

Trasímaco, con Nietzsche— el artilugio defensivo de la moral y, por último, deberíamos rechazar la prioridad de la justicia: si introducimos a lo superior o a lo supremo en el argumento (y si la justicia no es sino frágil velo que se sueña escudo ace-rado) sería más urgente garantizar la compasión. La compasión justifica, pues, su prioridad suponiendo que el sentido de nuestros actos, el veredicto final de nuestros comportamientos no está en las manos de los hombres. Por el contrario, la justicia sólo justifica su prioridad porque habitamos la contingencia; ante un señor absoluto (Dios o un suprahumano), ante su absoluta omnipotencia, sólo cabría la demanda de la compasión.

Por eso, la apología de la lúcida piedad que ha formulado Aurelio Arteta hace surgir en mí un inmenso pavor: el de estar en las manos de la gratuidad de la compasión de un otro demasiado cercano (tan mí mismo que me atosiga) o demasiado lejano (Dios, el poderoso o el habitante del castillo kafkiano); prefiero pensar, por ello, que estamos, más bien, en las manos, porque frágiles siempre humanas, de las demandas de la justicia. Prefiero pensar que porque existe contingencia existe la justicia y que es bueno que la justicia lleve en sus brazos la compasión pues ambas, al cabo, son dos formas (cercana y distante, ante lo igual y lo diferente) de la lucidez.

UNA PIEDAD INFINITA

Aurelio Arteta

Universidad del País Vasco

Resulta impagable, cuando uno escribe un libro, contar con lectores. Nada digamos si además se trata de lectores tan penetrantes y, para mayor suerte, tan amicales conmigo como quienes se han prestado a dirigirme sus observaciones a propósito de *La compasión*. Sirva, pues, este preámbulo de cordial agradecimiento. Y, para corresponder a su esfuerzo, el mío se encaminará a debatir los principales grupos de dificultades que me sugieren.¹

Los malentendidos del sentimiento y la virtud

1. Más que haber dilatado la noción, supongo que Carlos Gómez me reconviene por haberla depurado en exceso, hasta el

punto de preguntarse «por qué seguir denominando todavía a la estilizada virtud resultante como compasión». No es fácil replicar con acierto. Porque presumo que el intento ha consistido, más bien, en comprimir su habitual significado como sentimiento para así ensanchar (o incluso crear) su sentido potencial de virtud. Algunos de sus componentes emotivos son demasiado «sensibles» y ciegos como para maliciarse que de ahí no pueda extraerse ningún ideal de conducta universalizable. Su misma ambivalencia de partida (ser un «dulce pesar». Cfr. pp. 17 ss. de mi libro) obliga a la depuración racional de un afecto espontáneo como el de piedad que, dado su apego a la proximidad y su vinculación con el miedo, tiende a in-

currir en unilateralidad y desmesura, hipocresía o engaño.

No es el mero sentimiento, en efecto, sino la razón, la que puede deparar a la compasión el grado de generalidad exigido por la virtud ética, y así trato de mostrarlo por extenso (pp. 129-144). Pero, aceptando sin reservas que también la piedad sin la razón es ciega y ésta sin aquélla vacía, a mi juicio hay que añadir más: primero, que la razón desprovista de piedad no sólo será vacía, sino errónea e injusta; y, sobre todo, que ya el sentimiento compasivo mismo (como cualquier otra emoción) contiene ciertos factores razonables, aunque todavía oscuros para su emocionado sujeto, que a la razón toca alumbrar y proponer en aquella universalidad que lo eleven a virtud. No hay que renegar de esa emoción, sino escarbar en ella a conciencia, a fin de descubrir los fundamentos racionales de su conversión virtuosa. Uno de ellos es la dignidad humana, incoada ya en el hecho de que no habría compasión de esta o aquella miseria del hombre como no resaltaran sobre el fondo último de su grandeza. El otro es su peculiar finitud, que sólo el análisis racional (y no la sensibilidad) acierta a distinguir latente en cada uno de las desdichas singulares que le afligen.

Al resultado de un concepto moral de piedad no se llega, por cierto, «a costa de difuminar los contornos habituales del término», sino más bien a fuerza de precisar y superar su difuso contenido sentimental al uso. Salvadas las distancias, ¿es que los tratadistas de las virtudes han entendido de otro modo su tarea? Claro que, nítidamente separadas entre sí por la ausencia o la incorporación expresa de la reflexión racional, y las notas que de ésta se derivan, la emoción y la virtud compasivas tal vez pudieran reclamar nombres que marcaran esta diferencia. Así lo quieren algunos que las denominan respectivamente

compasión y piedad (al modo como en otras áreas lingüísticas tiende hoy a distinguirse entre *compassion* y *pity* o *compassion* y *pitié*), en un intento que me parece discutible. Por lo demás, puesto que su núcleo significativo —el pesar por un mal ajeno del que no estamos libres— persiste común a ambas, no será grave despropósito el seguir reservándolas idéntico denominador. Al fin y al cabo, hasta el reticente Kant las designa a las dos como *humanitas*, por más que la emoción pasiva y espontánea reciba el calificativo de *aesthetica* y el deber (libre y fundado en la razón) merezca el de *practica*.²

2. Con vistas a delimitar sus relaciones con la justicia, y amparándose en una preciosa reflexión de Montaigne, Carlos Thiebaut se interna también en el significado de la compasión. Aunque no venga citado, el punto de arranque montaignista es prestado de Aristóteles: «Se es compasivo, además, sólo si se cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que todos son dignos de sufrir un daño».³ Acierta, pues, Montaigne, al suponer que estimamos lo que compadecemos. Pero se equivoca su intérprete, según creo, si entiende esa conexión entre aprecio y piedad en el sentido de que estimamos porque (y en la medida en que) compadecemos. No negaré que la compasión pueda aumentar la estima hacia el compadecido; pero, al inicio, vale lo contrario: compadecemos porque (y según) estimamos y apreciamos. Estima y aprecio son requisitos *sine qua non* de la piedad, y no afectos que accidentalmente se le entremezclen o sean su consecuencia. Y si se desea mayor precisión, he aquí un nuevo distingo entre el estadio puramente emotivo y el grado virtuoso de la piedad: mientras al primero le basta como premisa la estima del individuo singular del que se compadece, el segundo

ha de arraigar en el reconocimiento del valor de la humanidad como tal.

A partir de este malentendido, se dibuja un proceso que me parece el inverso del real. Pues, para que haya compasión, comenzamos por conceder un precio y estimar valioso a un sujeto humano en desgracia. Bien es verdad que semejante estima, presupuesta ya en la igualdad de partida que funda mi relación piadosa con el otro, brota de manera inconsciente y sólo se tematiza en una reflexión posterior. Más aún, ese aprecio *a priori* se da aquí con ocasión de la desdicha ajena (y no de su buena fortuna, que entonces daría lugar a la congratulación); hablamos de una estima del otro inmediatamente contrariada por su infortunio. Pero para que surja la simetría compasiva se requiere todavía un nuevo elemento que Montaigne, más atento a lo despreciable que a lo temible, olvida: el miedo. Es el miedo a que aquella desgracia ajena pueda ser la mía el que establece la simetría de los daños, el real del otro y el previsto mío. Sin temor a ser alcanzado por un mal semejante, tampoco habría compasión. De modo que aquel previo aprecio y este temor posterior, contrariado y provocado respectivamente por esa desgracia, nos predisponen a la unificación compasiva.

La extendida piedad natural corrobora, por tanto, la reflexión de Montaigne: hay compasión, luego hay reconocimiento de algún valor en el compadecido. Los compasivos otorgan sentido a su espontánea emoción ante el dolor del prójimo porque le consideran valioso, porque le atribuyen méritos frente a los que su mal se antoja innecesario y, en fin, porque se conceden a sí mismos una valía que —llegado el caso— desean ver también compasivamente reconocida. En pocas palabras, hay compasión porque a sus ojos el sufriente no parece sólo miserable, sino también en algún grado admirable. Sólo que, de to-

mar al pie de la letra al autor de los *Ensayos*, se trataría de un sentimiento erróneo y sin sentido por fundarse en un aprecio del todo injustificado. Si la estulticia es la universal e irrebutable condición humana, ésta y los males que puedan sobrevenirle son despreciables y dignos tan sólo de una risa burlona. ¿Cómo no recordar aquí las invectivas de Ciorán a propósito de este sentimiento inadecuado, de esta pasión excesiva para quien es un animal inaceptable?

Pero vayamos por partes. El compasivo, al apreciar al otro, desprecia su mal como indebido. El burlón indiferente de Montaigne, precisamente porque menosprecia al otro (o como le concede su justiprecio, que es el desprecio), no puede despreciar su daño al modo del que lo compadece: al contrario, tendrá ese mal como merecido y correspondiente. Si tiene a los hombres por viles, deberá evaluar cualesquiera de sus males como buenos; puesto que no hay en los individuos mérito alguno, tampoco habrá demérito en su eventual o necesaria desgracia. Así que no hay lugar para la indiferencia respecto del bien o del mal del otro. Para ser consecuente, el despectivo habrá de querer para el otro lo único que en rigor conviene a su naturaleza: el mal, lo despreciable; todo lo demás que pudiera acaecerle sería casual, por no decir escandaloso.

Y eso no es todo, pues en tales condiciones ¿habrá siquiera lugar para la burla? No lo parece, salvo que la burla acepte ser burlada en un proceso al infinito. Lo quiera o no, la burla conlleva el intento de preservar a su sujeto al menos en parte de la estulticia de la que se mofa; el burlador ha de atribuir algún mérito a su burla. A menos que nuestro hablar de la estupidez sea a su vez estúpido él mismo, la estupidez será un estado todo lo difundido entre los hombres como se quiera, pero siempre particular y pasajero, superable desde su

condición más propiamente humana: la racionalidad, esto es, la capacidad para la verdad... y la burla. El figurado Demócrito y su comentarista Montaigne, o se contradicen al pronunciar su condena universal o se excluyen a sí mismos de la universalidad de su veredicto. Al apreciar siquiera su propia reflexión acerca de esta presunta condición humana, manifiestan su autoestima y limitan su chanza tan sólo a los estúpidos. Y, en tal caso, una vez reconocido el bien de la lucidez humana posible —y en ellos cumplida—, nada debiera haberles impedido prestar compasión hacia tantos como padecen aquella estilicia. Pues ésta es un mal del que ni siquiera su perspicacia de pensadores les mantiene a resguardo.

Y si la piedad con el doliente no sólo se expresa en el llanto, sino también en una cierta clase de risa, más vale la sonrisa compasiva que la carcajada despectiva. A diferencia del burlón, sonríe tristemente el que —valga la paradoja— sabe apreciar y despreciar a los hombres a un tiempo. La compasión se ríe de lo que tiene por valioso en tanto que, al saberlo también destinado a sufrir y a desaparecer, desvela a la vez su relativa inanidad. Se ríe de la contradicción patente entre lo admirable y lo miserable del hombre, entre su innegable dignidad y el sufrimiento o la muerte que la desbaratan. Más que como sentimiento, la *virtus* de la piedad reside en su fortaleza para, desde la conciencia cierta de la grandeza humana, afrontar sus miserias sin entregarse al lamento. El virtuoso de la compasión *ríe por no llorar*. Se ríe, por ejemplo, de la levedad del daño ajeno comparado con la gravedad del mal definitivo que le aguarda, lo mismo que contempla con humor lo precario de la felicidad de que un sujeto se goza o de la frágil esperanza que alberga. A fin de cuentas, al igual que el humor, la piedad brota de la conciencia

del sinsentido. ¿Y no ha sido el mismísimo Kant el que preconizó una *piEDAD jovial*⁴ o una jovialidad piadosa?

3. Me advierte José Luis Pardo de la dificultad de convertir las emociones en virtudes, de transformar las pasiones en razones o, al menos, en pasiones bajo el gobierno de la razón. Sí, pero sospecho que no ha sido otra la tarea marcada por los tratadistas clásicos de la virtud desde que Aristóteles la definió como una cierta disposición racional y habitual con respecto a nuestros *pathe*. ¿Será ésa, con todo, una misión imposible?

Todas las cautelas avanzadas por Spinoza no invalidan —a menos que calificuemos su empeño de ocioso o contradictorio— el proceso de racionalización por el que han de transitar las pasiones: «Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta».⁵ Claro que ese «tan pronto» resulta en realidad tan arduo como que «el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones»⁶ y, en definitiva, se trata de hacer de la razón nuestra pasión dominante. Pero, por muchas que sean las reservas que en particular la *conmiseratio* suscita, la misma razón dictaminará que hay que servirse de ella («porque un mal menor es, en realidad, un bien»: IV, 65) para contrarrestar otras varias pasiones perniciosas y para conducir a la meta final de la concordia. Y no sólo como uno de esos «afectos más útiles que dañosos» (en parangón con la humildad y el arrepentimiento, la esperanza, el miedo y la vergüenza. Cfr. IV, pp. 54 y 58) que predisponen a su sujeto hacia la virtud, sino además porque (a partir de su afinidad con la aprobación, por ejemplo: IV, p. 51) puede concordar con la razón y surgir de ella. Esa compasión racional se confundiría entonces con la virtud de la misericordia, que no es sino el mismo

afecto de la conmiseración trocado ya en hábito (III, def. 23 y 18). Y, transformada en virtud, mal se entiende que el hombre libre (no se olvide: tan sólo «un modelo ideal de la naturaleza humana» [IV, p. 4; V, Prefacio]), haya de disfrazarla a la hora de vivir entre los ignorantes. Al fin y al cabo, «el bien que apetece para sí el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres» (IV, p. 37).

Nada tengo, pues, contra una «educación sentimental» o contra una pedagogía moral de la compasión. Ya sabemos cómo ideó Rousseau las fases por las que una *pitié* natural e irreflexiva, fruto de un mero contagio afectivo, se perfecciona reflexivamente en excelencia moral: «Las afecciones sociales sólo se desarrollan en nosotros por medio de la inteligencia». En el caso de la piedad, que exige una cierta identificación con el otro sufriente, cuesta imaginar «cuántos conocimientos adquiridos supone esta transferencia».⁷ En mitad de sus alegatos inmoralistas, Nietzsche confiesa que «todas las virtudes son realmente pasiones refinadas» y, la compasión en particular, una «evolución del instinto genésico»: eso es lo que le permite propugnar una «piedad filtrada por la razón».⁸ ¿Que lo excelso es tan difícil como raro? Naturalmente, porque —nos enseña Jankélévitch— no hay hábito virtuoso ni, por tanto, presunta excelencia que no esté siempre a punto de decaimiento.⁹ La *virtus* de la piedad no está tanto en su cumplimiento, situado en el infinito, cuanto en su enconado esfuerzo por alcanzarlo.

Toda pasión es por naturaleza un modo de autoconservación y, por ello mismo, irrebalsable. La ética, que ha de ser entendida como el mejor compendio de medidas para ese mismo perseverar en el ser, no puede salvar la presencia de las pasiones en su punto de partida; tan sólo le toca procurar que una razón aún más apasionada las ponga al servicio de nuestra

máxima potencia. La peculiaridad de la pasión piadosa es que, en cuanto reflexiona, constata en cada desdicha el fracaso de esa voluntad de perseverar. Si en esta asunción de la propia impotencia se esconde alguna potencia virtuosa, ello será según sea capaz de abarcar sufrimientos humanos más hondos y universales y se apreste a combatirlos. En esta vía de perfección, por cierto, ya no le acompaña tanto el temor de sufrir algún mal o la esperanza de guardarse de él, cuanto más bien la lúcida desesperación de que la común finitud nos aboca a la misma desventura. Como no reniega de las inclinaciones que la promueven, la crítica kantiana podrá acusarla de impureza. Ahora bien, tal vez esa ética del puro deber no escape al mismo cargo: a la postre, cuando pretende probar la universalidad de sus máximas, su imperativo categórico ha de recurrir reiterada y precisamente al contraste de la esperanza en la compasión ajena como piedra de toque.¹⁰ Sí, también Kant juzga a la compasión insuperable.

Compasión y religión

1. Se extraña Carlos Gómez de mi proclamado empeño por borrar de la piedad cualquier rastro que la acerque a alguna acepción religiosa. Pero ninguna razón encuentro para desdecirme de mi propósito y varias para reiterarme en él.

No es que olvide, sino que me desentendiendo de la muy amplia tradición religiosa de la piedad, desde el *Eutifrón* platónico a los Libros revelados o a los de edificación pía, porque la *pietas* para con Dios nada tiene que ver con la compasión requerida por los hombres. Y respecto a su sentido estrictamente moral, lo menos que cabe decir es que resulta a todas luces contradictorio en cuanto viene abonado desde la fe religiosa. Para empezar, porque ese primer apelativo de Dios en el

Antiguo Testamento (y en el Corán) como «el misericordioso» mal parece avenirse con la crueldad que Jehová a cada paso despliega. Pero, más allá de los episodios bíblicos, ¿qué ha sido la Teodicea sino el intento continuado de justificar a un Creador omnipotente pero en apariencia despiadado? A la inversa: desde la creencia religiosa todo gesto compasivo es un signo de interrogación, oculto o expreso, acerca de la bondad y justicia divinas. Los bienaventurados deben gozarse de los tormentos de los eternamente condenados, según aquel Padre de la Iglesia, porque apiadarse de ellos equivaldría a blasfemia y descreencia. El Dante que llora sin consuelo a la vista de los suplicios infernales tiene que oír la agria recriminación de su guía: «Aquí piedad es no tener piedad. ¿Quién es más miserable sino el que, ante el juicio de Dios, aún siente pena?».¹¹ Y es que Dios, a falta de la igualdad que le enlace a los hombres, tiene vedada la piedad para con ellos. Es el hombre, desde su propio sentimiento y necesidad de misericordia, el que crea a un Dios misericordioso.

Pero, en cuanto así lo ha creado, el hombre religioso ya no puede ser en verdad (quiero decir virtuosamente) piadoso. Fe y piedad verdaderas se repelen en la misma medida en que la esperanza rechaza la desesperación. Para el creyente no hay mal del mundo que no haya sido ya redimido ni desgracia humana que no esté ya potencialmente salvada; si condesciende a la compasión, será hacia desdichas que él sabe aparentes y provisionales, en modo alguno reales y definitivas. La creencia en un más allá, donde el mal se expía y encuentra recompensa, elimina de cuajo el objeto y el sentido del movimiento piadoso. El mismo Nietzsche, que basó sus feroces diatribas contra la piedad en su figura de virtud cristiana, llegó a preguntarse si el cristianismo no habría des-

conocido del todo esa piedad de la que secularmente se apropió.¹²

Admitamos, si así gusta a Carlos Gómez, que la piedad sea un *sentimiento* de raíz religiosa, puesto que entraña el oscuro deseo de inmortalidad, la aspiración a perpetuar el bien contrariado por el dolor y la muerte. Pero el peligro no reside en el orden religioso de las preguntas o deseos, sino en el plano creyente de las respuestas y certezas. La emoción compasiva puede aún hacerse ilusiones, mas su *virtus* ya no. Mientras la religión abre la posibilidad de una satisfacción final (y la fe canta la seguridad de tal plenitud), la virtud piadosa arranca justamente de la conciencia de su frustración. En su grado de virtud la compasión es el exacto reverso de la religión; no hay más alternativa que o *pietas* religiosa o piedad trágica.

2. Que tan tajante expulsión de lo religioso del ámbito de la virtud piadosa reintroduzca en ésta (*vellis nollis*) una nueva versión secular de la creencia denostada, eso, con ser un riesgo, no me parece un reproche probable. Más bien recuerda ese interesado empeño en ciertos creyentes por hacer de algunos ateos creyentes también a su pesar y sin saberlo. Poco me cuesta reconocer que determinadas expresiones mías (como algunas de las escogidas por mi objetor) resuenan demasiado a Schopenhauer, pero ya me he encargado de rechazar de plano toda connivencia con la imposible compasión schopenhaueriana (pp. 101-107). Nada más lejano a mi pensamiento, así pues, que una concepción positiva del sufrimiento humano y negativa de su felicidad. Que se me permita una larga autocita: «Pues sería contradictorio que el compasivo sintiera o actuara según el criterio de que “la vida no vale nada”. Eso sólo puede pensarlo el cruel o el escéptico. El piadoso no valora por sí misma como buena la desgracia;

para él, al revés, ésta sólo adquiere valor —pero negativo— por ser negación de la vida. La piedad no es condena de la vida, sino condena de lo que condena a la vida. No es un amor a lo que declina y termina en la vida, sino a una vida que declina y termina. Y, sobre todo, es afirmación de la vida humana precisamente porque, en tanto que consciente voluntad de poder, es la más preciosa (*Zarathustra* II, p. 172). Con respecto a los demás seres vivos, el hombre —y no sólo el individuo (*La gaya ciencia*, 120)— es *el incomparable*. Cuando le compadecemos, nuestra piedad es la afirmación de una vida también incomparable» (pp. 124-125).

Cierto que a la compasión, entre otras limitaciones, se le puede echar en cara que se asiente con tristeza en la cara negativa de la vida. Pero desconoce y pervierte su naturaleza quien le asigne una *voluntad* de tristeza o de distinguir sólo aquella tenebrosa faceta en la que, para colmo, encuentra morbosa complacencia. Pues, si parte de (y subraya) la carencia, es porque sin duda intuye y desea una plenitud que, eso sí, sabe de antemano rehusada. Su inferioridad relativa en la escala de las virtudes radica, según vio Spinoza, en el carácter indirecto de su voluntad: sólo acierta a querer el bien del otro mediante el rodeo de preferir ante todo negar su mal. Para librarse de las suspicacias que provoca, para alcanzar su estado más perfecto, la compasión tendrá que aprender a compartir también las alegrías ajenas...

Mas ni siquiera en su limitada naturaleza negativa puede nuestra virtud confundirse con la negación del mundo proclamada por la religión. Al fin y al cabo, la prédica religiosa sobre la vanidad de lo terreno descansa en la esperanza de que lo de veras valioso viene después, mientras que la compasión surge a la vez de la confianza en el valor infinito y propio (no

adventicio) de la humanidad, así como de lo ilusorio de esperar su reconocimiento en un futuro ultraterreno. Frente al hombre de fe, quien practica la virtud compasiva subraya la evanescencia de lo que por sí es ya valioso, pero también que esa precariedad lo vuelve más valioso todavía. La vida humana es a un tiempo «preciosa y patética», y tanto más lo uno cuanto más lo otro. La misma finitud que roba la culminación de su dignidad, exalta su excelencia y le marca una tarea moral inmediata: la piedad. El carácter penúltimo y último respectivo que a sus ojos presenta lo real sitúa a la religión y la compasión en las antípodas. Al revés que el creyente, el piadoso ha de celebrar que esto sea todo lo que tenemos para así lamentar que no tengamos *nada más* que esto; o sea, para ofrecer y solicitar compasión. La fe se alegra gracias a postular otra vida (un creyente apesadumbrado sería una contradicción viva), en tanto que la piedad se entristece porque esta misma vida no es eterna. Sólo que vale más una tristeza verdadera que una falsa alegría.

Es, pues, la religión la que desvaloriza la vida ya por el simple hecho de esperar otra *mejor*; la piedad profana la valora en grado máximo justamente por ser la *única*: he así la base de su talante trágico. Si bien se mira, la piedad es directamente proporcional al valor concedido a la existencia: cuanto más alto se juzgue éste, con tanto mayor intensidad se mostrará aquella. A fin de cuentas, sólo el que saborea a fondo la vida acierta a comprender la hondura de la desgracia, propia y ajena, y a compadecerla como merece. «De manera que —dirá S. Weil—, cuanto mejor se concibe la plenitud del goce, más puros y más intensos son el sufrimiento en la desgracia y la compasión por el prójimo. ¿De qué priva el sufrimiento a quien carece de placer?»¹³ Sí, pero hasta el mayor placer se ve empañado por la anticipación de su

inevitable final. ¿Quiere eso decir que ese placer o la felicidad sean engañosos o que el mal se hace tan insoportable, hasta el punto de desear la muerte como un alivio? No hagamos trampas: la muerte sólo viene a aliviar el pesar que la premonición de su misma ineluctabilidad, de la que son síntomas los males particulares, nos provoca. La vida humana es infeliz por ser conciencia permanente de su fragilidad, por estar llena de muerte. El creyente es creyente, y por eso feliz, en la medida en que vive en ésta el anticipo de la otra vida. De ahí que fuera absurdo, concuerdo con Bonhoeffer, que estuviera dispuesto a trocar la felicidad terrena por la celestial: porque una y otra se suman, no se restan. Pero de ahí también que el creyente, un inmortal entre mortales, esté cerrado a la compasión: para él no hay mal ni desgracia definitivos. El piadoso, en cambio, es piadoso porque anticipa la nada en esta vida, que es su todo. No hay exceso en la compasión. Su compasión ha de ser tan *insaciable* como inagotable es la desesperanza de la que emana.

Antes, durante y después de la justicia

1. Por eso tampoco puede saciarla o colmarla la justicia (y así recogemos la reflexión de C. Thiebaud donde la dejamos). Ciertamente, uno de los riesgos notorios de la emoción compasiva es la excesiva proximidad a su objeto, su fijación obsesiva al mal visible que la suscita y, con ello, su tendencia a la demasía y parcialidad, al olvido de daños menos vistosos, su disposición a ser engañada por signos equívocos... En menos palabras, su mayor tentación política es incurrir en injusticia, cuando no incluso en el terror.¹⁴ Frente a semejante riesgo, de poco valdría recordar que los males nos unen más que los bienes y los pesares más que las dichas, porque de esa tendencia natural es precisa-

mente de la que hemos de precavernos. La justicia exige de los hombres guardar entre sí la debida distancia.

Ahora bien, si —para seguir de la mano de Montaigne— el justiprecio del hombre (el justo aprecio de nuestra insuperable estulticia) es su desprecio, entonces lo que ha de pregonarse no es una cierta distancia para con él, sino toda la lejanía posible. Habría que cultivar la indiferencia, la impasibilidad, el desinterés; pero la risa no sería lo más aconsejable, porque ella ya da muestra de alguna dependencia respecto de lo risible. En todo caso, ¿será liberadora esa distancia cínica, que a lo mejor no nos encadene al objeto repelido, pero a costa seguramente de atarnos a un yo inflado? Claro que, replica mi objetor, la justicia sólo puede instalarse en la distancia *justa*. En tal caso, a menos que valga definir la justicia por medio de la justicia misma, habremos de aclarar la naturaleza de esa distancia. Y sólo cabe que ésta se sitúe en un punto medio entre el exceso de cercanía aparejado al simple sentimiento compasivo (que, quizá por apreciar en demasía al otro, distorsione la verdad del mal que sufre) y excesiva lejanía de la risa despectiva (que, al negar de entrada cualquier mérito en el doliente, incapacita tanto para captar su dolor como para detestarlo). Entre el aprecio exclusivo o desmesurado hacia *este* hombre y el desprecio de *todos* los hombres, la justa distancia reside en el aprecio de la humanidad de los hombres.

Esa común humanidad será apreciable si radica en nuestra conciencia y libertad compartidas, no en una supuesta estulticia común. Sin esa idea de humanidad, la justicia representa un sinsentido: el hombre ni sería *capaz* de demandar u ofrecer justicia, ni *digno* de recibirla. De poco sirve añadir que la justicia ha de estar atenta a todas las peculiaridades de los individuos; pues, si no es ciega y quiere ser coheren-

te, más allá de esas diferencias descubrirá la nada que nos une. O la justicia es estúpida (un síntoma más del autoengaño humano) o, puesto que se define por la igualdad, reparación de una estupidez mal repartida y reposición de la igual sinrazón que nos reconocemos. Si carecemos de méritos fuera de nuestra vileza..., nada merecemos, no hay daño que resarcir ni demérito que purgar, nadie es acreedor de nada ni de nadie. Hacer justicia sería desecharse de raíz cualquier demanda justiciera; o, mejor, dictar de una vez y para siempre nuestra condena universal.

Lo mismo, pues, que confiere sentido a la búsqueda de la justicia, el reconocimiento de la dignidad de nuestra humanidad común, hace posible la compasión como virtud. Sólo que ésta introduce un nuevo componente esencial frente a aquélla: junto a la *igualdad en la dignidad humana*, se apoya también en la *igualdad en su particular finitud*. Y esta diferencia establece por sí misma las relaciones entre la justicia y la piedad.

Porque la justicia mueve a la compasión sólo si ello significa que el mismo sentido de igualdad que subyace a la justicia mueve también a la compasión; o si quiere decirse que, mientras el espontáneo sentimiento compasivo no se despegaba del daño inmediato y visible, la justicia lo lleva a atender reflexivamente otras circunstancias para así evaluar y reparar mejor ese daño. Con todo, resulta más acertado sostener que es la emoción compasiva ante el dolor *inmerecido*, aunada a la de indignación, el impulso inicial de la voluntad de justicia. Prueba de ello sería tanto esa corriente afirmación de que al otro le ha sobrevenido un mal que «se lo tenía merecido» o «se lo ha buscado» o «ganado a pulso» o, a la inversa, que «no hay derecho» a que le haya ocurrido tal desgracia. Dígase entonces que esa piedad sentimental es la forma inmediata y pri-

mitiva de la justicia, así como ésta la plasmación mediata y abstracta de aquel sentimiento.

De tal manera que, si la justicia camina ciertamente más lejos que el sentimiento piadoso, la virtud de la piedad sin duda va más allá de la justicia. Y es que la igualdad radical que en ambas alienta es más ancha y honda aún en una que en otra: no es sólo en su igualdad de sujetos autónomos, sino también de sujetos que se saben mortales (*morituri*), como los hombres se vuelven objetos de la piedad. Precisamente porque la justicia desatiende esta última condición, puede volverse despiadada e incluir a la muerte entre las penas que imparte. Por eso hago mía la feliz fórmula de Pardo: «Los seres mortales merecen justicia porque son libres, pero los seres libres merecen compasión porque son mortales».

Lo que es más decisivo, el mal sobre el que cada una de ellas vuelcan sus cuidados es muy diferente: social y, por tanto, en principio remediable el que atiende la justicia; natural e irreparable el que solicita compasión; mientras del primero cabe distinguir su merecimiento o inmerecimiento, en el segundo la distinción está de más. Ya sólo por eso, al carácter limitado de la justicia se opone la ilimitación de la empresa piadosa. Por eso también, a los ojos del compasivo, los daños que los seres libres nos infligimos unos a otros parecen tanto más insoportables cuanto que estamos ya condenados a un mal fatal y definitivo. De ahí que sea de nuevo la compasión la que espolee a la justicia a ensanchar el ámbito de su competencia, la que la arrastra a percibir otros sufrimientos inmerecidos. Al final, y en razón de su naturaleza, la piedad llega adonde la justicia no puede llegar; acabada la tarea de la justicia, debe continuar la de la piedad.

No nos basta en modo alguno con la justicia y demandamos todavía piedad.

Porque el mal que de veras nos aflige, y del que los demás son tan sólo síntomas y anticipaciones, rebasa con creces los daños particulares que a la justicia compete prevenir, reparar o compensar. Si no tenemos derecho a la piedad ajena, es porque se halla fuera y por encima del derecho; la reclamamos *contra todo derecho*. Pero al que no la presta no le acusamos de injusto, sino de una ignominia mayor: de ser *inhumano*. En definitiva, si la emoción compasiva resulta una figura imperfecta (sí bien propedéutica) de la justicia, en su grado de virtud la piedad es la justicia más perfecta. En relación con ella, la justicia comparece tan sólo como una piedad frustrada o fijada a sus estrechos límites, sean éstos los del contrato privado o los del mérito público.

De suerte que —para enlazar con los comentarios de Pardo— sería más apropiado decir que la necesidad de la compasión procede de la *perfección* (en sentido etimológico) de la justicia, y no de su imperfección. Es su limitación y su naturaleza finita (manifiesta en la justicia positiva, pero asimismo postulada en su virtud) la que postula ser superada por una piedad que resulta, por el contrario, *imperfecta* por ilimitada o infinita. La justicia es perfecta y definible, al menos como aspiración, porque se atiende a bienes y males particulares, cuantificables, etc., de los que procura y espera lograr su exacta igualdad aritmética o proporcional; se aplica a la finitud. La virtud piadosa, en cambio, cuestiona la finitud misma y es virtud esencialmente infinita, indefinible, interminable. La piedad es la justicia que prosigue más allá de la justicia, la que hace al hombre verdadera justicia, porque parte de la convicción de que no cabe igualdad ni proporción entre su mérito y su demérito, entre su culpa y su castigo, entre su bien y su mal. Podríamos soñar que un día la justicia habrá culminado su

tarea de instaurar un mundo de seres social y políticamente iguales. Mientras esos seres ajustados por fin entre sí —o sea, recíprocamente reconocidos en su dignidad— sigan expuestos a males azarosos y a la muerte, sin embargo, requerirán todavía piedad. Será una piedad que ya no tendrá que pugnar por la justicia, porque no habrá injusticia social que denunciar, pero que seguirá reclamando otra «justicia» más elevada contra la «injusticia» de nuestro destino mortal.

2. Siendo ello así, ¿cómo explicar entonces ese usual rechazo que suscita la compasión ajena y la demanda de que, en su lugar, venga la justicia? Por varias razones, algunas de las cuales desarrollo en mi libro (por ejemplo, pp. 65-67, 216-227). De una parte, porque una crítica semejante apunta tan sólo a las obvias limitaciones de la emoción piadosa: desde la sutil complacencia en la propia bondad que provoca en quien la experimenta hasta la inevitable impresión de superioridad que el piadoso (por estar en este instante libre del mal que compadece) proyecta sobre el apiadado humillándole; y, sobre todo, porque el mero afecto tiende hipócritamente a satisfacerse en sí mismo y en su deseo benevolente, sin ponerse a la tarea práctica de paliar o erradicar el infortunio que el otro sufre. De otra parte, no hay que descartar a la base de aquel rechazo el resentimiento y el orgullo por parte del compadecido. Si varias reflexiones del propio Kant corroboran esta suspicaz disposición,¹⁵ la pasión igualitaria propia del hombre democrático o el triunfo universal del contrato como principio de las relaciones sociales modernas contribuyen a exacerbarla.

El tópico que prefiere la justicia a la compasión tal vez esté fundado en su desdén hacia la piedad sensiblera, pero ignora del todo la naturaleza de la virtud pia-

dosa. Como mero sentimiento, la compasión no basta cuando la desgracia que la despierta exige justicia; mejor dicho, será falso y perverso si la impide o simplemente la olvida. Quien está sumido en una desdicha de origen social tendrá que requerir no sólo compasión, sino también justicia y dudar de aquella pasión como no conduzca a una acción justiciera. No hay piedad verdadera que no estimule enseguida a la beneficencia y, cuando los males que contempla sean institucionales, no desemboque en la política. Pero no se hace ilusiones ni siquiera de la más estricta justicia, porque (frente al mal definitivo) nunca será satisfactoria y bien puede ser cruel. La virtud de la piedad da por supuesto el ejercicio regular de la justicia. Lejos de sustituirlo, lo fomenta sin cesar, lo amplía a cada paso..., hasta que se ve obligada a rebasarlo.

Así que, en el marco de las virtudes, no cabe dilema alguno entre la piedad y la justicia ni ha de optarse, por tanto, entre una conducta piadosa pero injusta y una práctica justa pero despiadada. Aquella torpe declaración con la que arranca el texto de Pardo es tan despiadada como injusta y, probablemente, incurre en esa grave injusticia porque primero carece hasta del sentimiento mismo de compasión.

Con todos los riesgos que se quiera, la justicia debe ser ella misma piadosa. Y lo es desde el sentimiento inicial que la inclina a juzgar, o cuando la indignación que la acompaña se contiene para no dar en venganza, esto es, cuando reconoce la injusticia del «ojo por ojo» o de la crueldad con el cruel. (Pues, a propósito, es la natural indignación la que «estará contenida en los límites de la justicia», según se dice en la p. 53, y otro tanto se ha de aplicar a la peligrosa por espontánea pasión piadosa, pero de ningún modo a la virtud de la piedad. Que esta última sólo es tal cuando concuerda con la justicia,

como se sabe, es una tesis de Rousseau¹⁶ que no comparto.) Y la justicia será asimismo compasiva durante su ejercicio judicial. Sin el menor propósito de reemplazarla, la piedad la vuelve no obstante más justa en cuanto le hace comprender que siempre será justicia para dolientes individuos singulares. Y, por tanto, si se deja guiar por la *equidad*, que fuerza al juez a medir en cada caso la aplicación de la ley general, y no menos por la *clemencia*,¹⁷ que no le demanda por principio el perdón para el culpable, pero quizá sí la mitigación de la condena o de las condiciones de su cumplimiento...

Pero si *antes* debe llamar a la justicia, y *durante* su ejercicio la depura porque la singulariza, la piedad se impone *después* el deber de completar esa justicia. Eso sí, no como un plus gratuito y ajeno, sino como una exigencia que debe incorporarse al espacio de la justicia a fuerza de ampliar las fronteras de las normas positivas en que se plasma aquí y ahora. Vengamos al caso de las Organizaciones No Gubernamentales. Es verdad que esa «conciencia humanitaria» que en ellas parece alentar está cercada por múltiples tentaciones: la indistinción entre los males —calamidades naturales o productos de la barbarie política— que trata de paliar, la despersonalización de los socorridos, la obsesión de una urgencia carente de pensamiento, la primacía del presente sobre el pasado y el futuro o el predominio del sentimiento sobre el análisis, la reducción axiológica al único valor-vida, etc.; en suma, tan llamativa eclosión contemporánea del humanitarismo corre el riesgo de degenerar en angélico irenismo y en la suplantación de la política.¹⁸ O, como me recuerda con razón José Luis Pardo, que esa «solidaridad subvencionada» de las ONG desplace el deber de justicia o beneficencia desde la esfera pública a la privada.

Todo ello es innegable. Pero la respues-

del piadoso a tantas objeciones seguramente sería la de Horkheimer: «Nuestra filosofía práctica es el humanitarismo. El objetivo de la acción general es que el hombre no padezca miserias [...]. Por cursi que esto parezca, no conocemos otros patrones de medida superiores [...] Eliminar el mal es más humanitario que buscar el bien».¹⁹ Ante la miseria lacerante, la piedad se dispara sin aguardar a disponer de una conciencia acabada del bien o la llegada de las condiciones para una justicia segura y estable. Sólo que, al hacerlo así, ella misma allana el camino para la venida de la justicia. La historia reciente ofrece varias muestras de cómo esa práctica que nace para suplir la ausencia de un derecho público acaba dando origen a derechos respaldados por los Estados. Hace tiempo que muchas labores a cargo de la vieja beneficencia privada están al fin recogidas como derechos en los códigos del contemporáneo Estado social.²⁰ Y hoy es el día en que la intervención humanitaria postula que el Derecho internacional llegue a acoger el derecho de injerencia así como, en fin, el derecho de las víctimas.²¹

3. Pero es el caso —se me permitirá la insistencia— que todavía se abre *otro después* para la piedad tras ese después de la justicia institucional o legal. La piedad no agota su quehacer, sino que lo redobla, incluso cuando ha contribuido a alcanzar las cotas de la justicia soñada. Es lo que intuye bien J.L. Pardo cuando se pregunta

si la compasión es para mí «un sentimiento pre- o post-moral, que no solamente se sitúa más allá de la justicia sino también más allá de la ética». No diré tanto de la que sólo me he atrevido a llamar, no la más alta, pero sí la primera y la última virtud (p. 274). Reconozco mi desconcierto ante la tesis de Horkheimer que parece limitar la vigencia de la moral al tiempo que perviva la organización capitalista de la sociedad, pero hago mía su sugerencia de que la compasión «incluso puede (mejor: debe A.A.) sobrevivirla».

En efecto, en unas relaciones sociales plenamente humanas «los hombres pueden entonces combatir conjuntamente sus propios dolores y enfermedades [...], pero en la naturaleza continúan reinando el dolor y la muerte».²² O, lo que es igual, la piedad debe permanecer porque una sociedad humanizada (merced a la penetración de la moral, a la instauración completa de la justicia) aún no habría humanizado lo bastante la naturaleza. Esa piedad viene a resultar de constatar de que, por encima de un hipotético triunfo de la sociedad (esto es, de la justicia), es la naturaleza la que al final vence. Sabedora de esa imposibilidad de redención, esa piedad es «a-justa». Piedad es lo que queda tras el fracaso de la moral o, para buscar una expresión más piadosa, la actitud que se instala en ese límite que la mortalidad humana impone a su moralidad. La piedad es la virtud que, inútil pero expresamente, se empeña en sobrevivir a las demás virtudes.

NOTAS

1. Razones de espacio (y también algunas perplejidades propias) me obligan a dejar de lado otras cuestiones apuntadas en este debate. Por ejemplo, la que me indica Carlos Gómez sobre la relación entre egoísmo y piedad.
2. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, 2.^a ed., Tecnos, Madrid, 1989, p. 35.
3. Aristóteles, *Retórica* II, p. 8.
4. I. Kant, *Antropología* I.^a, II, p. 62.
5. B. Spinoza, *Ética* V, p. 3.
6. *Ibid.*, IV, p. 4, cor.; V, Prefacio.
7. J.J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Gallimard, París, 1990, p. 92.
8. F. Nietzsche, *La voluntad de poder* II, pp. 255 y 353 respectivamente.
9. W. Jankélévitch, *Traité des vertus*, vol. II, Bordas, París-Montreal, 1968-1972, cap. 7.
10. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1993, pp. 75-76 y 103; *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1973, pp. 103-4; *Lecciones de Ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 81; *Metafísica de las costumbres*, p. 30.
11. Dante, *La divina comedia* I, XX, 25-30 (trad. de R. Sánchez Ferlosio).
12. F. Nietzsche, *O.C.* II, p. 388.
13. S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 122-123.
14. H. Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, p. 19.
15. «Un hombre que piense correctamente y tenga la cabeza sobre los hombros no acepta jamás la bondad ajena ni mucho menos favor alguno» (*Lecciones de Ética*, ed. cit., p. 268). Es una idea que repite en otros varios pasajes de sus *Lecciones* y de su *Metafísica de las costumbres*, hasta que la rectifica expresamente (*Metafísica de las costumbres*, ed. cit., pp. 33 y 35).
16. J.J. Rousseau, *Emilio*, Alianza, Madrid, 1990, libro IV, pp. 339-340.
17. A la que, por cierto, me refiero de pasada y con esta misma intención en la p. 287 de mi libro.
18. Sobre esto, véase entre otros L. Boltanski, *La Souffrance à distance*, Metailié, París, 1993; P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 1996; A. Finkielkraut, *L'humanité perdue*, *Essai sur le XX siècle*, Ed. du Seuil, París, 1997.
19. M. Horkheimer, *Apuntes (1950-1969)*, Monte Ávila, Caracas, 1976, pp. 80-82.
20. F. Ewald, *L'Etat providence*, Grasset/Fasquelle, París, 1986.
21. B. Kouchner, *Le malheur des autres*, Odile Jacob, París, 1991; F. Ewald, «Droit naturel des victimes», en M. Bettati-b. Kouchner, *Le devoir d'ingérence. Peut-on les laisser mourir?*, Denoël, París, 1992.
22. M. Horkheimer, «Materialismus und Moral», en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, p. 136.