

CÓMO UNA EMOCIÓN SE TRANSFORMÓ EN VIRTUD (con ayuda de Rousseau y Montesquieu)

Hoy día, la compasión es ampliamente considerada como un bien, y los que la exhiben son tenidos por buena gente. De hecho, muchos entienden la compasión –o alguna virtud relacionada con ésta, como, por ejemplo, la empatía– como el núcleo de la bondad, como la gran virtud de entre todas las virtudes. Esta virtud, que no es sólo privada sino también pública, es muy apreciada y tenida en cuenta por nuestros políticos. Incluso en asuntos de política internacional, la “intervención humanitaria” y el uso de la fuerza con el objeto de evitar sufrimiento son ampliamente considerados como el apogeo de la acción virtuosa. Sin embargo, la compasión no siempre ha disfrutado de un estatus tan elevado y poco controvertido; ¿volverá algún día a su anterior consideración?

Que la compasión es algo natural en los humanos está fuera de toda duda. Pero, ¿forma parte de nuestra naturaleza más baja o de la más elevada? Incluso –o quizás precisamente– los que la consideran como una virtud, reconocen que se trata de una emoción. ¿Puede, entonces, una emoción ser una virtud? Sí, si consideramos que lo fundamental en la virtud es la naturalidad en el sentido de la espontaneidad o autenticidad. No,

Clifford Orwin es Profesor de Ciencia Política en la Universidad de Toronto y profesor visitante de la Universidad de Standford. Texto publicado previamente en inglés en la revista *In Character* (Spring, 2008), John Templeton Foundation.

si lo que define a una virtud es la perfección de nuestra naturaleza a través del triunfo de la razón sobre la pasión. Por esta misma razón, la larga historia de la controversia acerca de la compasión (yendo atrás al menos 2.500 años) se ha resuelto en los precisos términos de esta última cuestión.

I. LA MAYORÍA DE LOS PENSADORES DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA LANZARON UNA DESAPASIONADA O INCLUSO DESAPROBATORIA MIRADA HACIA LA COMPASIÓN

Reconocieron su poder y, por tanto, su utilidad en la vida política, pero dudaron de su racionalidad y, por consiguiente, de su justicia. En *La República* de Platón figura, principalmente, como una amenaza a la justicia (cf. *La República* 415c, 606a-c). Aristóteles no la trata en sus *Éticas*, es decir, en sus tratados sobre las virtudes por las cuales los humanos deben ser admirados, sino en su *Retórica*, es decir, en su exposición sobre las pasiones por las cuales el hombre se tambalea. Puesto que, para ambos pensadores, la virtud consiste en la adecuada (esto es, racional) disposición de las pasiones, la pena, como corresponde a las pasiones, no debe ser confundida con una virtud. La virtud requiere del dominio de las pasiones, por lo que nos obliga a que seamos dueños de nuestra pena.

Para entender mejor la postura de los antiguos, considérese que el centro de las virtudes, tal como ellos las entendían, no es el yo (un concepto propio de la modernidad) sino el alma, y la oposición más relevante para ellos es la del alma y el cuerpo. Para los antiguos, la preocupación por el yo era una preocupación por el cuerpo. Esta preocupación es natural, incluso inevitable, pero no virtuosa; de hecho, el buen carácter consistía en su superación.

Y la compasión, en cualquier caso, muestra precisamente esta preocupación egoísta. Tal y como ya era evidente para Aristóteles, tendemos a sentir pena por los que más se parecen a nosotros mismos, o por aquellos cuyas desgracias bien pudieran ser las nuestras (*Retórica* II.viii.13-14). Nos identificamos de buena gana mucho más fácilmente con lo parecido a nosotros, lo cual sugiere que la pena es una expresión sustituta del miedo hacia nuestra propia suerte.

Aún más, aquellos que no son capaces de soportar los sufrimientos de los demás, son también los menos capaces para soportar los propios (*República*, 606a-c), y la compasión hacia uno mismo es un vicio, no una virtud. En la visión clásica, el hombre virtuoso debe mostrar una cierta dureza hacia los demás, de la misma forma en la que soporta sus propios sufrimientos como un hombre. Y sí, efectivamente, podemos esperar de las mujeres el ser más compasivas que los hombres porque son más débiles y miedosas. En cualquier caso, nada de todo esto debe ser malinterpretado como una exaltación de la crueldad, o un total rechazo hacia la pena por parte de los antiguos. La visión clásica era la de que el virtuoso debe ser dueño de la pena tal y como lo es del resto de pasiones, siendo indulgente hacia ella sólo hasta donde es razonable y justo serlo (*República* 516c, 539a, 589e, 620a). Así pues, no existía reverencia alguna hacia la pena.

II. AL SER ESTO UN RESUMEN BREVE, HABREMOS DE PINTAR CON TRAZO GRUESO

El paganismo dio paso al cristianismo, y la filosofía clásica a la teología cristiana. Ésta fue una condición necesaria para el aumento del prestigio de la compasión y la consiguiente posición de la que hoy día goza. A pesar de ello, sería un error suponer que lo que el cristianismo enseñó fue, precisamente, compasión.

Un solo y omnipotente Dios que, habiéndose hecho carne, sufrió todo lo que la carne puede sufrir; una moralidad que comienza con la contemplación de la Pasión de este Dios-Hombre; la irrupción de la caridad universal como virtud suprema. Todo esto queda muy lejos del racionalismo aristocrático y humanista de los filósofos paganos. Además, la caridad cristiana se sitúa a mucha distancia de lo que entendemos como compasión, y, de hecho, ésta emergió como una profunda crítica hacia aquélla.

La mejor traducción de la latina *caritas* (y griego *agapé*) es la de amor (no erótico), cuyo modelo es el infinito amor de Dios por los hombres. “Amad a los demás como Yo os he amado”, instruyó Jesús a sus discípulos. Sin embargo, el ser humano es mucho más pequeño que Dios, por lo que

esta exhortación no puede ser satisfecha con simples capacidades humanas. Sólo a través de la Gracia de Dios, nuestro amor por el semejante puede aproximarse a Su amor por nosotros.

La caridad, entonces, no es simplemente una virtud natural como las que enseñaban los antiguos, sino una virtud teológica o infusa. Como tal, no busca simplemente o, incluso, primariamente, el alivio del sufrimiento mundano del vecino, sino su salvación eterna. La sola salvación es el bien (y la condenación el mal) al lado del cual todos los demás palidecen.

Así que mientras el cristianismo ha multiplicado, ciertamente, las sopas de pollo, nunca ha confundido la felicidad con la ausencia de los dolores del hambriento. Mientras la compasión moderna trata de eliminar el sufrimiento, el cristianismo, al reconocer su inevitabilidad para los seres mortales y pecadores, pretende darle un sentido. Así, busca enseñarnos a comprenderlo como el propio sufrimiento en y con Cristo, del cual nuestra salvación depende en última instancia. Cuando Christopher Hitchens vilipendiaba a la Madre Teresa por no ser para nada auténticamente “humanitaria”, estaba absolutamente en lo cierto: no podía ser simplemente humanitaria porque (como ella misma no ocultaba) se esforzaba por ser una verdadera cristiana.

La compasión moderna –y lo que entendemos por compasión es algo distintivamente moderno– se sitúa en una relación ambivalente con el cristianismo. Por un lado, su triunfo se erige sobre el extraordinario prestigio del que disfruta la caridad gracias a esta religión. Por otro, implica una gran crítica (y rechazo) a la trascendencia del cristianismo.

III. EL SIGLO DECISIVO PARA LA EMERGENCIA DE LA COMPASIÓN FUE EL XVIII

Algunos autores han explicado sociológicamente este fenómeno: la compasión emergió con el moderno sistema de mercado, y con la extensión y homogeneización del público que éste trajo consigo, lo cual llevó a la ampliación de las posibilidades de experimentar un sentimiento de compa-

ñerismo. Ésta también fue, hasta cierto punto, la visión de observadores contemporáneos tan concienzudos como Montesquieu. Sin embargo, la compasión no emergió simplemente (si es que acaso emergió principalmente) como el resultado del espontáneo papel de determinadas fuerzas sociales. Representó un proyecto intelectual emprendido por un gran número de los mejores pensadores de la época. Y éstos no sólo descubrieron o promovieron lo que desde entonces conocemos como compasión, sino que, de hecho, la inventaron. Lo que para los antiguos fue la pena (natural y mundana, pero no virtuosa) y para los cristianos fue la caridad (virtuosa pero sobrenatural y trascendente), se convirtió en sus manos en compasión (puramente natural, mundana y virtuosa).

¿Qué tipo de virtud? Una virtud post-cristiana, la cual no podía haber existido sin el cristianismo, pero que fue diseñada para suplantarlo. Con una magnífica mala fe, los grandes pensadores de la primera modernidad promovieron un falso cristianismo. Esta fe falsificada dependía de la reinterpretación de la caridad como tolerancia religiosa por un lado, y como preocupación compasiva hacia el vecino, por otro. Así, purgando la caridad de su carácter teológico y de su modelo, origen y preocupación sobrenaturales, buscaron hacer de la caridad un motor para una mejor vida en este mundo, caracterizada por una saludable indiferencia hacia el prójimo. Cuando Jean-Jacques Rousseau, el más grande de todos los promotores de la compasión, la describió en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad en los hombres* como “tan natural que hasta las bestias muestran signos de tenerla”, era perfectamente consciente de las consecuencias de basar su nueva moralidad no en una *imitatio Christi*, sino en lo que no sólo no es meramente humano, sino incluso meramente sub-humano.

El carácter moral de la compasión es, pues, un aspecto más del naturalismo de la temprana modernidad. Como tal, su adversario no sólo fue el sobrenaturalismo cristiano, sino también el racionalismo clásico que el cristianismo asimiló a través de la Escolástica. A pesar de que pueda parecer que la moralidad de la compasión es una forma de idealismo, de hecho es una parte del nuevo realismo del pensamiento moderno. Los mismos filósofos antiguos reconocieron que su moral racional era, en un sentido crucial, utópica: puesto que era una moralidad destinada a los absolutamente

racionales, necesariamente excluía a la vasta mayoría de los seres humanos. Era una ética de filósofos para filósofos, pero los filósofos no son más que una diminuta minoría. El claro anti-utópico pensamiento de la primera modernidad, inicialmente articulado por Maquiavelo en su clave Capítulo 15 de *El Príncipe*, implicó un rechazo, no sólo del sobrenaturalismo cristiano (con sus grandes modelos imposibles para los seres humanos, que producen sólo hipocresía), sino también del naturalismo clásico, en la medida en que éste era racional.

La nueva forma de aproximación a la ética –privada o pública– ya no descansaba en Dios o en la razón sino en las pasiones humanas. Fue precisamente por esta razón por la que la compasión adquirió este nuevo protagonismo. Es evidente que la inicial inclinación de los realistas modernos fue la de seguir las indicaciones de Maquiavelo para construir sus sistemas sobre las más urgentes y egoístas preocupaciones: el miedo a una muerte violenta en el caso de Hobbes; el miedo a la penuria en el caso de Locke. Estos pensadores cultivaron ya la ética que Tocqueville identificó como la principal doctrina moral de los americanos: el interés propio bien entendido.

El cálculo figura prominentemente en cada una de las muchas variaciones de este tema, pero el racionalismo moderno fue muy diferente a –y mucho más realista que– su predecesor clásico. La razón ahora debía servir a las pasiones en lugar de tratar de dominarlas: las pasiones iban a ser domesticadas, no por su inclinación ante la razón, sino por ser transformadas –con la complicidad de la razón– en “intereses”, e incluso en derechos. “El pequeño catecismo de los derechos del hombre se aprende rápidamente”, tal y como se quejó memorablemente Burke, “y las inferencias están en las pasiones.”

IV. ¿CÓMO PROMOVÍÓ ESTE REALISMO MORAL, POR TANTO, LA PROMINENCIA DE LA COMPASIÓN?

A través de dos corrientes contrarias, una de las cuales debemos asociar a Montesquieu, y la otra a su discípulo y rival Rousseau.

Para Montesquieu, el corazón del proyecto moderno descansa en la promoción del comercio. El comercio exigía una forma de vida sobria y ordenada que rechazaba tanto el heroico republicanismo y la austeridad de la antigüedad clásica como la ascética e hipócrita transcendencia del cristianismo. Esta forma de vida era “razonable” en su rechazo de los modelos excesivamente indulgentes con una vida de comfortable supervivencia, pero también en la imposibilidad de confinar a la moral en las obligaciones estrictamente parroquianas.

El comercio cura los prejuicios destructivos, y es prácticamente una ley general que donde hay maneras finas, allí está el comercio; y allí donde hay comercio, las maneras son finas. (*El Espíritu de las Leyes*, XX.1)

La delicadeza o suavidad (*douceur*) de la que habla Montesquieu la caracteriza en otro lugar como la virtud de la *humanidad*. Aunque no fue el primero en usar el término ‘humanidad’ en este sentido, la elección de Montesquieu sigue siendo significativa, pues sugiere que la virtud, tal y como es entendida ahora, representa un regreso a (o incluso quizás el primer logro de) la virtud a escala humana que sustituye a la sobrehumana o sobrenatural.

El comercio pule las superficies rugosas, y cuando las superficies rugosas son pulidas es por el comercio. También en otro lugar reconoce al cristianismo por su contribución histórica a la ‘descruelificación’ de la raza humana (e.g., *E.L.* XXIV.3; “La grandeza de los romanos y su declive,” cáp. 15), pero un cuidadoso estudio revela su visión de que, por grande que fuera esta aportación en el pasado, el relevo había sido traspasado decisivamente al comercio. El cristianismo también adopta distintas crueldades propias del fanatismo y el ascetismo de los que sólo el comercio puede salvarnos. Aquí, el punto crucial es que es precisamente la extensión del modo de vida más compatible con el realismo moral moderno del ilustrado interés propio el que hace al hombre más amable, tolerante y humano; en la medida en que el parroquialismo y la superstición desaparecen, nos volvemos, no sólo más seguros y prósperos, sino mejores personas.

En cualquier caso, Montesquieu emplea rara vez el término ‘compasión’; con *humanité* quizás quiera decir algo más parecido a la ausencia de

crueldad que a un gran florecimiento del sentimiento de compañerismo. Tampoco habla de la simpatía, un tema de moda en sus grandes contemporáneos de la Ilustración escocesa, como, por ejemplo, David Hume y Adam Smith. La simpatía sería aquí un tema importante para nosotros si no fuera porque es mucho más general, y le falta el perfil más moral que la compasión sí posee: es decir, carece de su específica preocupación por el alivio de los sufrimientos de los otros. Siendo esto así, a la simpatía también le falta el cariz político y social de la compasión. Los ilustrados escoceses a los que nos acabamos de referir eran moderadamente progresistas, lo cual quiere decir que también eran moderadamente conservadores: es decir, la reforma que favorecieron no supuso un completo desafío al orden social. No sería una exageración decir que su simpatía era una virtud muy cómoda con el *statu quo* liberal, tolerante y comercial de entonces y, en esto, fueron muy similares al propio Montesquieu.

La compasión, en cambio, fue el principal tema del gran discípulo de Montesquieu –quien fue también su gran crítico–, Jean-Jacques Rousseau. *El Espíritu de las Leyes* apareció en 1748, y ya por 1755, el hasta entonces completamente desconocido Rousseau, había desplazado a Montesquieu como principal celebridad intelectual de Europa, transformando la enseñanza del maestro. En manos de Rousseau, la compasión (la virtud análoga a la humanidad de Montesquieu) no figura entre los apoyos al emergente sistema liberal-comercial y su forma de vida correspondiente, sino que, por el contrario, constituye su crítica más radical. Dicho de una forma más simple, Rousseau fue el fundador de la izquierda moderna, y la compasión ocupó un lugar primordial en la articulación de esta nueva moral y sensibilidad política.

Más arriba hablamos de la relación entre la compasión y el realismo moral moderno: pues bien, en ninguna parte esta relación es tan clara como en el pensamiento de Rousseau. Puesto que sus predecesores rechazaron el pensamiento clásico por ser utópico en su concepción excesivamente racional de la virtud, Rousseau giró las tornas acusándoles de repetir este error, incluso pensando haberlo solucionado. Por un momento, creyeron embarcarse en una moral más efectiva al cambiar la razón por las más fuertes pasiones. Sin embargo, al inventar el ilustrado interés propio,

el resultado fue todavía, según Rousseau, demasiado dependiente en la razón. No es el cálculo del interés propio, sino el inmediato y espontáneo sentimiento, la única base efectiva de la moralidad.

Además, el resultado de este interés propio ilustrado y de la invocación de los derechos al servicio de este interés fue una odiosa competición entre los hombres, y no una genuina cooperación. En última estancia, el comercio y las formas de competición están al servicio de la pasión del *amour propre* o la vanidad, las cuales ansían la superioridad sobre los semejantes o la desigualdad en beneficio propio. Rousseau, pues, presenta a la emergente sociedad liberal-comercial, en la cual Montesquieu, Hume y Smith depositaron tantas esperanzas, como una espeluznante pesadilla de explotación, crueldad y lucha.

El comercio hace a los hombres parecerse más mientras que, a la vez, multiplica las desigualdades entre ellos. Montesquieu se fijó en el primero de estos hechos para dar la bienvenida al comercio como un nuevo amanecer: mientras que las diferencias generaban hostilidad y mentalidades cerradas, los parecidos generaban entendimiento. Rousseau, por el contrario, puso el énfasis en el segundo de los elementos al presentar al comercio como conducente a la separación de los hombres, cuando, supuestamente, iba a unirlos. Para Montesquieu, las diferencias más dañinas eran las de secta, raza, nación y (como nosotros diríamos hoy) cultura; para Rousseau (aunque odiara el fanatismo), la distinción fatal era la de clase.

De todo lo que está al alcance del hombre social, pues, sólo la compasión es un remedio, tanto para el utopismo del primer pensamiento liberal, como para los efectos nocivos del comercio. La compasión no es fruto del cálculo sino que es espontánea, y las uniones que forja entre los hombres son mutuas y genuinas. También permite a aquellos que han sido correctamente educados en ella trascender las barreras de la desigualdad y las divisiones entre los seres humanos. Rousseau imaginó que los parangones de la compasión serían las “grandes almas cosmopolitas” del *Discurso sobre la desigualdad*, quienes “superarían las barreras imaginarias que separan a los pueblos y quienes, siguiendo el ejemplo del soberano Ser que les creo, incluirían a toda la raza humana como destinataria de su benevolencia.”

La compasión, pues, emergió en el pensamiento de Rousseau como la gran alternativa al *amour propre* y a la explotación resultante de éste, y el ginebrino invirtió todas sus incomparables habilidades retóricas en publicitarla como bálsamo social. Como el más grande psicólogo moderno, Rousseau no sólo era consciente del poder de la compasión, sino también de sus límites. Esto último, en cualquier caso, lo comunicó *sotto voce*, pues decidió que, considerando todos los aspectos de la cuestión, la promoción de la compasión era la estrategia moral más adecuada para su propia época y para la débil, angustiada y desigual Europa del futuro más inmediato.

Como cualquier tema que Rousseau abordaba, el de la compasión se mostró altamente contagioso. Fue él quien hizo florecer la locura por la compasión que tanto infectó el siglo XIX y de la que todavía hoy no nos hemos recuperado. Aquí simplemente citaré dos casos muy distintos. Cuando, por ejemplo, el gran filósofo Schopenhauer promovió la compasión como la sola base de la moralidad, y cuando el pomposo poeta Víctor Hugo elogió su asno como “más grande que Sócrates, más sublime que Platón”, pues cambiaba de forma de andar para evitar pisar sapos, ambos tomaron a Rousseau como su inspiración.

V. DE LOS PENSADORES DE PRIMERA LÍNEA QUE HICIERON DE LA COMPASIÓN SU TEMA, ALEXIS DE TOCQUEVILLE ES ESPECIALMENTE INTERESANTE PARA LOS AMERICANOS, PUES LOS AMERICANOS FUERON ESPECIALMENTE INTERESANTES PARA ÉL

La Democracia en América ha sido calificada como el mejor libro nunca escrito sobre la democracia y el mejor libro nunca escrito sobre América. La principal preocupación de Tocqueville al escribirlo, en cualquier caso, no fue América sino la democracia, la cual previó triunfaría también en Europa, y quizás en el mundo entero. Encontró muchos motivos por los que admirar a América, y vislumbró un futuro democrático que, en gran parte, triunfó. Y, precisamente, en uno de los aspectos en los que triunfó fue en fomentar la compasión.

Pocos pasajes de *La Democracia* superan la fuerza de la Parte Tres, Capítulo Uno, en la cual Tocqueville cita una de las cartas de Mme. de Sévigné, la famosa cronista de la vida de la alta nobleza bajo el reinado de Luis XIV. El tema de la aristocracia es recurrente en toda la obra de Tocqueville, no sólo como la antecesora de la democracia, sino también como su contrapunto, como su gran obsoleta alternativa. Pero todo lo que nos cuenta sobre la aristocracia, en cualquier caso, sólo raras veces nos lo muestra directamente. De hecho, sólo en este pasaje, de entre toda su obra, habla un aristócrata con su propia voz, y sólo aquí escuchamos a escondidas a los aristócratas hablar por sí mismos. Hasta tal extremo llegó Tocqueville al apoyar su aseveración de que la democracia necesariamente actúa para promover la compasión.

Mme. de Sévigné, nos dice, era una mujer amable y cariñosa, pero, en este contexto, esta afirmación sirve para distanciarnos de ella y de su aristocracia. Las cartas que cita, escritas desde el campo a su hijo ya crecido, contienen mucho chismorreo afectivo. En el mismo lugar, en cualquier caso, describen las miserias impuestas a los campesinos a través de un ruinoso aumento de impuestos, y los atroces castigos infligidos a los que se resistían a pagarlos. Y Mme. de Sévigné no sólo muestra su satisfacción ante el saludable ejemplo que acaba de ser citado, sino que bromea a expensas de sus malogradas víctimas. Tocqueville no sólo nos muestra, sino que nos obliga a sentir la diferencia con la democracia. Es impensable –señala– que ninguno de sus lectores, con un siglo y medio ya de camino en democracia, respondiese tan cruelmente al sufrimiento humano, y simplemente imposible que quien así lo pensase lo expresase abiertamente: “el espíritu de la edad se lo impediría”.

Tocqueville insiste en que Mme. de Sévigné no veía a los campesinos como a miembros de su misma especie. Los trataba como sirvientes, como responsabilidades, como amenazas, pero no como seres humanos. Su compasión, como su lealtad, permanecía dentro de los muros de su clase. Carecía de toda humanidad en el sentido estricto del término: su sentimiento de compañerismo no estaba a disposición de los seres humanos en cuanto tales.

En democracia, por el contrario, las estrechas adhesiones a la casta han desaparecido, y respondemos al otro directamente como a un ser humano. Donde todos son más o menos iguales, cada uno se identifica de buena gana con el otro y, por tanto, con sus desgracias. (Tocqueville fue un gran estudioso de Montesquieu y Rousseau, y hay unos cuantos pasajes de su trabajo en los que su influencia es muy evidente). Pocas cosas de los americanos impresionaron tanto a Tocqueville como la gran simpatía que mostraban por los problemas de sus semejantes. De todos los pueblos, los americanos son el más susceptible de acudir en ayuda de sus hermanos, por lo menos en aquellos casos que no ocasionen grandes inconvenientes para ellos mismos (II.iii.4).

Sin embargo, esta acotación es importante. La morada de lo heroico y de las virtudes del sacrificio no es la democracia sino la aristocracia. Los demócratas tienen buen corazón, pero también son gente con prisa, necesariamente ocupada en sus propios problemas. El reverso de la compasión es lo que Tocqueville llama individualismo. Puesto que los hombres son más iguales y parecidos, también se encuentran más aislados, más preocupados por sus propios problemas. Tocqueville presenta a la realzada compasión simplemente como el aspecto más atractivo de la pérdida de unidad y adhesión, la cual es la principal consecuencia social de la democracia. Precisamente porque sabemos lo que es jugar solos, nos compadecemos de los jugadores solitarios. Si en la aristocracia las adhesiones convencionales de la casta disfrutaban de una fuerza más que natural, en la democracia, la fuerza natural de la común humanidad se muestra fugaz y frágil. La compasión se aprecia especialmente por ser la única fuerza que tiende naturalmente a unir a los hombres a quienes todo lo demás en democracia conspira por separar.

VI. COMO YA SE HA DICHO ANTES, LA COMPASIÓN TAMBIÉN HA CONOCIDO A DETRACTORES MODERNOS. ENTRE LOS MÁS SIGNIFICATIVOS SE ENCUENTRAN SPINOZA, KANT Y NIETZSCHE

Spinoza y Kant formularon versiones de la crítica racionalista a la compasión que ya se encontraban en la Antigüedad, pero en base a nociones ca-

racterísticamente modernas sobre el carácter de la razón y su lugar en el mundo. La crítica todavía más radical de Nietzsche venía de la mano de su rechazo al racionalismo moderno. Permaneció cercano a Montesquieu y Rousseau al reconocer la primacía del afecto en los seres humanos, pero interpretó todos estos afectos como impulsos y, en última instancia, como expresiones de un único impulso comprensivo presente en toda la naturaleza: la voluntad de poder.

La pena, mientras que constituye una tentación para el gran hombre (incluso la última y más poderosa tentación), es el principal refugio para los más bajos individuos. Nietzsche se atrevía a pensar que éstos se retozaban en la compasión como los cerdos en el barro, y que su piedad por los otros era inseparable de su piedad hacia ellos mismos. Esta preocupación por la pena, la gran epidemia moderna (la cual, según Nietzsche, pensando en Schopenhauer, “ha hecho enfermar hasta a los filósofos”), era el signo del declinar de una forma de vida, una anestesia para sufrimientos incurables. Señaló el camino hacia el último hombre, el cual no sentiría nada ni echaría en falta nada.

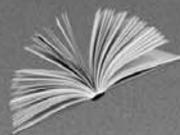
A pesar de que Nietzsche se describe a sí mismo (y otros también lo hicieron así) como un inmoral, su objeción última hacia la compasión fue ética. El núcleo de la humanidad es su ambición por la grandeza, y la grandeza depende del sufrimiento. El proyecto moderno de la compasión, así pues, entendido como la eliminación del sufrimiento, era *ipso facto* una campaña contra la humanidad en sí misma, a favor del descenso hacia lo sub-humano.

La enseñanza de Nietzsche, pues, rememora la respuesta cristiana al preguntarse si el sufrimiento es simplemente algo malo. (Y si esto no es así, entonces la ética moderna de la compasión no puede ser tenida por simplemente buena). Sin embargo, Nietzsche recuerda a los clásicos al sugerir que, para que los hombres alcancen su entero potencial, deben dominar la compasión en nombre de consideraciones más elevadas. Parece así, a la postre, que sería precipitado pensar que esta cuestión está cerrada.



libros libres para Cuba

colabora con las bibliotecas independientes



www.bibliocuba.org

www.hispanocubana.org

Fundación Hispano Cubana, C/ Orfila, 8 - 1º A. 28010 Madrid Tel.: 91 319 63 13 Fax: 91 319 70 08 Mail: f.h.c@hispanocubana.org