁶

El célebre filósofo racionalista René Descartes (1596-1650) abogará por una moral mediada por la razón. Será, en la Época Moderna, el primero que advertirá del papel ambiguo del sentimiento de compasión, aunque dejará claro que se aleja de la postura de “esos filósofos crueles”²¹⁷ (1945: 53) que buscan frente al mal ajeno la impasividad; en este sentido, Descartes está de acuerdo con Aristóteles en que la virtud se identifica no con alguna postura extrema sino con el justo medio²¹⁸ (1945: 39).

Consideró a las pasiones como “percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus”²¹⁹ (1944: Art. 27). Estas percepciones que se refieren al alma misma no tienen causa conocida (Descartes, 1944: Art. 25), además de ser confusas y oscuras (Descartes, 1944: Art. 28). Las pasiones tienen por efecto disponer el alma a hacer cosas por medio del cuerpo, a saber, el miedo incita a querer huir, así como la compasión a querer ayudar, entre otras cosas (Descartes, 1944: Art. 40). A las almas cuya voluntad vence con facilidad las inclinaciones de las pasiones, Descartes las denomina “almas más fuertes”. Contrariamente, designa como “almas más débiles” a aquellas que se dejan llevar

²¹⁶ René Descartes, célebre matemático, físico y filósofo francés, es considerado el padre de la Filosofía moderna, el padre de la Geometría analítica y el padre del Racionalismo moderno, compartiendo esta corriente gnoseológica junto a los igualmente célebres Spinoza y Leibniz.

²¹⁷ Carta dirigida a la princesa Elisabeth de Suecia el 18 de mayo de 1645. Evidentemente Descartes está haciendo referencia a los filósofos estoicos.

²¹⁸ Carta dirigida a la princesa Elisabeth de Suecia el 10 de julio de 1644.

²¹⁹ Descartes está haciendo referencia a los espíritus animales. Los espíritus animales eran entendidos en su época como corpúsculos que a través de la sangre se conectan con el cerebro por medio de la glándula pineal y tienen como función el impulso del pensamiento humano, los sentimientos y la acción. Está referido a las corrientes nerviosas. Descartes nos dice: “...es sabido que todos estos movimientos de los músculos, como también todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como hilitos o tubitos que todos proceden del cerebro, y como éste contienen cierto aire o viento sutilísimo, al cual se llama espíritus animales” (1944: Art. 7). Queda claro, entonces, que Descartes quiso abordar el tema de las pasiones, siguiendo de un modo a Juan Luis Vives, desde una perspectiva más natural, tomando como referencias los conocimientos científicos de su época y no basarse únicamente en la mera especulación.

continuamente por las pasiones, y siendo éstas contrarias muchas veces unas de otras llevan a la confusión del alma haciéndola esclava e infeliz (1944: Art. 48). Sin embargo, para Descartes es claro que no existe alma alguna que, dirigida rectamente por la razón, se deje arrastrar de modo pleno por las inclinaciones de las pasiones (1944: Art. 50).

Son solo seis, para nuestro filósofo, las pasiones simples y primitivas: admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza (1944: Art. 69). Todas las demás se originan de éstas. La compasión, para el filósofo francés, es una pasión que se origina de ellas, y es entendida como una “especie de tristeza, mezclada de amor o de buena voluntad hacia aquellos a quienes vemos sufrir algún mal de que no los creemos dignos” (1944: Art. 182). La tristeza la concibe como una “languidez desagradable”, una incomodidad que el alma recibe por un mal que padece (1944: Art. 92), y en relación a la compasión, como una incomodidad que el alma recibe por el mal que *otro* padece. Y el amor aquí es entendido como amor benevolente, es decir, como la emoción del alma que incita a querer el bien de lo que se ama (Descartes, 1944: Art. 81), y en relación a la compasión, como una emoción que incita a querer el bien del otro que sufre. Además de estas pasiones primarias, en el concepto que da Descartes de la compasión también entra a tallar el deseo, entendido como una agitación del alma que dispone a querer para el futuro lo que conviene (1944: Art. 86). Por lo tanto, cuando se compadece sufrimos por el otro y se desea que el mal que aquél padece mengüe o termine. Y lo deseamos sobre todo porque consideramos que no debiera padecer. Recordemos la última línea del concepto dado por Descartes, según el cual sentimos compasión “hacia aquellos a quienes vemos sufrir algún mal de que no los creemos

dignos”. Nuevamente hallamos aquí a la compasión vinculada con cierto anhelo de justicia²²⁰.

Este amor que está vinculado con la compasión se manifiesta en la benevolencia, y ésta se explicita, sobre todo, en la ayuda que deseamos expedirle al que padece. Sin embargo, Descartes nos advierte del deseo. Si asumimos un deseo irrealizable vano es entonces nuestro sufrimiento por ese deseo (1944: Art. 145). Si la compasión entrevé un deseo y éste es vano, vana es entonces nuestra compasión, además que distrae de aquella adquisición de bien que sí depende de nosotros. Contra esos deseos vanos, dos remedios generales nos propone el autor (1944: Art. 145): Primero, tener en cuenta la *générosité*²²¹, la justa y racional estimación que de sí propio debe tener el hombre (Descartes, 1944: Nota 1 del Art. 153). Aquel que posee este sentimiento para sí propio se persuade fácilmente de que, del mismo modo, todos los hombres así también poseen este sentimiento para sí, por lo que no menosprecian a nadie (Descartes, 1944: Art. 153 y 154). Así, confía de los esfuerzos de cada hombre por salir de algún mal cuando lo padece, por lo que la sensiblería compasiva la ha de estimar de humillante. Y cuando presta auxilio, sin excederse de éste, tiene siempre presente la *générosité* del prójimo. Esta *générosité* evita el extravío que provocan las pasiones permitiéndole hacer grandes cosas (Descartes, 1944: Art. 156) sin derramar sentimientos superfluos. Su razón lo limita a hacer lo que puede y debe hacer, y entre ellas, lo más importante, hacer el bien a los demás, por lo que lo convierte en una persona afable, cortés y servicial (Descartes, 1944: Art. 156). Sin embargo, este sentimiento

²²⁰ Recordemos que ya Aristóteles vinculó a la compasión con este anhelo de justicia.

²²¹ En el texto de *Las pasiones del alma* (*Passions de l'âme*) que usamos para la presente investigación, en la nota 1 del Art. 153, especifica que debido a que en castellano no existe una palabra que haga referencia a lo que es *générosité*, se ha traducido esta por “dignidad” por considerarse que se aproxima más a los referido con dicho término francés. Con el fin de mantener fiel en lo posible el pensamiento de Descartes, se ha conservado el término al que nos referimos.

de benevolencia no se confunde con la mera compasión, ésta que desea el bien de todo aquel que sufre no importa si sus propios esfuerzos sean manifiestamente vanos.

El segundo remedio, nos indica Descartes, es que siempre debemos tener presente que nada hay que suceda sin la voluntad de la Providencia Divina (1944: Art. 145). Vana es entonces nuestra compasión frente a los males que acaecen, y vana nuestra ayuda si, por nuestras limitaciones, nada podemos hacer. Por el contrario, si nuestras fuerzas y las circunstancias nos permiten brindar beneficencia al paciente, es pues menester brindársela, debido a que la Divina Providencia así nos lo estipula. Leamos al filósofo a este respecto:

Hay, pues, que rechazar por completo la opinión vulgar de que fuera de nosotros existe una fortuna que hace que las cosas sucedan o no, conforme a su capricho, y saber que todo está dirigido por la Providencia Divina cuyo eterno decreto es infalible e inmutable, hasta tal punto que, exceptuando las cosas que por virtud de ese mismo decreto dependen de nuestro libre albedrío, debemos pensar que, con relación a nosotros, nada sucede que no sea necesario y como fatal (...). Pero como la mayor parte de nuestros deseos se extienden a cosas que no dependen todas de nosotros, ni de otros tampoco, debemos distinguir exactamente en ellas lo que sólo depende de nosotros, para que eso sea lo único que deseemos. (1944: Art. 146)

Lo que nos indica Descartes es que todo depende de la infinita voluntad de Dios, incluso el libre albedrío es una cualidad que poseemos, afirma, por deseo divino. En una carta dirigida a la princesa Elisabeth de Suecia (de la cual la princesa no queda bien convencida²²²), Descartes ha de señalar que el libre albedrío no está exento de la dependencia divina: “En efecto, la independencia que experimentamos y sentimos en nosotros, y que basta para que nuestras acciones sean laudables o reprensibles, no es

²²² En la correspondencia del 30 de noviembre de 1645, la princesa Elisabeth, tras conocer la respuesta del filósofo a su primera objeción del 28 de octubre del mismo año, en torno a la compatibilidad del libre albedrío con la omnipotencia divina, le refiere su insatisfacción a la respuesta dada el 3 de noviembre afirmando que “es tan imposible para la voluntad ser al mismo tiempo libre y estar ligada a los decretos de la providencia, como lo es para el poder divino ser infinito y limitado a la vez. No veré la compatibilidad de que habla V., ni cómo esta dependencia de la voluntad pueda ser de naturaleza distinta a su libertad, si V. no se toma la molestia de enseñármelo”. (Descartes, 1945: 142)

incompatible con una dependencia que es de otra naturaleza y según la cual todas las cosas están sujetas a Dios”²²³ (1945: 138). Siendo todo voluntad de Dios, vano es, por lo tanto, y en última instancia, todo deseo; sin embargo, eso no significa que debemos dejar de *desear* el bien.

Hemos afirmado, conforme a Descartes, que la compasión manifiesta las pasiones primarias de amor, tristeza y deseo. Y toda vez que se despierta cierto amor hacia quien compadecemos, se despierta también, de algún modo, cierto odio contra aquel que gesta el dolor a quien compadecemos (Descartes, 1944: Art. 137). Se entiende, entonces, que la compasión sea considerada una especie de tristeza, puesto que el odio siempre está unido a aquella (Descartes, 1944: Art. 140), y éstas (odio y tristeza) deben ser rechazadas (Descartes, 1944: Art. 142). En consecuencia, esa compasión originada en la tristeza y exenta de racionalidad, que se presenta sin más por el dolor ajeno, es la que rechaza el filósofo.

Sin embargo, Descartes matiza su disvaloración de la compasión debido a que también ella proviene del amor benevolente, así nos dice:

Únicamente son inaccesibles a la compasión los espíritus malévolos y envidiosos, que por naturaleza aborrecen a todos los hombres, o los que son brutales y tan cegados por la buena fortuna o desesperados por la mala, que no creen que pueda sucederles ningún mal. (1944: Art. 188)

La compasión que asume en su defensa el filósofo francés es aquella que compadece no por el dolor del otro sino por la flaqueza de aquel de no poder soportar sus penas. Esta compasión es una especie de tristeza que no causa amargura debido a que no toca el alma. Leamos al filósofo:

²²³ Carta dirigida a la princesa Elisabeth de Suecia el 3 de noviembre de 1645.

(...) los que son más dignos y tienen ánimo más fuerte, de tal modo que no temen ningún mal y se mantienen fuera del alcance de la fortuna, no están exentos de tener compasión, cuando ven la flaqueza de los demás hombres y escuchan sus quejas; porque es una parte de la generosidad el tener buena voluntad a todos. Pero la tristeza de esa compasión no causa amargura (...) reside más en el exterior y en los sentidos que en el interior del alma, la cual, sin embargo, tiene la satisfacción de pensar que al compadecer a los afligidos cumple su deber. (...) al paso que el vulgo compadece a los que se quejan, porque piensa que son muy molestos los males que padecen, el principal objeto de la compasión de los hombres más grandes es la flaqueza de aquellos a quienes ven quejarse, por la razón de que no creen que ninguno de los accidentes que pueden ocurrir es un mal tan grande como la cobardía de los que no pueden soportarlos con firmeza; y aunque aborrecen sus vicios, no por eso, odian a los que ven sujetos a ellos, sino que se limitan a compadecerlos. (1944: Art. 187)

Para Descartes, soportar los males con firmeza es una actitud digna de valoración “propia de los hombres más grandes”. Estos, incluso, hallan satisfacción en el momento en que contemplan alguna tristeza ajena, pues sienten estar cumpliendo con su deber²²⁴ (Descartes, 1945: 54). De este modo “encuentran satisfacción en sí mismas por todas las cosas que les acontecen, hasta por las más molestas e insoportables” (Descartes, 1945: 54), pues solo así se saben con fortaleza de espíritu frente a las adversidades, sean propias o ajenas. Justamente por esto es que cuando ven a un paciente de sufrimiento comparten su dolor y no temen arriesgarse incluso con el fin de brindarle ayuda. Así, la compasión que experimenta el alma fuerte no se sumerge en un infecundo dolor compartido sino que, mediada por la razón, insta a la acción de beneficiar al paciente, y esta acción loable le proporciona tranquilidad. Esta acción se ve con claridad cuando Descartes, enviando una carta de pésame a Constantino Huygens por la reciente muerte de su esposa, le dice que no duda de que él (Huygens) “se gobierna enteramente según la razón”, y que se persuade “que le es mucho más fácil consolarse y recuperar su tranquilidad de espíritu”²²⁵ (1945: 358). Descartes, pues, no manifiesta compasión por este hecho o, en todo caso, no derrama

²²⁴ Carta dirigida a la princesa Elisabeth de Suecia el 18 de mayo de 1645.

²²⁵ Carta dirigida a Huygens en mayo de 1637.

una inclinación lastimosa, sino que siente satisfacción por la entereza de su amigo ante tal desdicha.

Por el contrario, aquellos inclinados a compadecer, sin la manifiesta resolución a enfrentar las tristezas con la razón, son aquellos que guardan un ánimo débil (Descartes, 1944: Art. 186). En la misma carta anterior el filósofo afirma: “Es verdad que los espíritus débiles no gustan en absoluto de la razón y (...) se figuran que Dios está como obligado a realizar, por amor a ellos, todo lo que quieren. Pero un alma fuerte y generosa como la de V., sabiendo la condición de nuestra naturaleza, se somete siempre a la necesidad de su ley”²²⁶ (1945: 359).

El que tiene una vida afortunada no se encuentra tan inclinado a compadecer, pues no ha tenido la oportunidad de experimentar los males que depara la vida. Sin embargo, si estos manifestasen compasión, no sería sino por la razón de que poseen un noble corazón (benevolencia). Por el contrario, los que sí asumen que pueden padecer lo que los otros y, consecuentemente, manifiestan compasión, lo hacen no por los que sufren, sino por el amor que se profesan ellos mismos (Descartes, 1944: Art. 186). Descartes lo tiene claro: la compasión, en esto último, tiene un ápice no menor de egoísmo²²⁷. No lo dice explícitamente, pero podemos decir que este “amor que se profesan ellos mismos” hace referencia al temor de saberse en situaciones parecidas, y que por eso compadecen al que sufre como una especie de catarsis emocional (como en Aristóteles).

Conocida la naturaleza de la compasión, como pasión que es, la misma que puede ser dirigida por la razón, se tiene entonces menos motivos para temerla, pues las pasiones

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Nietzsche ahondará en este punto llevándolo hasta el extremo al afirmar que la compasión no es sino más que un sutil egoísmo.

“son buenas por naturaleza y que sólo tenemos que evitar su mal uso o sus excesos” (Descartes, 1944: Art. 211), pues hay que estar advertido y acordarse de que cuando así nos conmovemos puede que el alma esté siendo engañada (Descartes, 1944: Art. 211). La práctica constante en torno al papel de la racionalidad en la dirección de las pasiones puede lograr que éstas sean aprovechadas para beneficio del hombre, aunque confiesa el filósofo que “hay pocas personas que se hayan preparado de este modo suficientemente” (1944: Art. 211). A este respecto, afirma Descartes que los hombres que son inclinados por las pasiones

son los más capaces de saborear en esta vida las mayores dulzuras. Ciertamente es que también pueden hallar en ella la mayor amargura, cuando no saben hacer buen uso de las pasiones, y cuando les es contraria la fortuna; pero en esta materia es donde más utilidad reporta la sabiduría, que enseña a enseñorearse de ellas de tal modo y a manejarlas con tanta destreza, que los males que causen sean muy soportables y aun en todos ellos se hallen motivos de alegría. (1944: Art. 212)

Descartes propone, pues, no huir de las pasiones (y, por ende, tampoco de la compasión), propone más bien enfrentarlas con el buen uso de la razón, lográndose un beneficio a partir de ésta. Aquí es donde hallamos una patente crítica a los filósofos estoicos, quienes platearon la impasividad, la renuncia del hombre sabio a toda pasión, descartando de manera inmediata lo perjudicial y benéfico que pueden ser, según la recta utilización del raciocinio.

Por lo dicho, Descartes secunda la generosidad, la benevolencia, y solo ha de tomar partido por una compasión que se manifiesta en la práctica de la *générosité*. Esta compasión es la del hombre fuerte que se dirige no hacia el mal que padece el otro sino hacia la dejada pasividad de éste frente a su mal. Es esta la compasión que no se arrastra en la sensiblería exenta de racionalidad. Es esta compasión la que se detiene y analiza las

circunstancias antes de dejarse llevar por alguna acción. Así, la guía racional es condición necesaria para que la compasión sea aprobada por el filósofo²²⁸.

Por el contrario, la compasión, entendida como la pasión experimentada sin más, vale decir, como la inclinación inmediata e irreflexiva frente a la desgracia ajena, es criticada por el filósofo. Sin embargo, a ésta la prefiere antes que la crueldad de quien la considera su opuesto (Descartes, 1944: Art. 207). En síntesis: entre una impasividad fría ante la desgracia ajena y una compasión irreflexiva, el filósofo asume la defensa de esta última. Pues ésta, aunque mal dirigida, es por lo menos potencialmente pasible de rectificación, además de buscar siempre la beneficencia del que sufre.

Descartes critica la compasión, pero exenta lo negativo que hay en ella para apelar a la defensa de lo positivo que se le puede encontrar. Ve, pues, la cara alegre de la compasión²²⁹, de ahí que afirme que la obra más elevada y más gloriosa es hacer el bien a los demás, esta obra es propia de las almas más grandes y de las más generosas²³⁰ (Descartes: 1945: 130).

²²⁸ En una correspondencia fechada el 1 de noviembre de 1646 dirigida a Chanut, Descartes niega la hipótesis según el cual él condena las pasiones, y con ellas la compasión. Por el contrario, “al examinarlas – nos dice- las hallé *casí* todas buenas y tan útiles para esta vida” (1945: 274). Sabe el filósofo francés que estas pueden brindar un gran beneficio a la vida siempre y cuando estén mediadas por la razón, solo en este caso las juzga buenas. Esto mismo lo afirma en *Las pasiones del alma*, Art. 211, con la ligera modificación de que esta vez considerará a *todas* las pasiones como buenas.

²²⁹ Entre otras correspondencias, la de noviembre de 1646 dirigida a la princesa Elisabeth manifiesta con claridad que el filósofo exhorta siempre a cultivar la alegría. Afirma que este sentimiento suele influir positivamente en las diversas cosas que nos rodean (Descartes, 1945: 183). Justamente por esta razón es que, si bien critica la compasión, hace el esfuerzo de rescatarla remarcando su lado positivo.

²³⁰ Carta dirigida a la princesa Elisabeth de Suecia el 6 de octubre de 1645.

B. La compasión en Baruch Spinoza²³¹

En los tiempos modernos será Baruch Spinoza (1632-1677), sobre todo, quien ha de criticar duramente no solo a la compasión, sino a las pasiones en general, y al hacerlo, continúa de algún modo, según Martha Nussbaum, la tradición de los filósofos de la *stoa*²³² (Bula: 28).

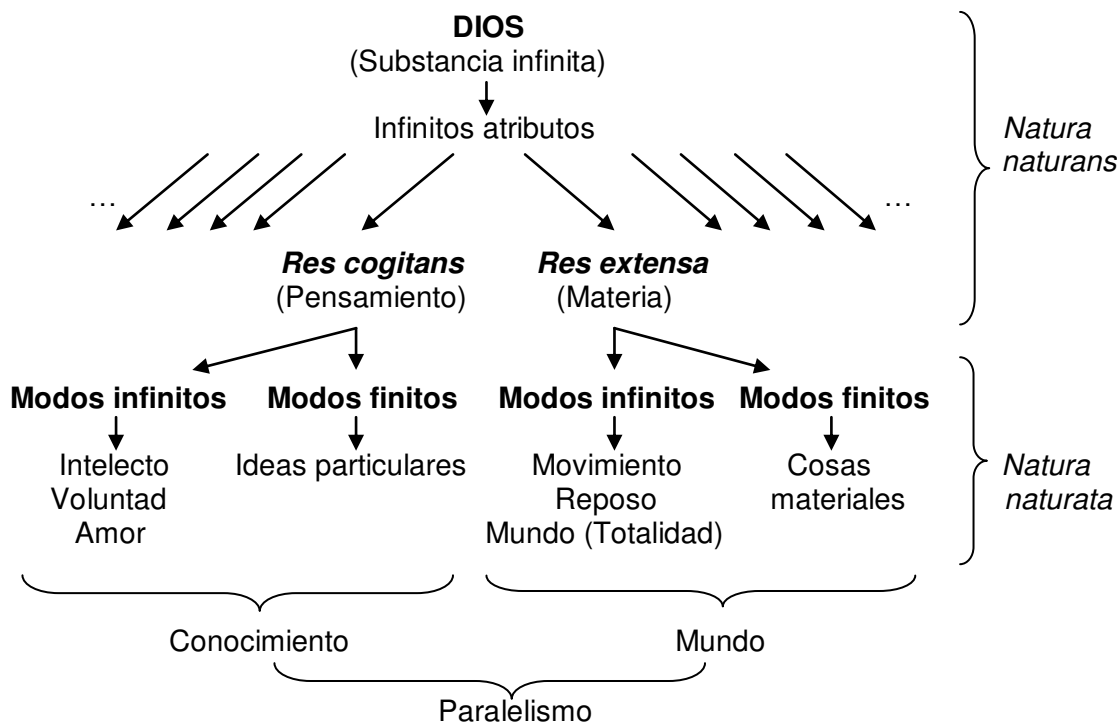
Al igual que Descartes, Spinoza es un racionalista. Éste va a tratar de comprender la realidad en toda su dimensión como trató aquél, pero, a diferencia del filósofo francés, llevará su pensamiento a consecuencias tan radicales que solo podrán ser sustentadas en un sistema geométrico, el mismo que se explicita en su *Ética*²³³.

Comprendamos, pues, la ontología spinoziana y luego su gnoseología para poder comprender su ética: el objetivo último de su pensamiento. Para tal efecto nos servimos del siguiente esquema:

²³¹ Baruch Spinoza, célebre filósofo holandés de origen judío, que junto a Descartes y Leibniz, está inscrito dentro de la corriente moderna denominada racionalismo.

²³² Esto no significa que comparta con los estoicos más de lo que se podría pensar, pues, como veremos más adelante, tiene frente a estos viejos filósofos una postura contraria en varios asuntos medulares.

²³³ La *Ética demostrada según el orden geométrico* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) es la principal obra de Spinoza. Esta obra tiene un orden tal que se asemeja al sistema de la geometría. Así, al igual que los teoremas de una figura geométrica son demostrados a partir de axiomas, del mismo modo en la *Ética* son demostrados cada uno de los postulados que aparecen en ella a partir de axiomas, siguiendo un orden preciso y riguroso como solo la geometría puede brindar. Este método, sin embargo, trajo como consecuencia ciertas aporías frente a la complejidad de la realidad, aporías que no trataremos aquí, por no ser tema de nuestra investigación.



El eje central del pensamiento de Spinoza es Dios. Dios es la única substancia²³⁴ existente (*Ética* I, 14)²³⁵. La *res cogitans* (el pensamiento²³⁶) y la *res extensa* (lo material) son atributos de la substancia, es decir, de Dios. Estos son los dos únicos atributos que el hombre puede conocer de Dios²³⁷ (II, Axioma V), dado que el hombre mismo es un

²³⁴ Entiéndase como substancia aquellos que para existir solo necesita de ella sola y no necesita de nada más (I, 6; I, Definición III). Aquí Spinoza se coloca frente a Descartes.

²³⁵ Salvo las referencias bibliográficas en que mencionamos al autor respectivo, todas en adelante, en este apartado, tienen como fuente la *Ética* de Spinoza (de la edición usada para la presente investigación), por lo que solo referenciaremos la parte del libro mencionado (en números romanos), y a continuación (en número arábigos) la proposición correspondiente, y/o, de ser el caso, el corolario o el escolio, o el número de la definición o del axioma que forman parte de la estructura de la *Ética*.

²³⁶ Con *pensamiento* Spinoza no solo está haciendo referencia a un acto intelectual, sino a toda actividad del espíritu como el amor, los deseos, y todo afecto del ánimo (II, axioma III). Aquí Spinoza no parece divergir con Descartes en relación a lo que entienden ambos autores por *pensamiento*; así, el autor de *Meditaciones metafísicas* nos lo recuerda: “¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente”. (Descartes, 1980: 37)

²³⁷ Para Spinoza, Dios siendo infinito tiene por lo mismo infinitos atributos (I, 11). El dios de Spinoza es un dios emparentado con los esquemas de la metafísica racionalista, es la substancia absoluta del mundo, es en sí la única substancia existente del cual el mundo es una de sus manifestaciones. Este dios spinoziano no hay que entenderlo como un dios volitivo, con sentimientos, personalidad e intelecto (Reale II, 1995: 359); por el contrario, “Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza. (...) Dios no ama a nadie ni odia a nadie”. (V, 17)

compuesto de pensamiento y materia. Esto significa que Dios es una cosa pensante (II, 1) y también es una cosa con extensión (II, 2)²³⁸.

Dios nunca puede ser contingente sino necesario, y en tanto *todo* es Dios, *todo* es necesario (II, 29), pues “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (II, 15). Y cuando el filósofo dice que *todo es Dios* está afirmando justamente que “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (II, 18). Así, hasta el suceso más insignificante es manifestación divina, y por serlo *es* y debió *ser* así, y no pudo haber sido de ninguna otra manera.

Dios es, pues, una *Natura naturans* (naturaleza naturante) y el mundo una *Natura naturata* (naturaleza naturada). En sus propias palabras nos dice sobre este punto:

(...) quiero explicar aquí –o más bien advertir– qué debe entenderse por *Naturaleza naturante*, y qué por *Naturaleza naturada*. (...) por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (...) Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse. (I, 29)

Dios es, pues, la misma naturaleza en sí, en toda su absoluta, necesaria e infinita presencia. Así, no debe entenderse que la *Naturaleza naturada* (el mundo) es una creación de la *Naturaleza naturante* (Dios), no es aquélla un producto volitivo de ésta, sino que la *Naturaleza naturada* es inmanente a Dios, y por tal razón éste no la trasciende.

Ahora bien, la substancia que es Dios tiene afecciones, estos son los modos (I, Definición V): los modos en los que se manifiesta el atributo de la *res cogitans* y el de la

²³⁸ La cosa extensa o *res cogitans* es la materia, esto significa que para Spinoza Dios es la naturaleza y la naturaleza es Dios. Aquí queda explicitado su panteísmo.

res extensa. Si bien los atributos son infinitos, dada la naturaleza infinita de Dios, los modos, sin embargo, son infinitos y finitos. Así, los modos infinitos del atributo de la *res cogitans* son el intelecto infinito, la voluntad infinita, el amor infinito, entre otros; y los modos finitos de este mismo atributo son las diversas ideas particulares que los hombres tienen. Los modos infinitos del atributo de la *res extensa* son el movimiento infinito, el reposo infinito, el mundo en su totalidad, entre otros; y los modos finitos de este mismo atributo son las diversas cosas materiales (Reale II, 1995: 362).

Si bien ambos atributos –pensamiento y materia- se diferencian, esencialmente son una y la misma cosa. Así, son la misma realidad vista desde dos ángulos distintos, por ello existe entre la relación de las cosas y la relación de las ideas un paralelismo de tipo isomórfico. El autor sostiene: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”²³⁹ (II, 7). En este sentido, la gnoseología spinoziana asume que es perfectamente posible conocer objetivamente el mundo, y siendo esto posible, y dado que Dios es el mundo -y viceversa- también es perfectamente posible conocer a Dios. Y, precisamente, toda vez que el hombre tiene una idea clara y distinta del mundo, está teniendo una idea clara y distinta de Dios. Es más, el hombre, pensamiento y extensión a la vez, es la manifestación objetiva de Dios; por lo tanto, cuando se da en el hombre una idea adecuada sobre algo, asimismo se da en Dios, y siendo esto así se dice que tal idea es verdadera²⁴⁰.

²³⁹ Reale nos facilita el texto original: “*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*”. (Reale II, 1995: 365)

²⁴⁰ En Spinoza no hay pues verdad ni falsedad, solo ideas adecuadas y menos adecuadas. Estas, son más o menos, claras y distintas (Reale II 1995: 366). Las pasiones aparecen como ideas menos claras, oscuras, y como no presentan distinción son confusas, como más adelante se indica.

Todo este preámbulo nos ha de permitir comprender las ideas que sobre las pasiones en general, y la compasión en particular, tiene Spinoza, y su respectiva valoración, consecuencia necesaria de su sistema filosófico.

Comencemos indicando que Spinoza piensa que el alma “se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de este esfuerzo suyo”²⁴¹ (III, 9); además, puede sufrir grandes cambios debido a dos afectos generales y contrarios: la alegría (*laetitia*) y la tristeza (*tristitia*). Por alegría entiende “una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la que el alma pasa a una menor perfección” (III, 11, Escolio). Y por perfección, “la esencia misma de una cosa” (Espinosa, 1980: 242)²⁴²; es decir, el estado según el cual la razón vendría a ser la rectora de las actividades y pensamientos humanos, por lo que conduciría al hombre hacia su acabamiento, en el sentido de hombre como terminado de hacerse, de hacerse bueno conforme a la razón. Así, por inclinación natural, “nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría” (III, 28). Estas dos afecciones, además del deseo (*cupiditas*), son “los tres afectos primitivos” (III, 59, Escolio) de los que todas las demás afecciones han de derivarse.

¿Qué son los afectos para nuestro filósofo? Son

²⁴¹ Spinoza está haciendo referencia al principio natural del *conatus*. Este principio es aplicable a todo ser de la naturaleza, aunque solo en el hombre alcanza la dimensión psicológica representado en lo que entendemos como esfuerzo. Esta consciencia del *conatus* en el alma humana la hace diferenciarse de las demás realidades. Una referencia más clara de la idea del *conatus* la hallamos en la proposición VI de la parte III del texto utilizado para la presente investigación: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”.

²⁴² Las referencias que denotamos en esta sección acerca de Spinoza, no con la parte del libro ni con el número de la proposición respectivos, se debe a que no forman parte de ninguna proposición de la *Ética*, sino que son apartados explicativos que se encuentran en la misma obra, y por esta razón referimos su número de página respectivo de la edición usada para la presente investigación.

las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo al mismo tiempo las ideas de esas afecciones. Así, pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por ‘afecto’ una acción; en los otros casos, una pasión. (III, Definición III)

Las pasiones son, entonces, efecto de una causa inadecuada, aquella que no puede entenderse por ella sola (III, Definición I), por ese mismo motivo es que mientras en los afectos tal efecto puede ser percibido clara y distintamente, en las pasiones no sucede esto. Por eso es que en los afectos *obramos*, mientras que en las pasiones *padecemos* (III, Definición II). Remitiéndonos a nuestro esquema anterior, entonces se comprende que los afectos son modos de la *res cogitans* –entendidos como ideas-, y modos de la *res extensa*, entendido como afecciones del cuerpo, y las pasiones vendrían a ser esas mismas afecciones pero *desvirtuadas* pues son ideas inadecuadas y confusas. (Espinosa, 1980: 241).

Padecemos, en consecuencia, por poseer ideas inadecuadas, puesto que las pasiones son, en sí mismas, ideas inadecuadas y confusas. Al ser ideas confusas no pueden ser sino vicios. Siendo vicios, son ideas inútiles, pues hacen al hombre “voluble e inconstante” (IV, 33), e incluso pueden hacer que se comporten contrarios entre sí (IV, 34), convirtiéndose en seres inútiles para el mismo hombre, pues “los hombres serán tanto más útiles mutuamente cuanto más busque cada uno su propia utilidad” (IV, 35, Corolario II), y esto mismo es entendido lógicamente partiendo de la premisa spinoziana según la cual “Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en la naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón” (IV, 35). Por medio de la razón es posible explicar y entender las pasiones. En tal sentido, “Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan

pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta” (V, 3). Leamos lo que sigue a este enunciado:

Un afecto que es una pasión es una idea confusa. Si de ese afecto, pues, nos formamos una idea clara y distinta, entre esa idea y el afecto mismo, en cuanto referido al alma sola, no habrá más que una distinción de razón; y de este modo, ese afecto dejará de ser una pasión. Así pues, una afecto está tanto más bajo nuestra potestad, y el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocidos nos es. (V, 3)

Para dejar de ser esclavo de las pasiones es menester el esclarecimiento de las ideas. Con su esclarecimiento, las pasiones no solo son entendidas sino que desaparecen como tales. Así, como indica Vidal Peña en los comentarios a la obra de Spinoza, la ética spinoziana trata de ser una especie de salvación por el conocimiento (Espinosa, 1980: Parte V, nota 5), la cual no implica anular los afectos que son pasiones –a la manera estoica- sino que a partir de la guía racional tratar que esos afectos dejen de ser pasiones, pues lo ideal es padecer lo menos posible a causa de ellas.

Las pasiones no tienen por causa la debilidad o fragilidad del ánimo humano, pues si fuese así no tendrían la fuerza de llevar al hombre la mayor de las veces al desvío; por el contrario, las pasiones se deben a las potencias o fuerzas de la naturaleza, y por tal motivo le parece a Spinoza un absurdo pensar siquiera en extirparlas o acusarlas (Reale II, 1995: 370), pues “nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella” (Espinosa, 1980: 168). Ahora bien, las pasiones surgen de la tendencia a perseverar en la vida (*conatus*). Cuando favorece esta tendencia a perseverar en su propio ser, de tal modo que pasa de una menor a una mayor perfección, lo denomina, como habíamos indicado ya, “alegría”; por el contrario, cuando no lo favorece, pasando de una mayor a una menor perfección, lo denomina “tristeza”.

De los afectos primitivos indicados líneas arriba, el de la tristeza (*tristitia*) es el que suscita nuestra atención, debido a que la pasión de la compasión se deriva de aquél. Spinoza entiende la compasión (*commiseratio*)²⁴³ como el pesar que se siente por un daño ajeno. En tal sentido la entiende como una pasividad. Leamos al autor:

(...) podemos definirla como una tristeza surgida del daño de otro. (...) Debe notarse, en fin, que sentimos conmiseración, no sólo hacia la cosa que hemos amado, sino también hacia aquella sobre la que no hemos proyectado con anterioridad afecto alguno, con tal que la juzguemos semejante a nosotros". (III, 22, Escolio)

Siendo la compasión una pasión derivada de la afección de la tristeza, la cual surge por el conocimiento del padecimiento ajeno, se concluye que la compasión empuja al hombre a pasar “de una mayor a una menor perfección” (Espinosa, 1980: 228). Por esta razón, Spinoza afirma que “la tristeza es directamente mala” porque disminuye o reprime la potencia de actuar (IV, 41), pero además de mala es, por lo dicho líneas arriba, inútil. Leamos:

La conmiseración es una tristeza, y, por ende, es de por sí mala; en cuanto al bien que de ella se sigue, a saber, el esfuerzo por librar de la miseria al hombre hacia quien sentimos conmiseración, deseamos hacerlo en virtud del solo dictamen de la razón, y no podemos hacer por el dictamen de la razón más que lo que sabemos que es bueno; y así, la conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí mala e inútil. De aquí se sigue que el hombre que vive según el dictamen de la razón se esfuerza cuanto puede por conseguir que la misericordia no influya en él. (IV, 50)

La compasión es mala e inútil, pues el hombre afectado de compasión suele hacer cosas de la que después se arrepiente, dado que no hace nada con certeza, e incluso es pasible de ser embaucado en el engaño de las falsas lágrimas ajenas (IV, 50, Escolio). Por el contrario, aquel que tiene por guía la razón, tiene el conocimiento adecuado y sabe que

²⁴³ En la traducción que hemos utilizado para la presente investigación, se considera *conmiseración* y no *compasión*. Ya indicamos que tales términos son sinónimos, con la única diferencia que *conmiseración* ha caído en desuso mientras que *compasión* sigue vigente.

todo lo que sucede es por absoluta necesidad, debido a que Dios es necesidad absoluta e inmanente a la realidad. En consecuencia, nada es contingente. De aquí se entiende la conclusión spinoziana con respecto de la actitud apática, actitud que nos hace recordar a los estoicos; así leemos:

Quien ha comprendido rectamente que todas las cosas se siguen en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, y que se producen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, no hallará en verdad nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni tendrá conmiseración de nadie, sino que se esforzará (...) en “hacer el bien” (...) y en estar alegre. (IV, 50, Escolio)

En otras palabras, ayudar a alguien implica que alguna circunstancia “está mal”. Pero en realidad no puede estarlo porque todo *es* en Dios (en este sentido se niega cualquier ayuda irreflexiva). Pero si somos conscientes de que incluso *mi* “ayuda” es un acto de manifestación divina, entonces no debemos reprimir nuestro acto benéfico, puesto que ha sido reflexionado. En consecuencia, tanto el “mal” acaecido como el “bien” proferido en la ayuda no forman parte sino de la armónica suma perfección de Dios.

Este “hacer el bien”, pues, se entiende como un acto racional, imperturbable por pasión alguna, en virtud del cual asistimos a los demás. Así, nos indica que “todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón” (IV, 59). En otras palabras, para ayudar no hay necesidad de primero sentirnos conmovidos, afectados de compasión, puesto que la ayuda es una actitud racional que vale por sí misma. El filósofo nos dice: “el que no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a ayudar a los otros, merece el nombre de inhumano que se le aplica” (IV, 50, Escolio).

Las situaciones que pasan en el mundo son, entonces, necesarias. Así, si alguien observa alguna circunstancia del que se ha de calificar lastimosa, ha de tener siempre presente que es la manifestación de Dios, y, por lo tanto, debe o debió ser así. Sin embargo, si la razón, luego de la respectiva evaluación y medida insta a asistir ese hecho, esta respuesta, a la que se le ha de denominar benevolencia, entendida como el “deseo de hacer bien a quien nos mueve a la conmiseración” (Espinosa, 1980: 238), habrá de considerarse también como que debe o debió darse así, y, en consecuencia, también Dios ahí se manifiesta. Por lo tanto, el planteamiento de Spinoza, en relación al dolor ajeno, no insta a su mera contemplación. Afirma, por el contrario, que todo hombre debe ser benevolente pero sin dejarse arrastrar por la pasión. La benevolencia, así entendida, es un movimiento a favor del infortunado pero suscitado por la evaluación de las circunstancias mediada por la razón. De este modo se evita caer en el sometimiento de los afectos, inhibiendo lo más posible la servidumbre producto de la impotencia humana para moderarlos y reprimirlos (Espinosa, 1980: 245). Esto implica entender que aquel que actúe de este modo se encuentra ya en conciliación con la naturaleza, y su estado no puede ser otro que el de la felicidad. Aquí es donde entra en conflicto con los estoicos, porque mientras estos sostuvieron que la represión y/o aniquilación de las pasiones es la causa de la felicidad, Spinoza afirma que, por el contrario, es el estado de felicidad en el que el hombre se encuentra, por razón de su entendimiento, la causa de que reprima las pasiones (V, 42).

Por lo expuesto, queda claro que entre los racionalistas del siglo XVIII, será Spinoza el más crudo crítico de la compasión. Para él, la compasión tiene un vínculo íntimo con la tristeza, y la tristeza turba el alma. Así, muy al margen de si la compasión trae consigo la inclinación a ayudar, lo cierto es que en sí misma es una perturbación. A

esto está apuntando Spinoza cuando critica la compasión. Aboga por una actitud racional frente a las afecciones pasionales, para a través de tal actitud comprender las pasiones. No desterrar a las pasiones, sino conocerlas, y en tanto ello, guiarlas. Aquí se aleja nuevamente de los estoicos, para quienes las pasiones deben ser desterradas.

Antes de concluir con Spinoza es menester tener en cuenta el cierto vínculo conceptual que tiene con Aristóteles, en relación a la referencia de que compadecemos a aquel que consideramos semejante, aunque en el filósofo moderno no hallamos referencia en torno a que la compasión sea una especie de temor, como sí lo hallamos en el viejo pensador griego. Spinoza, pues, parece sostener que la afección compasiva aparece porque, al sentirnos semejantes al padeciente, podemos comprender su dolor; mientras que en Aristóteles, la semejanza con el padeciente estimula el temor de sufrir lo que aquél, por ser potenciales a dicho dolor.

C. La compasión en Immanuel Kant²⁴⁴

Immanuel Kant (1724-1804) trata el tema de la compasión principalmente en su obra *Metafísica de las costumbres*; sin embargo, también pueden hallarse vistos sobre este tema en otras importantes obras, aunque de manera indirecta, como en la *Crítica de la razón práctica*, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en *Pedagogía*, las mismas que permiten entender mejor la desvaloración que el filósofo tiene de esta afección.

²⁴⁴ Immanuel Kant, célebre filósofo alemán. Nació en la ciudad de Königsberg, en la Prusia oriental (actualmente la ciudad de Kaliningrad, Rusia). Su pensamiento es la cumbre de la filosofía moderna, lográndose sintetizar en él las dos corrientes gnoseológicas modernas que abordaron el problema del principio del conocimiento: el racionalismo y el empirismo.

Para comprender a Kant, sobre este punto, es menester tener en cuenta el concepto que de virtud tiene. La virtud, para él, es “la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber (*pflicht*)” (Kant, 2008: 248). Toda fuerza es reconocida por los obstáculos que supera. Estos obstáculos, en relación a la virtud, han de ser las inclinaciones naturales de los hombres. Kant desconfía de estas inclinaciones en el momento de establecer los fundamentos de los actos morales, incluso afirma que una doctrina moral formada de “inclinaciones y sentimientos, y a la vez de conceptos racionales tiene que hacer oscilar el ánimo (...) y que pueden conducir al bien sólo de modo muy contingente pero frecuentemente también al mal” (Kant, 1999: 153). Superar por medio de la razón esta propensión natural hace del hombre un ser virtuoso en el esquema ético kantiano. Esto implica una obediencia al deber. Cumplir un deber es sentirse coaccionado (Kant, 2008: 248) por la ley universal²⁴⁵; sin embargo, esta coacción es en realidad una autoacción; es decir, es el hombre mismo quien debe obligarse, a través de la razón, a cumplir el deber (Kant, 2008: 249). Y así como un hombre se considera fin en sí mismo y no un medio, asimismo tiene el deber de considerar como fines y no como medios a todos los demás

²⁴⁵ La ley universal para Kant es la esencia de la acción moral, y ésta se patenta en el imperativo categórico. El imperativo categórico (*kategorische Imperativ*) es una ley práctica (ley moral) que se ha de acatar no en consideración de su efecto, no por algún fin ulterior, sino por el deber de acatarlo; es decir, determina la voluntad, sea ella o no suficiente para tal efecto (Kant, 1995: 36). El imperativo categórico tiene por características la objetividad y la necesidad (Kant, 1995, 37). Esta ley difiere de las leyes físicas debido a que puede ser transgredida; sin embargo, esto no le quita su carácter de necesidad y universalidad indicadas. Y puede ser transgredida debido a que la voluntad humana no solo está compuesta por razón sino también por sentimientos y pasiones, y estos tienden a inclinarla hacia la desobediencia. La objetividad y universalidad de la ley moral estriba en que es válida para todos los seres racionales de las diferentes culturas y tiempos (Kant, 1995: 51). La esencia de la acción moral consiste en decir cómo debe hacerse o querer lo que se quiere hacer o querer, y no más bien qué cosa se debe hacer o querer.

hombres (Kant, 2008: 269), según reza la forma del imperativo categórico²⁴⁶ (Kant, 1999: 189).

La virtud, pues, se funda en la libertad interna del hombre. Esta libertad permite que éste actúe o no conforme a la ley moral según el deber. Veamos lo que Kant nos refiere al respecto:

(...) la virtud, por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón), por tanto, el dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones (al deber de la apatía²⁴⁷): porque si la razón no toma en sus manos las riendas del gobierno, aquéllos se adueñan del hombre. (2008: 266)

Toda acción realizada a consecuencia del deber en cumplimiento de la ley moral es juzgada como acción virtuosa. Esto implica que la fuerza de la costumbre no conlleva a virtud alguna, pues en tal caso el hombre no se siente coaccionado por la ley, y toda coacción debe conllevar cierto dolor y disgusto, aunque en el marco del cumplimiento de la legislación encierre también una elevación para el hombre (Kant, 1995: 104). En este sentido, la costumbre que tiene uno de ayudar siempre al otro no es virtud, porque la costumbre no impulsa obligación alguna ni permite elegir nuestros actos. En la costumbre la libertad moral desaparece. Por ejemplo: Si un hombre se acostumbra a dar limosna

²⁴⁶ La forma del imperativo categórico se explicita en la segunda de las críticas kantianas, la *Crítica de la razón práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*), y reza así: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (p. 49). Sin embargo, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), Kant nos señala dos fórmulas más, las mismas que se deducen de la primera, a saber: “Obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como un fin, nunca meramente como medio” (p. 189) y “(actúa) solo de modo que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez, como universalmente legisladora”. (p. 199)

²⁴⁷ Kant advierte que esta forma de actuar puede ser juzgada de apatía, es decir, de insensibilidad e imperturbabilidad, pero, nos dice, es posible diferenciarla evitando alguna interpretación peyorativa denominándola “apatía moral”, es decir, cuando esta forma de actuar está en estricto cumplimiento de la ley moral, pues ésta se encuentra siempre por sobre todo hecho fortuito.

siempre a un mendigo, de tal forma que toda vez que éste se le cruce casi por inercia aquel sacará unas monedas de su bolsillo para entregársela, este acto, para nuestro filósofo, si bien plausible, no es un acto virtuoso, pues no se está en el cumplimiento de ningún deber, ya que la costumbre hizo menguar la libertad de elegir si le da o no algunas monedas; en consecuencia, no es algo que merezca elogio alguno. Leamos al Kant:

(...) la virtud nunca puede descansar ni detenerse, sino que, si no progresa, decae inevitablemente: porque las máximas morales no pueden fundarse en la costumbre (...) si su práctica se convirtiera en costumbre, el sujeto perdería por ello la libertad al adoptar sus máximas; en lo cual consiste, sin embargo, el carácter de una acción hecha por el deber. (2008: 268)

La ayuda al otro, en consecuencia, no debe hacerse por compasión, aún si este sentimiento fuese noble, sino por el deber de ayudar. Esto, sin embargo, no se extiende hacia los animales. El hombre no tiene deberes sino solo hacia otros hombres –y hacia él mismo- y no hacia los animales. Los animales, en este sentido, resultan ser un medio y no un fin. Resultan ser un medio a través del cual los seres humanos, mediante el sentimiento de compasión y reconocimiento hacia los animales, sienten compasión y reconocimiento hacia otros seres humanos. En otras palabras, el hombre que es cruel hacia los animales está predispuesto a serlo hacia otros hombres. Así, el deber de la consideración que se debe tener hacia los animales, tiene valor en tanto es un deber indirecto hacia los seres humanos.

Citemos al autor de las *Críticas*:

Juzgando según la mera razón, el hombre no tiene deberes más que hacia el hombre (hacia sí mismo o hacia otro); (...) y su presunto deber hacia otros seres es sencillamente un deber hacia sí mismo; (...) el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres. (2008: 308-310)

Todo acto de compasión surge tras la afección compasiva (*mitleidenschaft*), la misma que surge de modo natural en el hombre (Kant 2008: 327-328). Toda propensión natural no puede ser considerada virtud, mas los actos que le siguen sí, si estos se encuentran en cumplimiento del deber regulada por la legislación tal y como se indicó líneas arriba. La actitud que de beneficencia²⁴⁸ tiene el hombre hacia aquel caído en desgracia surge tras la afección compasiva; sin embargo, debe ésta estar regulada por la razón, pues toda ayuda debe ser limitada, es decir, “no hasta el punto de acabar necesitando nosotros mismos de la beneficencia de otro” (Kant: 2008: 324). En los escritos sobre pedagogía²⁴⁹, Kant hizo ciertos reparos con respecto a la beneficencia, pues en ellos indica que “la obligación de socorrer no es más que una obligación imperfecta”²⁵⁰ (1983: 84), e incluso recomendaba que no “hay que ablandar el corazón de los niños para que se afecte por la suerte de los demás, sino más bien hacerle fuerte. Que no esté lleno de sentimiento sino de la idea de deber” (1983: 84). Kant, pues, nos insta a ayudar, pero siempre bajo la dirección del deber regulada por la razón; nos dice: “Hacer el bien (...) y sin esperar nada a cambio es el deber de todo hombre” (2008: 323), aunque también nos recuerda que por la beneficencia dirigida hacia otros, sin que haya mediado la razón, “muchas personas habiendo sido compasivas anteriormente, se vieron engañadas con frecuencia” (1983: 84).

²⁴⁸ En la *Metafísica de las costumbres (Metaphysik der Sitten)*, Kant nos aclara este término haciendo referencia al de benevolencia: “La benevolencia consiste en complacerse en la felicidad (en el bienestar) de los demás; pero la beneficencia es la máxima de proponerse esto mismo como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal”. (p. 322)

²⁴⁹ Las reflexiones de Kant sobre pedagogía fueron recogidas de sus clases en la universidad de Königsberg por su discípulo Friedrich Theodor Rink, y fueron publicadas, bajo la autorización del maestro, un año antes de su muerte.

²⁵⁰ Imperfecta, como veremos más adelante, porque ayudamos al otro teniendo en cuenta muchas veces nuestro concepto de felicidad y no el del él, además de jerarquizar nuestra relación, corriendo el riesgo de humillarlo.

Si se actúa con beneficencia, en el cumplimiento del deber, se evita la humillación que sentiría el que sufre al considerarse rebajado moralmente por ser objeto de lástima, lo que no se podría evitar si se hiciese por mera compasión. A pesar de esta advertencia, Kant confiesa que la compasión es una “predisposición natural muy útil” (Kant, 2008: 310) en relación a la moral entre los seres humanos, pero que, sin embargo, genera dependencia y jerarquiza a los sujetos. Así leemos:

(...) nos reconocemos como obligados a beneficiar a un pobre; pero, dado que este favor implica también una dependencia de su bienestar con respecto de mi generosidad, que sin duda humilla al otro, es un deber evitar la humillación al receptor, adoptando una conducta que presente esta acción benéfica o bien como una simple obligación o bien como un pequeño obsequio, para mantener en él su respeto por sí mismo. (Kant, 2008: 317)

Cuando por benevolencia acaece un sentimiento de compasión que implica un acto de beneficencia hacia aquel que sufre una desgracia, se instaura en ese instante una jerarquía en la que se coloca al compadeciente en un nivel inferior al que compadece. Cuando, por el contrario, la ayuda otorgada por el agente es, o se hace notar que es, por un deber moral en estricto cumplimiento de la ley y no por mera compasión, tal jerarquía no aparece, manteniéndose el agente de la ayuda y el receptor de ésta en el mismo nivel jerárquico.

Si el otorgamiento de beneficencia hacia los hombres que padecen algún infortunio fuese considerado una ley moral, entonces todos los hombres se ayudarían mutuamente, toda vez que hayan caído en alguna desventura, sin esperar sentirse afectados de compasión. Así, su máxima de interés personal coincidiría en objetivo con la ley universal. Ahora bien, nuestro autor nos advierte que en el momento de brindar ayuda debemos tener presente qué bien es el que creemos otorgar al infeliz, pues no se puede hacer el bien ateniéndonos a un solo concepto de felicidad –a excepción de los niños menores y

enfermos- sino que, por el contrario, se debe tener en cuenta qué tipo de felicidad comprende aquel a quien se le manifiesta la propensión de ayudar, pues su felicidad puede ser muy distinta de la que se pueda considerar (Kant, 2008: 324-325).

Cuidémonos de la compasión, esta parece ser la advertencia de Kant, pues ella tan loable como aparece endeuda a quien se le otorgó. Efectivamente, quien concede compasión y le socorre en su infortunio *obliga* a su vez a que el beneficiario sea agradecido. En este sentido, la gratitud es un bien sagrado (Kant, 2008: 326) que si es trasgredido o no manifestado del modo como se debe promueve el desencanto y la desilusión, pudiendo destruir el principio de la beneficencia, inhibiendo para la posteridad la propensión de brindar alguna asistencia nuevamente. La gratitud es, pues, una honra hacia quien brindó beneficio (Kant, 2008: 325), por eso la gratitud es un deber. Así, quien fue beneficiado está ahora coaccionado a manifestar gratitud, pues revela el reconocimiento de que uno se debe a otro. Sin embargo, no puede ser un deber el que se inhiba la libertad de quien padecía, *obligándolo* moralmente a agradecer por la beneficencia que se le ha dedicado, a causa de la compasión proferida.

El deber es la premisa moral kantiana; sin embargo, el filósofo no aprueba todo acto que al parecer fuese un deber. La ayuda para con los semejantes, toda vez que sea posible ante alguna adversidad, es un deber, mas nuestro autor es consciente de que hay quienes están tan predispuestos a los actos compasivos que estos dejan de ser actos morales para convertirse en una búsqueda de honra. Es decir, estas *búsquedas de honra* se deducen de la predisposición del piadoso por sentirse complacido al difundir ayuda y alegría a los demás seres desgraciados. La satisfacción de ver brotar esperanza y alegría por causa del

piadoso que actúa ante aquella adversidad, es lo que, para Kant, hace que ese acto no pueda ser considerado verdaderamente como un bien moral²⁵¹. Leámoslo directamente:

Ser benéfico cuando se puede es un deber, y además hay algunas almas tan predispuestas a la compasión que, (...), encuentran un placer interior en difundir alegría a su alrededor y pueden recrearse en la satisfacción de otros en tanto que es su obra. Pero yo afirmo que, en tal caso, una acción como esa, por muy conforme al deber, por muy amable que sea, no tiene sin embargo ningún valor moral, sino que corre parejas con otras inclinaciones, por ejemplo, con la inclinación de la honra, (...), merece alabanza y aliento, pero no alta estima, pues le falta a la máxima el contenido moral, a saber, hacer esas acciones no por inclinación, sino por deber. (1999: 127)

Frente a lo afirmado, confiesa Kant la dificultad de poder dar ejemplos de acción alguna realizada por el puro deber, pues “es absolutamente imposible por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de una acción (...) haya descansado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber” (1999: 143). Pese a esta dificultad, sostiene, la moral del deber no queda invalidada, pues “no se trata aquí (...) de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todos los fenómenos, mande lo que debe suceder” (1999: 145). Sin embargo, afirma que si una persona no está inclinada a actuar compasivamente, si no posee esa predisposición a ayudar (debido tal vez a que prefiere atender otros problemas), y, sin embargo, toma la acción de asistir al desafortunado, pues siente que es su deber asistirlo, “entonces y sólo entonces tiene ésta su genuino valor moral (*moralischen Wert*)” (Kant, 1999: 127). En este acto la compasión no existe, existe solo el deber puro de ayudar. Así se patentan el deber por el deber mismo. Aquí resulta ser el desafortunado un fin en sí mismo y no un medio para conseguir honras y satisfacciones a expensas de él. En el cumplimiento del deber la compasión desaparece.

²⁵¹ Aquí Kant coincide con san Agustín, quien ya advertía de cuidarnos de sentir satisfacción cuando se compadece.

Si los actos de beneficencia resultan por cumplimiento del deber a la ley moral, entonces estos resultan ser producto de la benevolencia racional. Es ésta, pues, un amor práctico que difiere del amor patológico (*ist praktische und nicht pathologische 'Liebe*). El amor práctico “reside en la voluntad y no en la tendencia de la sensación (amor patológico), en principios de la acción y no de una compasión que se derrite” (Kant, 1999: 129). El amor al semejante debe ser tomado como un deber práctico. Es así como interpreta Kant el mandamiento bíblico del amor al prójimo, incluso, del amor hacia el enemigo; pues este imperativo de amarlos es imposible de cumplir si se interpreta a este amor como un amor patológico, ya que éste no es pasible de mando (Kant, 2008: 257-258).

Así, frente a Descartes quien sostuvo que la compasión es un cierto amor benevolente, Kant sostiene que, por el contrario, la compasión es manifestación de este amor patológico. El amor patológico es, pues, aquel amor por inclinación, derivado de los sentimientos y pasiones. El amor patológico como una afección compasiva es producto de un contagio. Efectivamente, uno queda afectado de compasión, y con ello se multiplican las penas en el mundo. Leamos lo siguiente:

En realidad, cuando otro sufre y me dejo contagiar por su dolor (mediante la imaginación), no pudiendo, sin embargo, librarle de él, sufren dos, aunque el mal propiamente (en la naturaleza) sólo afecte a uno. Pero es imposible que sea un deber aumentar el dolor en el mundo, por tanto, también hacer el bien por compasión. (Kant, 2008: 328)

Compadecer es duplicar el dolor cuando solo es posible la benevolencia y no ya la beneficencia. Pero decimos que no solo el dolor se duplica. Si la compasión es un sentimiento que surge tras el conocimiento del dolor que otro padece injustamente, entonces también se duplica la injusticia en el mundo al contagiarse de ese sufrimiento

aquel que compadece, pues también sufre éste injustamente, aun si es de modo indirecto. Así, compadecer ha de implicar un aumento vano de sufrimiento e injusticia en el mundo.

Al momento de rechazar la compasión introduce nuestro autor cierta recomendación en la educación a los infantes, a saber: prevenir a los niños de sentir una compasión lánguida, pues ésta “concuera solo con el carácter sensible (...) siendo un mal lamentarse meramente de una cosa” (Kant, 1983: 80). Kant incluso nos da un ejemplo bastante práctico de cómo se ha de educar en el deber a los niños:

Hay que enseñar al niño desde muy pronto la veneración y el respecto al derecho de los hombres y procurar que lo ponga en práctica; si, por ejemplo, un niño encuentra a otro niño pobre y, orgulloso, le arroja de sí o del camino o le da un golpe, no se le ha de decir: “No hagas eso, le haces daño, sé compasivo, es un pobre niño”, etc., sino tratarle con la misma altanería y hacerle sentir cuán contraria al derecho de los hombres es su conducta. (Kant, 1983: 82-83)

Kant, pues, no valora la compasión como afección que elude la razón. Incluso llega a afirmar, como hipótesis negada, que si se aplicase la fórmula del imperativo categórico²⁵² a un acto de inmisericordia, de tal modo que éste se considerase una máxima elevada a ley universal, el hombre en su conjunto bien podría subsistir sin más problema (Kant, 1999: 177 y 191). Con esta referencia el filósofo está diciéndonos que la presencia de la compasión no es, finalmente, necesaria para la vida moral, de tal modo que podríamos prescindir de ella en el momento de regular nuestra convivencia.

Si es cierto que por inclinación natural el hombre está propenso al sentimiento de compasión y, según señala la moral kantiana, el hombre debe subordinar tales sentimientos al reinado de la razón en cumplimiento de la ley moral, no por esto se debe eludir los

²⁵² El imperativo categórico al que hace referencia Kant es: “*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen 'kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*” (Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal). (Kant, 1999: 173)

momentos de posible afectación pasional. Es más, el hombre tiene el deber de no eludirlos, más bien buscarlos, y, razón mediante, hacer presencia activa de la beneficencia en sus actos sin manifestar conmiseración evitando, en consecuencia, la humillación y el planteamiento subrepticio de jerarquía alguna entre los hombres. Nos dice al respecto:

Pero aunque no es en sí mismo un deber sufrir con otros, sí lo es, sin embargo, participar activamente en su destino y, por consiguiente, es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales y utilizarlos como otros tantos medios para la participación que nace de principios morales y del sentimiento correspondiente. Así, pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes les falta lo necesario, sino buscarlos; (...) porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría. (2008: 329)

Kant nos invita, pues, a participar racionalmente en la ayuda hacia los infortunados teniendo en cuenta las inclinaciones naturales como medios para este fin. Con esto evita que el hombre devenga en un estado de inhumanidad. Así, solo si son regidas por la razón, estas inclinaciones naturales han de estimarse virtud.

D. Consideraciones finales y conclusiones de este apartado

Hemos abordado las concepciones valorativas que de la compasión sostuvieron Descartes, Spinoza y Kant. Hemos constatado que cada quien ha mantenido una concepción distinta de la compasión, aunque con ciertas similitudes todos han coincidido en su gradual rechazo moral hacia ella, y nos han hecho recordar en cierto modo las posiciones de los pensadores de la vieja filosofía griega.

Descartes, Spinoza y Kant coinciden en afirmar que la compasión es una pasión. Los dos primeros rechazan las pasiones por ser confusas y ambiguas, por lo que la

compasión también lo es, aunque el primero matiza su valoración afirmando que en sí mismas las pasiones no son malas (y por ende la compasión, en sí misma, tampoco lo es); en consecuencia, basta su control racional para advertir sus beneficios. El segundo, por el contrario, tilda a la compasión expresamente de ser un vicio inútil para la vida moral. Kant, por su parte, afirma que la compasión por ser una pasión es una inclinación, y en tanto lo es no está subordinada al deber, por lo tanto, no es virtud.

Tanto Descartes como Spinoza la incluyen dentro de la esfera de la afección de la tristeza, por lo que todo lo que conlleva tristeza debe ser rechazado. Ahora bien, es cierto que la compasión inclina el espíritu hacia la beneficencia, sin embargo, tal relación no es absoluta. Aquí se separan estos dos autores, puesto que el primero concibe cierto amor en la compasión, mientras que el segundo no. En el primero encontramos cierta relación de la compasión con el deseo de justicia (como en Aristóteles), mientras que en el segundo tal relación ni siquiera aparece de soslayo. Así, Descartes, aboga por una compasión reflexiva, aquella que compadezca por la ausencia de la *générosité* en el hombre que padece, mientras que para Spinoza no es posible una compasión reflexiva, pues toda compasión es una pasividad, es decir, es un sufrir (aquí encontramos una coincidencia con los filósofos de la escuela estoica). En tal sentido, para este autor la compasión se le comprende aislada de sus acciones benéficas. Así, encontramos en el racionalista francés dos modos de compadecer: la compasión en sí y la compasión reflexiva. A la primera rechaza, por la segunda aboga. En Spinoza, por el contrario, no hallamos clasificación alguna de tipos de compasión. Para él, la compasión es una: una pasión, y en tanto tal es rechazada. Sin embargo, Spinoza se aleja de la propuesta estoica al no sostener, como estos antiguos filósofos, que hay que eliminar las pasiones del alma. Por el contrario, hay que controlarlas. Conociéndolas y

controlándolas éstas dejan de ser pasiones, entendidas como desenfrenos. En tal sentido, controlando la compasión, ésta deja de ser *compasión*.

Advertimos, pues, que Descartes es un crítico moderado de la compasión, mientras que Spinoza es un crítico mucho más radical. Debido a la naturaleza de sus posturas hemos podido confrontarlos en sus puntos medulares.

Con Kant nos encontramos con un autor cuya postura difiere de la de los racionalistas abordados, y, sin embargo, comparte con ellos su crítica a la compasión, tanto más con Spinoza que con Descartes. Kant difiere de los anteriores pensadores porque parte de la idea del deber, y por esta razón lleva la crítica a un nivel distinto, además que, por este motivo, suma tesis en contra de este sentimiento.

Desde ya Kant desconfía de las inclinaciones naturales de los hombres, y, para él, la compasión es una inclinación natural, y por serlo no se encuentra bajo el dictamen del deber. Por lo tanto, no puede ser virtud. Así, solo lo que se hace bajo el dictamen del deber, explicitando en ello la libertad, puede ser considerado virtud.

Kant comparte con Descartes la idea de que en la compasión se explicita un cierto amor. Pero difiere de su valoración. Este *cierto amor* hizo que Descartes no sea tan rígido con la compasión, porque lo consideró un amor benevolente. Por el contrario, para el filósofo de Königsberg, este *cierto amor* se convierte en un amor patológico, *cuasi* enfermizo, que por contagio suma sufrimiento en el mundo.

El autor de las *Críticas* tiene coincidencia, asimismo, con Spinoza al afirmar que es posible brindar beneficencia al prójimo sin sentirnos afectados de compasión, pero se aleja de éste al sostener que no debemos distanciarnos de los otros en sus situaciones depresivas

y lastimosas, sino que debemos tomar como un deber el saber enfrentar esas situaciones, e incluso debemos buscar tales circunstancias con el fin de contribuir con el bienestar de aquellos que padecen. Todos los autores estudiados en este apartado coinciden en que la ayuda hacia el que padece no debe ser rechazada bajo ningún motivo.

Sin embargo, en Kant hemos encontramos un matiz. Existe, pues una ayuda imperfecta, la ayuda por compasión. Pues ésta al no estar regulada por la razón puede resultar excesiva, a tal punto de que incluso podamos terminar necesitando ayuda nosotros mismos, además que uno puede terminar siendo engañado si ante el acto compasivo no se trasluce la razón. El exceso de engaños por compasión puede llevar a la persona a dejar de ayudar y a dejar de sentir compasión. Por ello, Kant considera que si se ha de ayudar ha de hacerse siempre bajo el control de la razón. Además, regulados nuestros actos benéficos por la razón, evitamos humillar al padeciente, pues al humillarlo por compasión creamos una jerarquía y, por lo tanto, una separación. Por eso, para Kant la compasión no asemeja a los hombres, sino que los jerarquiza, además de crear dependencia de uno frente al otro. Hemos encontrado también en Kant una cierta coincidencia con el teólogo san Agustín, quien ya nos advertía de cuidarnos de sentir satisfacción por nuestros actos compasivos. Kant dice algo parecido, pues para él no es virtud en tanto nos hemos acostumbrado a compadecer.

El *deber de la apatía* o *apatía moral*: esta es la propuesta moral de Kant. Con ella tiende a recoger ciertas huellas de los viejos estoicos, aunque se aleja cualitativamente de estos, pues Kant considera que no hay que evitar los desafortunados momentos que experimentan otros hombres para poder aunar el cumplimiento de nuestro deber moral.

3.3.4. Consideraciones finales y conclusiones de este subcapítulo

Hemos abordado las concepciones valorativas de los apologistas y de los detractores de la compasión de la Época Moderna. Hemos de tener presente, además, que ambas posturas estudiadas en este subcapítulo se desarrollaron post Medioevo, por lo tanto sus concepciones, sean de valoración o de crítica, no pueden ignorar la concepción relacional-ontológica que de la realidad fue reforzando el cristianismo, concepción que se manifestó explícitamente en la Modernidad bajo la dualidad: *yo-otro*. También debemos tener presente que los filósofos estudiados desarrollaron sus pensamientos antes de mediados del siglo XIX, siglo donde irrumpe el irracionalismo; por lo tanto, las posturas de los apologistas y detractores estudiados aun mantienen la confianza en la razón propia de los siglos XVII y XVIII.

Presentemos primero los puntos que comparten ambos grupos de pensadores, y luego abordaremos las diferencias que los separan en torno a la compasión. Dos son las semejanzas principales que hemos hallado en ambos grupos de autores:

1. Apologistas y detractores están de acuerdo en considerar a la compasión un sentimiento natural que surge espontáneamente frente al mal que aqueja a otro.
2. Apologistas y detractores comparten la idea de que siempre hay que ayudar a aquel que está caído en desgracia.

Frente a estas importantes consideraciones de semejanzas se encuentran, y en un mayor número, las discrepancias que los separan. Así, anotemos el hecho de que hallamos en cada grupo un pensador que resalta más que los demás en su defensa o su crítica hacia la compasión. Por los apologistas, Rousseau se erige como su más conspicuo defensor, a tal

punto de que su filosofía insta incluso a pensar en una pedagogía de la compasión dirigida sobre todo hacia los niños. Por los detractores, Spinoza se presenta como el más radical, pues su concepción no admite una compasión mediada por la razón; así, la compasión es una pasión y por serlo es un vicio, en tal sentido toda compasión mediada por la razón deja de ser compasión. Este es el motivo por el que este filósofo la rechaza sin consideración alguna.

Para los apologistas, la compasión es un sentimiento que asemeja a los hombres en el dolor, borrando toda barrera entre el *yo* y el *otro*. Para los detractores, en cambio, no existe tal consideración; por el contrario, en Kant propiamente, construye una jerarquía colocando a uno como el que necesita ayuda y es dependiente de aquel otro que tiene la posibilidad de ayudar.

Para los defensores, la compasión aminora el dolor en el mundo por dos razones: Primero, porque permite compartir el sufrimiento que el otro padece, de tal modo que se estimula un cierto alivio para el padeciente, pues éste intuye la deferencia del otro y su potencial ayuda, pues siente le regalan la esperanza de poder salir de tal desgraciada situación (esta es la razón psicológica). Segundo, porque la compasión está íntimamente ligada a la beneficencia; es decir, a la ayuda práctica, de tal forma que frente al sufrimiento del otro la voluntad de ayudar es despertada en uno con el fin de desaparecer tal padecer ajeno (esta es la razón pragmática). Por estas dos razones, los apologistas vislumbran en la compasión la benevolencia y la beneficencia, y éstas son las razones por las que permite la sociabilidad y la buena convivencia entre los hombres, pues refuerza el espíritu de unión social.

Por el contrario, para los críticos de la compasión, ésta no aminora el dolor en el mundo, sino que lo multiplica. Así, la compasión es entendida como una suma de dolor. Ya no sufre él por *su* padecimiento, sino ahora también yo que lo compadezco. Es cierto que los sufrimientos son de distinto origen, pues él sufre por un padecer determinado, mientras que *mi* sufrimiento tiene por causa *su* sufrimiento; sin embargo, también es cierto que en mí existe un padecer que antes no existía, y que bien pudo no haber existido. Observamos, pues, que para este segundo grupo de pensadores la compasión, en sí, no está aunada a la benevolencia ni a la beneficencia, por lo que, por ella misma, no abre puerta alguna para la sociabilidad ni la buena convivencia, antes bien, debilita el ánimo de cada hombre afectado de compasión. La benevolencia resulta ser un sentimiento distinto de la compasión, y aunque emparentada es independiente de ella. Los detractores, pues, valoran la benevolencia en los hombres, no así la compasión. Por otro lado, la beneficencia, la ayuda activa, no está condicionada a la compasión; es decir, es posible ayudar sin necesidad de sentirse afectado por el sufrimiento del otro. Para estos pensadores, incluso, esto último es importante porque permite una ayuda meditada, prudente, sin defectos en lo posible y exenta de todo exceso propio de aquellas *ayudas* producto de la sensibilidad irracional e inmadura. Y en el caso de que la beneficencia devenga post compasión, aquélla es solo efecto de ésta. En síntesis, para los detractores la compasión es solo condición contingente de la beneficencia.

Es por esta razón que para los detractores la compasión, al ser ésta una pasión, resulta ser un arrastre de irracionalidad, por lo que, al menos en Descartes, es posible hablar de dos niveles de compasión: uno, hacia el sufrimiento del otro; y dos, hacia la debilidad del otro por no poder soportar su sufrimiento. El primero es pura afectación, y por lo cual

es rechazada. El segundo es una compasión más meditada y exenta de toda afectación emocional (aunque en sentido estricto esta última no resulta ser compasión). Por el contrario, para los apologistas -básicamente Smith y Hume- la compasión tiene rasgos de racionalidad; es decir, no es un mero arrastre irreflexivo. Y en esto sobre todo toma relevancia Hume, quien niega esa dualidad (razón-pasión) tan cara antes de él, la misma que suscitó la consideración peyorativa de las pasiones por sobre la razón.

Los diversos análisis determinan entonces que la compasión es conceptuada como una virtud para unos mientras que para otros no, por lo que para aquéllos es menester dejar que nuestro corazón se guíe por los sentimientos compasivos, mientras que para estos será necesario cuidarnos siempre de la compasión.

3.4. Consideraciones finales y conclusiones de este capítulo

Este apartado tiene por objetivo sintetizar y mostrar las conclusiones del Capítulo 3 de la presente investigación: *Perspectivas filosófico-valorativas de la compasión: de la Antigüedad a la Modernidad*. Este capítulo ha abordado *in extenso* las posturas de los filósofos antiguos Platón, Aristóteles y los estoicos, de los medievales san Agustín y santo Tomás, y de los modernos Smith, Rousseau y Hume, y Descartes, Spinoza y Kant.

Las concepciones valorativas de la compasión en la Antigüedad no estuvieron influenciadas por la concepción valorativa del cristianismo, la cual, como se sabe, adquirió fuerza en el Medioevo. Y si bien la concepción judaica (antecesora del cristianismo) ya existía en los tiempos de Platón, Aristóteles y los estoicos, ésta no mantuvo una conexión idiosincrásica con la Grecia clásica, aparte de que fue con el cristianismo y no con el judaísmo que la compasión alcanzó su estatus de virtud.

Ahora bien, esto no es posible decir de los filósofos modernos. Sea que hayan abogado por la compasión, desarrollando en su pensamiento ético un marco teórico donde la compasión poseía un sitio, o, sea que la hayan detractado, aunando tesis a las ya esgrimidas por los griegos clásicos, lo cierto es que ambos bandos tuvieron presente la percepción cristiana, al margen de si siguieron (siquiera tangencialmente) al cristianismo o no.

La compasión en los griegos clásicos fue advertida como un sentimiento netamente humano, exento de fundamento divino, del cual hay que guardarse en mayor o menor medida. Esta es la compasión a la que hacen referencia sus críticas no concibiendo siquiera la idea de un dios misericordioso. Para los griegos, la compasión, sin más, no resultaba ser

una cualidad de los hombres de bien, ni estos debieran desearla (sin una justa medida, como en el caso de Aristóteles) ni ser tomada de ejemplo. Con la aparición del cristianismo, la idea de una divinidad compasiva fue tomando forma y adquiriendo fuerza. Paulatinamente la compasión se iba relacionando con el bien, y el hombre compasivo con el hombre de bien. Con la influencia política y la fuerza religiosa del cristianismo la historia de Occidente dio paso al Medievo. En esta época, las principales mentes fueron los teólogos cristianos. En este momento de la historia, como se sabe, la filosofía estuvo subordinada a la religión. Por tal razón, la compasión como virtud divina no fue sino respaldada y sustentada, más en ningún caso criticada. Solo en san Agustín encontramos dos advertencias, mas no precisamente críticas: la de cuidarnos de la falsa compasión; es decir, aquella que es despertada en las escenificaciones dramáticas (aquí podemos observar una coincidencia con Platón), y la de cuidarnos de desear ser compasivos (pues el deseo de ser compasivos implica el deseo intrínseco del acaecimiento de alguna desgracia ajena para poder serlo). Aun con todo, estas advertencias agustinianas suman un porcentaje muy menor frente a las loas que el patrístico hace de la compasión, entendida como caridad y misericordia, pues en todo momento insta siempre a ser caritativos y misericordiosos.

Tal vez la razón por la que es en san Agustín, y no en santo Tomás, donde hallamos estas advertencias con respecto de la compasión, se debe a que el primero desarrolló su pensamiento a la luz de la nueva época (siglos IV y V), época que está surgiendo paulatinamente dejando atrás la antigua, pues recordemos que fue el estoicismo tardío (aunque también el neoplatonismo) del periodo romano, el que se encontró con el naciente cristianismo. Se ha de tener en cuenta también que san Agustín, antes de convertirse al

cristianismo, estimó otras doctrinas²⁵³ y se nutrió de otros autores, entre ellos, Cicerón²⁵⁴, de quien sabemos se sintió muy atraído. Estas consideraciones son importantes de señalar debido a que, por la idiosincrasia del momento, se hacía énfasis en la compasión como un sentimiento de dolor y se soslayaba el de ser estimada como un estímulo hacia la beneficencia. De algún modo, san Agustín, si bien se enfrentó directamente a los detractores del cristianismo, aun estuvo ciertamente influenciado por aquella idiosincrasia. De esto se comprende sus observancias hacia este sentimiento, aunque en general la considera digna del hombre. No así hallamos observancias en santo Tomás de Aquino hacia la compasión, quien desde el siglo XII, en pleno Medioevo, no tuvo que enfrentarse directamente a los detractores del cristianismo, pero sí a los filósofos de la Antigüedad. Es por esta razón que santo Tomás sí hace hincapié en la compasión como beneficencia, contrayendo principalmente lo enseñando por Platón, Aristóteles y los estoicos.

Como subrayamos en el cuerpo del subcapítulo referido a la *concepción valorativa de la compasión en el Medioevo*, las posturas de san Agustín y santo Tomás tienen como centro a Dios. Sin embargo, el dios de los cristianos habrá de ser un dios muy distinto del de los filósofos antiguos. Con suma claridad esta distinción la observamos en las dos dificultades que enfrenta el *Doctor angelicus*. Así, en la primera es patente su reacción ante la tesis de Aristóteles y los estoicos, para los cuales Dios no puede ser movido por las pasiones, y en tal sentido su naturaleza divina carece de compasión. Santo Tomás sostendrá que, efectivamente, en Dios no existe la compasión como pasión que lo perturba, pero sí como sentimiento benefactor; es decir, en el Reino Celeste la compasión tiene una

²⁵³ En su búsqueda de la verdad aun antes de adherirse definitivamente al cristianismo, el joven Agustín acarició varias doctrinas, entre ellas, y en la que permaneció por varios años, la del maniqueísmo.

²⁵⁴ Cicerón no es considerado propiamente un estoico; sin embargo, muchas de sus enseñanzas se adhieren al estoicismo.

naturaleza distinta. En la segunda dificultad, el enfrentamiento es directamente contra Platón, para quien la compasión, entendida como indulgencia, debilita la recta justicia desarmonizando la sociedad. Para el aquinense, esto no es precisamente así. La compasión le da un toque de benevolencia a la fría razón que guía la justicia sin mellarla en absoluto.

Ya Aristóteles indicaba los beneficios de la compasión entendida como beneficencia. También los estoicos se sumaron al juicio aprobatorio hacia toda beneficencia, aunque desligaban la compasión como causal necesaria de aquélla. Aun con todo, estos pensadores no subrayaron este carácter en el momento de sopesar valorativamente la compasión. El cristianismo sí lo hizo, a tal punto de comprender la compasión como sinónimo de caridad. Los antiguos, además, no vincularon el amor con la compasión. El amor hacia todos los hombres, y aun hacia los enemigos, resultaba impensable para la idiosincrasia griega. Por el contrario, el cristianismo sí vinculó, incluso íntimamente, el amor y la compasión, extendiendo el amor hacia todos los hombres sin excepción. En el Medievo cristiano, entonces, se reforzó la idea de que la compasión es misericordia y caridad; es decir, es miseria o dolor compartido a causa del amor que tenemos por el prójimo y es ayuda (o deseo de ayuda) hacia el necesitado.

Este *necesitado*, es sobre todo el necesitado de aliento espiritual. Si bien la caridad toma a bien dirigirse hacia el que necesita ayuda material, ésta no se presenta sino como un medio hacia el objetivo último de esta ayuda que es esencialmente espiritual. Así, lo que le importa a la misericordia y caridad cristianas es la salvación del alma más que el menguar cualquier padecer o dolor del cuerpo, pues el alma del hombre es pasible de que padezca en el *más allá* un castigo, éste debido a la infortuna herencia del pecado original y a los pecados incurridos por la voluntad a partir de las experiencias vividas en el *más acá*.

Resulta claro, por consiguiente, que la compasión en la Antigüedad y en el Medievo fue comprendida de modo distinto: uno, bajo la influencia de la filosofía y la tradición, y el otro, bajo la influencia de la religión; uno, como pena y lástima, y el otro, como misericordia y caridad.

Ahora bien, si los filósofos de la Grecia clásica expresaron sus pensamientos al margen de toda influencia cristiana, los de la Modernidad no estuvieron exentos de ella. Los apologistas modernos van a sumar tesis a favor de la compasión, además de brindar un marco teórico en torno a ella sustentando su presencia en una moralidad laica²⁵⁵. Smith hará de la simpatía el núcleo de su pensamiento moral, y entenderá la compasión como una simpatía del dolor. El juicio moral de Hume estará dirigido no solo hacia la compasión, sino, y básicamente, hacia las pasiones en general, enfrentándose a los antiguos griegos al considerar que la razón no es sino una pasión apacible, por lo que la dicotomía razón-pasión es en realidad una percepción errónea en la que habría caído toda la Antigüedad. Y finalmente Rousseau, el más importante de los apologistas, quien sostendrá la tesis de que es imprescindible, para ser un hombre de bien, impulsar una educación basada en la compasión.

Lo que el Medievo cristiano observó de la compasión, en relación a la beneficencia (principalmente la espiritual), los apologistas modernos lo habrán de llevar hasta sus últimas consecuencias teóricas, aterrizándola y secularizándola. De ahí que Orwin considere muy bien que prácticamente la compasión, tal y como se le comprende y se le valora hoy, es una creación de los filósofos de la Modernidad ilustrada (sobre todo

²⁵⁵ A ninguno de los filósofos apologistas estudiados se les puede vincular con las creencias cristianas, pues Smith y Rousseau fueron creyentes heterodoxos, mientras que Hume fue agnóstico. Sus posturas valorativas de la compasión se enmarcan, pues, en el laicismo.

Rousseau) (2009: 73); es decir, esa compasión ligada expresamente a la benevolencia y la beneficencia siempre presente en pro del desdichado. Así, se comprende que la Modernidad ilustrada dio ese empuje necesario que la sola cristiandad medieval no hubiese podido en relación a la valoración actual que se tiene de la compasión. Pues ahí donde el Medioevo consideró virtud a la compasión (entendida como caridad), pero una virtud trascendente por estar bañada de divinidad, la Modernidad ilustrada intentó borrar todo rasgo de divinidad manteniéndola como virtud pero ahora absolutamente secularizada.

Efectivamente, la compasión desdivinizada fue considerada para estos pensadores modernos causal de beneficencia factual porque, al asemejar a los hombres, logrando la comprensión en *su* dolor, y al eliminar los obstáculos diferenciales entre uno y otro, impulsa a los hombres a desear la cesación de todo sufrimiento. Los apologistas apuntaron, sobre todo, hacia la conceptualización de que la compasión es, pues, causal de la sociabilidad y de la armonía social. En tal sentido, si bien la compasión, siguiendo al cristianismo, está vinculada con la bondad, incluso con la bondad hacia todos, para los apologistas modernos la compasión, además de esto, es útil, pues beneficia e impulsa la buena convivencia. Este es el punto central de coincidencia entre los apologistas y lo que subrayaron con ahínco frente al Medioevo cristiano: la utilidad social de la compasión.

Pero en la Modernidad no solo se abogó por la compasión sino que también se la criticó. Los autores estudiados, Descartes, Spinoza y Kant, al construir sistemas filosóficos racionalistas dedujeron, como consecuencia de estos, una distinta concepción de la compasión y, por consiguiente, una distinta valoración hacia ella. De este modo, no solo hicieron suyos algunos de los viejos argumentos sustentados en la Antigüedad, básicamente los de los estoicos, sino que aunaron algunos nuevos contra la compasión.

Descartes será el primero de los detractores que vinculará a la compasión el amor (o la buena voluntad). Esta concepción cartesiana está íntimamente influenciada por las percepciones del cristianismo, y es la que le permite, si bien no valorar expresamente la compasión, al menos no rechazarla en tono tan completo como los estoicos. Por esta razón presenta dos formas de compasión diferenciadas por su objetivo: 1. hacia el sufrimiento del otro, y 2. hacia la debilidad de aquél por no poder soportar su sufrimiento. Esta última es la que acepta el filósofo, la primera la rechaza. De igual forma, Spinoza, si bien es el más radical crítico de los sentimientos compasivos y el más cercano a los filósofos de la *stoa*, invierte el pensamiento de estos al sostener que, no alcanza uno la felicidad porque haya *arrancado de sí* las pasiones, sino que porque uno ha alcanzado la felicidad es que las pasiones son *arrancadas de sí*, y uno es feliz si vive conforme a la razón. Ahora bien, como habíamos acotado en el subcapítulo anterior, la posición kantiana se aleja en lo medular de la de los demás detractores (incluso de los de la Antigüedad), pues Kant apunta hacia una moral inscrita en el cumplimiento del deber y no así hacia una que logre la felicidad (o tranquilidad de ánimo).

Como se ha podido observar, tanto los críticos de la Antigüedad como los de la Modernidad están de acuerdo en comprender la compasión como un sentimiento de dolor, y solo algunos de ellos la rescatan parcialmente en tanto es causal del estímulo hacia la beneficencia. En los detractores, pues, se suscita el problema de si la compasión es o no también estímulo hacia la beneficencia. Deducimos que todos los detractores están de acuerdo en que la sola racionalidad puede ser causal de beneficencia, y una causal de esta índole es más virtuosa que una causal pasional, pues ésta es, por principio, irreflexiva. Así, los detractores, tanto los antiguos como los modernos, rechazan la compasión por ser

pasión, es decir, por ser una actitud irreflexiva; mas no la rechazan por el impulso a la beneficencia que de ella se deriva. Sin embargo, este impulso a la beneficencia en sí no tiene por causa *necesaria* a la compasión, y por este motivo la compasión es vista en sí misma, es decir, como pasión, como sufrimiento y, en consecuencia, es rechazada.

Finalmente, hemos de decir que este estudio de la compasión nos ha permitido arribar a la consideración de que la compasión aparece como una paradoja, pues es un sentimiento que en su aparecer mismo se encuentra intrínseco el rechazo del dolor, no solo por la actitud de pasividad que puede mostrarse frente al sufrimiento, sino también por el estímulo a actuar contra el padecer y/o contra el causante de dicho padecer. Sin embargo, aun contemplándose en ella una actitud que rechaza la suma del dolor en el mundo, la compasión misma, por su naturaleza en sí, suma también dolor al mundo. Es, pues, un sentimiento que aparece negando el dolor pero sumando dolor, y justamente porque suma dolor es que busca en la beneficencia remediar tal adición. Así, no solo sería paliado el dolor originario sino también, automáticamente, el dolor por compasión.

Ahora bien, negar el sentimiento de compasión ante el dolor ajeno implica rechazar dolerse y, asimismo, implica el rechazo a adicionar dolor al mundo, aunque no necesariamente involucra el rechazo de la beneficencia en pro ajeno, pues ésta puede buscarse bajo la atenta reflexión y medida que bien suele brindar una actitud racional, y ésta aún mejor que si se buscara esta beneficencia estando nublados por los efectos de los sentimientos compasivos. La actitud reflexiva mide los efectos de su proceder, procura no causar más sufrimientos por la acompasividad que se muestra ante el padeciente, pues bien sabido es que hay quienes sienten en la actitud acompasiva un rechazo peyorativo por su

sufrimiento, y por esta causa sufren doble. Una actitud reflexiva, pues, también debe evitar esto último.

Antes de concluir definitivamente con el tema de esta investigación, queremos sintetizar las atenciones que las posturas panegíricas y las antitéticas de la compasión han tenido sobre ella, con el fin de presentar una visión global de las características que se han remarcado al momento de evaluarla. Para tal fin, no solo nos demarcamos en los filósofos abordados, sino que además incluimos a las religiones tradicionales estudiadas en el Capítulo II.

Son varias las características que los apologistas de la compasión hallaron al momento de estimarla, y básicamente son las siguientes:

- La compasión permite *ser* lo que realmente *es*, y lo que *es* es que toda la naturaleza es una unidad armónica que debido al *velo de maya* (ilusión) es considerada erróneamente como una suma de seres individuales. Así, la compasión explicita la existencia real, la idea según la cual el *todo* es uno. (Hinduismo, budismo)
- La compasión permite que *sea* lo que *no es*, pues al unificar sentimientos y subjetividades asumiendo una unidad donde realmente hay distinción entre los seres. (Cristianismo)
- La compasión tiene como principal componente el amor y la beneficencia hacia el prójimo, incluso al punto de poner en riesgo nuestra propia integridad. (Cristianismo)
- La compasión es una pasión, sin embargo, y como toda pasión, permite ser dirigida por la voluntad. (San Agustín, santo Tomás)

- La compasión surge espontáneamente ante el sufrimiento del otro, en virtud de la bondad natural del hombre (Rousseau).
- La compasión es útil, pues permite la intersubjetividad y con ella la armonía social. (Rousseau)
- La compasión humaniza a la fría beneficencia guiada por sola racionalidad. (Rousseau)
- La compasión suma alegría al mundo, debido a que se presenta como una compañía al solitario dolor ajeno. Así, el que padece no siente la soledad propia del sufrimiento sino que siente cierta alegría al saber que otro asume también su dolor. Entonces, ahí donde había solo dolor hay ahora también una chispa de alegría. (Rousseau, Smith)
- La compasión presenta a los hombres como semejantes entre sí, pasibles de poder, cada uno, caer en la misma desgracia que el otro. En este sentido, la compasión permite explicitar la democratización de la naturaleza humana. (Apologistas)
- La compasión permite la valorización del sujeto a compadecer. Así, cuando se compadece se valora. (Apologistas)
- La compasión estimula el deseo del bien para otro, aun si las circunstancias nos impiden ser los artífices de tal beneficencia. (Apologistas)
- La compasión es la negación absoluta del egoísmo, pero no se detiene en una negación sino que, además, estimula el altruismo. (Apologistas)

Ahora bien, frente a este abanico de buenas consideraciones hacia la compasión, ésta también tuvo célebres detractores, los mismos que hallaron en ella las siguientes particularidades:

- La compasión cuando se manifiesta como lástima obstruye una posible ayuda, medida y correcta, hacia el caído en desgracia, en tal sentido hay que cuidarse de esa compasión lastimera. (Platón)
- La compasión irrumpe contra la justicia, toda vez que aparece como un deseo de aminorar o exculpar a alguien de un castigo merecido. (Platón)
- La compasión permite considerar que no hay en el mundo persona plenamente buena y justa, de tal modo que se justifica la compasión en tanto se considere que cualquiera puede ser artífice de alguna maldad e injusticia. (Platón)
- La compasión es una manifestación de miedo a la posibilidad de experimentar lo que otro padece. (Aristóteles)
- La compasión es manifestación de debilidad de ánimo. (Platón, Aristóteles, Los estoicos)
- La compasión vuelve a los hombres necios y superficiales, pues no les permite darse cuenta de la necesidad de todos los hechos. En consecuencia, es un entristecimiento vano. (Estoicos)
- La compasión es un sentimiento ambiguo, y por serlo hay que estar prevenidos de ella, pues es una tristeza y puede tender a la inacción. Pero asimismo está cargada de benevolencia, y cuando busca la beneficencia la busca incluso al punto de desear lo irrealizable o lo que está ajeno a las propias posibilidades del que compadece, lo que a veces llama a la vana desesperación. (Descartes)
- La compasión es un egoísmo disfrazado, pues es una hábil previsión de los males que pueden acaecernos, y por eso ayudamos a otros de tal modo que los

comprometemos a actuar de igual forma hacia nosotros si algún mal nos acaeciese.

(La Rochefoucauld)

- La compasión es una pasión, y como toda pasión perturba el estado anímico del hombre; así, no permite la tranquilidad. (Los estoicos, Spinoza)
- La compasión deja abierta la posibilidad de que el compadecido caiga en un engaño, y por lo mismo en una tristeza vana, además que puede ser víctima del aprovechamiento malintencionado de otros. (Descartes, Spinoza, Kant)
- La compasión es ciega y discriminadora, pues no permite *ver* que, aparte del sufrimiento al que se dirige exclusivamente, también existen otros muchos, y tal vez más intensos que aquel, los cuales quedan exentos de atención. Así, la compasión sesga el deseo de bien hacia toda la humanidad para desearla a una parte mínima de ella. (Los estoicos, Kant)
- La compasión limita la libertad del compadecido, pues ella implícitamente transmite al beneficiario una exigencia de gratitud, adquiriendo así el compasivo una deuda, y quien adquiere una deuda con otro ve limitada su libertad hasta cuando ésta quede saldada. (Kant)
- La compasión jerarquiza a los hombres, explicitando que hay quienes pueden ayudar (si desean) y otros que necesitan ayuda. (Hobbes, Kant)
- La compasión es una especie de desprecio y humillación para el compadecido, pues merma su dignidad. (Descartes, Kant)
- La compasión es una tristeza innecesaria que suma innecesariamente más tristeza al mundo. (Kant)

La razón de por qué la compasión ha sido juzgada valorativamente de distinto modo estriba en las concepciones que los pensadores han tenido de ella, éstas básicamente se sintetizan en dos grandes consideraciones: 1. La compasión como afectación del ánimo. Y 2. La compasión como estímulo a la beneficencia.

Los pensadores que se adhieren hacia la primera consideración (la compasión como afectación del ánimo) subrayan el hecho de que ella es básicamente una tristeza y un arrastre emocional. Y si bien insta a la ayuda en pro del otro, esta beneficencia no forma parte de la afectación compasiva sino que es producto de cierto impulso cognitivo. Así, beneficiar al otro en su desgracia no requiere necesariamente del acaecimiento de la compasión sino de una actitud templada y prudente. De ahí que los detractores, en mayor o menor medida, aíslan la experiencia compasiva, pasional que es, de la actitud benéfica y no la consideran como parte de aquella.

Por otro lado, los pensadores que se adhieren hacia la segunda consideración (la compasión como estímulo a la beneficencia), subrayan el lazo necesario entre la compasión y el impulso a la ayuda. Así, compadecer es, al mismo tiempo, deseo de ayudar. Nadie se compadece y se subsume en su dolor, sino que mira el dolor del otro y por ello fluye naturalmente el deseo de su cese inmediato. Así, es cierto que la compasión es una pasión que surge irreflexiva, e incluso descontroladamente en algunos casos, mas no se limita a ello, sino que se permite ser mediada por la razón convirtiéndose en benevolencia activa.

En conclusión, los pensadores, pues, no han considerado sino, y de manera general, dos formas distintas de comprender la compasión, o, en su defecto, han evaluado el problema a partir de una estimativa sesgada: los detractores minimizaron o excluyeron, y

fundamentaron la exclusión, del potencial factor benéfico que siempre acompaña a la compasión, y a la luz de este sesgo apuntaron al carácter emocional de la compasión ligado a la tristeza, y sus consecuencias ulteriores. Los apologistas, por su parte, subrayaron sobre todo la capacidad de la compasión de hacer que surja en el espíritu humano, aún en el más despiadado de los hombres, la voluntad de ayuda hacia el desdichado, minimizando de ella su natural afección anímica caracterizada en el sufrimiento y en la incomodidad. Por esta semejanza de atenciones los pensadores no han llegado sino a valoraciones encontradas respecto de la compasión. Así, en el trasfondo no han hecho sino abordar estimativamente disímiles nociones condensadas en una sola idea.

CONCLUSIONES

1. La compasión es un sentimiento que en la actualidad goza intuitivamente, y de manera automática, de aceptación moral por la gran mayoría de las personas. Sin embargo, tal mayoritaria estimativa no siempre fue unánime. Por el contrario, la compasión no ha estado exenta de críticas, aunque tampoco de buenas consideraciones, a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, siendo en la Antigüedad generalmente criticada, en el Medioevo defendida, y en la Modernidad discutida a la luz de la crítica y la defensa anteriores.
2. Las distintas valoraciones en torno a la compasión se pueden sintetizar en dos grandes percepciones: el de ser estimada como un sufrimiento que tiene como origen otro sufrimiento (ajeno), y el de ser un sufrimiento que no se agota en ello, sino que insta a la reducción o eliminación del sufrimiento (ajeno). Es decir, la primera percepción ve a la compasión como un dolor que puede evitarse, pues es infecundo, y la segunda percepción ve a la compasión como un dolor que impulsa hacia la beneficencia del otro.

3. Los filósofos de la Antigüedad vieron en la compasión un sentimiento de dolor e instaron a que el hombre se cuide de padecerlo, más o menos, en lo posible. Mientras que los del cristianismo medieval, vieron en la compasión el efecto directo del amor (benevolencia y beneficencia) hacia los hombres. Los filósofos de la Modernidad se dividieron expresamente en apologistas y detractores.
4. Los filósofos apologistas, al valorar los sentimientos, recogieron las tesis cristianas a favor de la compasión y aunaron las suyas contemplando en ella el ser causal de la socialización y la buena convivencia.
5. Los filósofos detractores recogieron las tesis de los pensadores de la Antigüedad y aunaron sus tesis racionalistas, las cuales derivaron en una crítica expresa no solo hacia la compasión sino hacia toda pasión.
6. Tanto apologistas como detractores están de acuerdo en que la compasión es un sentimiento natural que surge inesperadamente frente al dolor ajeno y que, sea o no causa directa de beneficencia, lo cierto es que la benevolencia y beneficencia hacia el otro siempre deben primar.
7. La visión valorativa de la compasión que hemos analizado se circunscribe en la visión dualista de Occidente; es decir, la visión relacional entre los sujetos, ésta que fue reforzada por el cristianismo y explicitada en la dicotomía (yo-otro) en la Modernidad. La visión oriental no manifiesta en su percepción tal dualismo, por lo que las conclusiones acerca de la compasión difieren expresamente de Occidente. Las visiones orientales que hemos abordado son la hinduista y la budista.

8. El hinduismo y el budismo comparten la idea de la unicidad del *todo* y, además, sostienen que el sentimiento de la compasión es efecto de la ignorancia (*avidyā*). Para el hinduismo, ignorancia por no saber que *todo* no es más que ilusión (ya que la verdadera realidad es solo Brahman), por lo que el dolor también es ilusión. Para el budismo, ignorancia por no saber que el dolor individualizado no existe, que en realidad el dolor es el dolor del mundo, por lo que la compasión hacia alguien en particular resulta ser solo ilusión.
9. Ambas religiones afirman que la compasión es un acto de bondad, pues tiende a buscar el bien del otro frente a un dolor individual ajeno que se presenta como real sin que ontológicamente lo sea.
10. Mientras que para las religiones orientales la compasión es producto de la ignorancia, para el cristianismo (religión occidental) la compasión es efecto del amor hacia el prójimo. Esto es posible porque para el cristianismo se establece un dualismo ontológico, de tal modo que siempre hay uno que padece un dolor y otro que *compadece* por dicho dolor, y tal dolor y tales protagonistas existen verdaderamente. Mientras que para las religiones orientales, por lo afirmado en la conclusión N° 8 acerca de la unicidad del *todo*, se concluye que tal dualismo ontológico sustancialmente no existe.
11. El contagio afectivo no es compasión, porque el contagiado no padece *con, por y en* aquel que padece originariamente, sino que se subsume en su propio padecer contagiado.

12. La compasión es una simpatía y empatía por el dolor ajeno. Simpatía, en tanto padece sin más *con* y *por* el otro, de manera irreflexiva y natural, teniendo siempre presente que el sufrimiento originario lo padece el otro. Y empatía, en tanto se considere a ésta como un proceso no solo reflexivo sino además afectivo.
13. El hombre siempre busca el bien y huye del mal. Y cuando observa el bien en otro manifiesta congratulación, mientras que cuando contempla el mal en otro muestra compasión. Pero la compasión no se limita a la mera contemplación de dicho mal, sino que impulsa a su exclusión a partir de la ayuda. Es decir, la compasión es activa mientras que la congratulación pasiva. Y por ser activa, por buscar lo que no está (el bien) pero quiere que esté, por efecto se han forjado distintos modos de manifestar en el habla los sentimientos ligados al rechazo del dolor del otro. Por eso es que existen más términos ligados a la compasión que a la congratulación.

BIBLIOGRAFÍA

(Anónimo)

2008 *Bhagavad-gītā*, Lima, The bhaktivedanta book trust international

ALPI, Amedeo, AMRHEIN, Nikolaus, y otros.

2007 “Plant neurobiology: no brain, no gain?” En: *TRENDS in Plant Science*, Vol. 12, N° 4, marzo 2007, Pp. 135-136

Recuperado de

http://www.linu.org/images/about_pdf/Trends%202007%20Alpi.pdf

Revisado el 26/09/14

APUMAITA MENDOZA, Leonardo

1975 *El Problema de la voluntad de Schopenhauer y Nietzsche*. Lima, UNMSM

ARISTÓTELES

1984 *Gran ética*. Madrid, Sarpe

1985 *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid, Gredos

1987 *Metafísica*. Madrid, Gredos

1990 *Retórica*. Madrid, Gredos

2000 *Poética*. Madrid, Biblioteca Nueva

ARTETA, Aurelio

1992 “De la piedad y la política”. En: *EGUZKILORE*. Número extraordinario, N° 5, diciembre 1992, Pp. 209-225

Recuperado de:

http://www.ivac.ehu.es/p278-content/es/contenidos/boletin_revista/ivckeie_guzkilore_num_extr5/es_extra5/adjuntos/arteta3.pdf

Revisado el 13/04/2011

- 1998 “Una piedad infinita”. En: RIFP, Revista Internacional de Filosofía Política, N° 11, Pp. 175-187

Recuperado de:

<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1998-11-1114&dsID=pdf>

Revisado el 30/04/2011

BORRMANS, Maurice

- 2001 “Una luz en el diálogo interreligioso islámico-cristiano: la virtud de la compasión”. En: *Dolentium hominum*, No. 46, Pp. 61-65

Recuperado de:

http://archimadrid.es/dpsanitaria/pontificio/+PDF_files/Dolentium%20Hominum/DH%20Es%201_65/DH_46_Es.pdf

Revisado el 01/09/2012

BULA, Germán

- s/f “Espinosa y Nussbaum: En defensa de las emociones”. En: *Saga*. Revista de estudiantes de filosofía, Pp. 27-37

Recuperado de:

<http://www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/saga17/Bula.pdf>

Revisado el 05/04/2011

CANO LÓPEZ, Antonio José

- 2008 *La teoría de las pasiones en Hume*. Murcia, Universidad de Murcia

- 2011 “La teoría de las pasiones de Hume”. En: *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, N°52, Pp. 101-115

Recuperado de:

<http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/149881/133021>

Revisado el 13/10/2011

CORTADA COROMINAS, Ramón

- 2006 “La simpatía: un enfoque filosófico y su dimensión educativa”. Del: XXV Seminario interuniversitario de teoría de la educación: "Las emociones y la formación de la identidad humana", Universidad de Salamanca, Nov. 2006
Recuperado de:
<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/site/docu/25site/ad1cortada.pdf>
Revisado el 02/06/2012

DESCARTES, René

- 1944 *Las pasiones del alma*. Buenos Aires, Elevación
1945 *Cartas sobre la moral*. Buenos Aires-Tucumán, Yerba Buena
1980 *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Orbis

DIÓGENES LAERCIO

- 2007 *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza Editorial

ESPINOSA, Baruch de

- 1980 *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Orbis

FERRATER MORA, José

- 1994 *Diccionario de filosofía*. 4 tomos. Barcelona, Ariel
2008 *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Edhasa

GARCÍA GUAL, Carlos

- 1986 *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid, Cincel
2003 “El sabio Epicuro y el sabio estoico” En: *Daimon*. Revista filosófica Nº 30,
Pp. 23-31.
Recuperado de:
<http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/14261/13751>
Revisado el 02/04/2011

GARCÍA-MONGE, José A.

- 2008 “Perspectiva psicológica de la compasión”. En: GARCÍA-BARÓ, Miguel y VILLAR, Alicia (Coordinadores) *Pensar la compasión*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2008, Pp. 219-226

GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio

- 2000 “Nietzsche y los griegos”. En: POLIS, Revista de Ideas y Formas

Políticas de la Antigüedad Clásica, N° 12, Pp. 85-135

Recuperado de:

<http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/5618/Nietzsche%20y%20los%20Griegos.pdf?sequence=1>

Revisado el 27/11/2012

GOLEMAN, Daniel

1999 *La inteligencia emocional en la empresa*. Buenos Aires, Javier Vergara Editor

2000 *La inteligencia emocional*. Buenos Aires, Javier Vergara Editor

GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos

1998 “Excesos de la compasión”. En: RIFP, Revista Internacional de Filosofía Política, N°11, Pp. 163-170

Recuperado de:

<http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-1998-11-1003/pdf>

Revisado el 07/10/2012

GUIGNEBERT, Charles

s/f *El cristianismo medieval y moderno*. México, Fondo de Cultura Económica

HANZA BACIGALUPO, Kathia

2003 “La química de los conceptos y sensaciones: una hipótesis de Nietzsche contra el reduccionalismo moral”. En: *Estudios de Filosofía / Pontificia Universidad Católica del Perú* No. 5, Pp. 35-46.

HOBBS, Thomas

1940 *Leviatán*. México, Fondo de Cultura Económica

HUME, David

1945 *Investigación sobre la moral*. Buenos Aires, Losada

1984 *Tratado de la naturaleza humana*. Tomo I. Buenos Aires, Orbis

1990 *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Barcelona, Anthropos; Ministerio de Educación y Ciencia

2002 *Tratado de la naturaleza humana*. Tomo II. Barcelona, RBA Coleccionables

KANT, Immanuel

1983 *Pedagogía*. Madrid, Akal

1995 *Crítica de la razón práctica*. Salamanca, Sígueme

1999 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Ariel

2008 *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos

MARCO AURELIO

2003 *Meditaciones*. Barcelona, RBA Coleccionables

MENDOZA ZUTA, José Cecilio

2012 *Los conceptos de ser y Dios según Aristóteles y el cristianismo*.

Lima, UNMSM

MOSTERÍN, Jesús

2010 *Los cristianos*. Madrid, Alianza Editorial

MOYA, Patricia

2007 “Las pasiones en Tomás de Aquino. Entre lo natural y lo humano”.

En: *Tópicos* N° 33. Revista de filosofía (México), Pp. 141-173

Recuperado de:

[http://topicos.up.edu.mx/topicos/wp-](http://topicos.up.edu.mx/topicos/wp-content/uploads/2012/11/TOP33_moya_aquinas_sadness.pdf)

[content/uploads/2012/11/TOP33_moya_aquinas_sadness.pdf](http://topicos.up.edu.mx/topicos/wp-content/uploads/2012/11/TOP33_moya_aquinas_sadness.pdf)

Revisado el 13/04/2014

NIETZSCHE, Friedrich

1981 *La voluntad de poderío*. Madrid, Edaf

1983a *Así habló Zarathustra*. Madrid, Sarpe

1983b *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Orbis

1984 *La gaya ciencia*. Madrid, Sarpe

1984a *Humano, demasiado humano*. Madrid, Edaf

1999 *Epistolario*. Madrid, Biblioteca Nueva

2005 *Genealogía de la moral*. México, Tomo

2008 *Ocaso de los ídolos*. Madrid, Mestas

2009 *El anticristo*. Lima, Vlacabo

s/f *Aurora*. Imp. De la casa editorial F. Sempere y Compañía

ORWIN, Clifford

- 2009 “Cómo una emoción se transformó en virtud. (Con ayuda de Rousseau y Montesquieu)”. En: FAES, Fundación para el análisis y los Estudios Sociales, enero/marzo 2009, Pp. 69-81 (Artículo publicado en inglés en la revista “In Character”, Spring 2008) Recuperado de:
http://www.fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130423190257-como-una-emocion-se-transformo-en-virtud-con-ayuda-de-rousseau-y-montesquieu.pdf
Revisado el 31/04/2011

PASCAL, Blaise

- 1984 *Pensamientos*. Madrid, Sarpe

PLATÓN

- 1951 *Gorgias*. Edición bilingüe. Madrid, Instituto de estudios políticos
1954 *Cartas*. Edición bilingüe. Madrid, Instituto de estudios políticos
1966 *Obras completas*. Madrid, Aguilar
2008 *La República*. Madrid, Alianza Editorial

POLO SANTILLÁN, Miguel Ángel

- 1990 *Ética budista*. Lima, UNMSM
2004 “Una presentación filosófica de Krishnamurti”. En: *Reflexión y Crítica*.
Revista de Filosofía, Año 8, N°4, mayo 2004, UNMSM, Pp. 111-128

REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario

- 1988 *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo III. Barcelona, Herder
1995 *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo I y II. Barcelona,
Herder

RIFKIN, Jeremy

- 2010 *La civilización empática*. Barcelona, Paidós

ROUSSEAU, Jean Jacques

- 1974 *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Buenos Aires, Aguilar
1984 *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*. Buenos Aires, Orbis

- 1986 *Emilio o de la educación*. Tomo I. Madrid, Edita S.A. de Promoción y Ediciones Club Internacional del Libro
- RUBIO JIMÉNEZ, Lucila
- 2004 *Orígenes y desarrollo de la idea de compasión en la Grecia clásica*. México, Universidad iberoamericana
- RUSSO DELGADO, José
- 1947 *Moral y vida en Federico Nietzsche*. Lima, UNMSM
- 1948 *Nietzsche, la moral y la vida*. Lima, P.T.C.M.
- SAN AGUSTÍN
- 1983 *Confesiones*. Madrid, Sarpe
- 2001 *La ciudad de Dios*. Vol. I y II. Madrid, B.A.C.
- SANS, Isidro María
- 1994 “Síntesis histórica de las religiones”. En: FRAIJÓ, Manuel. *Filosofía de la religión*. Madrid, Trotta, 1994, Pp. 47-65
- SANTO TOMÁS DE AQUINO
- 1990 *Suma de teología*. Tomo III. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos
- 1993 *Suma de teología*. Tomo II. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos
- 2001 *Suma de teología*. Tomo I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos
- SCHELER, Max
- 2005 *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca, Sígueme
- SCHOPENHAUER, Arthur
- 2001 *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Mestas
- 2002 *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo veintiuno de España
- SCHAWWEITZER, Albert
- 1964 *El cristianismo y las religiones del mundo*. Buenos Aires, Siglo Veinte
- SÉNECA
- 1964 *Tratados filosóficos, tragedias y epístolas morales*. Madrid, Edaf
- 1984 *De la brevedad de la vida*. Madrid, Sarpe
- SERTILLANGUES, A.D.
- 1966 *El cristianismo y las filosofías*. Madrid, Gredos

SMITH, Adam

1978 *Teoría de los sentimientos morales*. México, Fondo de Cultura Económica

STEIN, Edith

2005 *Obras completas II. Escritos filosóficos*. Vitoria, Madrid y Burgos, Coeditores El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo

TAYLOR, Charles

1999 “La compasión”. Artículo aparecido en inglés en: *The journal of ethics*, N° 13, Pp. 73-87. Traducido por Enrique López Castellón, Pp. 249-260

Recuperado de:

<http://es.scribd.com/doc/174777937/Charles-Taylor-La-Compasion>

Revisado el 15/09/2012

TOLA, Fernando y DRAGONETTI, Carmen

2002 “El sistema de Shaṅkara. Realidad, ilusión, perspectivismo”. En: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Vol. 7, Madrid, Pp. 141-162

Recuperado de:

<http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0202130141A/26461>

Revisado el 14/11/2013

2003 “El vedismo. Los vedas. Lo uno como origen de todo. El orden Cósmico”. En: *Asociación Española de Orientalistas*, XXXIX, Pp. 217-241. Fundación Instituto de Estudios Budistas, FIEB - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, CONICET, Argentina

Recuperado de: <http://www1.uprh.edu/rsoto/Vedismo.pdf>

Revisado el 13/10/2013

URIBE BOTERO, Ángela

2008 “Los límites morales de la compasión”. Grupo de Investigación Ética, comportamiento y evolución. Universidad de Antioquía – Medellín - Colombia. (Jan./June 2008) *Estud. Filos.* N° 37, Pp. 123-139

Recuperado de:

[http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?pid=S0121-](http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?pid=S0121-36282008000100007&script=sci_arttext)

[36282008000100007&script=sci_arttext](http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?pid=S0121-36282008000100007&script=sci_arttext)

Revisado el 31/04/2011

UNAMUNO, Miguel de

1944 *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires, Espasa Calpe

VENDRELL, Ingrid

2008 “Simpatía, empatía y otros actos sociales: las raíces olvidadas de la sociología fenomenológica”. En: *Espacio abierto*, Vol. 17 N°2 (abril-junio 2008), Pp. 303-315

Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12217206>

Revisado el 12/06/2013

VILLAR EZCURRA, Alicia

2004 “La compasión ante las víctimas: Una reflexión filosófica”. En: *Cuenta y Razón*, 2004, N° 134

Recuperado de:

http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/134/Num134_003.pdf

Revisado el 11/04/2011

2008 “La ambivalencia de la compasión”. En: GARCÍA-BARÓ, Miguel y VILLAR, Alicia (Coordinadores) *Pensar la compasión*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2008, Pp. 19-72

ZARAGÜETA, Juan

1944 *El cristianismo como doctrina y como vida*. Madrid, Espasa-Calpe

APÉNDICE 1

CIMA DE LAS POSICIONES ANTAGÓNICAS EN TORNO A LA COMPASIÓN:

Schopenhauer como defensor y Nietzsche como detractor

La investigación presentada tuvo a bien el análisis de las principales posturas valorativas en torno a la compasión hasta antes del siglo XIX. Desde una perspectiva racional, y sin el influjo del cristianismo, los antiguos griegos marcaron importantes pautas sobre su valoración y análisis respectivos. El cristianismo sentará posición irrestricta con respecto al sentimiento compasivo: es indubitavelmente una virtud. En la Modernidad, y bajo el amparo de la razón, hasta el siglo XVIII, la defensa y la crítica a la compasión no soslayaron en absoluto la influencia cristiana. Sin embargo, es a mediados del siglo XIX donde la discusión en torno al valor de la compasión llegó a su cima con las posturas de Schopenhauer y Nietzsche. La discusión entre ambos filósofos es digna de hacer notar por ciertas características que no hemos hallado en los autores de la Modernidad hasta antes del XIX. Primero: ambos pensadores no solo son expresamente ateos sino que, además, son ácidos críticos del cristianismo, por lo que, en el caso de Schopenhauer, su defensa a la compasión es fundamentalmente laica. Segundo: ambos se inscriben en el irracionalismo voluntarista: voluntad de vivir en Schopenhauer y voluntad de poder en Nietzsche. Tercero:

los dos parten de influencias distintas. Schopenhauer inscribe su filosofía en el pensamiento oriental, mientras que Nietzsche hace todo lo posible para desligar su pensamiento de toda tradición cristiana, hasta tal punto de hacer de su filosofía un anticristianismo. Y cuarto: ambos filósofos, haciendo suyas tesis anteriores, llevan su defensa y crítica de la compasión, respectivamente, hasta sus últimas consecuencias, y aunando nuevas tesis logran construir la cima de ambas posturas: Schopenhauer como el máximo defensor de la compasión, hasta hacer de ella principio de la moral, y Nietzsche como su más radical detractor, hasta tal punto de invalidar, incluso, las dos únicas tesis que los anteriores detractores compartieron con los apologistas; a saber, el que la compasión es un sentimiento natural y la beneficencia que de ella se desprende.

A. La compasión en Arthur Schopenhauer²⁵⁶

La apología que de la compasión presenta Arthur Schopenhauer (1788-1860) resulta interesante no solo porque la eleva al rango de virtud, sino porque hace de ella el fundamento de las acciones morales. Tres son los principios o móviles, según el filósofo alemán, de las acciones humanas: el egoísmo, la maldad y la compasión. El egoísmo y la maldad, que son potencias antimorales; y la compasión, como principio de la moralidad. El egoísmo quiere el bien de uno mismo. La maldad quiere el mal del otro. Y la compasión quiere el bien del otro (Schopenhauer, 2002: §16, p.234 y §18, p.252). De la compasión se derivan dos virtudes cardinales, a decir del filósofo: la justicia, que se opone al egoísmo; y

²⁵⁶ Arthur Schopenhauer, filósofo alemán. Su filosofía es deudora de las de Platón y Kant. Afirmó que la existencia tiene como basamento intrínseco a una fuerza ciega e irresistible que es la voluntad de vivir. Por esta razón es considerado representante del irracionalismo filosófico. Fue un ácido crítico del idealismo alemán, sobre todo lo fue contra el idealismo de Hegel.

la caridad (*menschenliebe*)²⁵⁷, que se opone a la maldad (Schopenhauer, 2002: §14, p.224 y §16, p.233). Toda acción humana debe, pues, poder reducirse a cualquiera de estos tres principios.

El egoísmo tendrá como presupuesto metafísico a la voluntad²⁵⁸. El egoísmo, pues, puede ser constatado en todos los seres, alcanzando mayor plenitud en el hombre con la participación de la conciencia. Mas el hombre sabe que éste debe ser restringido, pues de otro modo concluiríamos en aquel “*bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos) de que Hobbes trazó tan admirable cuadro en su primer capítulo *De cive*” (Schopenhauer, 2001: §61, p.335)²⁵⁹. Las siguientes palabras pintan con claridad el concepto que el filósofo tiene del ser humano, del cual Hobbes estaría de acuerdo: “algunos hombres estarían en disposición de matar a otro, simplemente para untarse las botas con su grasa” (Schopenhauer, 2002: §14, p.224). Por otro lado, la maldad. Ésta principia sobre todo por el conflicto generado por los egoísmos (*Ibidem*). La malevolencia es el sentimiento por el cual se desea el dolor ajeno. Al lograrse, el malevolente entonces se regocija de tal dolor. ¿Qué la diferencia del egoísmo? Leamos al propio filósofo:

²⁵⁷ *Menschenliebe* literalmente coincide con el término castellano “filantropía” (amor a la humanidad). Sin embargo, Schopenhauer usa este término teniendo en cuenta a su equivalente latino *caritas*. (Villar, 2008: 42, nota 58)

²⁵⁸ Entiéndase por *voluntad* lo que el mismo autor nos dice: “La voluntad, considerada en sí misma, es inconsciente. Es una mera tendencia ciega e irresistible, como la vemos todavía en la naturaleza de los reinos inorgánico y vegetal y en sus leyes, así como en la parte vegetativa de nuestra vida. Mas con la adición del mundo de la representación (...) adquiere la voluntad conciencia de su querer y del objeto de éste, conoce que lo que quiere no es otra cosa que el mundo y la vida como son. (...) la voluntad es la cosa en sí, la esencia del mundo, y, como la vida, el mundo visible, el fenómeno no es más que el espejo de aquella, infiérase de ahí que la vida acompañará a la voluntad tan inseparablemente como la sombra al cuerpo. Donde quiera que hay voluntad existirá también la vida, el mundo. (Schopenhauer, 2001: §54, p.279)

²⁵⁹ En *Los dos problemas fundamentales de la ética (Die beiden Grundprobleme der Ethik)*, §14: *Móviles antimorales*, Schopenhauer también cita a Hobbes: “(...) en tal caso el *bellum omnium contra omnes* estaría a la orden del día dentro de la incontable multitud de los individuos egoístas”. (De la edición usada para este estudio, p. 223)

El egoísmo puede conducir a crímenes y delitos de todo tipo; pero el daño y el dolor causados con ello a los otros es para él simple medio, no fin, o sea que sobreviene sólo accidentalmente. En cambio, para la maldad y la crueldad los sufrimientos y dolores de los demás son fines en sí mismos y su consecución placer. Por eso constituyen una alta potencia de perversidad moral (...) La primera raíz es más animal, la segunda más diabólica. (2002: §14, p.226)

El egoísmo y la maldad son móviles o causantes de acción. La compasión es móvil o causante de *acción moral*. “La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, *el criterio de una acción de valor moral*” (Schopenhauer, 2002: §15, p.229).

Confiesa Schopenhauer que “Este proceso (el sentimiento compasivo) es, desde luego, asombroso y hasta misterioso. Es, en verdad, el gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el mojón más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso” (Schopenhauer, 2002: §16, p. 233). Esta confesión la hace en virtud del supuesto defendido por el filósofo de que el fundamento del mundo y la vida es la voluntad, esa voluntad ciega e irresistible que es la *voluntad de vivir* (Schopenhauer, 2001: §54, p.279). Si el egoísmo es la manifestación sin refreno de la voluntad ¿cómo encaja la compasión en este universal egoísmo natural humano? Ésta es justamente la negación del egoísmo, puesto que el egoísmo nos centraliza, nos convierte en fin último de toda acción convirtiendo a los otros en simples medios. La compasión, por el contrario, nos *descentraliza*, instándonos a ser *medios* para el bienestar del otro. En la compasión se manifiesta la *voluntad de vivir* no individualmente sino trascendente al *yo*. En ella, la línea divisoria entre el *yo* y el *otro* se atenúa en grado sumo, y esto explica el porqué ciertos actos de abnegación hacia el otro son realizados incluso a expensas de poner en riesgo nuestra propia vida.

Mi voluntad, como manifestación particular de la general *voluntad de vivir*, convierte en objetivo al *otro*, al *no-yo*; es decir, no es ya instrumento de mi egoísmo, en otras palabras: lo que quiero para mí lo quiero ahora para él. Al suscitarse esto, las esferas del *yo* y del *no-yo* desaparecen. El *yo* se comprende en unidad con el *no-yo*, de tal modo que no permite una identificación por separado como sí lo permite el egoísmo. La compasión, pues, permite la tenue desaparición del límite entre los *otros* y *yo*, de tal forma que el dolor de aquél se convierte en mi dolor, pero no lo siento en mí, sino lo siento en aquél. En este punto, el filósofo del pesimismo es claro: siempre será el otro quien sufra, y seré yo quien lo acompañe en su dolor comprendiéndolo. La imaginación nunca podrá hacer que nos coloquemos en el lugar del otro y padezcamos el dolor de quien compadecemos²⁶⁰.

Ante el sufrimiento ajeno, en la compasión no se desea sino el aminoramiento o desaparición inmediata de aquel dolor, del mismo modo que si lo sufriésemos nosotros mismos. Y es que sufrimos *con* él y *en* él, no *como* él; es decir, sabemos que el que sufre es él aunque lo sintamos como nuestro, solo en esa medida desaparece el límite que separa el *yo* con el *no-yo*. Esto es clave en la moral de Schopenhauer justamente porque permite afirmar que estas acciones son acciones morales. “Únicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad auténtica. Sólo en la medida en que ha surgido

²⁶⁰ Esta aclaración la hace Schopenhauer haciendo alusión a Cassina, quien afirmaba que la imaginación nos posibilita sufrir el dolor del otro. “(...) tengo aún que criticar el error, repetido después con frecuencia, de Cassina (*Saggio analítico sulla compassione*, 1788; versión alemana de Pockels, 1790), que piensa que la compasión nace por un engaño instantáneo de la fantasía, al ponernos nosotros mismos en el lugar del que sufre y creer en la imaginación que sufrimos *su* dolor en *nuestra* persona. Pero no es así de ninguna manera; sino que a cada momento nos queda claro y presente que él es el que sufre, y no *nosotros*: y es directamente en *su* persona, no en la nuestra, donde sentimos el sufrimiento para aflicción nuestra. Sufrimos *con* él, o sea, *en* él: sentimos su dolor como *suyo* y no imaginamos que sea el nuestro: incluso, cuando más feliz es nuestro estado y más contrasta así nuestra conciencia del mismo con la situación del otro, tanto más receptivos somos para la compasión”. (Schopenhauer, 2002: §16, p. 236)

de ella tiene una acción valor moral: y ninguna que surja de cualquier otro motivo lo tiene” (Schopenhauer, 2002: §16, p.233).

Compartimos los sufrimientos de modo inmediato pero no con la misma intensidad las alegrías o momentos de felicidad de los demás. “La participación inmediata en el otro está limitada a su sufrimiento y no está excitada, al menos no directamente, por su bienestar: sino que éste, en sí y por sí, nos deja indiferentes” (Schopenhauer, 2002: §16, p.234)²⁶¹. Esto se debe, sostiene nuestro autor, porque “el dolor es parte esencial e inseparable de la vida” (Schopenhauer, 2001: §67, p.376), por este motivo es lo positivo, lo realmente manifiesto; por el contrario, lo negativo son la satisfacción y el goce, estos últimos son, pues, “la mera supresión del primero (...) la ausencia del dolor, de la carencia y de la necesidad” (Schopenhauer, 2002: §16, p.235). Así, los momentos de felicidad no terminan siendo sino pequeños lapsos en los que el sufrimiento queda suprimido por breve tiempo. Este sufrimiento suele ser bloqueado por ciertos quiebres (lo que llamamos felicidad); sin embargo, estos *quiebres* nunca son de largo tiempo porque pronto aparece el aburrimiento. Además, el hombre, por su egoísmo innato, está predispuesto para la envidia (Schopenhauer, 2002: §16, p.236), por lo que los momentos de bienestar ajenos pueden suscitarle este sentimiento.

Ahora bien, así como el egoísmo es evidentemente natural al hombre, lo es también la compasión, aunque ésta se nos aparece mediante la ayuda de la representación; además, es menester que la experiencia haya precedido. Así, nos dice Schopenhauer que la compasión

²⁶¹ Líneas más adelante Schopenhauer reconoce su deuda con Rousseau, quien en *Emilio (Émile)* ya había afirmado algo parecido en la primera máxima sobre la compasión. (Ver nota 264)

(...) es un hecho innegable de conciencia humana, es esencialmente propia de ella y no se basa en supuestos, conceptos, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura, sino que es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana (...) y se muestra en todos los países y épocas; (...) (Schopenhauer, 2002: §17, p.237)

Su actuar es, pues, negativo, porque “se opone represivamente al sufrimiento que ha de ser causado a otros por mí mismo como consecuencia de las potencias antimorales (*antimoralische*) que habitan en mí” (Schopenhauer, 2002: §17, p.238).

De esta compasión natural tienen su origen las virtudes cardinales de la justicia y la caridad (Schopenhauer, 2002: §17: p.237). La justicia busca no hacer el mal por lo que su carácter es negativo (Schopenhauer, 2002: §17: p. 241). El hombre justo es aquel que no provoca dolor ni obtiene placer a costa del mal de los demás, y esto porque logra trascender el principio de individuación, manifiesto éste en la concreta objetivación de la *voluntad de vivir* (Schopenhauer, 2001: §66, p.371). Trascender la individuación significa darse cuenta que el *mundo* y *yo* son uno solo, por lo que el bien del mundo es finalmente *mi* bien, y viceversa. En el caso de la caridad (*caritas, ἀγάπη*), no solo padece con el paciente aquel que la manifiesta, sino que además estimula su beneficencia, por lo que su carácter es positivo (Schopenhauer, 2002: §18, p.251). La caridad insta a ayudar, promueve el desgaste inmediato de nuestras fuerzas en pro del bien ajeno sin condicionamiento ni retribución alguna, no solo hacia nuestros amigos y conocidos sino también incluso hacia nuestros enemigos. Ésta es, pues, el gran mérito del cristianismo, afirmará Schopenhauer. Leámoslo:

La caridad ha existido, en la práctica y de hecho, en todas las épocas: pero tratada teóricamente y establecida formalmente como virtud –por cierto, la mayor de todas- e incluso extendida también a los enemigos, lo fue por primera vez por el cristianismo, cuyo mayor mérito consiste precisamente en eso (...) ²⁶². (2002: §18, p.251)

²⁶² Schopenhauer siempre se presentó como un fuerte crítico de la religión cristiana. Sin embargo, esto no fue impedimento para que acepte, sin reparos, que el cristianismo acertó al momento de considerar a la

Esto, sin embargo, vale para Europa, puesto que en la India, mil años antes, la caridad había sido objeto de doctrina como de ejercicio²⁶³ (*Ibidem*). La compasión es, pues, el origen de la justicia y la caridad, y de éstas, como virtudes cardinales, surgen todas las demás virtudes.

Como es claro, Schopenhauer tiene muy en cuenta la obra *por* aquél, más que el padecimiento *con* aquél. Lo excelso de la compasión consiste, pues, no solo en sufrir *con* el otro, sino en las acciones que se toman teniendo como fin último el bienestar *del* otro. Ese bien máximo, la compasión, es el amor al prójimo (*caritas*), amor que trasciende el *principio de individuación*. No es debilidad de ánimo, como afirmaron otros autores (estoicos, Spinoza, Kant, y luego Nietzsche), por el contrario, es fortaleza, puesto que restringe el egoísmo propio y directo de la voluntad (Schopenhauer, 2001: §66, p.372-373). Quien albergue en su corazón compasión hacia los demás, debido a que anula toda existencia del *yo* fundiéndose con los otros, ha de sentirse más feliz que cualquier otro, al contrario del egoísta que “se siente rodeado de extraños y de enemigos, y toda su esperanza se funda en su bienestar. El bueno vive en un mundo poblado de amigos, y el bienestar de cada una de estas criaturas es al mismo tiempo el suyo”. Y fiel a su pesimismo filosófico, en torno a la naturaleza de la realidad, continúa diciéndonos que “aunque el conocimiento del destino humano no tenga nada de alegre, con todo, la firme convicción de hallar su propio ser en todas las criaturas vivientes da cierta ecuanimidad y hasta cierta alegría” (2001: §66, p.374-375). Esta bondad es la negación de la voluntad. Negar la voluntad

compasión como una muy importante virtud. Sin embargo, le critica el hecho de que no la haya extendido hacia los animales como sí lo hicieron el hinduismo y el budismo muchos siglos antes.

²⁶³ Schopenhauer aquí menciona textos védicos como el *Dharma-Sastra*, el *Itihasa* y el *Purana* como aquellos en donde se encuentran los preceptos relativos a la caridad, así como menciona también la doctrina del Buda Shakia Muni.

alegra el alma del hombre. Negar la voluntad implica aislar de sí las tendencias egoístas compartiendo el dolor de los demás. Resulta paradójico afirmar, como hace el filósofo, que un hombre puede albergar cierta alegría si, reconociéndose en todos los seres, considera como propios los padecimientos infinitos de todo lo existente, apropiándose así del dolor universal (Schopenhauer, 2001: §68, p.379). Pues este hombre no estará dominado por el natural y directo egoísmo, sino que, comprendiendo el mundo y su naturaleza, “ve todo lo que existe destinado a un aniquilamiento perpetuo, a vanas esperanzas, (...) al dolor sin tregua; a cualquier lado que vuelva sus miradas ve padecer al hombre, ve padecer al animal, ve un mundo que se desvanece” (*Ibidem*).

La compasión, para Schopenhauer, se presenta como el verdadero móvil moral, sobre todo en tanto garantiza la protección y consideración hacia los animales. Así, el filósofo despotrica contra la atroz e irritante mentalidad occidental que supone que los animales son meras cosas, y que debido a esta percepción los ha tratado de ese modo. Tal mentalidad fue consolidándose paulatinamente sin que el cristianismo haya hecho nada por evitarlo, reforzándose luego con las reflexiones de los filósofos racionalistas para quienes los animales no son depositarios de derecho alguno.

Así, para Schopenhauer lo distintivo en el hombre no es su razón sino su capacidad de compadecer. Las acciones del hombre tienen valor moral en tanto aparecen de manera desinteresada, es decir, como benevolencia hacia el otro, como altruismo y humanidad. Es por esta razón que Schopenhauer eleva a la compasión al grado máximo de virtud²⁶⁴, no ya

²⁶⁴ Si bien la compasión tiene una consideración relevante en el esquema moral de los moralistas británicos como Adam Smith, Hutcheson y Shaftesbury, Schopenhauer es consciente de que su defensa de la compasión como máxima virtud no es secundada sino solo por Rousseau, a quien juzga antecedente suyo. (Schopenhauer, 2002: §19, p.270)

desde alguna perspectiva religiosa²⁶⁵; por el contrario, pues el ateísmo de Schopenhauer le permite una secularización absoluta de este sentimiento.

Para finalizar, listemos las principales tesis que de la compasión tiene Schopenhauer y que suman a las ya abordadas por los demás apologistas.

- La compasión es la negación absoluta del egoísmo, mas no se detiene en una mera negación sino que, además, estimula al altruismo.
- La compasión es la única fuente de los actos morales.
- La compasión muestra la fortaleza humana frente a la fuerza egoísta de la voluntad de vivir.
- La compasión es lo que nos diferencia de los animales.

B. La compasión²⁶⁶ en Friedrich Nietzsche²⁶⁷

El último de los más importantes pensadores que detractaron la compasión fue Friedrich Nietzsche (1844-1900). No solo hace suyos muchos de los dardos contra la compasión que otros autores esgrimieron (sentimiento de debilidad, multiplicación innecesaria del dolor, humillación para el compadecido), sino que además va a sumar a las críticas nuevas tesis que colocarán a este sentimiento, nuevamente, en el banquillo de los

²⁶⁵ Cabe recordar que para las religiones como el cristianismo, el budismo y el hinduismo, entre otras, la compasión es una de las máximas manifestaciones de humanidad del hombre frente a otros seres, por lo que es estimada entre las virtudes por excelencia.

²⁶⁶ Nietzsche originariamente hace uso del término alemán *mitleid* para referirse a la compasión. *Mitleid* (con sufrimiento) hace referencia expresa al sufrimiento que se tiene por el otro.

²⁶⁷ Friedrich Nietzsche fue un poeta, músico, filólogo y filósofo alemán. Su filosofía se caracterizó por ser una radical crítica a toda la tradición occidental, sobre todo la socrática, la cristiana y la kantiana. Sostuvo que la *voluntad de poder* es una fuerza intrínseca a la vida, razón por la que es considerado representante del voluntarismo y vitalismo filosófico.

acusados. Efectivamente, Nietzsche, contra aquellos que vieron en la compasión una disposición natural e innata, sospechará de esta naturalidad sosteniendo que, por el contrario, es un sentimiento aprendido, un producto social. Espetará contra esta tan vanagloriada virtud afirmando, como ya lo habían hecho otros, aunque intensificando su crítica, que todo acto humano es egoísta, por lo que la compasión, si bien aparece como altruismo puro, no es más que un sutil egoísmo disfrazado de amor al prójimo. Finalmente, su crítica a la compasión está vinculada expresamente con su afirmación a la vida, debido a que, quien manifiesta sufrimiento por todo, no hace más que negar el valor de la existencia.

Para comprender a este autor se habrá de tener en cuenta que su pensamiento se enmarca dentro de lo que se ha denominado *voluntarismo*. Así, si para Schopenhauer la fuerza ciega e irracional es la *voluntad de vivir* o *de existir*, para Nietzsche ha de ser la *voluntad de poder*, pues lo que ya existe ¿cómo va a querer existir? Más bien, lo que ya existe no tiene voluntad de existir sino voluntad de poder (Nietzsche, 1983a: 136)²⁶⁸. Todo lo existente quiere poderío, permanecer por sobre lo otro. Esta es una actitud irreflexiva que se manifiesta en la vida. La *voluntad de poder* subyace a la existencia. En este marco, la *voluntad de poder* es la palabra clave para comprender la visión moral de Nietzsche.

La compasión, que es el *pull* de los dardos nietzscheanos, es la compasión cristiana, aquella vinculada al amor y a la caridad, compasión que defendió Schopenhauer como principio moral. Si para este autor la compasión es de naturaleza no egoísta, y de ahí su valor moral, para Nietzsche, por el contrario, el egoísmo se encuentra sutilmente encubierto. Nietzsche, pues, desconfía de esa compasión empalagosa, y así lo manifiesta en *Más allá del bien y del mal (Jenseits von Gut und Böse)*; leamos:

²⁶⁸ En: *Así habló Zaratustra (Also sprach Zarathustra)*. 2º parte, Capítulo: *De la superación de sí mismo*

(...) es necesario exigir cuentas y someter a juicio despiadado a los sentimientos de abnegación, de sacrificio por el prójimo, a la entera moral de la renuncia de sí. Hay demasiado encanto, demasiada azúcar en esos sentimientos de «por los otros», de «no por mí», como para que no fuera necesario volvernos doblemente desconfiados y preguntar: «¿No se trata, quizá – de *seducciones*²⁶⁹?» - El hecho de que esos sentimientos *agraden* (...) no constituye aún un argumento *a favor de ellos*, sino que incita cabalmente a la cautela. (§33)

La crítica del valor de la compasión es la consecuencia de la crítica del valor de los valores morales. Los filósofos desde antaño se han preocupado por fundamentar la moral, pero esta misma aparecía en sus reflexiones como algo dado. Para Nietzsche, no es tal. Sospecha del valor de estos valores. Pone en entredicho estos al manifestar una *nueva exigencia* (Nietzsche, 2005: 13)²⁷⁰. Esta *nueva exigencia* implica rastrear el origen de los valores morales. Estos, definitivamente, no tienen origen divino. Para Nietzsche, antiguamente el origen de la moral estaba en el respeto a una costumbre antigua que fue transmitida por generaciones. Lo *bueno* era lo considerado noble, útil, fuerte, aristocrático (Nietzsche, 2005: 22 y 25)²⁷¹. En este sentido, lo *bueno* no estaba relacionado con la *bondad*, entendida como sentimiento de amor y abnegación hacia el prójimo, como la inclinación a hacer el bien. ¿Dónde se trastoca el concepto de *bien*? Nietzsche nos lo dice:

Han sido los judíos los que (...) se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno, noble, poderoso, bello, feliz, amado de Dios) y han mantenido hasta con los dientes el odio más abismal esa inversión, a saber, “¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, (...) los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes, son los únicos piadosos y los únicos benditos de Dios, solamente para ellos existe la bienaventuranza. Y en cambio ustedes, los nobles y violentos, ustedes son, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insociables, los ateos; y ustedes serán también, eternamente, los desventurados, los malditos y condenados”. Se sabe *quién* ha recogido la herencia de esa transvaloración judía... (2005: 32-33)²⁷²

²⁶⁹ El término alemán que usa Nietzsche es *verführung* (*seducciones*), significa también “llevar por caminos errados”, “guiar equivocadamente”.

²⁷⁰ En: *Genealogía de la moral (Zur Genealogie der Moral)*. Prólogo, §6

²⁷¹ En: *Genealogía de la moral*. 1º tratado, §2 y §4

²⁷² *Ibid*: §7

Se sabe: el cristianismo. Lo juzgado moralmente *bueno* es ahora toda abnegación *por* el otro, todo sentimiento de bien *por* el prójimo, de compasión *por* el desvalido y sufriente. Sin embargo, sostiene Nietzsche, no siempre fue así: “(...) llamar *buenos* a los hombres compasivos, no es más que una moda moral que tiene ahora su época, como la moda contraria tuvo la suya... una época muy larga” (*Aurora*: 104-105)²⁷³. De antemano, sostiene, la palabra *bueno* no estuvo ligada necesariamente a acciones *no egoístas* (Nietzsche, 2005: 23)²⁷⁴. Incluso, continúa Nietzsche, lo *bueno*, como juicio moral, no proviene de aquellos a quienes se les ha dispensado *bondad*. Por el contrario, fueron los *buenos* mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos, quienes se sintieron *buenos* y se valoraron a sí mismos y a su obrar como *buenos*, o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, vulgar y plebeyo (Nietzsche, 2005: 22)²⁷⁵. Este es el primer periodo de la moral, Nietzsche lo llama *período premoral de la humanidad* (1983b: §32). Así, desde la perspectiva nietzscheana, la transvaloración de valores que impulsa no es más que la restitución de lo que antaño fue considerado *bueno*.

Es fácil advertir entonces que, en Nietzsche, el concepto de *bueno* se encuentra invertido (o en todo caso, lo ha reinvertido). Con *bueno* hace alusión al fuerte, al viril, al noble, al o a lo útil, a lo que no causa ningún tipo de perjuicio. El acompassivo, así, tiene todas las cualidades como para que Nietzsche lo considere *bueno*; es decir, en concordancia con el fundamento de la vida que es la *voluntad de poder*.

²⁷³ En: *Aurora*, §133

²⁷⁴ En: *Genealogía de la moral*. 1° tratado, §2

²⁷⁵ *Ibidem*

Tal y como habíamos indicado, la observación crítica de la moral implicará la observación crítica de la compasión. Ésta estará también dirigida hacia su origen. Para autores como, entre otros, Smith, Rousseau y Schopenhauer la compasión es un sentimiento natural y maravilloso, que une en el dolor intuitivamente a todos los hombres. Por el contrario, para Nietzsche los sentimientos morales no son naturales, estos responden a interpretaciones de las distintas costumbres de los pueblos. La naturaleza es amoral, acompañada, indiferente de las desdichas. Esto le queda claro a Nietzsche incluso desde su juventud, así leemos en una carta dirigida desde Naumburg, a su amigo el Barón Carl Von Gersdorff el 7 de abril de 1886, cuando Nietzsche contaba con 21 años de edad:

Ayer anunciaba el cielo una espléndida tormenta (...) La tormenta descargó con tremenda fuerza, con lluvia y granizo, produciendo en mí una incomparable exaltación (...) ¡Qué era para mí en aquel momento el hombre y su inquieta voluntad! ¡Qué el eterno «Debes» o «No debes»! ¡Cuán distintos el rayo, la tormenta, el granizo; fuerzas libres sin ética alguna! ¡Cuán felices y peligrosos; voluntad pura, no enturbiada por la inteligencia! (Nietzsche, 1999: 32)

La compasión es un producto de ciertas civilizaciones. Antaño los pueblos desconocían la compasión. “El sufrimiento ajeno es cosa que debe *aprenderse*, y nunca puede ser aprendido plenamente” (Nietzsche, 1984a: §101). En los antiguos griegos se consideró despreciable compadecer al enemigo, pues manifestaba un síntoma de debilidad. Además, la compasión fue considerada un acto de desprecio hacia el que sufre (Nietzsche, *Aurora*: §135), razón también por la que, en una cultura cuya idiosincrasia valoraba la fuerza y el vigor, era rechazada por ofender el orgullo. En ese sentido, la compasión es lo contrario de la admiración, pues cuando admiramos a alguien le reconocemos su valía; contrariamente, cuando lo compadecemos le reconocemos su poco valor, y en ese sentido, no sirve a la vida. Aquí, pues, la compasión se identifica directamente con la lástima.

Si para Schopenhauer la vida es dolor, por lo que a través de la música y el ascetismo es posible superar esta condición, para Nietzsche, huir de ese dolor intrínseco a la vida, es un acto de cobardía y debilidad. Afrontar la vida con sus alegrías y sus tristezas es la premisa nietzscheana. Por esto mismo, quien suscita compasión al mostrar sus dolores no manifiesta fortaleza y no sabe afrontar esta cualidad vital. La compasión, pues, promueve la multiplicación innecesaria del dolor. Y si algo de beneficio trae, esto es poco comparable al perjuicio que provoca. Leamos al filósofo:

La compasión (...) es una debilidad, como todo abandono a una pasión perjudicial. Aumenta el dolor en el mundo; si aquí o allá produce el efecto de disminuir o suprimir indirectamente algún dolor, no bastan estas consecuencias ocasionales suyas, desde luego insignificantes en conjunto, para justificar las formas y casos en que resulta dañosa. (*Aurora*: §134)

Entonces, la compasión es dañina, pues debilita el espíritu del fuerte (Nietzsche, 2009: §7). Toda promoción de la compasión resulta ser la consecuencia de las naturalezas enfermas. La vida es *voluntad de poder*, de fuerza y vitalidad. Por inclinación natural, nada busca ser débil; por el contrario, busca superarse sino mantenerse. El hombre es un *animal enfermo* (Nietzsche, 2009: §3) porque actúa antinaturalmente, debido a que con la compasión se debilita y, además, debilita a la especie. Así, el *bueno*, el compasivo, no hace más que hacer daño, pues la compasión

obstruye en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la *selección*. Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia para favorecer a los desheredados y condenados de la vida, ella le da a la vida misma, por abundancia de cosas malogradas de toda especie que *retiene* en la vida, un aspecto sombrío y dudoso. (Nietzsche, 2009: §7)

Esta compasión es, sobre todo, la compasión cristiana²⁷⁶. Esta intenta conservar y mantener con vida cualquier cosa que se pueda mantener, tomando partido siempre por los

²⁷⁶ Esta compasión es la que está cargada de amor o caridad (ἀγάπη).

más débiles. Esta compasión ha “conservado demasiado de *aquello que debía perecer*” (Nietzsche, 1983b: §62). Para Nietzsche, el altruismo cristiano “es el principio opuesto a la selección”. El filósofo es radical: “Para detener la ruina de la especie es imprescindible que el malparado, el débil, el degenerado, perezcan: pero es a éstos precisamente a los que el cristianismo, como fuerza conservadora, protege (...)” (Nietzsche, 1981: §245). Este es el tipo de altruismo enfermizo, manifestación hipocondríaca, “Hay hombres que se vuelven hipocondríacos por compasión (...) la especie de compasión que nace entonces no es más que una enfermedad” (Nietzsche, 1984a: §47). El altruismo verdadero exige el sacrificio de ciertos individuos en pro de la especie, el verdadero amor a los hombres implica que a los débiles “se debe ayudarlos a morir” (Nietzsche, 2009: §2).

Por lo dicho, si bien la compasión cristiana desnaturaliza al hombre, la compasión como sentimiento humano no es más que la manifestación de la *voluntad de poder*. Por ambos actores, por el compadecido y el compasivo, esta *voluntad* se hace manifiesta. Por un lado, el compadecido, cuando provoca y quiere provocar compasión debido a su mal, logra captar la atención del otro “dominándolo”, logrando ser considerado el centro de atención y, en ese sentido, tiene el *poder* de entristecer al otro. Con esto el débil somete al otro. Este es uno de los aspectos más sombríos de la compasión: la crueldad del débil al hacer desgraciados a los demás, alejándolos de su tranquilidad y plenitud y acercándolos, por la simpatía, a su mismo estado de desgracia y dolor. Nietzsche lo considera “el poder de hacer (el) mal” (Nietzsche, 1984a: §50). Por otro lado, el compasivo ejerce un cierto dominio sobre el otro en virtud de su deferencia. En el fondo, la caridad no es más que deseo de poder. Así, aguarda en el corazón del compasivo la satisfacción de poder ayudar al otro, y con este acto “altruista” deja bien en claro que el caído en desgracia es el otro,

que es él el sometido al deseo del otro de querer ayudar, pues “disponen de los necesitados como de una propiedad suya” (Nietzsche, 1983b: §194), pues es el compasivo el que decide a quién ayudar, cuándo ayudar, cómo ayudar, con qué fin ayudar. Así, si el compadecido ejerce cierta presión hacia el compasivo exponiendo su dolor, éste a su vez, frente a él “muestra sus condiciones” de ayuda. Nietzsche, pues, ve el influjo de la *voluntad de poder* en ambos actores.

Desde esta perspectiva se comprende entonces que la compasión viene influida por la *voluntad de poder*. No es altruismo puro, por lo que no es ni de cerca principio de la moral, ni habría que divinizarla ni tomarla como valor en sí mismo (Nietzsche, 2005: 11)²⁷⁷. Por el contrario, la compasión aparece como un sutil egoísmo. El acto de beneficencia que dirigimos ante el desdichado no es más que la consecuencia de la incomodidad que sentimos ante su desgracia. Compadecer eleva nuestro ego, pues nos sentimos capaces de brindar ayuda a aquel que la necesita, y en ese sentido nos colocamos en un plano superior que el de aquél. Compadecer, pues, supone diferenciar a aquel que tiene el poder sobre el que no lo tiene. De aquí que afirme también que quien compadece humilla y hiere el orgullo de quien ya está sufriendo y no ha solicitado compasión (Nietzsche, 1983a: 108)²⁷⁸. La compasión, entonces, suma un sufrimiento innecesario (humillación) al sufrimiento que el otro ya padece.

Cuando compadecemos rechazamos con nuestros actos altruistas el mal que aqueja al otro, mas como también nos vemos amenazados por tales circunstancias penosas, la reacción compasiva termina siendo, más que una ayuda al otro, una sutil defensa hacia

²⁷⁷ En: *Genealogía de la moral*. Prólogo, §5

²⁷⁸ En: *Así habló Zaratustra*. 2º parte, Capítulo: *De los misericordiosos*

nuestra propia integridad (Nietzsche, *Aurora*: 103)²⁷⁹. Asimismo, afirma Nietzsche que, ante los males que acaecen en el mundo, con el fin de no caer en depresión, se compadece, pues la compasión actúa como una terapia que, frente al mal aquejado por el otro, nos brinda una leve satisfacción y sutil alegría: quien sufre es él, no yo; y soy yo quien le brinda ayuda, y al hacerlo, será él quien me lo agradezca, y no yo a él. “(...) es una felicidad relativa si se la compara con la miseria del conocimiento que acosa por todas partes al individuo” (Nietzsche, *Aurora*: §136). Así, quien compadece piensa en el otro conscientemente, pero en sí mismo inconscientemente, porque “en el fondo, pensamos mucho más en nosotros mismos que en los demás” (Nietzsche, *Aurora*: 103)²⁸⁰ porque al realizar actos de caridad lo que hacemos es librarnos de esa pesantez e incomodidad que provoca el ver sufrir al otro.

Pero si bien provoca incomodidad ver sufrir al otro, eso no significa, advierte Nietzsche, que podamos captar plenamente su dolor. Leamos al propio autor:

Concluimos por analogía que algo causa mal a alguien y, por el recuerdo y la fuerza de imaginación, podemos sufrirlo nosotros mismos. Pero ¡qué diferencia habrá siempre entre el dolor de muelas y el dolor (compasión) que origina la observación del dolor de muelas! Así, cuando hacemos daño por maldad, el *grado* de dolor causado nos es desconocido en todos los casos; (...). (Nietzsche, 1984a: §104)

La experiencia nos permite deducir el sufrimiento ajeno. Sin embargo, el dolor de aquél es y será siempre *su* dolor, mientras que el mío es y será siempre *mi* dolor. No hay manera de compartir, y por lo tanto de entender, plenamente el dolor ajeno, para acercarse a ello es menester de una gran dosis de imaginación (Nietzsche, 1984a: §59). Al defender

²⁷⁹ En: *Aurora*, §133

²⁸⁰ *Ibidem*

esta posición se coloca Nietzsche frente a aquellos que consideraron que, por el proceso de la simpatía, el hombre es capaz de sufrir como el otro.

Todo acto de compasión es un acto valorado como moralmente bueno. Todo acto de impasibilidad frente al dolor del otro, acto acompassivo, como moralmente malo. Sin embargo, Nietzsche sostiene que no hay bien o mal en esos actos. Solo se sigue con esos juicios unas disposiciones tradicionales (Nietzsche, 1984a: §96 y §97). Sea uno u otro acto, el hombre sigue solo el *principio de conservación* (condición natural de los seres a la que subyace la *voluntad de poder*), de ahí que afirme que los hombres “están demasiado ocupados consigo mismo para ser malos” (Nietzsche, 1984a: §85). No hay, pues, bien *en sí* ni mal *en sí*. En este sentido, la compasión, habiendo sido entendida como un bien *en sí*, no es más que el juicio de una tradición, un producto social.

Nietzsche comparte con La Rochefoucauld la idea de que hay que demostrar compasión pero evitar tenerla, pues los desdichados son “tan tontos”, que demostrarles compasión es lo que les causa el mayor bien del mundo (Nietzsche, 1984a: §50). Tontos han de ser, pues pensarán que tienen cierto poder al suscitarlos compasión, cuando en realidad, en este caso, el poder solo lo tiene el “compassivo”. Este es un acto de benevolencia por parte del “compassivo”. Si se juzga, como Nietzsche, que el bien es todo acto que eleva el sentimiento de poder (Nietzsche, 2009: §2), entonces hacemos un bien al desdichado al hacerle creer que ha adquirido cierto poder sobre nosotros al “lograr” suscitarlos compasión. La benevolencia es, para el filósofo alemán, esa cordialidad, afabilidad, cortesía, esa disposición amigable de que debemos estar predispuestos siempre todos nosotros. La benevolencia dimana del altruismo, siendo mucho más benefactora que el sacrificio y la compasión que también dimanan de ese espíritu que insta siempre a

ayudar al otro (Nietzsche, 1984a: §49). La benevolencia cultiva la alegría, el deseo de vivir, el persuadir a los demás para enfrentar la vida incluso con sus sufrimientos, pues “para elevarse a las cotas más alta (sic) de fortaleza y resistencia hay que exponerse a peligros y asumir riesgos” (Villar, 2008: 59) y no huir de ellos, convirtiendo lo que no puede soportar en lo insoportable en sí mismo. Por el contrario, siendo el sufrimiento una condición de la vida, lo valioso implica saber reaccionar ante él. De ahí que Nietzsche nos hable de la *disciplina de sufrimiento*, “del gran sufrimiento -¿no sabéis que únicamente esa disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre?” (Nietzsche, 1983b: §225). Esta predisposición del espíritu de enfrentarse al sufrimiento no hace más que mostrar la fortaleza de los moralmente aristocráticos. Saben soportarlo, por lo que al ver que otros padecen no les parece extraño. Esto no inhibe la beneficencia que puedan otorgarles, mas no se dejan llevar por una compasión rastrera. Su compasión es el resultado de un exceso de poder. Debido a esto es que la considera Nietzsche la *antítesis* de la compasión cristiana. Su compasión se enfrenta a la compasión tradicional, “compasión *contra* compasión” (*Ibidem*). Esta compasión aristocrática está en armonía con la *voluntad de poder* y con el ideal aristocrático. En este sentido, “*Nuestra* compasión es una compasión más elevada”, afirma el filósofo (*Ibidem*). Ésta se dirige a lo más sublime del ser humano, a lo que debe realmente vivir para fortalecer la existencia. El dolor al que apunta la compasión aristocrática es el dolor producto de la tensión generada por la superabundancia de vida, es el dolor resultado de “la afirmación de la vida incluso en sus aspectos más extraños y duros” (Nietzsche. 2008: 136)²⁸¹. La compasión aristocrática que concibe Nietzsche tiene un valor moral en la medida en que ayude al semejante, a aquel

²⁸¹ En: *Ocaso de los ídolos (Götzen-Dämmerung)*. Capítulo: *Lo que debo a los antiguos*, §5

con quien se comparta sufrimientos y esperanzas (Villar, 2008: 62), de tal modo que no permita humillación ni vergüenza alguna.

Antes de finalizar, listemos las principales tesis que de la compasión tiene Nietzsche y que suman a las ya abordadas por los demás detractores.

- La compasión no es un sentimiento natural sino un producto de la moral, y en tal sentido hay que tener reservas con ella.
- La compasión es lo contrario de la admiración y de la envidia, pues a quien se le admira y se le envidia queda reconocido su valor, mientras que a quien se le compadece queda reconocido su poco o nulo valor, de ahí su humillación.
- La compasión es la manifestación del rechazo a la vida, pues la vida presenta alegrías y tristezas, y solo un ánimo fuerte puede enfrentarla.
- La compasión permite mantener a quien está débil y no tiene la voluntad para soportar las tristezas y los sufrimientos, y en tal sentido, la compasión está en contra de la vitalidad y la fortaleza, propios de una vida sana.

Por lo expuesto, el autor de *El anticristo (Der Antichrist)* se erige como el último de los grandes detractores de la compasión, tomando como suyos viejos argumentos racionalistas, reformulándolos bajo la sombra de la *voluntad de poder*, y esgrimiendo nuevos petardos contra este sentimiento que, en pleno siglo XX, habrá de tener nuevos y asiduos defensores²⁸².

²⁸² En el siglo XX los autores que se presentan como los apologistas de la compasión son Habermas, Rorty y Levinas. Y como detractor, Cioran.

APÉNDICE 2

ALCANCES CIENTÍFICOS SOBRE LA AFECCIÓN COMPASIVA

Consideraciones de la neurobiología y de la psicología social

Con el objetivo de comprender con mayor acuciosidad lo que es la compasión, es menester brindar alcances generales de las investigaciones científicas (sobre todo de la neurobiología y la psicología social), con el fin de acercarnos a las causas fisiológico-sociales que se consideran la hacen posible.

Las últimas investigaciones en el campo de las neurociencias han llegado ciertamente a conclusiones sorprendentes en torno a la explicación de las conductas emocionales no solo del hombre, sino de muchos animales. Al parecer, a decir de Rifkin, somos seres empáticos por naturaleza (Rifkin, 2010), y los estudios neuronales parece que así nos lo demuestran.

En la década de 1990, el grupo de investigación a cargo del neurocientífico Giacomo Rizzolatti descubrió, en un experimento con macacos²⁸³, lo que se ha venido a

²⁸³ Citamos *in extenso* lo que sobre este hecho nos narra Rifkin: “A principios de la década de 1990, unos científicos de Parma, Italia, observaron un fenómeno curioso. Un equipo dirigido por Giacomo Rizzolatti estudiaba la región del cerebro del macaco que interviene en la planificación de los movimientos. Los monos

llamar *neuronas espejo* (o luego llamadas *neuronas de la empatía*). Rizzolatti llegó a la conclusión de que las bases biológicas de la compasión, y de toda sintonía emocional, se entienden a partir de la existencia funcional de estas neuronas especulares. Este investigador ha demostrado que, frente a la emoción que experimentamos debido a un hecho, se activan las mismas neuronas que si lo hubiésemos percibido en alguna otra persona. Así, parece que debido a las funciones de estas neuronas podemos compenetrarnos con otros hombres y sentir lo que ellos. Al respecto, García-Monge nos dice: “Parece que los circuitos neuronales simulan subliminalmente las acciones completas que observamos y este reflejo nos lleva a que nos identifiquemos con los otros: actor y observador se hayan (sic) en estados neuronales muy semejantes”. Y Rizzolatti, citado por García-Monge, señala: “Esto demuestra cuán arraigado y profundo es eso que nos une a los demás y cuán raro resulta concebir un *yo* sin un *nosotros*”²⁸⁴ (García-Monge, 2008: 221). Y el mismo científico, citado ahora por Rifkin, nos dice que lo más sorprendente es que las neuronas espejo “nos permiten captar la mente de otros, pero no mediante razonamiento conceptual, sino por medio de la simulación directa. Sintiendo, no pensando”²⁸⁵ (Rifkin, 2010: 86).

tenían implantados unos electrodos en la región del cerebro que envía señales para controlar los movimientos. Observaron que las neuronas de la región F5 de la corteza frontal se activaban antes de que tomara un cacahuete. Un día se quedaron sorprendidos al ver que las mismas neuronas F5 se activaban si el mono veía a un investigador tomar un cacahuete, aunque el mono no moviera ni un músculo. (...) En posteriores experimentos observaron que se activaban unas células determinadas cuando los monos abrían un cacahuete y cuando oían que lo hacía alguien más. Más adelante, Rizzolatti y su equipo tomaron resonancias magnéticas funcionales RM de varios sujetos humanos que observaban los movimientos de las manos y las experiencias faciales de otras personas y hallaron que, como en el caso de los macacos, una parte de su cerebro, incluyendo la corteza frontal –que es homóloga de la región F5- también se activaba cuando eran ellos los que hacían movimientos con las manos o gestos faciales. El equipo italiano no llegó a comprender plenamente el significado de lo que había descubierto hasta varios años más tarde”. (Rifkin, 2010: 85)

²⁸⁴ En: G. Rizzolatti y C. Sinigaglia. *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*. Barcelona, Paidós, 2006, Pp. 14

²⁸⁵ En: Sandra Blackeslee, “Cell that Read Minds”, *The New York Times*, 10 de enero de 2006. (<http://www.nytimes.com>)

El proceso de la empatía resulta ser el producto de los efectos de un circuito neural que se inicia en un órgano del cerebro denominado ínsula. La ínsula es el centro de este mecanismo espejo que hace posible la identificación emocional del otro. Sin este órgano nos es posible comprender racionalmente el sufrimiento ajeno pero se nos será imposible sentirlo²⁸⁶. Este mecanismo espejo nos permite reconocer de manera inmediata lo que vemos, imaginamos y sentimos, y a la vez nos permite sentirnos afectados por lo que ven, imaginan o sienten otros. Esta comprensión inmediata se constituye como la base de todo proceso empático y, por ende, también de la compasión. En última instancia, parece ser que la ínsula, en su función reproductora (pues reproduce las emociones de otro en mí), es el órgano de las relaciones sociales.

Nos señala García-Monge que recientes investigaciones como las de Singer y Kraft²⁸⁷ han demostrado que el cerebro es capaz de representar la vida psíquica de otras personas a partir de la observación del movimiento de los músculos faciales de la persona que manifiesta alguna afección. Nuestro cerebro ha desarrollado la capacidad de percibirlos y al hacerlo “se activan en la persona que lo percibe las áreas cerebrales que están en la base de la emoción percibida incluso aunque la persona no sea consciente de lo que está percibiendo” (García-Monge, 2008: 222). La activación de las neuronas especulares explicaría, pues, el *contagio afectivo*. Es decir, cuando la afectación del otro es reflejada en mí, psíquicamente. También su activación nos facultaría a explicar la idea de que la empatía es un elemento primario en torno a las vinculaciones sociales y de comprensión que existen entre los hombres, puesto que al activarse estas neuronas por

²⁸⁶ En este sentido, sin la ínsula es posible aún ciertas manifestaciones de la empatía, como el conocimiento de las intuiciones o reflexiones cognitivas de otro, pero definitivamente imposible la simpatía, la cual está ligada de manera irrestricta a las emociones.

²⁸⁷ Tania Singer y Ulrico Kraft. *Empatía, mente y cerebro*, marzo-abril de 2005, Pp. 60 – 65

alguna circunstancia habilita, inconscientemente, el que trascendamos la observación física y deduzcamos implicancias éticas y psicológicas en el otro. Por la presencia activa de las neuronas espejo, por reflejo, podemos “saber” qué siente, qué espera, cómo sufre, cómo o qué entiende, qué imagina y qué desea otra persona. Así, la presencia activa de estas neuronas no solo explicaría el fenómeno del contagio afectivo, sino que también brindaría licencia a la explicación de los primeros pasos en torno a las relaciones intersubjetivas.

Según estas investigaciones, las estructuras que se implican con la ínsula en este proceso son la amígdala, el cuerpo estriado y la corteza orbitofrontal. Esto significa que, por sus principios biológicos, tras una intervención quirúrgica es posible anular toda capacidad del paciente de sentir lo que siente otro y, por ende, anularle toda compasión²⁸⁸.

Las investigaciones acerca del funcionamiento de los circuitos neuronales cerebrales, en la que interviene de manera importante la ínsula, han permitido acercar la conclusión de que el sentir al otro es innato; sin embargo, su mayor activación va a depender de su insistencia en el ejercicio social (Rifkin, 2010: 89). Es decir, las neuronas no se activarán si no se las refuerza en las relaciones intersubjetivas, y, por ende, la

²⁸⁸ Al respecto, Daniel Goleman nos comparte una muy interesante experiencia: “Un joven al que se le había extirpado quirúrgicamente la amígdala con el fin de controlar los ataques graves que padecía, perdió todo interés en la gente y prefería quedarse sentado a solas, sin mantener contacto con otras personas. Aunque era perfectamente capaz de mantener una conversación, ya no reconocía a sus amigos íntimos, a sus parientes, ni siquiera a su madre, y permanecía impassible al ver la expresión angustiada de los demás ante su indiferencia. Junto con la amígdala parecía haber perdido toda capacidad de reconocer los sentimientos, así como todo sentimiento por los sentimientos” (Goleman, 2000: 35). Ahora bien, con respecto a lo anterior es importante señalar, asimismo, el fenómeno de la psicopatía. Algunas investigaciones experimentales han señalado que se han manifestado una menor activación de la ínsula, así como también de otros órganos vinculados con las emociones como la amígdala, en los pacientes psicópatas en el momento en que estos fueron sometidos a observar videos donde se lastimaban personas, explicitando en las escenas las caras de dolor de las víctimas, lo que podría probar que la psicopatía tiene por causa un fallo cerebral. Sin embargo, esta conclusión puede ser un tanto apresurada, pues también se sostiene experimentalmente que pueden ser causales de psicopatía las violentas experiencias y el desamor que los pacientes pudieron haber experimentado en su etapa infantil, lo que daría por resultado luego una personalidad trastornada cuya empatía se encontraría muy disminuida.

compasión no ha de manifestarse si no se la cultiva en la interrelación social. Así, compadecer implicará socializar. No se activará la disposición compasiva sin antes no se ha comparecido ante los demás. Ahora bien, la capacidad de socializar no es exclusiva del hombre, por lo que hay que esperar en ciertos animales una cierta afección de su conducta.

Ya Darwin en *El origen del hombre* y en *La expresión de las emociones en los animales* y en *el hombre* dio grandes vistos en relación a la sociabilidad en los animales, y apuntaba explícitamente, por ejemplo, a la tristeza que llegan a sentir los caballos y los perros, entre otros mamíferos, en situaciones determinadas²⁸⁹. Darwin consideraba, varios años después de concluir su *Origen de las especies*, que no pocos animales superiores eran partícipes de cierta experiencia compasiva, así leemos en Rifkin acerca de lo que sostuvo el Padre de la Evolución: “(...) muchos de los animales superiores eran seres sociales, con emociones y con la capacidad de compartir el sufrimiento de sus congéneres. (Observó incluso que hay) animales que extienden su compasión a otras especies”. Darwin, pues, escribió que “sin duda ‘muchos animales compadecen a otros que se encuentran afligidos o en peligro’²⁹⁰” (Rifkin, 2010: 94).

No nos detendremos a examinar con mayor acuciosidad este punto. Lo importante para nuestro propósito es tener presente que la compasión no solo tendría un principio orgánico-biológico, sino también intervendría la influencia de las relaciones con los demás, y en el mamífero-hombre éstas estarían representadas en la familia, la educación, los

²⁸⁹ Al respecto, Rifkin cita un pasaje de la obra de Darwin *El origen del hombre*: “Todos sabemos cuán tristes se quedan los caballos, los perros y los carneros cuando se los separa de sus compañeros, y cuántas pruebas se dan de afecto las dos primeras especies cuando vuelven a estar reunidas”. [Charles Darwin, *The Descent of Man* (1871), Nueva York, Appleton and Co., 1879, pag. 74 (Trad. Cast.: *El origen del hombre*, Madrid, ME, 1994) En: Rifkin, 2010: 93]

²⁹⁰ Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982, pag. 77 (trad. cast.: *El origen del hombre y de la selección en relación al sexo*, Madrid, Edaf, 1982). En: Rifkin, 2010: 94

mensajes recibidos e internalizados, la religión, la idiosincrasia en la que nos hemos habituado, los contactos vivenciales con el dolor, el sufrimiento y la muerte, entre otros.

La familia es la primera de las relaciones *con el otro* que el hombre experimenta, y será en ella donde se inicia al desarrollo cognitivo de la intersubjetividad, pues el bebé, en sus primeros meses, todo lo que percibe y siente lo percibe y siente como suyo²⁹¹. La educación, sea en el hogar o en la escuela, permite que el niño comprenda que el mundo no es solo *su* mundo. La decodificación de mensajes implica la comprensión de estos mensajes pensados y emitidos por otro con el objetivo de que sean decodificados. La religión juega un papel importante en la enseñanza de la moral, aunque sabido es que sin religión (moral laica) el hombre también puede forjarse como hombre compasivo. De un modo importante las ideas, creencias, pensamientos y actitudes que el hombre posee y manifiesta (idiosincrasia), son las ideas, creencias, pensamientos y actitudes que de manera general caracterizan a la sociedad en la que se ha criado, educado y formado, de modo que si en ella se ha cultivado la compasión como valor, entonces general y primariamente como valor ha de ser juzgada por quien pertenece a dicha sociedad. A esto se suma las experiencias de dolor ajeno que el hombre experimenta y que son reflejados intuitivamente en él, además de ser analizados, medidos, recordados, etc.

Las consideraciones anteriores implican que la compasión no sea pensada solo en su dimensión afectiva: sentir lo que el otro sufre; sino también en su dimensión cognitiva: conocer el mal del otro, representándose para comprenderlo, tratando de encontrar sus causas con el fin de brindar alguna ayuda en lo posible. Así pues, la compasión, entendida

²⁹¹ A esta experiencia la psicología la denomina *mimetización motriz*. Ésta es entendida como un temprano precursor de la empatía, aunque no empatía propiamente dicha. Ésta está relacionada con la afección natural e innata que poseen los niños, por ejemplo, tras percibir las lágrimas y la tristeza de otro. (Goleman, 2000: 110)

como un sentimiento que insta a la acción, no resulta ser entonces una afección pasiva sino todo lo contrario, y al ser una afección que impulsa a la acción, analiza, imagina y discrimina con el objetivo último de minimizar o eliminar, si es que las circunstancias lo permiten, el dolor del semejante.

La psicología social relaciona relativamente la compasión con la empatía: *ponerse en el lugar del otro*, situarse en los sentimientos del otro, comprendiéndolo. Leamos:

Empatía y compasión están estrechamente unidas, pero (...) no coinciden exactamente... En psicología la empatía se clasifica como una habilidad social perteneciente a la inteligencia emocional. La compasión es emoción, conducta, actitud con una vocación ética y religiosa. (García-Monge, 2008: 223)

Entendida de esta manera, la compasión se vincula con el altruismo y se contrapone al egoísmo. Pues solo con las experiencias vividas *con el otro* es posible desarrollar compasión en sentido altruista y caritativo. Querer aminorar el mal que un sujeto padece por el sentir afectivo que experimenta a causa de su dolor, es manifestación de una actitud mía producto de la socialización.

Por lo que hasta aquí considerado, podemos subrayar la explicación científica sobre la compasión y entenderla, por una parte, como un fenómeno producto de la activación de las neuronas espejadoras. Esta atención nos permite poder dar un primer acercamiento a la tesis de que la compasión, como reflejo ante el dolor del otro, surge de un fenómeno biológico, natural, innato; es decir, sea la crianza o las experiencias vivenciales que tenga el hombre, éste siempre será potencialmente capaz de reflejarse el sentir ajeno. Como efecto de la activación de las neuronas espejadoras el hombre intuitivamente tiene una *presencia de sí en el otro*. Este *reflejarse el sentir ajeno* no puede ser calificado solamente como simpatía (sentir el sentir del otro), o empatía (vivenciar la vivencialidad del otro),

sino también entra a tallar aquí el contagio afectivo (sentir lo del otro para luego subsumirnos en nuestro sentir). Fuese la consideración que fuese, lo cierto es que las últimas investigaciones neurocientíficas nos brindan datos de suma importancia para la paulatina explicación acerca de cómo es que se origina el fenómeno afectivo de la compasión, sin que podamos manifestar expresamente que su presentificación sea solo explicada biológicamente.

La activación de las neuronas especulares es el necesario primer paso para el acaecimiento de la compasión; sin embargo, ésta debe ser despertada en la intersubjetividad y reforzada en la reiterabilidad. Es decir, sin el *otro* no hay compasión²⁹². La intersubjetividad viabiliza el conocimiento de la otredad subjetiva, conocimiento consciente del otro diferente de mí, pero capaz de sentirlo *en* mí. Sin las relaciones intersubjetivas, la acción de las neuronas especulares no podrían desatar el contagio afectivo ni la empatía, y solo muy limitadamente la simpatía. Y de modo limitado porque no podríamos simpatizar de la afección del otro *sin* el otro; sin embargo, por ejemplo, si reaccionamos con un susto y un salto tras un golpe violento dirigido hacia algún objeto, esta reacción es a causa de nuestras neuronas especulares, y nos simulamos intuitivamente que tal golpe ha caído sobre nosotros, de la misma manera que si viésemos que dicho golpe cayera sobre alguien. En estas experiencias es posible hablar de simpatía porque hemos “sentido” el dolor por el golpe dado a otro sujeto, del mismo modo que reaccionamos por

²⁹² Por supuesto que la autocompasión no es anulada por las premisas indicadas. En el acto compasivo siempre son dos los actores: el compasivo y el compadeciente. En la autocompasión, el compasivo y el compadeciente son la misma persona, pero eso no significa que el respectivo dualismo se extinga. Entonces siempre hay un *yo* y un *otro*, solo que este *otro* sigo siendo *yo* mismo percibido de distinta manera. Mi *yo* es percibido como el que compadece y mi *otro* como el que padece, pero para poder experimentar como *otro* ha sido necesaria mi experiencia con un otro real. Así pues, la otredad no es anulada en el momento de la autocompasión, solo que la otredad aquí se manifiesta en uno mismo. Por esta razón los compasivos están más propensos a la autocompasión, mientras que los acompasivos no lo están.

haber “sentido” el golpe dado a un objeto, es decir, sin otro sujeto que intervenga, esto es, sin la experiencia de una relación intersubjetiva.

La viabilidad del acceso a la esfera de la otredad subjetiva es posible a causa de la intersubjetividad, y sobre todo el acceso al sufrimiento que se experimenta en esa esfera a través del proceso de la simpatía y de la empatía. Éstas, pues, viabilizan el humanitarismo, el altruismo y la caridad, la benevolencia hacia el otro en términos generales, sin considerar que ésta depende necesariamente del acaecer de aquéllas.

APÉNDICE 3

CONSIDERACIONES VALORATIVAS RESPECTO DE LA COMPASIÓN

Habiendo recorrido gran parte de la historia del pensamiento filosófico con el fin de conocer y comprender las consideraciones y valoraciones que de la compasión han esgrimido los más reputados autores desde la Antigüedad hasta la Modernidad, es menester decir algo desde nuestra perspectiva a la luz de las distintas aristas abordadas. Si bien, por la ruta escogida en la siguiente investigación, pudiéramos omitir el presente Apéndice, pensamos que con él contribuimos de modo más personal a la controversia sobre el tema materia de esta investigación. Para tal fin presentamos dos consideraciones en torno a la compasión: La compasión desde una perspectiva no tradicional y la compasión como sufrimiento y dirección.

A. La compasión desde una perspectiva no tradicional

Se ha de haber notado que el concepto modelo de casi todos los autores que han abordado la compasión ha sido el concepto aristotélico. Sin embargo, hallamos que éste tiene un importante sesgo, el mismo que tiene por causal la idiosincrasia de su tiempo: la

compasión desde una mirada y un objetivo antropocéntricos. Al margen de si los animales compadecen o no²⁹³, nuestra crítica apunta al objetivo antropocéntrico del concepto modélico de compasión. Efectivamente, no hace falta mostrar pruebas que corroboren los sentimientos compasivos que no pocas personas muestran hacia los animales, y, sin embargo, nos encontramos que el modelo conceptual tradicional de la compasión no cubre esta observancia. Ha sido importante, entonces, la reformulación del concepto de compasión que, aunque con sus discrepancias, aborde también la consideración hacia el dolor animal²⁹⁴, máxime si pensamos que estos pudiesen padecer incluso más intensamente que los hombres, en tanto que, por su capacidad racional y de entendimiento, estos pueden, toda vez que comprenden su dolor, aguantar y, por ello, minimizar cualitativamente su padecer, mientras que en los animales, al no poder minimizar, al parecer, su dolencia de esta forma, su dolor emerge ante estos siempre como dolor puro. Es decir, el animal mientras sufre, es él en ese momento puro sufrimiento. Así, si la compasión la concebimos como el sufrimiento que tiene como causal y objetivo un sufrimiento ajeno, tendrían, por así decirlo, los animales más derecho a ser compadecidos que los seres humanos conscientes de su padecimiento, en tanto que estos pudiesen aminorar su dolor, mientras que aquéllos no.

Esta consideración frente al sentimiento compasivo nos permite arribar a conclusiones muy parecidas a las defendidas en Oriente, pero sin ese sesgo metafísico que las caracteriza generalmente. Es decir, la compasión no sería solo principio de la armonía social, como tanto subrayaron los apologistas de la Modernidad, pues no solo se

²⁹³ Investigadores importantes como Darwin afirmaban que, efectivamente, ciertos animales superiores no humanos manifestaban cierta tendencia a compadecer, tal y como hemos explicitado en el Apéndice 2.

²⁹⁴ Con Schopenhauer se da un importante paso hacia esta consideración, pues estando él muy influenciado por el pensamiento indio, la compasión hacia los animales estuvo muy presente al momento de su análisis. Pensamos justamente, por esto, que frente a Rousseau, Schopenhauer está a un paso más adelante.

compadece a otros seres humanos, sino que, por compadecer directa e intensamente también a los animales, en tanto estos padecen, se nos muestra la compasión primero como principio de armonía natural. Así, en la compasión nos juzgamos comprometidos con los diversos seres de la naturaleza, a tal punto de que, al igual que con los seres humanos, nos sentimos inmersos en su vivencia trágica.

Frente a este respecto, podemos decir entonces que la vieja doctrina de la compasión que aparecía antropocéntricamente ha ido paulatinamente virando también hacia los animales, extendiéndose de este modo su abarque objetivo. Occidente, pues, está aprendiendo a mirar también compasivamente hacia estos seres²⁹⁵ (sobre todo hacia los animales superiores²⁹⁶, para ser más precisos), y ha empezado a comprender que estos, al igual que el hombre, toda vez que tienen un sistema nervioso tan complejo, también sienten dolor. Estas consideraciones, pues, nos remiten a pensar lo que habíamos observado líneas arriba: que la compasión no solo resulta ser útil como principio de concordia social, sino, y sobre todo, como principio de concordia del hombre con la naturaleza²⁹⁷.

²⁹⁵ Es recién en el siglo XX cuando se empieza a tomar consciencia masiva de la consideración hacia los animales. Así, es en este siglo cuando se intensifica la existencia de albergues con fines altruistas para animales, los centros médicos para animales, las variedades de ONG a favor de la defensa animal, y asimismo es en esta época cuando se desarrolla la psicología animal, y con todo esto aparece también la consciencia ecológica.

²⁹⁶ Los hindúes son explícitos en este punto. Suelen afirmar que se compadece sobre todo a aquellos animales que tienen rostro, porque en la faz se muestra fisionómicamente el dolor.

²⁹⁷ Este principio de concordia del hombre con la naturaleza ha sido mellado por la enorme influencia del judeocristianismo y por los pensadores de la Ilustración. El judeocristianismo escindió al hombre y a la naturaleza, procurándole al hombre un origen divino –hecho a imagen y semejanza de Dios- y legando a la naturaleza el carácter de ser el sostén del primero, para que éste, como su señor, se sirva de ella. Efectivamente, el *Génesis* lo dice claramente: “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra” (*Génesis* 1, 26). Y más adelante es incluso mucho más explícito: “Y los bendijo Dios y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra”

Frente a lo sostenido, sin embargo, deseamos subrayar que esto no debe llevar a concluir erróneamente que tal experiencia compasiva hacia los animales ha de instar al hombre hacia un vegetarianismo. El principio de conservación es un principio natural que el hombre sigue indefectiblemente desde su posición. Por lo tanto, si la bestia herbívora mata e ingiere el vegetal para su subsistencia, y de igual modo la bestia carnívora al inocente herbívoro -y no por ello decimos que desarmonizan la naturaleza-, asimismo el hombre puede servirse de estos seres toda vez que el sufrimiento de estos sea mínimo al momento de su muerte para la alimentación humana. Lo cruel es el maltrato vano y frívolo contra los animales, y no la muerte de estos –como imperativo natural- para el consumo del hombre. Con ello se cumple el ciclo natural de la relación entre los seres. La alimentación vegetariana es, pues, para el hombre, al parecer, solo una consecuencia de cierta línea educativa y de tradición social²⁹⁸.

Ahora bien, es menester apuntar aquí hacia una particularidad: la consideración hacia las plantas. Estas son seres vivos y, en tanto tales, ¿sienten? Y si sienten, ¿sienten dolor, por ejemplo, al ser podadas o arrancadas del suelo? Y si así fuese ¿es posible compadecerlas entonces? No son éstas preguntas disparatadas, por cierto, sino que son la necesaria consecuencia de lo reflexionado con antelación. Ante todo, hemos de dilucidar para evitar cualquier tipo de confusión lo que es “sentir” y lo que es “reaccionar”. Cuando decimos “sentir” queremos significar el tener consciencia de las experiencias, tanto

(*Génesis* 1, 28). Así, el cristianismo jerarquizó al hombre y a la naturaleza, sometiendo a ésta frente a aquél. Por otro lado, los pensadores de la Ilustración, bajo el concepto mecanicista de la naturaleza, dedujeron que los otros seres no humanos, como máquinas vivas, pero máquinas al fin y al cabo, debían ser sometidos por el hombre para su beneficio. Es de resaltar que el pensamiento de los racionalistas ilustrados estuvo influenciado por el cristianismo, pues mil años de educación medieval, en cuyo seno se encontraba la doctrina cristiana más ortodoxa, no pasan en vano.

²⁹⁸ Hemos de decir que estas consideraciones no implican el rechazo al vegetarianismo. Por el contrario, concordamos con otros que este consumo es muy sano. Solo negamos que tal conducta sea natural en el hombre.

aquellas internas como externas²⁹⁹, y tener conciencia implica un grado mayor de desarrollo evolutivo a razón de poseer un sistema nervioso y un cerebro. Con “reaccionar” queremos significar los efectos producto de ciertos estímulos³⁰⁰. Estos efectos son efectos involuntarios; es decir, sin conciencia alguna. En tal sentido, las plantas, por no poseer cerebro ni sistema nervioso (entendido éste como una compleja red neuronal) no pueden sentir, porque no son conscientes de lo que pudieran experimentar; y, por lo tanto, no pueden sentir dolor³⁰¹. Sí, por el contrario, reaccionan ante ciertos estímulos como el calor, la luz, el tacto, entre otros³⁰²; pero estos no son sino consecuencias necesarias producto de la propia evolución con la finalidad de mantener la homeostasis³⁰³. Así, comparten con los otros seres vivos las funciones de la nutrición, el crecimiento y la reproducción, pero no la capacidad de sentir³⁰⁴. Las plantas, pues, no tienen conciencia, y sobre esto la comunidad científica está mayoritariamente de acuerdo³⁰⁵. Y no tienen conciencia porque no tienen

²⁹⁹ Del DRAE 22ª edición (2001). Revisado el 27/09/14. En: <http://lema.rae.es/drae/?val=sentir>

³⁰⁰ *Ibid.* En: <http://lema.rae.es/drae/?val=reaccionar>

³⁰¹ Un personaje particular, aunque no ajeno a estos temas como tampoco a otros muchos, nos facilita una reflexión interesante sobre si las plantas pueden sentir dolor, y este es Leonardo Da Vinci. Leonardo, pues, observó que sería absurdo pensar que las plantas sienten dolor cuando ni siquiera pueden moverse para huir de él. En tal sentido, si en los animales la capacidad de sentir dolor es un mecanismo de protección ante eventuales daños más intensos, en las plantas resultarían absurdos y sin funcionalidad alguna, resultando ser un contrasentido de la propia naturaleza. (Leonardo Da Vinci, MSS. H 60 [12] de la Biblioteca del Institut de France. En: http://www.respuestasvegan.org/2006/01/argumento-plantas-tambien-sienten_9324.html)

³⁰² Reaccionan del mismo modo que nuestro sistema inmune cuando reacciona ante una herida con la cicatrización aunque nosotros no seamos conscientes de ello.

³⁰³ La homeostasis (del griego *homos* (ὁμός), "semejante", y *estasis* (στάσις), "fijeza", "estabilidad") es una característica de los seres vivos y consiste en su capacidad de mantener una estabilidad interna, la misma que se compensa con los cambios en su entorno a través del intercambio regulado de materia y energía con el exterior (metabolismo). Es una forma de estado estacionario dinámico que se posibilita por una red de sistemas de control realimentados que constituyen los mecanismos de autorregulación de los organismos vivientes. Ejemplos: la regulación de la temperatura y el balance entre acidez y alcalinidad (pH).

³⁰⁴ Crawford, Sean. *Aspects of Mind*, 2005. Crawford es profesor de Filosofía de la Mente en la Universidad de Manchester. (De: http://www.respuestasvegan.org/2006/01/argumento-plantas-tambien-sienten_9324.html)

³⁰⁵ En un artículo de la revista científica *TRENDS in Plants Science* intitulado *Plant neurobiology: no brain, no gain?*, treinta y tres científicos de alto nivel firmaron el respaldo a las críticas contra quienes han defendido la tesis de que las plantas tienen capacidad de sentir. (Alpi, 2007)

sistema nervioso. Además, un sistema nervioso en ellas resultaría perjudicial, pues tal red neuronal les permitiría sentir dolor, un dolor tal que resultaría insoportable en vista de que no podrían huir de él.

Por lo expuesto, una compasión dirigida hacia las plantas, por ser seres vivos, resulta entonces, al parecer, inadmisibile, pues se compadece lo que sufre, y todo apunta hacia la consideración de que las plantas no sufren dolor. Sin embargo, pudiera aparecer la experiencia un tanto distinta en ciertos casos, pues es sabido que hay quienes se imaginan, por ejemplo, el dolor suscitado hacia la planta por su maltrato o su tala indiscriminada, y en tal sentido, pudiera en ellos aparecer, al parecer, cierta compasión. Sobre este punto podemos citar la experiencia de ciertas ancianas que suelen hablarle a sus flores por sentir que éstas las acompañan, de tal modo que cuando se marchitan o algún desadaptado las arranca o maltrata, experimentan un sufrimiento por ellas que bien pudiera considerarse un sufrimiento por compasión. Por ello solemos ver cómo estas ancianas se dan el trabajo muchas veces de reponer sus plantas para tratar de *salvarlas*. Pudiera objetarse que tal sufrimiento aparece no por las flores sino por sentirse sin su compañía. Pero si quisieran la compañía floral basta con tirar aquéllas marchitas y hacerse de otras nuevas, más solemos observar que no siempre es así. ¿Por qué aparece este sentimiento, tan ligado a lo que pudiera ser una compasión hacia las plantas, si, como hemos atendido, todo apunta al conocimiento de que las plantas no sufren dolor? La respuesta parece que pasa por sostener que, para el surgimiento de la compasión, no es menester que haya quien sufra, sino la consideración de que así es. Tal consideración puede o no tener un correlato real, pero esto es innecesario al momento de la experiencia compasiva. Así, se puede negar taxativamente que las plantas puedan padecer dolor alguno, lo que no se puede negar es que, en ciertas

personas sumamente sensibles y con alta imaginación, la compasión aparezca dirigida hacia estos organismos vivientes.

Se podrá objetar sosteniendo que realmente no se compadece a las plantas, sino que al verse sin ellas, estas personas no hacen sino entristecerse por sí mismas. Podremos secundar tan argumento. Sin embargo, ¿ese no fue acaso una de las tesis que sostuvieron aquellos detractores que consideraron a la compasión una especie de sutil egoísmo? En consecuencia, sea hacia el sufrimiento de otros hombres o hacia el *sufrimiento* de las plantas, lo cierto es que la compasión aparece ahí, como un síntoma de amor hacia otros seres o como un egoísmo enmascarado.

B. La compasión como sufrimiento y dirección

La compasión aparece como una pena o sufrimiento causado involuntariamente por el acaecer del sufrimiento de otro y, sin embargo, se dirige hacia este sufrimiento, no solo contemplativamente, sino de modo potencialmente efectivo. Podríamos decir que justamente estas dos características de la compasión (sufrimiento y dirección) fueron las que no se lograron sintetizar en los autores abordados. Efectivamente, aquellos autores que vieron en la compasión un *sufrimiento* por la desgracia ajena –y subrayamos “sufrimiento” justamente porque esta es la palabra clave en estos pensadores-, básicamente la desvaloraron, pues partiendo desde el principio de que todo ser naturalmente huye del dolor, entonces todo ser debe huir de la compasión, y no siendo así, padece. Sin embargo, aquellos que vieron en la compasión un estímulo a la beneficencia, observaron en ella este carácter de *dirigirse* hacia la dolencia ajena, y por este motivo básicamente la valoraron

como una armonizadora de subjetividades a partir de las vivencias presentes. Consideramos en consecuencia, a raíz de lo esgrimido, que la compasión es un *padece* y es una *dirección*, siempre *por* y *hacia* el otro. Y al margen de si es o no un egoísmo enmascarado, lo cierto es que fenoménicamente se muestra con una capacidad tal de descentralizar al yo que *compadece* para centralizar al otro que padece.

Dadas estas directrices, nos es posible entonces abordar nuestra valoración de la compasión, pues no podemos dudar que es una experiencia que aparece, que está ahí presente ante alguna desdicha sentimentalmente observada, percibiéndola en otros o advirtiéndola en uno mismo, y por este motivo nos es imposible rehuirnos de alguna estimativa hacia ella.

Hemos dicho que, fenoménicamente, el sentimiento compasivo está presente siempre que nuestro espíritu sensible a los dolores ajenos permita que aquel sentimiento se despierte en uno. Y dado que la compasión es una *dirección* que insta a paliar, en cierta forma, el malestar que experimenta otro ser sensible, entonces nuestra consideración estimativa hacia ella no puede ser menos que aprobatoria, toda vez que no lo humille y le deje un espacio para poder ejercer él mismo, en primer orden, su propio restablecimiento³⁰⁶. Así, solo en el caso de que esto último resulte imposible, dadas determinadas circunstancias particulares, entonces la ayuda por compasión debe ser un deber de todo hombre digno de ser llamado *ser humano*.

Sin embargo, esta benevolencia que aparece explicitada en la compasión - repetimos, al margen de si es o no un egoísmo subrepticio- no le quita su cualidad esencial:

³⁰⁶ Está claro que estas consideraciones no pueden pretender ser extendidas hacia los niños pequeños, los enfermos mentales y los animales. En estos la ayuda racional o la ayuda por compasión debe aparecer sin ninguna restricción.

el sufrimiento. Y tampoco excluye esta benevolencia el principio de conservación de todo ser sensible, el cual implica el rechazo del sufrimiento. Así, ontológicamente, la compasión al manifestarse como un sufrimiento, y siendo todo sufrimiento natural y primariamente rechazado, entonces debe ser rechazada. Por este motivo, en consecuencia, rechazamos la compasión, ontológica pero no moralmente. Y este rechazo es explicitado en todo hombre que, frente a una situación dolorosa ajena, sufre la respectiva incomodidad de sentirse padecer, siente así el inmediato rechazo por ese dolor foráneo que se le muestra en ese preciso momento y de modo directo, y lamenta de cierto modo sentirse partícipe de dicho desconsuelo extraño que es ajeno de sí, pero que irrumpe en él como si fuese de sí.

Como queda claro, esta aparente doble consideración valorativa de la compasión que presentamos es en virtud de nuestra atención conceptual de la compasión: ser un sufrimiento y a la vez una dirección que tiene un único objetivo: la dolencia ajena. Y dada esta aparente doble consideración, resulta pues que creemos sumar dos particularidades de la compasión que no hemos encontrado en los autores estudiados: La compasión como advertencia y como paradoja, y como paradoja en dos sentidos.

La compasión como advertencia, pues nos explicita que debemos guardarnos de situaciones lamentables o buscar, ante tales hechos que han de acaecer en uno de modo irremediable, soluciones racionales de enfrentamiento o de evasión. Así, no es tan solo un miedo a padecer lo que otro, sino que, y ante todo, despierta en uno cierta preparación ante alguna eventualidad semejante. Es de hacerse notar que esta particularidad de *advertencia*, es una particularidad contingente, pues solo se manifiesta toda vez que el objeto de

compasión sea un *semejante*³⁰⁷, no así, por obvias razones, frente a otros seres sensibles objetos de compasión. Esta contingencia, sin embargo, así lo pensamos, no excluye en absoluto que, dadas tales circunstancias, la compasión no aparezca, pues, como advertencia.

Asimismo, estimamos la aparición de la compasión como una paradoja, pues emerge como un sufrimiento que insta a desear que no haya sufrimientos, siendo ella misma un sufrimiento que suma. Esta particularidad que se muestra en toda situación compasiva, aparece justamente porque la compasión es un padecer que tiene una dirección, y ésta no quiere ser solo contemplativa, sino y sobre todo efectiva, de tal modo que cancelando el dolor ajeno, se anula automáticamente el dolor propio.

Es paradójica también la compasión, a la luz de los filósofos estudiados, en el sentido de que nos permite vernos semejantes a los demás hombres y, a la vez, también distintos el uno del otro. Semejantes porque, al compadecer y sufrir *con* el otro, nos vemos en cierta forma potenciales al mismo daño. Es decir, somos ontológicamente semejantes. Pero en el acto compasivo, sin embargo, en ese momento, estamos jerarquizados, pues finalmente, aunque suframos *por, con y en* él, tenemos la libertad, si lo deseamos, de irnos, dejándolo y olvidándolo, abandonando de este modo toda angustia y pesadumbre, mientras que tal libertad no lo tiene aquel que padece. Nosotros estamos en la compasión atados a su dolor y, sin embargo, seguimos siendo libres; él no. Además, el padeciente está a expensas de nuestra disposición a ayudarlo; así, todo el poder recae en nuestras manos. De esta forma, él aparece siempre como pasivo, mientras que nosotros siempre como potenciales

³⁰⁷ Semejante al modo aristotélico: “Compadecemos, asimismo, a los que son semejantes a nosotros en edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje, ya que en todos esos casos nos da la sensación de que también a nosotros podría sucedernos”. (*Retórica* 1386a-25)

activos. Por lo dicho, pues, en la compasión nos vemos a la vez semejantes y distintos al que padece.

En conclusión. Rechazamos la compasión por lo que esencialmente ella es: sufrimiento. Mas este rechazo no implica abogar por una actitud de inactividad e impasibilidad *por* el otro, justamente porque la compasión también es un *dirigirse* hacia el otro. Así, si en lo posible minimizamos al máximo nuestra sensiblería, en pro de aunar fuerzas para una beneficencia, entonces juzgamos probo todo sentimiento de beneficio hacia aquél que sufre pena o daño. Y si quien padece originariamente ha de necesitar un dolor (el nuestro) que acompañe a su dolor, entonces que sea manifiesto nuestro *dolor* pero con todas las posibilidades de limitarlo y terminarlo en el momento que creamos conveniente.