

La Relación Educativa como Ejercicio de Distancia: Una Mirada a la Experiencia Compasiva desde Rousseau

*The educational relationship as an exercise at a distance:
a look at compassionate experience from Rousseau*

Miriam PRIETO EGIDO¹

Recibido: 26/10/2010
Aprobado: 08/01/2011

Resumen:

El presente artículo explora las posibilidades de la compasión en la relación educativa como camino para el reconocimiento pleno de la alteridad y la relación con los otros. Para esta exploración se emplean como referente las máximas de Rousseau sobre la piedad, para quien la identificación con el sufrimiento ajeno constituye el camino para la relación con los otros. Sin embargo, el análisis demostrará que el sentimiento compasivo no sólo no conduce necesariamente al reconocimiento de la alteridad, sino que puede contribuir a su negación. Para un reconocimiento verdadero la compasión debe estar mediada por la distancia. Una distancia que surge de la identificación del otro sufriente no con uno mismo, sino con los otros que son nuestros seres cercanos, que actúan como mediadores e introducen la distancia necesaria para que el sufrimiento ajeno no anule las posibilidades de la acción.

Palabras clave: Compasión, alteridad, educación, Rousseau, distancia.

¹ Universidad Complutense de Madrid, España. Departamento de Teoría e Historia de la Educación.

Abstract:

This article explores the possibilities for compassion in the educational relationship as a path to full recognition of otherness and the relationship with others. This exploration is based on Rousseau's maxims on piety, which use identification with the suffering of others as the way to building the relationship. However, this analysis shows that compassion does not necessarily lead to the recognition of otherness but may in fact contribute to denial. For true recognition, compassion must be mediated by distance, and this distance arises from identifying the suffering other not with oneself, but with others who are close to us and who act as mediators and add the distance we need for the other's suffering not to nullify any chance of action.

Keywords: Compassion, otherness, education, Rousseau, distance.

1. Introducción

La compasión goza en la actualidad de una gran presencia en el ámbito educativo. La inclusión en el sistema educativo ordinario de sujetos que tradicionalmente habían sido destinados a instituciones especiales; el aumento porcentual de la población escolar extranjera; el incremento del maltrato entre escolares y el rechazo que los estudiantes manifiestan hacia otros compañeros, hacen que la compasión, como mediadora de la relación entre los alumnos, y entre éstos y el profesor, se emplee como recurso para combatir los desencuentros. Asimismo, la introducción en el curriculum escolar de conflictos sociales y políticos, como la violencia de género, el maltrato infantil, la exclusión de las personas con discapacidad, los conflictos bélicos, etc. han dotado al sentimiento compasivo de un mayor protagonismo en la escena educativa.

La compasión se emplea como un recurso que contribuye al reconocimiento de la alteridad. Sin embargo, el acto compasional puede tanto conducir a este reconocimiento, como implicar lo contrario, esto es, su negación. Esta aparente contradicción, que desde un análisis meramente lógico podría parecer una tautología, no es tal si consideramos tres elementos esenciales en la experiencia compasional: el sujeto compasivo, el sujeto compadecido y la distancia que media entre ellos. Según cómo se articulen estos tres elementos en el ejercicio compasivo, éste puede conducir a una concepción plena del otro, o bien, por el contrario, a su negación. Así, una compasión que no considerase la evaluación que el sujeto que padece el sufrimiento hace de su propio dolor podría conducir a la eliminación de la alteridad. Como también podría conducir a ella una compasión en la que se produjese una identificación plena entre el sujeto compasivo y el compadecido, eliminando la distancia inevitable entre ambos. Por ello este texto propone un análisis de las implicaciones del sentimiento compasivo para el reconocimiento de la alteridad.

Desde una perspectiva pedagógica, el análisis de la experiencia compasiva no puede hacerse sin considerar el concepto rousseauiano de compasión, ya que Rousseau² fue el primer pensador de la época moderna en defender la educación de los sentimientos, antes

² No se pretende en este trabajo realizar un estudio exhaustivo o pormenorizado de la obra o los postulados pedagógicos de Rousseau. Se emplean simplemente sus referencias a la compasión como punto de partida para un análisis sobre las diversas implicaciones de las concepciones de la compasión.

incluso que la de la razón, “porque ser humano es más importante que ser sabio”³. A esta afirmación sigue una educación sentimental en la que la compasión desempeña un lugar esencial en la relación con el otro.

En su argumentación acerca de la compasión⁴, Rousseau trata sobre lo que dispone al ser humano para el reconocimiento del otro; “hace de la piedad una disposición”⁵, “un afecto estructurador que nos dispone a entrar en comunidad”⁶. Este concepto de compasión debe considerarse en el marco de la evolución de los afectos. Según Rousseau, el niño “no tiene ningún sentimiento”⁷. La única pasión que experimenta naturalmente es el amor de sí, sentimiento que nace con el hombre, ya que es imprescindible para la propia conservación. Es llegada la pubertad cuando el chico “empieza a sentir que no está hecho para vivir solo; así es como se abre el corazón a los afectos humanos y se vuelve capaz de apego”⁸, cuando el hombre “nace verdaderamente a la vida”⁹, esto es, a la humanidad. Esa conciencia nace de la propia debilidad, del reconocimiento de la vulnerabilidad esencial al ser humano: “son nuestras miserias las que llevan nuestros corazones hacia la humanidad”¹⁰. Esta debilidad es la que conduce al adolescente a tomar interés por los que le rodean; de esto se deriva que sea el sentimiento de los pesares de los otros lo que nos vincula a ellos, en oposición a sus placeres, ya que son éstos, los pesares, las necesidades, los dolores, la muerte al fin, lo común a todos los seres humanos. Así es como la compasión se erige como condición de posibilidad y desencadenante de la relación con el otro¹¹.

Sin embargo, ¿conduce realmente el sentimiento compasivo, tal como afirma Rousseau, al otro, a su reconocimiento? Para responder esta cuestión, recurramos a un pre-texto¹²: la historia de Psaménito narrada por Heródoto¹³. Psaménito, rey de Egipto, al ser vencido por Cambises, fue expuesto en público para probar su entereza. Frente a él hizo pasar Cambises a su hija, despojada de sus vestiduras reales y reducida a la condición de esclava, cargando con un cántaro en el que debía recoger agua. Psaménito presenció la escena en silencio, sin hacer más ademán de dolor que bajar la vista. Tras ella hizo pasar a su hijo con un dogal al cuello y un freno en la boca, camino del cadalso. Pero Psaménito repitió la misma conducta mantenida ante su hija. En ese momento apareció ante su mirada un viejo conocido que había perdido todos sus bienes y se presentaba como un pordiosero pidiendo limosna entre las tropas. Al verlo, Psaménito rompió a llorar repitiendo su nombre. Sorprendido Cambises preguntó a Psaménito porqué no lloró ni gritó al ver a su hija maltratada y a su hijo llevado al cadalso, y sin embargo lo hizo desconsoladamente al ver a un mendigo.

³ Otero Urtaza, E., “Las teorías educativas en los umbrales de la contemporaneidad”, *Teorías e instituciones contemporáneas de educación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 177-196.

⁴ Con el término “compasión” queremos referir la afección que un sujeto experimenta ante el dolor padecido por otro. Consideramos con M. Nussbaum que lo que Rousseau denomina “pitié” guarda más relación con este término que con el de “piedad”, término que en la actualidad posee matices de superioridad y condescendencia y que en lo relativo a este trabajo podemos considerar, como se verá más adelante, ejercicios de compasión mediados por una distancia vertical. Para una ampliación sobre las implicaciones de cada uno de los dos términos ver Nussbaum, M., *Paísesajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 339-340.

⁵ Revault D’Allonnes, M., *El hombre compasional*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 33.

⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁷ Rousseau, J. J., *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 2005, p. 98.

⁸ *Ibid.*, p. 325.

⁹ *Ibid.*, p. 313.

¹⁰ *Ibid.*, p. 327.

¹¹ *Ibid.*, pp. 328-329.

¹² Tomado de: Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica el hambre y la mirada*, Madrid, Akal, 2007, pp. 49-50.

¹³ Heródoto, *Historia*, Vol. 2, Libros III, trad. C. Schrandt, Madrid, Gredos, 1995, pp. 41-45.

La sorpresa de Cambises es nuestra pregunta cuando leemos esta historia desde la óptica de la compasión. ¿Cómo puede ser que Psaménito muestre compasión por un mero conocido y no lo haga ante el sufrimiento y la humillación de sus propios hijos? Las máximas que Rousseau postula acerca de la compasión esbozan algunas respuestas a nuestra pregunta. “No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino sólo de aquéllas que son más de compadecer”; “Nunca se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos”; “La piedad que tenemos del mal de otros no se mide por la cantidad de ese mal, sino por el sentimiento que atribuimos a quienes los sufren. Sin embargo, si ahondamos en las implicaciones de estas respuestas a nuestra pregunta acerca del motivo de las lágrimas de Psaménito, podría ser que no encontrásemos un sentimiento compasivo como reconocedor pleno del otro, tal como afirma Rousseau, sino la negación de su alteridad. Analicemos, pues, las implicaciones de estas tres afirmaciones a la luz del reconocimiento del otro a través o en su sufrimiento.

2. La experiencia compasiva como asimetría

“No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino sólo de aquéllas que son más de compadecer”¹⁴.

Añade Rousseau que ponerse en el lugar de los que son más afortunados o felices que nosotros puede despertar la envidia, mientras que las desgracias no son objeto de ésta. Y continúa:

“Nos vinculamos a nuestros semejantes menos por el sentimiento de sus placeres que por el de sus pesares; porque en éstos captamos mucho mejor la identidad de nuestra naturaleza y las garantías de su apego hacia nosotros. [...] La piedad es dulce, porque al ponernos en el lugar del que sufre sentimos el placer, sin embargo, de no sufrir como él”¹⁵.

De forma que lo que inicialmente consiste en compartir el sufrimiento del otro finaliza en una suerte de placer personal, de manera que si no queremos que sufra es para no sufrir nosotros con él. Se trataría, por tanto, de sufrir *con* pero no *como* el otro.

Así, tras la primera máxima de Rousseau sobre la compasión advertimos la ambivalencia inherente a ésta. La compasión es el primer afecto que aparece con la consideración del otro; sin embargo, quien se esconde tras este sentimiento no es el otro, sino uno mismo, que obtiene placer de sus desgracias. Así, la compasión puede ser una suerte de afirmación de uno mismo a través del sufrimiento ajeno, de un ajeno que colocamos en un lugar inferior en la escala de la fortuna, la felicidad o la deseabilidad. Pues, ¿quién sentiría envidia del hambriento, del abandonado, del que lo ha perdido todo? Una escala en la que tendríamos el poder de ignorar o incluso recrearnos en el padecer del otro, pero en la que decidimos voluntariamente no hacerlo, en la que escogemos padecer con él. La compasión consistiría así en un intento de compensación de una relación desequilibrada, en un movimiento de nivelación que tiene mucho que ver con “esa generosidad que lleva a veces al hombre a abstenerse de ejercer su dominio allí donde podría ejercerlo”¹⁶. Pero, ¿no podría ser el sentimiento de compasión ya una forma de ejercer ese dominio, de constatar ese poder de elección entre la ignorancia, la burla o

¹⁴ Rousseau, Emilio, op. cit., p. 330.

¹⁵ *Ibid.*, p. 327.

¹⁶ Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo*, op. cit., p. 65.

el padecimiento? Retomemos la historia de Heródoto: tal vez Psaménito sintiese lástima del pordiosero, pero no de sus hijos, porque ante ellos no puede elegir compartir su dolor, porque ante ellos no puede sino sufrir con ellos, mientras que podría ignorar el sufrimiento del mendigo y sin embargo escoge compadecerse.

La compasión, por tanto, puede introducir una distancia vertical en la relación con el sujeto de ella, en la que el compasivo se imagina como el sujeto de su compasión, pero siempre desde la certeza de que no será él, desde el deseo de no ser él. Y la “mirada compasional”¹⁷ puede ser una forma de negación de la alteridad, de distanciamiento vertical de la alteridad, en un intento de atrapar al otro en un lugar que no pueda abandonar, el lugar del desafortunado, del desvalido, del que sólo puede ser sujeto, o tal vez, objeto, de compasión, reduciéndolo a su condición de otro, de diferente, a través de la resistencia a ser él. “Es posible ir más lejos y sospechar que la mirada compasional no es únicamente el corolario de la desafiliación creciente de los individuos, sino también la máscara o la coartada de un verdadero desconocimiento de la alteridad”¹⁸.

3. La experiencia compasiva como identificación

“Nunca se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos.”¹⁹

Aristóteles escribirá acerca de lo sucedido a Psaménito:

“Se siente compasión por los conocidos, si no están demasiado cerca en la relación, pues por éstos se tiene el mismo sentimiento que si le ocurriera a uno mismo. Por eso Psaménito no lloró por el hijo llevado a la muerte, según cuentan, pero sí por el amigo que pedía limosna, porque esto sí que era digno de compasión, mientras que lo otro era horrendo; y lo horrible es cosa diferente de lo lastimoso, y aleja a la compasión, y muchas veces sirve para lo contrario; porque ya no siente compasión cuando está cerca de uno lo que es horrible”.²⁰

Psaménito es incapaz de llorar ante el sufrimiento de sus hijos, pues el dolor que experimenta supera cualquier lágrima. Puesto que lo que a uno sucede acontece en el lugar de lo *horrendo*, ante lo que nada se puede decir, sobrepasa el umbral del sentimiento para caer en el vacío de sentido. “Lo horrible nos vuelve, no compasivos, sino desdichados”²¹. Y lo que al radicalmente otro sucede, nada tiene que ver con nosotros; así, sólo en el momento en que atribuimos a los animales o identificamos en ellos nuestra misma capacidad de sentir, experimentamos compasión ante su sufrimiento²².

Se compadece a los semejantes (en edad, hábitos, carácter, costumbres, etc.) porque en éstos se manifiesta con mayor claridad lo que a uno mismo puede suceder²³. “Sólo nos conmueve aquello que podemos representarnos”²⁴, y para la representación es necesaria una cierta identificación. Por otro lado, se compadece un suceso que se considera significativo,

¹⁷ Revault D’Allonnes, M., *El hombre compasional*, op. cit., p. 13. M. Revault distingue entre los vocablos franceses “*compatisant*”, que correspondería con el castellano “compasivo”, y “*compassionnel*”, neologismo que comenzó a emplearse recientemente en francés, inicialmente en el ámbito de la medicina, haciendo referencia a los cuidados que se brindan a enfermos terminales, y posteriormente en sociología y politología, referido a las iniciativas destinadas a la atención de los sectores más desfavorecidos de la sociedad. (Revault D’Allonnes, 2009, p. 13)

¹⁸ *Ibíd.*, p. 39.

¹⁹ Rousseau, Emilio, op. cit., p. 331.

²⁰ Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953, II 8, 1386.

²¹ *Ibíd.*, p. 72.

²² Rousseau, Emilio, op. cit., p. 333.

²³ Arteta, A., *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 23.

²⁴ Alba Rico, *Capitalismo y nihilismo*, op. cit., p. 56.

o la pérdida de algo que merece estima. Nos compadecemos de que alguien haya perdido a un ser querido porque consideramos valiosas las personas a las que queremos²⁵.

La compasión entraña, por tanto, una doble identificación, con el sujeto que padece y con el objeto de su padecimiento. Una identificación que, según Rousseau, pasa por entender que lo que al otro sucede podría pasarme a mí, o que el otro que sufre “podría ser yo”²⁶. Sin embargo, el “podría ser yo”, frente al “soy yo” resulta esencial para el reconocimiento de la alteridad, porque introduce la distancia necesaria para desligarse de lo horrendo, alejarse del sufrimiento del otro sin distanciarse de él, permaneciendo a su lado. Y porque la reducción al “soy yo” convierte el sufrimiento en una experiencia propia, por lo que el otro desaparecería de la escena para ocupar el lugar protagonista uno mismo y su propio dolor²⁷.

4. La experiencia compasiva como atribución

“La piedad que tenemos del mal de otros no se mide por la cantidad de ese mal, sino por el sentimiento que atribuimos a quienes lo sufren”.²⁸

En esta tercera máxima de Rousseau encontramos un matiz que juega un papel decisivo en el carácter ambivalente de la compasión: la atribución. Así, la compasión no constituye la experimentación del sufrimiento, tampoco la expresión de quien lo vive, sino su atribución por un observador. Esta atribución es consecuencia de la distancia que media entre quien experimenta el sufrimiento y quien se compadece de él. Pero en esa distancia, o en su eliminación a través de la atribución, radica a su vez la perversión que el sentimiento compasional puede entranar. Porque la compasión supone, por un lado, la atribución de la concepción personal del sufrimiento al otro y, por otro, la reducción de la experiencia del otro al dolor.

“Vemos a un ex agente de bolsa que lo ha perdido todo y duerme entre cartones; o a una anciana enferma que desde hace veinte años espera una carta del hijo desaparecido; o a un niño mutilado al que sus amigos dejan atrás mientras juegan a la pelota; y nuestra imaginación ocupa inmediatamente ese lugar de desdicha ininterrumpida, donde no hay otra cosa que el dolor de la cojera, la desesperación de la pérdida y el sufrimiento de la segregación. Pero en realidad en ese lugar hay sobre todo mal humor, esperanza inútil, la satisfacción de fumarse un cigarrillo, el desprecio por los compañeros, la convicción de tener razón, el orgullo de ser diferente, el placer del sol, la alegría de la propia astucia”.²⁹

Y, sin embargo, en la compasión sólo nos representamos el padecimiento, hasta el punto de poder experimentar en la imaginación un sufrimiento tal que ni el propio sujeto sufriente experimente en la realidad³⁰. Un padecer que, además, imaginamos o tratamos de vivenciar desde nuestra experiencia, nuestra historia, nuestras ideas, nuestros dolores. Nos resulta imposible tener experiencia directa, inmediata, pura, de lo que sienten otros. Sólo nos queda

²⁵ Martha Nussbaum identifica tres elementos cognitivos esenciales a la compasión: el juicio de la magnitud, es decir, el juicio de que lo acontecido afecta a algo valioso; el juicio del inmerecimiento; y el juicio eudaimonista, esto es, que la persona que experimenta el sufrimiento es alguien importante en mi esquema de objetivos. El primer y tercer juicios guardarían relación con la identificación. Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento*, op. cit., p. 361.

²⁶ *Ibíd.*, p. 56.

²⁷ Taylor, C., *La compasión*, *Cuaderno gris*, nº. 7, 2003, pp. 249-260.

²⁸ Rousseau, Emilio, p. 332.

²⁹ Alba Rico, *Capitalismo y nihilismo*, op. cit., p. 60.

³⁰ Smith, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997, p. 54.

pensar cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación, esto es, hacer un ejercicio de imaginación que, sin embargo, “sólo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar. Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentidos, pero no de los suyos”.³¹

Una vez más encontramos la distancia como detonadora de la ambivalencia que entraña la compasión. Una vez más la mirada compasional puede constituir la negación de la alteridad por la reducción del otro a su sufrimiento y a nuestra mismidad.

Afirma Rousseau que la compasión no se mide por el mal en sí que padece el otro, sino por el sentimiento que atribuimos a ese mal, esto es, por el padecimiento que ese mal genera en el sujeto que lo recibe. Esta afirmación resalta la acción y decisión del que sufre el mal y rechaza una concepción condescendiente de la compasión: sólo podríamos sentir compasión por aquellos males que, ambos, el compasivo y el compadecido, experimentan como tal, y no sólo por las acciones que el compasivo valore como injustas o perjudiciales, independientemente de que el sujeto de la compasión así lo experimente. Toma de esta forma protagonismo el sujeto que experimenta el mal, de forma que sería su criterio, y no el del sujeto que siente compasión, el que prima.

Si bien este protagonismo del sujeto sufriente resulta, por un lado, esencial para el reconocimiento de la alteridad puede, sin embargo, confundir los pesares y ahogar la capacidad compasiva, pues habríamos de sentirla no ya sólo por el hambriento, el desposeído, aquel a quien no se permite ser ciudadano, el que pierde a un ser querido, sino también ante quien pierde a su mascota, se le estropea el coche o pierde un jersey nuevo. Sumido en el sufrimiento ajeno, en lo horrendo, sin referente externo acerca de los males que merecen ser padecidos y compadecidos, el sentimiento compasivo estaría constantemente expuesto o en ejercicio, perdiéndose “la importancia del sufrimiento”³². “La compasión depende del punto de vista del espectador”³³ y para que se dé debe mantenerse una distancia entre el sujeto compasivo y el compadecido.

5. Educación y compasión: un ejercicio de distancia

Imaginemos que somos maestros de un grupo de alumnos entre los que se encuentra un niño con parálisis cerebral ligera, que se manifiesta en dificultades en el habla y el movimiento. Sus compañeros de clase suelen reírse de él por ello, y vemos en el comportamiento y la actitud del niño que sufre a causa de esas burlas, que se sabe diferente y se siente solo. ¿Sería la compasión un recurso acertado para aplacar las burlas y el sufrimiento del niño con discapacidad física? Antes de cuestionarnos su idoneidad, hemos de plantear si es un recurso disponible, esto es, si nuestros alumnos pueden sentir compasión.

Según Rousseau, la compasión es una tendencia natural; tras toda una infancia en la que los otros han carecido de presencia, Emilio llega a la adolescencia, se hace consciente de que no puede vivir solo y aparece el sentimiento compasivo como camino para el encuentro con el otro. También lo considera natural Adam Smith, para quien el sentimiento de compasión ante el dolor ajeno es una especie de acto reflejo que nos lleva a estremecernos en nuestro propio cuerpo cuando presenciamos un golpe³⁴. Por el contrario, Hannah Arendt defiende que “la historia nos enseña que no es en modo alguno natural que el espectáculo

³¹ *Ibíd.*, p. 50.

³² Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, op. cit., p. 348.

³³ *Ibíd.*

³⁴ Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, op. cit. p. 50.

de la miseria mueva a los hombres a la compasión; incluso durante los largos siglos en los que la religión cristiana de la misericordia determinaba las normas morales.”³⁵ La ejemplificación de Arendt pone en cuestión en su dimensión efectiva, real, la consideración de la compasión como un acto reflejo que surge espontáneamente cuando somos testigos del sufrimiento ajeno.

Podríamos considerar que la compasión no tiene ninguna relación con nuestro ser humanos, pensar en ella como un constructo artificial, inventado del hombre para sí mismo, y del que por tanto podríamos prescindir. Hemos de preguntarnos, por ello, quién sería el ser humano sin la capacidad compasiva, ya que si le atribuimos un carácter esencial al ser humano, no podríamos plantear su eliminación sin considerar que conllevaría alteraciones en nuestra propia naturaleza.

La Historia y la literatura nos proporcionan dos ejemplos de sujetos ajenos a cualquier sentimiento compasivo cuyo testimonio nos sirve para hacer el ejercicio de imaginación de un ser humano carente de capacidad compasiva. La figura de Adolf Eichmann, teniente coronel de las SS nazi encargado de implementar la “solución final”, analizada por Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1999); y el señor Meursault, descrito por A. Camus en su novela *El extranjero* (2002). En el primer caso nos encontramos ante un hombre que carecía de motivos para odiar a los judíos, que de hecho no los odiaba, y que sin embargo fue capaz de planificar y organizar la muerte de miles de ellos apelando al idealismo y su cumplimiento³⁶. En el caso del señor Meursault, la novela nos presenta a un sujeto absolutamente indiferente ante el mundo, incapaz de experimentar ninguna emoción, que asiste al funeral de su propia madre sin experimentar un atisbo de cualquier tipo de sentir. Un individuo que llega hasta el punto de cometer un asesinato sin sentir ningún tipo de impulso que lo lleve a emprender tal acción o que le haga reaccionar tras haberlo cometido. Ni lástima, ni furia, ni arrepentimiento, ni dolor; nada, no siente nada.

Un sujeto tal como los descritos se nos antoja difícil de entender e incluso un tanto inverosímil, no sólo por su carencia absoluta de emoción, sino también de ética. Y ello es porque las emociones y la ética guardan una estrecha relación; las emociones constituyen una base para la ética³⁷, ya que lo que produce un sentimiento de bienestar o malestar, en los otros o en uno mismo, anida en el trasfondo de los principios éticos que constituyen el marco de nuestras acciones.³⁸

Sin la capacidad de experimentar compasión, en su acepción de padecer con, de vivir el sufrimiento ajeno, perderíamos todo vínculo con los otros, y con él la posibilidad de la ética como realidad compartida. La compasión es un sentimiento ligado a la condición ética del ser humanos porque esta condición no puede pensarse sin la dimensión colectiva, y la compasión es una vía de acceso a esa dimensión; es a través de la compasión como accedemos a y nos ponemos en relación con los otros. El hombre es el único animal capaz

³⁵ Arendt, H., *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 1988, p. 71.

³⁶ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, p. 70.

³⁷ Solomon, R. C., *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 15.

³⁸ Sobrepassa la intención de este artículo profundizar en la relación entre emociones y ética; nos limitamos por tanto a presentar un breve apunte que sirva para enmarcar la discusión en torno a la compasión. La relación entre emociones y ética ha sido un tema transversal a lo largo de toda la historia del pensamiento, estando presente en las reflexiones de los principales filósofos y pensadores, siendo actualmente un tema todavía en discusión. Para una ampliación acerca de los vínculos entre emociones y valores se pueden consultar, entre otros: Livet, P., *Émotions et rationalité morale*, París, Presses Universitaires de France, 2002; Nussbaum, Paisajes del pensamiento, op. cit., pp. 41-112; Solomon, Ética emocional, op. cit.; Tappolet, C., *Émotions et valeurs*, París, Presses Universitaires de France, 2000.

de experimentar compasión a través del ejercicio de imaginación del sufrimiento del otro, pero es también el único capaz de volverse “inhumano”³⁹ a través de la negación y renuncia de sus semejantes. Por ello, si bien no podemos considerar la compasión como un acto reflejo, como una respuesta del ser humano al dolor ajeno sin implicaciones de la voluntad o el juicio, sí podríamos pensarla como una suerte de predisposición que necesita de experiencia, ejercicio y, por ello, aprendizaje para su actualización.

Pero la compasión se encuentra impregnada de la ambivalencia que caracteriza todo sentimiento; puede conducir tanto al reconocimiento como a la negación del otro. Si, volviendo al ejemplo que abría este apartado, empleamos la compasión para acallar las burlas de los compañeros de un niño con discapacidad física, y este recurso hace pensar a los niños que su compañero es inferior y al propio niño sentirse inferior a sus compañeros, ¿podríamos afirmar que el ejercicio compasivo ha conducido al reconocimiento? Sabiendo que la ambivalencia de los sentimientos y, en este caso, de la compasión, hace necesaria su consideración en la situación concreta y el análisis de sus implicaciones y repercusiones, el desafío pedagógico radicaría en buscar un concepto posibilitador, tanto para el sujeto que experimenta compasión como para el compadecido.

Imaginemos que la soledad y el sufrimiento de nuestro alumno nos produce tal aprensión que no podemos sino lastimarnos de él, y transmitir esta lástima al resto de alumnos, de manera que indirectamente aprenden que ante sujetos que sufren la única acción posible es la lástima, ¿estaríamos ante un concepto posibilitador de la compasión? El ejercicio pedagógico requeriría buscar maneras de experimentar la compasión que no sumerjan a ambos implicados en una suerte de sentimentalismo, que no les encierre en la vivencia subjetiva del sufrimiento, que posibilite su elaboración y conversión en “un punto de partida que les permita actuar en el mundo”⁴⁰. La clave de esta compasión posibilitadora, activadora, radica en la distancia. H. Arendt cuestiona el protagonismo político de la compasión porque anula la distancia, el “espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos”⁴¹. Una distancia necesaria entre “yo” y “otro” para que ambos no sean reducidos a la mismidad, pero tampoco queden atrapados en la diferencia radical que conlleva la negación de las semejanzas que existen entre dos seres humanos, en el “ruido” que aparece cuando escuchamos un idioma radicalmente diferente⁴².

La compasión si sitúa así no en “yo”, tampoco en el “otro”, sino en el entre, en la distancia que media entre ambos. Una distancia que es introducida por el “podría ser”. “*El otro no es otro para sí mismo sino un “yo” como yo mismo* y, por lo tanto, el lugar que ocupa la piedad está vacío”⁴³. Así, lo que a nuestros ojos es digno de lágrimas, puede ser horrible para quien lo experimenta. Y lo horrible nos sume en la desdicha, en el sin sentido; el “podría ser” actúa como barrera de contención frente a lo horrendo. Contención que posibilita que quien experimenta el dolor del otro lo haga desde la certeza de que no es él el que sufre, abriendo la posibilidad a una acción que lo horrendo aniquila. Quizá por ello lo determinante para la experiencia del sufrimiento ajeno no sea ponernos en el lugar del otro, sino tratar de compartir su dolor desde nuestro lugar, desde la certeza de que su dolor no es el nuestro⁴⁴.

³⁹ Revault, El hombre compasional, op. cit., p. 98.

⁴⁰ Revault, El hombre compasional, op. cit., p. 93.

⁴¹ Arendt, Sobre la revolución, op. cit., p. 87.

⁴² Waldenfels, B., Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena, *Revista de Filosofía*, XXX, 71, 1992, pp. 1-6.

⁴³ Alba Rico, Capitalismo y nihilismo, op. cit., p. 60, cursiva original.

⁴⁴ Revault, El hombre compasional, op. cit., p. 96.

El “podría ser” resalta la distancia entre yo y el otro, edifica un nuevo espacio, que no es el propio pero tampoco el totalmente ajeno, marca una media distancia que no sería ya la distancia de la asimetría vertical, sino la distancia irreductible de la alteridad. Una distancia que adquiere relevancia como mediadora cuando consideramos que el otro “podría ser” no yo, sino uno de los míos, de mis seres queridos. Así, deseáramos para el otro no lo que deseamos para nosotros, sino lo que deseamos para nuestros otros⁴⁵.

Para que esta distancia sea mantenida y efectiva se hace necesario un segundo movimiento, tras el inicial de proyectar el sufrimiento de los otros en nuestros otros. Este segundo movimiento radica en la vuelta sobre el sufrimiento del otro, su reflexión, su análisis, para que el dolor no embauque al individuo compasivo, para que no lo impregne, para que éste sea capaz de tomar distancia no sólo con el sufrimiento del otro, sino con el sufrimiento propio que experimenta en sí, para que éste no se convierta en *lo horrendo*. Este segundo movimiento posibilita la conversión de la compasión en principios de solidaridad o justicia, que éstos sí pueden inspirar y guiar la acción. En nuestro caso imaginado, tal vez esta reflexión sustituiría nuestra aflicción por una fuerza que hiciese a nuestro alumno sentir y creer que tiene algo que decir o que aportar, que su identidad no se reduce a sus carencias frente al resto de sus compañeros, que pese a su discapacidad es alguien capaz

De lo discutido hasta el momento podemos extraer que desde una perspectiva pedagógica la relación entre compasión y educación ha de ser analizada desde una doble óptica: por un lado, el aprendizaje del sentimiento compasivo, esto es, analizar los modos de ayudar a los educandos a enfrentar la perturbación o conmoción que pueden experimentar al presenciar el sufrimiento ajeno, de manera que puedan articularlo y orientarlo hacia sentimientos posibilitadores de la acción y el reconocimiento. Por otro lado, el papel educativo de la compasión en el aprendizaje de la relación con el otro, esto es, la compasión como vía de acceso a los otros y el sentimiento compartido como expresión de la distancia media entre “yo” y “otro”. Esto último implicaría desgranar la compasión como una de las formas que puede tomar el reconocimiento de la presencia de los otros, analizar sus diferentes formas y manifestaciones y las implicaciones de cada una de ellas en relación con la responsabilidad que la presencia de los otros supone, la respuesta que nos reclama⁴⁶.

⁴⁵ Alba Rico, *Capitalismo y nihilismo*, op. cit., p. 59, cursiva original.

⁴⁶ Mèlich, J. C., *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010, p. 12.