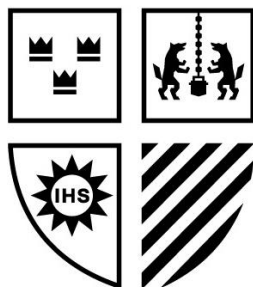


UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Escuela de Posgrado



UARM

Universidad
Antonio Ruiz
de Montoya

**LA COMPASIÓN COMO VIRTUD MORAL Y POLÍTICA DESDE
LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES DE MARTHA NUSSBAUM.
REFLEXIONES SOBRE LA OBRA *PAISAJES DEL
PENSAMIENTO. LA INTELIGENCIA DE LAS EMOCIONES***

Tesis para optar al Grado Académico de Maestra en Filosofía
Con mención Ética y Política

SILVIA JUANITA CÁCERES FRISANCHO

Presidenta: Rosa Elvira Vargas Della Casa

Asesor: Gonzalo Eduardo Gamio Gehri

Lector 1: Víctor Francisco Casallo Mesías

Lector 2: Aurelio Antonio Pérez Valerga

Lima – Perú

Marzo de 2022

EPÍGRAFE

“Todos tenemos que morir. ¿Por qué no molestarse, pues, un poco por los demás?”- Y con esas palabras quería decir que sus tareas no le pesaban porque las hacía por un moribundo con la esperanza de que, llegado el caso, alguien hiciera lo mismo por él.

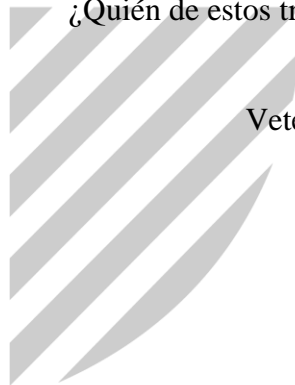
Lev Tolstói,
La muerte de Iván Ilich

Y ¿quién es mi prójimo?

¿Quién de estos tres te parece que fue
prójimo?

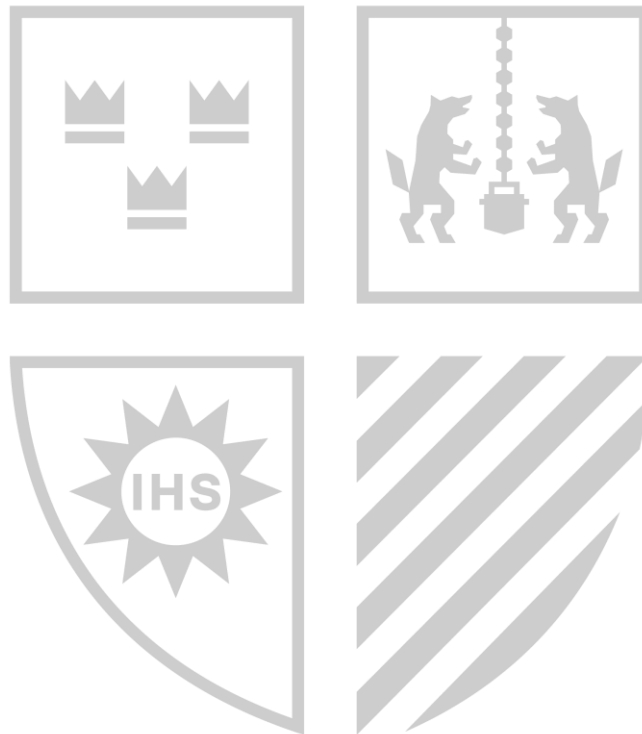
Vete y haz tú lo mismo.

(Lc 10, 29. 36-37)



DEDICATORIA

A Lina, Néstor y Lila



AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mis profesores de la Maestría en Filosofía con mención en ética y política de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, por las enseñanzas compartidas, por motivarme a la reflexión crítica y brindarme herramientas desde la filosofía para una mejor comprensión de la realidad peruana. Especialmente, agradezco a mi asesor, Gonzalo Gamio, quien con toda disponibilidad y paciencia ha acompañado el proceso de elaboración de esta tesis.

Expreso mi gratitud también al profesor Alessandro Caviglia, por la lectura y los comentarios vertidos. Asimismo, al equipo de trabajo del Área de Teología del Instituto Bartolomé de Las Casas, compañeros/as de trabajo y de camino, especialmente a: Gustavo Gutiérrez, Adelaida Sueiro, Consuelo De Prado, Luis Fernando Crespo, Felipe Zegarra, Glafira Jiménez y José Luis Franco, también a Edmundo Alarcón, a todos ellos les agradezco por su amistad y preocupación continúa en mi desarrollo profesional.

Agradezco también a Raquel Giusepponi por el aliento, a mis amigas y amigos, Giovanna, Tessa, Alejandro, Alexánder y Judith, quienes ayudaron a que este trabajo, en medio de la exigencia, sea más llevadero. Finalmente, doy las gracias a mi familia, quienes con sus cuidados me dieron el soporte adecuado y en el momento oportuno.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo principal mostrar que la compasión es una virtud moral y política capaz de contribuir a la deliberación ética tanto en el ámbito privado como público. Para llevar a cabo esta tarea, se tendrá como punto de partida la teoría de las emociones y la interpretación cognitiva, evaluativa y eudaimonista de la compasión que Martha Nussbaum desarrolla, basándose en Aristóteles, principalmente en su obra *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones*. La teoría de Nussbaum permite afirmar que las emociones juegan un rol activo en el razonamiento de las personas, al momento en que éstas deliberan, sopesan razones y determinan cursos de acción; por ello, no pueden ser excluidas de la deliberación ética. Asimismo, a partir de la aproximación crítica que realizan autores contemporáneos como John Deigh, Michael Weber, Roger Crisp y Marta Gil a los planteamientos de Nussbaum, se precisará y nutrirá el concepto de esta autora afirmando que la compasión es sobre todo una virtud que incorpora un sentido de justicia y una dimensión eudaimonista que le permite aportar de manera positiva al razonamiento ético de las personas. A partir de ello y teniendo en cuenta las objeciones que la tradición estoica plantea a esta emoción, se evaluará en qué medida esta es racional en un sentido normativo y cuáles podrían ser sus contribuciones a la deliberación ética en el ámbito público. A partir de los planteamientos y la defensa de la compasión que realiza Nussbaum, se señalará que esta nutre de un contenido vital a aquellos principios y normas que rigen una democracia liberal, en donde las instituciones públicas y la sociedad civil cobran especial relevancia al poner los mecanismos necesarios para que las posibles contribuciones de esta emoción y virtud puedan ser efectivas.

Palabras clave: Martha Nussbaum, emociones, compasión, virtud, estoicismo

ABSTRACT

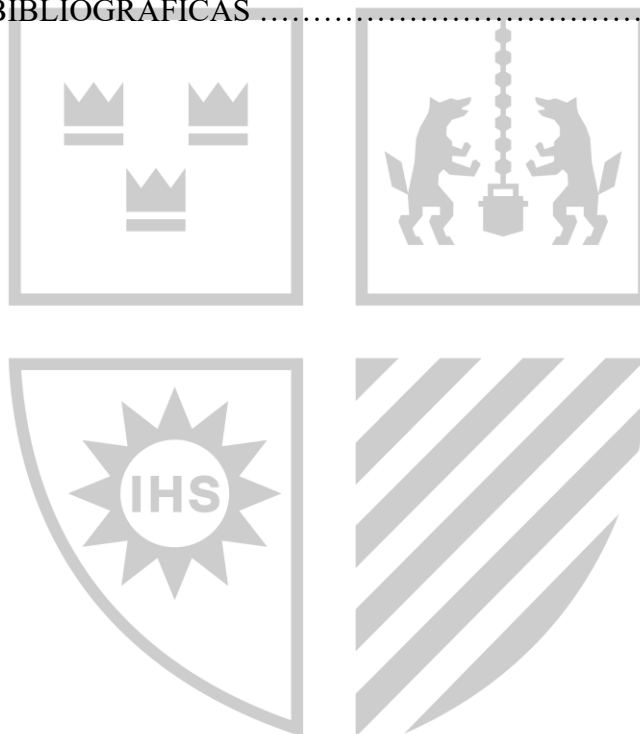
The main objective of this paper is to show that compassion is a moral and political virtue capable of contributing to ethical deliberation in both the private and public spheres. To carry out this task, the starting point will be the theory of emotions and the cognitive, evaluative and eudaimonistic interpretation of compassion that Martha Nussbaum develops, based on Aristotle, mainly in her work *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Nussbaum's theory allows us to affirm that emotions play an active role in people's reasoning, when they deliberate, weigh reasons and determine courses of action; therefore, the emotions cannot be excluded from ethical deliberation. Likewise, from the critical approach made by contemporary authors such as John Deigh, Michael Weber, Roger Crisp and Marta Gil to Nussbaum's approaches, the concept of this author will be specified and nurtured, affirming that compassion is above all a virtue that incorporates a sense of justice and an eudaimonistic dimension that allows it to contribute positively to the ethical reasoning of people. On this basis and taking into account the objections that the Stoic tradition raises to this emotion, we will evaluate to what extent this emotion is rational in a normative sense and what its contributions to ethical deliberation in the public sphere could be. On the basis of Nussbaum's proposals and defense of compassion, it will be pointed out that this nourishes with a vital content those principles and norms that govern a liberal democracy, where public institutions and civil society take on special relevance by providing the necessary mechanisms so that the possible contributions of this emotion and virtue can be effective.

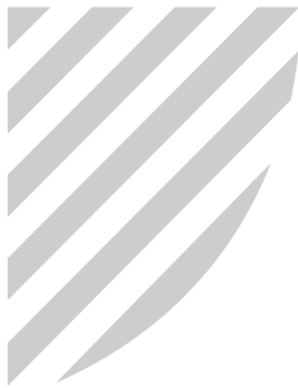
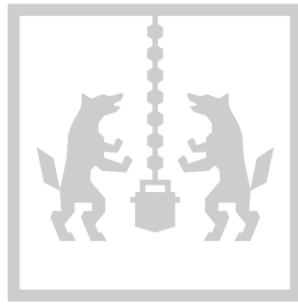
Key words: Martha Nussbaum, emotions, compassion, virtue, stoicism

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO I: UNA INTERPRETACIÓN COGNITIVA, EVALUATIVA Y EUDAIMONISTA DE LAS EMOCIONES	21
1.1. La teoría de Nussbaum en el marco de las teorías cognitivas de las emociones	22
1.1.1. Teorías cognitivas y teorías no cognitivas de las emociones	22
1.1.2. Las emociones como evaluaciones	32
1.1.3. La racionalidad de las emociones	36
1.2. Nussbaum: una interpretación cognitiva, evaluativa y eudaimonista de las emociones	37
1.2.1. Las emociones en tanto juicios valorativos y evaluativos	38
1.2.2. La estructura de las emociones: intencionalidad, creencia y evaluación eudaimonista	39
1.3. Las emociones y su dimensión eudaimonista	45
CAPÍTULO II: LA ESTRUCTURA COGNITIVO-EVALUATIVA DE LA COMPASIÓN	51
2.1. La concepción cognitivo-evaluativa de la compasión según Nussbaum	51
2.1.1. Distinción de términos	52
2.1.2. La compasión y su estructura cognitiva	54
2.1.3. El lugar que ocupa el dolor en la compasión según Nussbaum	64
2.2. Una lectura crítica de los tres juicios de la compasión	65
2.2.1. Objeciones a los tres juicios o creencias cognitivas de la compasión	66
2.2.2. Una objeción al papel que Nussbaum otorga al dolor en la compasión	85
2.3. La compasión en tanto virtud	85
2.3.1. Una distinción entre la pasión y la virtud de la compasión	85
2.3.2. La compasión como virtud	87
2.3.3. Precisiones sobre la virtud de la compasión	90

CAPÍTULO III: LA COMPASIÓN COMO VIRTUD MORAL Y POLÍTICA	95
3.1. Objeciones y defensa del papel normativo de la compasión	96
3.1.1. La objeción de la importancia de los bienes externos	96
3.1.2. La objeción de la parcialidad	100
3.1.3. La objeción de la común raíz con emociones como la ira y la venganza	104
3.2. El rol de la compasión como virtud en la vida pública	108
3.2.1. Los juicios de la virtud de la compasión en el ámbito político	110
3.2.2. El rol público de la compasión: mecanismos para concretar el aporte de la compasión al desarrollo de la justicia en una democracia liberal	118
CONCLUSIONES	127
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133





INTRODUCCIÓN

La compasión es una de las emociones que ha sido aprobada con mayor aceptación en la tradición filosófica. En la *Retórica* (1990), Aristóteles la define como “un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados” (1385b 15). Según esta definición, la compasión está constituida por juicios y creencias; uno experimenta compasión al creer que el mal que sufre el otro es grave, que no es merecido y además que podría padecer en su propia carne dicho sufrimiento al ser semejante al otro. Solo los soberbios serían incapaces de sentir compasión al creer que todo mal está lejos de su alcance (1385b 25).

Tal ha sido la relevancia de la compasión en la historia de la filosofía, que algunos filósofos como Hume (1984), por ejemplo, la han considerado como uno de los cimientos de la vida ética. Sin embargo, también ha tenido fervientes opositores que la han considerado enfermiza y contraproducente para la humanidad (Nietzsche, 2014), así como, una mala guía para la acción. Como fuere, la compasión ocupa un lugar importante en la vida ética y en el desarrollo de las sociedades, en palabras de Victoria Camps (2011): “si hay algo en los humanos que explica la existencia de una ética basada en la obligación de no hacerse daño y respetarse mutuamente, es ese sentimiento que nos vincula con los semejantes” (p. 231). Esta reconoce la vulnerabilidad humana, la capacidad de sufrir, las limitaciones de la existencia y “la necesidad que todos tenemos de los demás, especialmente cuando las cosas se tuercen” (p. 132).

Ahora bien, aunque la compasión ocupe un lugar importante en la ética, esta continúa siendo objeto de controversia y malas comprensiones. En el capítulo séptimo de su obra *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (2008), Martha Nussbaum, advierte cómo es que en la actualidad continúa existiendo una mentalidad que opone la compasión (y las emociones, en general) a la razón, especialmente en los

ámbitos del derecho y la economía. Al respecto, en el marco de un juicio realizado en Estados Unidos, llama la atención de las palabras que emplea la jueza O'Connor al dar las instrucciones al jurado encargado de resolver el juicio, advirtiendo que la sentencia a la que se llegue “debe reflejar una respuesta moral razonada a las circunstancias del acusado, a su carácter y a su delito”, y no a una “mera simpatía y emoción”, así como, ser producto de una “investigación moral” y no de una “respuesta emocional” (pp. 395-396). Por otro lado, también comenta la ocasión en que el juez Thomas desacreditó el papel de la compasión al señalar que esta, al tratar de comprender las circunstancias y condiciones de vida paupérrimas en las que había crecido el imputado y que podrían haber influido en la falta cometida, conducía a tratarlo como un infante sin capacidad de acción y responsabilidad o como un animal sin alma negándole así su dignidad de agente (p. 451).

Como puede notarse, en ambas situaciones, la compasión es considerada como una emoción irracional. Tanto para la jueza O'Connor como para el juez Thomas, esta debe ser excluida de la deliberación ética y de la toma de decisiones. Ahora bien, en el primer caso, la compasión es considerada como una emoción opuesta a la razón en tanto carece de juicios y cogniciones, de la cual debe prescindirse para poder deliberar de manera correcta y, consecuentemente, tomar una buena decisión respecto de la sentencia del imputado. En el segundo caso, se estaría señalando, más bien, que la compasión es irracional en un sentido normativo. El juez Thomas no niega que la compasión esté compuesta por juicios o creencias capaces de reflexionar y evaluar aquellas circunstancias que influyeron en el actuar del imputado; sin embargo, dichas creencias o juicios son considerados por este juez como erróneos en tanto que ponen por encima de la capacidad de agencia aquellas situaciones y circunstancias bajo las que obró el acusado y para el juez Thomas esto es considerar al otro tan solo como víctima y no como agente, restándole así responsabilidad.

Como diría Nussbaum (2008), la primera postura no resiste un examen serio; la idea de que las emociones y, por tanto, la compasión, son fenómenos y fuerzas irracionales e irreflexivas que carecen de cogniciones y de racionalidad, ha sido superada desde el ámbito de la filosofía y la psicología. En la actualidad, toda teoría acerca de las emociones que sea cabal, incluso aquellas que se centran sobre todo en aspectos fisiológicos, reconoce que estas están constituidas por componentes cognitivos. La segunda postura, más bien, entronca con aquella tradición filosófica que no niega que la compasión esté compuesta por juicios y creencias, pero que, en cualquier caso,

considera que estos son falsos y por tanto representan una mala guía para la acción. Según esta posición, la compasión, al ser perniciosa en un sentido normativo, debería ser erradicada de la deliberación ética y la vida pública.

Ahora bien, dado que el primer planteamiento es endeble y carece de argumentos sólidos en la actualidad, no sería conveniente ni provechoso centrar la tarea del presente trabajo en dicho debate; con todo, la primera parte de esta tesis, estará dedicada en buena parte a argumentar en favor de la racionalidad de las emociones y, por tanto, de la compasión. No obstante, la segunda posición, en la medida en que contempla la racionalidad de la compasión pero, a pesar de ello, le resulta contraproducente tenerla en cuenta y fiarse de esta al momento de deliberar, sospesar razones y decidir cursos de acción, requiere de un análisis de los argumentos en los que se sostiene para evaluar en qué medida estos son consistentes y resisten a los argumentos de quienes consideran que la compasión cumple una función valiosa en la deliberación ética y la actuación política. Tal es el caso de Nussbaum y tal es el cometido que ocupa a esta tesis, investigar ¿en qué medida la compasión es racional en un sentido normativo y apropiada para orientar la deliberación ética de las personas en la vida pública?, así como, responder ¿qué rol desempeña la compasión en el ámbito político y qué condiciones son necesarias para que ese rol sea eficaz? En el presente trabajo se sostendrá que la compasión tiene la capacidad de aportar de manera positiva a la deliberación ética, tanto en el ámbito privado como público, permitiendo adecuados cursos de acción y, contribuyendo, de esta manera, en la edificación de sociedades más justas en el marco de una democracia liberal. Ahora bien, para llevar a cabo este objetivo, se hace necesaria la tarea de precisar la naturaleza de la compasión: ¿es esta una pasión o una virtud?, ¿qué diferencias existen entre ambas?

En orden a responder tales preguntas, se tendrá como punto de partida y se revisará la concepción que Nussbaum (2008) expone acerca de la compasión en la obra ya mencionada. En esta, recogiendo la concepción aristotélica, Nussbaum la define como una emoción dolorosa frente al sufrimiento de otro, que tiene una estructura cognitiva compuesta por tres juicios que la autora considera necesarios y suficientes para que surja la emoción: el juicio de gravedad que indica que el mal que padece el otro es grave y no trivial, el juicio de merecimiento que considera que quien sufre no merece tal dolencia, y el juicio eudaimonista que concibe el sufrimiento del otro como una prioridad en cuanto forma parte del florecimiento y la noción de vida buena de quien experimenta la compasión. La autora formula este último juicio en lugar del juicio

aristotélico de las posibilidades parecidas según el cual, las posibilidades de la persona que experimenta la compasión son semejantes a las de la persona que padece el sufrimiento. Para Nussbaum, aunque este último ayude a que surja la emoción, no es estrictamente necesario pues esta puede suscitarse independientemente de las semejanzas que uno tenga con quien sufre (pp. 342-345).

Ahora bien, con el fin de revisar esta concepción, se la hará dialogar con aquellas objeciones que autores contemporáneos como John Deigh (2004), Roger Crisp (2008), Michael Weber (2005) y Marta Gil (2014) plantean a estos tres juicios. Estos, sin dejar de dar importancia a los componentes cognitivos de la compasión, consideran que existen otros elementos más propios de esta emoción en cuanto tal, por ejemplo, como se verá, para Roger Crisp, el dolor será el único elemento que forma parte de la compasión como emoción, mientras que para Weber solo el juicio de gravedad. Asimismo, todos ellos harán algunas precisiones y distinciones importantes que más allá de ser meras críticas, corrigen y nutren el planteamiento de Nussbaum ayudando así a dilucidar de manera más aguda la función de la compasión en el ámbito de la ética y la política.

Para todos estos, la compasión en tanto emoción es un fenómeno más espontáneo, donde los juicios de merecimiento y de eudaimonía que Nussbaum defiende contemplarían consideraciones morales extrínsecas que las personas incorporan a medida que van desarrollándose, por tanto, señalar que son constitutivos de la emoción puede resultar problemático. A propósito, Deigh (2004) señala que la experiencia de la compasión en los niños, no implica la adquisición de fines y un sentido de justicia. Cuando el niño experimenta la compasión, no llega a ver el bienestar del otro como algo importante que forma parte de su propio esquema de fines y de su proyecto vital, lo que hace, más bien, es atribuir la angustia que siente indirectamente a la otra persona e intentar aliviarla de alguna manera (p. 472). Asimismo, Weber (2005) dirá que la compasión aparece independientemente de que la persona que padece el mal o infortunio la merezca o no. En un sentido normativo, para este autor, se debería sentir compasión incluso cuando la persona que sufre es responsable de su propio sufrimiento o desgracia. Para este, la compasión puede coexistir junto a la culpa, el reproche y la censura, en ese sentido, no significa impunidad frente a las faltas o delitos (p. 493).

Se verá que desde las distintas objeciones que estos autores realizan a los tres juicios de la compasión es posible precisar y nutrir el concepto que Nussbaum defiende en su teoría. Al respecto, Deigh (2004) establece una distinción entre lo que él considera

“compasión no moral” y “compasión moral”. La compasión no moral corresponderá a la experiencia más espontánea y básica de la emoción, la que experimentan los niños o animales no humanos; esta sería más parecida al sentimiento de interés y preocupación por los otros al que hace referencia Adam Smith en la *Teoría de los sentimientos morales* (1997). La experiencia de la compasión moral está, más bien, asociada a la concepción de Aristóteles y Nussbaum pues incorpora un sentido de justicia y una dimensión eudaimónica en la emoción.

En correspondencia con esta distinción de Deigh, Weber (2005) señalará la diferencia que existe entre el plano descriptivo y el plano normativo de la compasión afirmando que Nussbaum cae en las imprecisiones señaladas al no establecer ni tener en cuenta esta diferencia. Tal como diría Marta Gil (2014), lo que hace Nussbaum es formular primero un ideal normativo antes de tener en cuenta la descripción de la realidad (p. 209). El plano descriptivo estaría referido a esa experiencia más básica de la compasión, mientras que el plano normativo haría referencia a cuán apropiada es esta en determinadas circunstancias.

El desarrollo de estas distinciones permitirá considerar que la compasión, al darse en esos dos niveles, viene a ser una pasión y también una virtud (Gil, 2014, p. 209). En cuanto pasión, surge de manera más espontánea frente al sufrimiento del otro y, en cuanto virtud, además, sopesa razones, se pregunta por su pertinencia y rectitud en determinadas circunstancias, además, por las acciones que han de realizarse para responder de manera adecuada y eficaz siempre que sea el caso. De acuerdo con esto, el concepto de compasión de Nussbaum se correspondería con la noción de virtud según Aristóteles (1995):

[...] cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces, hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud (Libro II, 1106b 20-24).

El filósofo estagirita no llega a desarrollar la compasión como virtud, será Crisp (2008) quien hará esta tarea y dirá que esta consistiría en “la disposición (*hexis*) de sentir compasión en el momento adecuado, por las cosas adecuadas, etc.” (p. 242). Ahora bien, como se verá, la compasión en su primer nivel, como pasión, contiene también una dimensión moral en la medida en que se centra en el sufrimiento de los otros, demostrando la tendencia que tienen los sujetos a preocuparse por la suerte de los

demás cuando estos son víctimas de sufrimientos y desgracias, tal como sostenía Adam Smith (1997).

Ahora bien, retomando el caso del juez Thomas comentado líneas arriba, se ha señalado que sus afirmaciones no niegan que la compasión esté compuesta por juicios y creencias que permitan evaluar y tratar de comprender las circunstancias bajo las que obró la persona a la cual le dictarán una sentencia, lo que afirma el juez Thomas es que esos juicios y creencias son pensamientos erróneos en un sentido normativo, son malas guías para la acción y, por tanto, deberían ser erradicadas de la deliberación ética y la vida pública. Teniendo en cuenta las precisiones acerca del concepto de compasión, en el presente trabajo se evaluará en qué medida una concepción como la que el juez Thomas tiene de la compasión cuenta con argumentos sólidos.

Se verá que esta forma de concebir la compasión se sostiene en argumentos que hoy en día pueden ser rebatibles desde la teoría de Nussbaum (2008). El concepto que el juez Thomas tiene de la compasión se corresponde con aquella objeción que desde la tradición estoica se hacía a esta emoción. Para los estoicos, en general, la compasión estaba asentada en juicios y pensamientos falsos acerca del valor de los bienes externos; para estos filósofos, esta concedía una importancia excesiva a ciertos bienes, situaciones, circunstancias, pérdidas etc. poniendo a merced de estos a las personas y su dignidad. De acuerdo con esta postura, la compasión llevaría a ver a las personas como víctimas, presas de sus circunstancias, y no como agentes con capacidad de elección.

Desde la perspectiva de Nussbaum (2008), esta objeción que se atribuye a la compasión se corresponde con una teoría de los bienes externos que hoy en día es poco consistente pues valora de una forma negativa aquellos bienes y condiciones que son reconocidos como indispensables para el florecimiento de una vida humana en plenitud. La tradición estoica no toma en consideración que algunos bienes tienen una importancia vital pues su presencia o ausencia en la vida de las personas condiciona el desarrollo de sus capacidades más fundamentales. La falta de estos o su distribución desigual es un obstáculo para que los individuos de una sociedad puedan desarrollar sus proyectos de vida, vulnerando, más bien, de esta manera, su dignidad. Ahora bien, dada la contingencia de las personas y sociedades, para evitar que estas se centren y concedan importancia a aquellos bienes que no lo tienen, como sería el dinero, los lujos, el poder, etc., será necesario pertrechar a la compasión de una teoría adecuada acerca de los

bienes externos, que permita saber qué bienes son indispensables para el desarrollo de una vida humana y que, ante su falta, las sociedades deberían preocuparse.

Pero esta no es la única objeción que el planteamiento estoico hará a la compasión. Una segunda objeción señala que esta es perjudicial dado que tiene una tendencia a paralizarse y mostrar preferencia hacia quienes pertenecen al círculo más próximo, dejando fuera a quienes son lejanos y no forman parte de la propia esfera. Se verá que, efectivamente, la compasión puede presentar esta dificultad debido a que las sociedades enseñan teorías falsas acerca de los otros, pero sobre todo, debido a que los mecanismos psicológicos en los que se asienta la compasión son contingentes y presentan limitaciones pues se basan principalmente en los sentidos y la imaginación (Nussbaum, 2008, p. 429).

Ahora bien, esta segunda crítica, a diferencia de la primera, no acusa directamente a la compasión, sino a los malos aprendizajes sociales y a los mecanismos psicológicos que bloquean la empatía. En tal sentido, esta objeción no sugiere que la compasión deba ser eliminada necesariamente, sino más bien, que deba ser acompañada por una educación adecuada que esté respaldada por una buena teoría acerca del interés que debe tenerse por otros (Nussbaum, 2008, p. 429). En consecuencia, lo que demanda esta objeción es el diseño de una educación pública que permita fomentar la compasión teniendo en cuenta sus limitaciones, así como, su incorporación en las instituciones políticas en vez de confiar, únicamente, en la compasión de las personas individualmente.

Por otro lado, una tercera objeción acusará a la compasión de ser poco confiable debido a que comparte una misma raíz con emociones negativas como la ira y la venganza dado que concede demasiada importancia a los bienes externos. De acuerdo con esta objeción, la compasión, la ira y la venganza serían primas hermanas ya que comparten como base ciertos juicios evaluativos que aceptan que para el florecimiento de las personas, algunos bienes externos son indispensables. Desde el pensamiento de los estoicos, esto implicaba ponerse a merced de la fortuna y dejar la propia vulnerabilidad en manos de esta, lo cual significaba exponerse no sólo a que surja la compasión, sino también el miedo, la ansiedad, la aflicción la ira y la venganza (Nussbaum, 2008, p. 403). Se verá que para hacer frente a esta objeción será necesario proveerse de una comprensión adecuada respecto de la agencia y del fallo de quienes serían objeto de compasión.

Teniendo en cuenta los planteamientos de Nussbaum (2008), se verá que estas objeciones no apuntan propiamente a la naturaleza de la compasión, sino más bien, radican en los malos aprendizajes sociales y en la inestabilidad y el poco compromiso de los sujetos que experimentan la compasión. Las creencias acerca de la relevancia que tienen ciertos bienes externos, acerca de por quiénes uno debería mostrar interés y preocuparse y acerca de en qué medida los sujetos son responsables de sus condiciones de vida y sus infortunios, al ser aprendidas socialmente, la mayoría de ocasiones, pueden resolverse haciendo que las sociedades alcancen juicios y creencias correctas de la mano de una teoría adecuada respecto de los bienes externos que permita preguntar qué bienes son realmente relevantes e indispensables para el florecimiento de toda vida humana; de una adecuada comprensión acerca de por quiénes uno debería mostrar preocupación y de una comprensión adecuada acerca de la agencia y el fallo de los sujetos. En esta tarea, tanto las instituciones como una sociedad civil activa tendrán una corresponsabilidad.

De la mano de estas comprensiones, la compasión se asentaría en creencias correctas, de manera que estaría capacitada para contribuir a los fines de una democracia liberal. Se señalará que hay ciertos bienes a los que toda persona debería tener acceso ya que involucran el desarrollo de sus capacidades más fundamentales. Asimismo, se verá que toda persona, al menos quien forma parte de una democracia liberal, debería sentir interés por todos aquellos quienes conforman la propia nación y también por quienes tienen otras nacionalidades, ampliando la propia esfera cada vez más hacia quienes se encuentran más lejanos. Por último, se afirmará que una correcta comprensión respecto de la responsabilidad que tienen los sujetos frente a las diversas situaciones que afrontan, llevaría a considerar que ciertos infortunios y condiciones de vida escapan de la responsabilidad y esfuerzo personal de quienes los afrontan. No obstante, como se ha señalado, dada la inestabilidad y contingencia de las sociedades y los seres humanos, se sostendrá que estos juicios deberían encarnarse en las instituciones, en las políticas públicas y leyes de una democracia liberal para asegurar una contribución estable y eficaz de la compasión; así como, para influir de manera positiva en la mentalidad y percepción que los ciudadanos tienen respecto de estos tres aspectos.

Asimismo, para concretar las contribuciones que la compasión pudiera hacer a la sociedad, se precisarán de ciertos mecanismos. A modo de ilustración, en el presente trabajo, se tendrán en cuenta dos: la educación pública y el sistema económico. De

acuerdo con la propuesta de Nussbaum (2008), la educación pública es un mecanismo relevante para el cultivo de la imaginación de los ciudadanos desde edades tempranas; al respecto se señalará el papel fundamental que desempeñan las humanidades al promover el ejercicio de la imaginación empática que permite romper barreras y fronteras frente a quienes son diferentes en una sociedad y además ver la realidad desde la perspectiva de los más vulnerables. Por otra parte, se verá que la imaginación compasiva ofrece información relevante a la planificación económica en tanto que es capaz de mostrar el significado humano de las privaciones que afrontan diversas personas y grupos, poniendo en el centro de su atención el funcionamiento de los recursos en favor del florecimiento de estos.

De acuerdo con lo que se ha venido señalando, la metodología para el desarrollo de esta tesis consistirá en la lectura y el análisis principalmente de la obra: *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* de Nussbaum (2008); así como, la consulta a otras obras de la misma autora. Por otro lado, se consultará las fuentes originales que emplea Nussbaum para formular su teoría, entre estas destacan: *La Ética Nicomáquea* (1995) y *la Retórica* (1990) de Aristóteles, *Emilio* (1977) de Rousseau y *La teoría de los sentimientos morales* (1997) de Adam Smith. Por otro lado, la lectura y estudio de otros textos como artículos, ensayos y tesis desarrollados por autores estudiosos y críticos de Nussbaum como Crisp (2008), Weber (2005), Deigh (2004) y Gil (2014) serán útiles para realizar una aproximación crítica a los planteamientos de esta autora, de manera que pueda lograrse un mayor entendimiento del tema que concierne a este trabajo y precisar el concepto de Nussbaum sobre la compasión, así como, evaluar en qué medida esta es adecuada para la deliberación ética y la actuación política en el marco de una democracia liberal.

Tal es la pertinencia de este trabajo, clarificar la naturaleza de la compasión y precisar y nutrir el concepto de compasión en esta autora en aras de mostrar el alcance que esta tiene en la vida pública. Asimismo, profundizar en el debate filosófico acerca del rol público de la compasión, teniendo en consideración el contexto de la sociedad peruana. Así, el contenido de esta tesis se desarrollará de la siguiente manera:

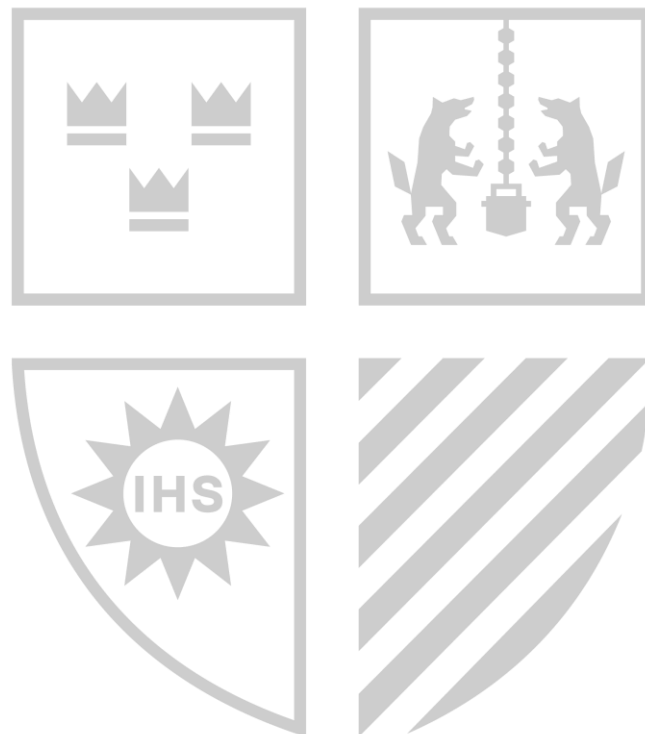
Con el fin de tener una comprensión más adecuada de la compasión dentro del conjunto de la teoría de las emociones de Nussbaum, el objetivo del primer capítulo será conocer y explicar el concepto de las emociones en tanto juicios de valor, desarrollado por esta autora. Para conseguir este objetivo, en primer lugar, será preciso realizar una aproximación al contexto histórico y de pensamiento a partir del cual Nussbaum elabora

su teoría de las emociones, se establecerá una diferencia entre las teorías cognitivas y las teorías no cognitivas para dar cuenta del enfoque al cual se adhiere, un enfoque cognitivo y analítico que incorpora la noción de evaluación eudaimónica y que defiende la racionalidad de las emociones. En segundo lugar, se explicará, de manera concreta, la propuesta que ofrece esta filósofa con su teoría cognitiva, evaluativa y eudaimonista, con la cual defiende que las emociones son un clase de pensamientos o juicios constituidos por tres componentes: la intencionalidad, las creencias y la evaluación eudaimonista, los cuales relacionan a los sujetos con objetos (eventos, sucesos, personas, relaciones, etc.) de su entorno y el mundo, llevándoles a interpretar y evaluar esa relación y a tomar una postura para la acción; se verá que a partir de su teoría, Nussbaum defiende una dimensión normativa y ética de las emociones. Finalmente, en tercer lugar, se desarrollarán algunas líneas acerca de la dimensión eudaimónica de las emociones y la función que podrían cumplir en la edificación de una vida buena y floreciente, teniendo en consideración sus posibles limitaciones.

En el segundo capítulo se revisará la estructura cognitivo-evaluativa de la compasión y se analizará su naturaleza teniendo como punto de partida la interpretación que hace Nussbaum de esta emoción. Para ello, en primer lugar, se hará una aproximación al concepto y a la estructura cognitiva de la compasión según los planteamientos de Nussbaum, de acuerdo con ello, se verá que la compasión está conformada por tres juicios o creencias cognitivo-evaluativas, a saber: el juicio de gravedad, el juicio de merecimiento y el juicio eudaimonista. En segundo lugar, se revisará la estructura cognitiva de la compasión formulada por esta filósofa a través del diálogo crítico con otros autores, filósofos contemporáneos, que presentan algunas objeciones a los tres juicios que Nussbaum sostiene. Finalmente, como resultado del diálogo crítico establecido entre estos autores y Nussbaum se sostendrá que la compasión es una virtud que tiene un papel fundamental en la agencia moral de las personas.

El tercer y último capítulo, tendrá como objetivo evaluar hasta qué punto la compasión es racional en un sentido normativo y apropiada para orientar la deliberación ética en la vida pública; así como, dilucidar cuál sería su aporte en este ámbito y qué condiciones son necesarias para que esta sea eficaz. Para ello, en primer lugar, se revisarán las objeciones que la tradición contraria plantea al papel normativo de la compasión; así como, los argumentos que Nussbaum esgrime en su defensa; en segundo lugar, se examinará la función que cumple esta virtud en la vida política en el contexto

de una democracia liberal, teniendo en cuenta su rol, tanto en las instituciones públicas como en la sociedad civil, para lograr este objetivo, de manera concreta se analizará la forma en que la compasión contribuye a la construcción de una sociedad más justa teniendo en consideración la función de la educación pública y el sistema económico.



CAPÍTULO I: UNA INTERPRETACIÓN COGNITIVA, EVALUATIVA Y EUDAIMONISTA DE LAS EMOCIONES

Martha Nussbaum ubica su estudio sobre la compasión dentro del conjunto de su estudio de las emociones; por esta razón, con el fin de tener una comprensión más adecuada de esta, el objetivo del presente capítulo es conocer y explicar el concepto de las emociones en tanto juicios de valor, desarrollado por Nussbaum (2008). Para conseguir este objetivo, (1) en primer lugar, será preciso realizar una aproximación al contexto histórico y de pensamiento a partir del cual esta filósofa formula su teoría de las emociones, se establecerá la diferencia entre las teorías cognitivas y las teorías no cognitivas para dar cuenta del enfoque al cual se adhiere, un enfoque cognitivo y analítico que incorpora la noción de evaluación y que defiende la racionalidad de las emociones. (2) En segundo lugar, se explicará, de manera concreta, la propuesta que ofrece esta filósofa con su teoría cognitivo-evaluativa, con la cual defiende que las emociones son un clase de pensamientos o juicios constituidos por tres componentes: la intencionalidad, las creencias y la evaluación eudaimonista, los cuales relacionan a los sujetos con objetos (eventos, sucesos, personas, relaciones, etc.) de su entorno y el mundo, llevándoles a interpretar y evaluar esa relación y a tomar una postura para la acción; se verá que a partir de su teoría, Nussbaum defiende una dimensión normativa y ética de las emociones. (3) Finalmente, se desarrollarán algunas líneas acerca de la dimensión eudaimónica de las emociones y la función que podrían cumplir en la edificación de una vida buena y floreciente, teniendo en consideración sus posibles limitaciones.

1.1. La teoría de Nussbaum en el marco de las teorías cognitivas de las emociones

¿Cuál es el marco histórico y de pensamiento a partir del cual Nussbaum formula su teoría sobre las emociones?, ¿desde qué enfoque o perspectiva la desarrolla? Estas son preguntas que se intentarán responder en este apartado con el objetivo de tener una comprensión más adecuada de la teoría de las emociones de Nussbaum y, más específicamente, de sus planteamientos acerca de la compasión. (1) En primer lugar se realizará una distinción entre las teorías cognitivas y no cognitivas de las emociones, (2) en segundo lugar, se explicará brevemente el concepto de evaluación por ser fundamental en la teoría de Nussbaum, a partir de la aproximación que realizan esta filósofa y Marta Gil al planteamiento de Lazarus (1991) y (3) Finalmente, se concluirá que las emociones son un fenómeno dotado de racionalidad.

1.1.1. Teorías cognitivas y teorías no cognitivas de las emociones

Diversos pensadores, entre filósofos y psicólogos, han desarrollado teorías variadas para responder a la pregunta: ¿qué es una emoción?¹, e intentar explicar en qué consisten, qué hace que una emoción se diferencie de otra y cuáles son los elementos que las constituyen. A modo de sistematización y, aunque con temor a simplificar mucho, algunos autores han realizado taxonomías de las diversas teorías agrupándolas a partir de criterios comunes que comparten; al respecto, destaca el trabajo realizado por Calhoun y Solomon (1992) en su obra: *¿Qué es una emoción?*, en la cual identifican cinco modelos de teorías de las emociones: las teorías de la sensación, las teorías fisiológicas, las teorías conductuales, las teorías evaluativas y las teorías cognoscitiva. Por otro lado, como señala la filósofa española Marta Gil, una taxonomía actual que cabe destacar es la que realiza Prinz (2004) en su obra *Gut reactions*; en este trabajo, Prinz realiza una clasificación de las teorías de las emociones en función del componente principal al que los autores hacen referencia para dar una explicación sobre

¹ Como tal, esta pregunta fue formulada por el filósofo y psicólogo William James en 1884, como título de un ensayo publicado en la revista británica *Mind*, y casi un siglo después, en 1984, Calhoun y Solomon (1992) la retomaron como título de su obra, en la cual recopilan textos que refieren los estudios que diversos pensadores -desde Aristóteles hasta algunos más contemporáneos- han realizado sobre las emociones.

estas; así, realiza la siguiente distinción: de acuerdo al componente de experiencia consciente las teorías son denominadas como teorías del sentimiento; de acuerdo a los cambios que se dan en el cuerpo y en la cara las teorías son denominadas como teorías somáticas; de acuerdo a la tendencia que hay hacia la acción, teorías del comportamiento; de acuerdo a las modulaciones de procesos cognitivos, teorías de procesamiento; y de acuerdo al componente del pensamiento están las teorías cognitivas puras (Gil, 2014).

Sin embargo, aunque se reconozcan taxonomías varias, actualmente, prevalece en la filosofía contemporánea, la tendencia a clasificar las teorías diversas en dos grupos que ofrecen respuestas muy diferentes entre sí, a saber: “teorías no cognitivas” y “teorías cognitivas” de las emociones, llamadas también por algunos autores como “teorías del sentir” y “teorías cognitivistas”, respectivamente. Como afirma Ingrid Vendrell (2009) las teorías del sentir o teorías no cognitivas se centran “en los aspectos cualitativos e intentan definir las emociones por el modo fenoménico en el que son sentidas corporalmente” (p. 219), mientras que las teorías cognitivas o cognitivistas, tal como su nombre lo indica, “se centran en los aspectos cognitivos de las emociones” (p. 219); es decir, en las creencias que las conforman. La teoría de Nussbaum (2008) forma parte de estas últimas, ya que, desde un enfoque analítico, asume como tarea principal el análisis conceptual de las emociones (Gil, 2014)².

² Al respecto, es preciso tener en cuenta que existen dos maneras distintas de entender lo cognitivo, una primera manera hace referencia a que “todo evento mental” es una cognición, mientras que una segunda forma, restringe lo cognitivo a los “conceptos y razones”. El primer sentido da lugar a que las emociones al igual que otras afecciones (como el placer y el dolor), en tanto son eventos mentales, sean entendidas como cogniciones; en cambio, desde el segundo sentido, estas quedarían fuera de lo cognitivo, ya que solo las razones y los conceptos, en tanto pueden examinarse e intercambiarse, son entendidas como cogniciones. Desde este segundo sentido, las emociones son vistas como fenómenos opacos que no pueden examinarse con rigurosidad y, en ese sentido, carecen de la capacidad de orientar moralmente a las personas; para los autores que defienden esta postura, solamente puede darse tal orientación desde el intercambio de razones.

Para lograr el objetivo de la presente tesis, que tiene que ver con mostrar el aporte de la compasión a la deliberación ética en la vida pública desde la teoría de las emociones de Nussbaum, se entenderá lo cognitivo desde el primer sentido. Nussbaum (2008) considera que si bien es cierto las emociones contienen elementos opacos que escapan del control de las personas, como su apremio y la vehemencia con la que sobrevienen, también, y principalmente, están constituidas por creencias o juicios cognitivos y evaluativos; en este sentido, son producto de la reflexión, son una parte importante de la inteligencia humana y están presentes en toda deliberación y decisión ética; por ello, una educación de estas es necesaria para generar las condiciones de bienestar emocional en la cultura política de toda sociedad. Como afirma Nussbaum (2008), sin un buen desarrollo emocional, una parte de nuestra capacidad de razonar como criaturas políticas quedaría ausente.

Ahora bien, como señala Gil (2014) en su tesis doctoral: *La teoría de las emociones de Martha Nussbaum: el papel de las emociones en la vida pública*, la clasificación entre teorías cognitivas y no cognitivas destaca, en primer lugar, por el consenso que existe entre los autores contemporáneos en el empleo de estas categorías en el ámbito de los debates actuales y, en segundo lugar, debido a doble naturaleza que poseen las emociones: “por una parte, son meros automatismos que compartimos con el resto de especies animales; pero, por otra, están dotadas de cierta inteligencia y pueden constituir el núcleo mismo de nuestra humanidad” (p. 39).

En esa línea, Vendrell (2009) sostiene que las emociones se caracterizan por dos aspectos: “el aspecto corporal, según el cual las emociones son sentidas con una cualidad singular y específica propia de cada una de ellas” (p. 237) y “el aspecto cognitivo-intencional, según el cual las emociones se fundan en otros actos como juicios, suposiciones, creencias, percepciones, fantasías, recuerdos, etc. y se dirigen a un tipo especial de objetos formales: los valores” (p. 237), siendo la función principal de las emociones, orientarnos en el mundo, motivando nuestras acciones y fundando ellas mismas actos cognitivos. Ambos aspectos definen e individualizan a las emociones y son parte del fenómeno emocional “en unidad y consonancia y sólo son separables a un nivel analítico” (p. 237). Sin embargo y, precisamente, debido a fines analíticos y de estudio, es que los autores priorizan uno de estos aspectos para su estudio, adhiriéndose al enfoque no cognitivo o al cognitivo; aunque, la mayoría de las veces, corran el riesgo de reducir las emociones a un solo aspecto y tiendan a la polarizarse (Gil, 2014).

Según Gil, el filósofo canadiense Ronald de Sousa establece una diferencia fundamental entre estos dos tipos de teóricos: el interés que subyace a los pensadores que se decantan por las teorías no cognitivas es el de “comprender de un modo genérico por qué tenemos emociones o cuál es su función desde el punto de vista adaptativo” (Gil, 2014, p. 43); en ese sentido, la principal tarea que desarrollarán será descriptiva. En cambio, el interés de los pensadores que trabajan las teorías cognitivas es el de comprender por qué resulta apropiado, por qué deberíamos tener unas emociones y no otras en determinadas ocasiones. En tal sentido, su preocupación abarca el aspecto normativo de las emociones. Este último es el caso de la teoría de las emociones de Nussbaum (2008), en su caso tenemos que no solamente desarrolla una teoría cognitiva-evaluativa de las emociones, sino que, además, tiene en cuenta aspectos normativos: “por qué es oportuno experimentar unas emociones y no otras, hacia qué objetos es

correcto que se dirijan, en qué medida, etc.” (Gil 2014, p. 43). A continuación, se desarrollará, brevemente, algunos aspectos principales de ambos enfoques.

a. Las teorías no cognitivas

Como se ha afirmado líneas arriba, estas teorías definen las emociones de acuerdo al “modo fenoménico en el que son sentidas corporalmente” (Vendrell, 2009, p. 219); esto quiere decir que, desde esta perspectiva, las emociones están conformadas, sobre todo, por aspectos fisiológicos: “el modo cualitativo en el que son *sentidas corporalmente* resulta desde este punto de vista esencial y definitorio de la experiencia emocional. Tener una emoción significa *sentir* esta emoción de un modo cualitativo determinado” (Vendrell, 2009, p. 20) [las cursivas son mías]. En tal sentido, una emoción se distingue de la otra debido a la *forma en que se siente*, por ejemplo:

El hecho de que el asco se sienta como una aversión y deseo de distanciarse del objeto, que afecta a la zona del estómago y de las vías digestivas, es lo que diferencia a esta emoción de la envidia que se siente como una angostura en el pecho y viene acompañada de tendencias destructivas hacia su objeto. (Vendrell 2009, p. 220)

En esa línea, de acuerdo con el enfoque no cognitivo, las emociones tienen que ver, principalmente, con la percepción de los cambios corporales; de este modo, “la vergüenza consistiría en la percepción del rubor en las mejillas, del calor en la zona de la cabeza, de las palpitaciones, del sudor, etc.” (Vendrell, 2009, p. 220). Por otro lado, como advierte Gil (2014), una cuestión principal de las teorías no cognitivas es la función que cumplen las emociones en términos evolutivos: “las emociones estarían caracterizadas como mecanismos adaptativos cuyo propósito consiste en ayudar a resolver los problemas básicos de supervivencia que tienen que afrontar los organismos” (p. 40).

Ahora bien, las teorías del sentir tienen como origen la definición cartesiana de las emociones como “perceptions qu’on rapporte seulement à l’âme” (percepciones que se relacionan sólo con el alma) (Vendrell, 2009, p. 220) [el paréntesis es mío]. Según esta, “las emociones se definen por el modo cualitativo específico en el que son experimentadas” (Vendrell, 2009, p. 220). Esta forma de concebir las emociones tuvo gran influencia en el panorama filosófico hasta entrado el siglo XX, de manera que, durante este tiempo, casi todas las teorías de las emociones se identificaban como teorías del sentir o no cognitivas. Vendrell (2009) afirma que “el modelo cartesiano

propició el uso de la introspección como método de estudio” (p. 221), la introspección consistía en observar y describir detalladamente aquellos fenómenos psíquicos propios de la vida anímica. Esta metodología facilitaba la investigación de todo tipo de percepciones, por ejemplo, de colores y de sensaciones producidas por tonos u olores; no obstante, otros fenómenos que tenían que ver con los actos del pensamiento, como los juicios, por ejemplo, quedaban fuera del método introspectivo. Es así que, desde el marco del cartesianismo, la atención se centró, sobre todo, en aquellos fenómenos que eran más asequibles de estudiar con la introspección y se empezó a diferenciar a las sensaciones de otros fenómenos semejantes como las percepciones y los sentimientos. Las emociones eran tratadas, generalmente, desde el punto de vista cualitativo en el que son corporalmente sentidas, y por ello, en la filosofía, y en el ámbito de la psicología, las teorías del sentir resultaron ser dominantes (Vendrell, 2009).

En este marco cartesiano es que se ubica al principal referente de estas teorías, a saber: la teoría de William James y Carl Lange (1885), juntos elaboraron un trabajo al cual llamaron *The Emotions*; por este trabajo conjunto, su teoría se conoce como la “teoría James-Lange”. Como se ha señalado, esta teoría tiene como idea central que las emociones son percepciones de cambios corporales o “trastornos fisiológicos que ocurren cuando nos damos cuenta de sucesos y objetos de nuestro ambiente” (Calhoun y Solomon 1992, p. 140).

Frente a la forma común de concebir las emociones que consiste en que los cambios corporales son producto de las disposiciones mentales o emociones producidas por la percepción mental de algún hecho, William James (1884) sostiene que “los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho desencadenante y [...] nuestra sensación de esos cambios según se van produciendo es la emoción” (p. 59). En este sentido, se realiza una inversión, primero ocurren los cambios corporales o las manifestaciones fisiológicas y luego el estado mental o la emoción que corresponde: “nos sentimos tristes porque lloramos, enfadados porque golpeamos, asustados porque temblamos” (James 1884, p. 59) y no al revés. Entonces, de acuerdo con esta tesis, las emociones se constituyen como tales a partir de la percepción de las reacciones corporales y no a partir de elementos mentales o las interpretaciones que puedan hacer los sujetos de los acontecimientos de su ambiente. Esta teoría es totalmente opuesta a la de Nussbaum (2008) pues para esta autora, el centro de la emoción es la actividad cognitiva (juicios, creencias, evaluaciones). De hecho, Nussbaum (2008) califica el programa fisiológico de las emociones como reduccionista y, dado que desde este

enfoque las emociones se conciben a partir de “explicaciones del tipo estímulo-respuesta” o prestando atención a las respuestas corporales o fisiológicas, lo asocia al conductismo.

La crítica al enfoque fisiológico de las emociones venía desde 1929 con Walter Cannon (Nussbaum, 2008), este profesor de fisiología de Harvard tenía como propósito respaldar la tesis de W. James y la puso a prueba a través de experimentos; sin embargo, los resultados fueron contrarios: si bien Cannon encontró que, efectivamente, existía una relación entre la emoción y los cambios corporales, concluyó que, al contrario de lo que se afirmaba desde la teoría de James-Lange, las emociones no podían ser únicamente las percepciones de los trastornos corporales y que “los mismos cambios viscerales tienen lugar en estados emocionales muy diferentes y en estados no emocionales” (p. 122)³. Así, los experimentos de Cannon, “no encontraron ninguna correlación fiable entre el estado emocional y el estado fisiológico” (Nussbaum 2008, p. 122); consecuentemente, una de las críticas más frecuentes que se hace a la teoría de James-Lange, es que su explicación no da razón de la individuación o distinción de las emociones, y como advierte Gil (2014), esta crítica no se ha aplicado solo a emociones que son muy distintas entre sí (como el miedo y la ira), sino también a estados emocionales muy similares, entre los que existen sutiles diferencias, como es el caso de la vergüenza y el embarazo.

Por otro lado, como ya se ha señalado, otra crítica que se hace a las teorías fisiológicas es que dejan a un lado los aspectos cognitivos y evaluativos que son de suma importancia para comprender la emoción en su complejidad. Nussbaum (2008) objeta que en ocasiones estas teorías plantean que las emociones “derivan de una parte 'animal' de nuestra naturaleza, más que de un componente específicamente humano” (además, sin tener en cuenta la inteligencia y capacidad de pensamiento y discriminación de los animales) [el paréntesis es mío]; entendidas así, las emociones serían “movimientos irreflexivos” o afecciones que manejarían a la persona, ante las cuales, esta sería pasiva, sin tener en cuenta sus creencias y concepciones del mundo.

Frente a esto, para Nussbaum (2008), considerar que las emociones se dan en un cuerpo vivo no quiere decir que sus componentes intencionales y cognitivos se deban

³ En la tesis de Gil (2014) puede leerse de manera resumida los resultados que obtiene Cannon a partir de los experimentos que realiza. Asimismo, como apunta esta autora, se puede encontrar un resumen de las críticas de Cannon a James en la obra de Arnold (1970), *Emoción y Personalidad*.

reducir a movimientos corporales involuntarios. En sus propias palabras, las teorías del sentir o no cognitivas:

A pesar de abordar ciertos rasgos de la vida emocional reales e importantes, han obviado otros de igual o mayor relevancia que son fundamentales para definir las emociones y para discriminarlas entre ellas: su “ser acerca de algo”, su intencionalidad, su apoyo en las creencias, su vinculación con la evaluación. Estas características, después de todo asemejan las emociones de manera notable a los pensamientos. (Nussbaum, 2008, p. 56)

Ahora bien, cabe señalar que desde la segunda mitad del siglo XX, las teorías no cognitivas dejaron de ser predominantes y empezaron a cobrar fuerza las teorías de corte cognitivista; sin embargo, a partir de los años 90 estas volvieron a ser tomadas en consideración debido al excesivo cognitivismo que olvidaba los aspectos corporales de las emociones. Hoy en día, existen diversas teorías que defienden los aspectos cualitativos o fisiológicos como definitorios de las emociones, pero, al mismo tiempo, consideran importantes y cruciales los componentes cognitivos para un estudio más acertado de las mismas. Por este motivo, autoras como Marta Gil o Ingrid Vendrell consideran que emplear el término reduccionista como calificativo de estas teorías no siempre es adecuado. Los autores contemporáneos que defienden las teorías no cognitivas han incorporado los aspectos cognitivos en su estudio de las emociones, aprovechando así, aquellos aspectos de la experiencia emocional que el cognitivismo de manera acertada puso de relieve⁴.

b. Las teorías cognitivas

Estas teorías definen las emociones por sus componentes cognitivos teniendo como principal antecedente la teoría aristotélica de las emociones; de esta se nutren autores tanto del ámbito de la psicología (Magda Arnold, Richard Lazarus) como del de la filosofía (Robert Solomon, William Lyons, Nussbaum, entre otros)⁵.

⁴ En el artículo ya citado de Vendrell (2009), la autora ofrece una panorámica de los tipos de teorías analíticas actuales que conciben lo cualitativo como definitorio de lo emocional, así como las objeciones que se les hace.

⁵ Como señala Gil (2014), en el ámbito de la filosofía destacan otros autores como: Erroll Bedford, Anthony Kenny, Ronald de Sousa, Robert Solomon, John Elster, Peter Goldie y Aaron Ben-ze'ev; y en el ámbito de la psicología destacan Magda Arnold, Richard Lazarus, Keith Oatley y Andrew Otony.

En el libro II de la *Retórica*, Aristóteles (1990) expone que las distintas emociones (la ira, la calma, el odio, el amor, el miedo, la vergüenza, la compasión, etc.) están conformadas por creencias. Para este, las creencias que se tienen vienen a ser la principal causa de las emociones; así, sostiene que estas tienen como base una estructura cognitiva y están imbuidas de racionalidad. De acuerdo con sus planteamientos, las emociones surgen a partir de la interpretación que un sujeto realiza sobre un objeto externo (situaciones y hechos diversos, relaciones que se mantienen con los otros, etc.), y en la forma de interpretar, las creencias juegan un rol fundamental. Como señala Quintanilla (2007), estas creencias no son de cualquier tipo, se trata de aquellas que otorgan un significado especial a ciertos objetos del mundo exterior; en tal sentido, son creencias que contienen un componente valorativo, pues califican o valoran los objetos externos de una determinada manera, y un componente normativo pues, ante determinadas situaciones, es “normal” pero además “correcto” tener ciertas emociones; en este sentido, estas también forman parte de una vida virtuosa. Cabe decir que esta manera de concebir las emociones otorga una responsabilidad moral al sujeto respecto de sus propias emociones y creencias, las cuales son moldeables. Así, la ética incluye el cuidado y cultivo de los propios afectos.

Otro antecedente se encuentra en el pensamiento de los estoicos, quienes concibieron las emociones como juicios, aunque, a diferencia de Aristóteles, estos consideraban que las emociones eran juicios de valor falsos y excesivos y, por lo tanto, “malas guías” para la acción que debían ser mitigadas o eliminadas para lograr una vida buena (Nussbaum 2008). Nussbaum recoge esta concepción estoica de las emociones, entendiéndolas como juicios valorativos; sin embargo, no llega a la misma conclusión. De manera opuesta, sostiene que las emociones en tanto juicios son indispensables para la toma de buenas decisiones tanto en el ámbito privado como público. Esta autora añade, además, un componente eudaimonista, con lo cual quiere decir que las emociones también contienen implícita la idea del florecimiento humano.

En concordancia con lo que se viene señalando, dos definiciones ofrecen una buena idea de lo que son las teorías cognitivas. Lyons, especialista en filosofía de la mente, señala que:

Una teoría cognitiva de la emoción es aquella que hace algún aspecto del pensamiento, usualmente una creencia, central para el concepto de emoción, y al menos en algunas teorías cognitivas, esencial para distinguir diferentes emociones las unas de las otras (citado en Gil, 2014, p. 41).

Para Robert Solomon, por su parte:

Una emoción es un juicio evaluativo (o normativo), un juicio sobre nosotros mismos y nuestra situación o la de otra gente, y, por ello, es un juicio que involucra una proyección de valores e ideales, de acuerdo con los cuales nosotros vivimos y organizamos nuestro pensamiento, y a través de los cuales experimentamos la realidad (citado en Gil, 2014, p. 41).

Por otro lado, como apunta Gil (2014), en las teorías cognitivas “un estado emocional también puede ser visto como una concatenación de juicios o creencias” (p. 42); esto quiere decir que, si alguno de los juicios o creencias de la persona cambia, la emoción puede transformarse o desaparecer, por ejemplo: si descubro que una persona que creía que me había insultado en realidad no lo hizo, mi ira contra esta desaparecerá.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo surgen las teorías cognitivas?, ¿qué condiciones propician su aparición para el estudio de las emociones? Como se ha afirmado, estas teorías cobraron vigor a partir de la segunda mitad del siglo XX, antes no se desarrollaron por diversos motivos. Uno de estos, es que la filosofía analítica angloamericana no prestó atención a las emociones debido a que se pensaba que carecían de una estructura lógica que pudiera ser analizada; por este motivo, se consideraba que estas debían ser estudiadas empíricamente desde la psicología o la biología, mas no desde la filosofía (Gil 2014). Asimismo, la “teoría emotiva de la ética” -cuya idea básica era que “los enunciados éticos no son descripciones de hechos naturales, y menos aún de un supuesto mundo no natural de valores”, y en ese sentido, “no describen nada en absoluto” (Gil 2014, p. 57) - se extendió por Estados Unidos e Inglaterra en la década de los 40 gracias a C. L. Stevenson y A. J. Ayer y, como consecuencia, algunas partes de la filosofía como la estética, la ética y la religión, no se tomaron en cuenta en las discusiones filosóficas, por considerarse temas secundarios y de poca importancia. Consecuentemente, las emociones estuvieron ausentes como objeto de estudio de la filosofía, siendo investigadas solamente por la psicología. No obstante, desde este ámbito, tampoco fueron tomadas muy en serio, en el mejor de los casos, fueron estudiadas desde un punto de vista solamente corporal y fisiológico (Gil, 2014).

Desde el ámbito de la psicología, Lazarus (1991), psicólogo estadounidense, señala que especialmente hasta antes de 1960 hubo un auge del positivismo lógico y del conductismo; en esos años, solo se ponía énfasis en los aspectos motivacionales y fisiológicos de las emociones, estas no ocupaban un rol importante en los estudios

psicológicos. En esa línea, Nussbaum (2008) subraya que el deseo de eliminar la emoción del discurso psicológico se basaba en dos expectativas: 1) en la convicción de que el conductismo iba a reemplazar “todo el léxico de la actividad interpretativa de los seres por el vocabulario relacionado con las entradas de estímulos y las respuestas de conductas”; y 2) la fe en que el proyecto reduccionista haría innecesarias, y por lo tanto eliminables, las referencias a la intencionalidad y la interpretación. Actualmente, como señala Lazarus (1991), la psicología ha trazado un camino de retorno hacia el lugar en el que se hallaba Aristóteles cuando escribió su *Retórica*, lo cual significa la recuperación de la intencionalidad y las creencias como parte de lo que toda buena teoría de las emociones debería tener en cuenta.

Gil (2014), teniendo en cuenta el trabajo ya citado de Ingrid Vendrell, señala que hay un factor clave al cual se debe remitir para dar explicación del cambio de paradigma en el estudio de las emociones tanto en el ámbito de la filosofía como de la psicología, se trata de la cuestión del método. Como se ha señalado anteriormente, el método que empleaban las teorías no cognitivas era la introspección, esto tiene que ver con que “la conciencia atiende a los propios cambios corporales para describir los fenómenos mentales y afectivos” (p. 59). Sin embargo, como señala esta autora, a finales del s. XIX, Franz Brentano definió la conciencia en términos de intencionalidad, esto es, “todo fenómeno mental se dirige hacia un objeto” (p. 59); de este modo, la conciencia pasó de estar cerrada sobre sí misma a entenderse como algo que interactúa permanentemente con los objetos externos del mundo (Vendrell, 2009).

En el ámbito filosófico, tanto Errol Bedford y posteriormente Anthony Kenny recogieron este planteamiento de Franz Brentano, influyendo así, considerablemente en el cambio de paradigma en el estudio de las emociones⁶. De este modo, junto al concepto de intencionalidad, también fue cobrando importancia el concepto aristotélico respecto de las creencias. En el ámbito de la psicología, al dar un lugar prioritario al rol activo de los organismos e ir más allá de los conceptos de estímulo-respuesta propuestos por el conductismo, los planteamientos psicológicos sobre las emociones comenzaron a

⁶ Bedford (1957), con su artículo *Emotions* y Kenny (1963), con su libro *Action, Emotion and will* (1963), pusieron el concepto de intencionalidad en el centro del estudio de las emociones. Gil (2014) señala que en la década del 60, Anthony Kenny sostuvo que las teorías del sentimiento no establecían relación alguna entre las emociones y sus objetos, frente a esto, Kenny postuló una teoría de la emoción en la que el concepto de intencionalidad cobró centralidad. Es así como, la intencionalidad y su relación con las creencias y emociones pasaron a un primer plano.

virar hacia teorías evaluativas y cognitivas (Lazarus, 1991); esto hizo posible que elementos cognitivos como la interpretación y la evaluación de los sujetos se convirtieran en un componente fundamental de las emociones⁷.

Actualmente, existe una diversidad de teorías que se adscriben al enfoque cognitivo de las emociones. Vendrell realiza una clasificación de estas señalando que existen dos tipos de teorías cognitivas. De manera general, las teorías del primer tipo comprenden lo cognitivo en un sentido amplio señalando que para que las emociones tengan lugar precisan de una base cognitiva. A la vez, según Vendrell (2009), dentro de este primer tipo, esta base cognitiva se distingue por ser no reduccionista y reduccionista. La vertiente no reduccionista sostiene que la base cognitiva de las emociones incluye juicios, fantasías, recuerdos, suposiciones, etc.; mientras que la reduccionista sostiene que esta base solo está compuesta por juicios o creencias.

El segundo tipo de teorías cognitivas sostiene, de manera general, que las emociones tienen una función cognitiva que consiste en aportar información sobre el mundo a los sujetos. Así como con las primeras, Vendrell (2009) divide este tipo de teorías en una versión no reduccionista y en una reduccionista. Señala que la versión no reduccionista comprende las emociones como un fenómeno único que aporta información sobre el mundo encargándose de que este no se presente como un ámbito neutral, sino como un paisaje en donde se destacan ciertas cualidades y eventos que no pasan desapercibidos para los sujetos guiando de esta manera su acción. La vertiente reduccionista de este tipo señala, más bien, que las emociones *son* cogniciones; para Vendrell, estas teorías reducen las emociones a juicios o evaluaciones, la información que las emociones aportan sobre el mundo se asemeja a un juicio que proporciona información y orienta la acción de los sujetos. Para esta autora, la teoría de Nussbaum pertenece a esta vertiente. En el segundo capítulo cuando se haga una revisión de la estructura cognitiva de la compasión se verá que de alguna manera Nussbaum (2008) podría encajar en esta crítica de exceso de cognitivismo; sin embargo, también se verá que con algunas precisiones, su teoría se presenta adecuada y capaz de ofrecer un rol importante a las emociones, concretamente a la compasión, en el ámbito de la deliberación ética.

⁷ Psicólogos como Schachter y Singer, como se citó en Gil (2014), influyeron en gran medida para cambiar la perspectiva reduccionista de la psicología introduciendo la cognición e interpretación como elementos indispensables de las emociones.

Teniendo en cuenta esto, es importante señalar la diversidad de teorías que existen tanto en la perspectiva no cognitivista como en la cognitivista, los dos enfoques incorporan elementos de ambos para un estudio más complejo de la experiencia emocional. Como afirma Vendrell (2008), estos no son polos opuestos sino complementarios pues cada uno de ellos trata de un aspecto distinto -lo fisiológico y lo cognitivo- de la misma realidad de las emociones. Así pues, una definición adecuada de estas debería tener en consideración ambos elementos, estas son un fenómeno “al que le es esencial el afectarnos corporalmente y a su vez están vinculadas esencialmente con actos de pensamiento” (Vendrell 2008, p. 236).

1.1.2. Las emociones como evaluaciones

Con el fin de recoger algunas nociones que permitan entender mejor la teoría de Nussbaum, enseguida se desarrollará de manera breve unas líneas acerca de un aspecto relevante en su teoría como es el concepto de evaluación, teniendo, principalmente, como referencia el planteamiento de Richard Lazarus.

Como se ha señalado ya, Lazarus basa su teoría evaluativa de las emociones en los planteamientos aristotélicos, así como, lo hace Nussbaum y otros autores que se han mencionado. Tanto las teorías evaluativas de la psicología como las filosóficas se nutren de la teoría de Aristóteles, de esta manera, entran en confluencia en algunos aspectos⁸, uno de estos viene a ser la noción de evaluación (*appraisal*).

Este concepto es introducido en el ámbito de la psicología a partir de los estudios que realiza Arnold (1960) en su libro *Emotion and Personality*. En este define

⁸ A pesar de dicha confluencia, Gil (2014) señala que las teorías evaluativas que provienen de la psicología encuentran grandes diferencias con las de corte filosófico, esto debido a que las primeras explican las emociones desde una perspectiva funcional; esto es, “la importancia de la evaluación reside en dar lugar a una reacción cuya función consiste en ayudar al organismo a enfrentarse con determinadas situaciones tipo”; en tal sentido, la evaluación estaría relacionada con la supervivencia y el bienestar. Para Ronald de Sousa, la principal diferencia radica en que mientras que los primeros consideran que las emociones involucran actitudes proposicionales, los segundos piensan que no todos los procesos que se dan en la emoción son conscientes. Sin embargo, como afirma Gil (2014), para Nussbaum ni las emociones son actitudes proposicionales formulables lingüísticamente (teniendo en cuenta esto es que Nussbaum da cuenta de las emociones de los animales y los bebés), ni tampoco todos los procesos cognitivos involucrados en la emoción son conscientes [el paréntesis es mío].

las emociones como “un proceso psicológico a través del cual el sujeto otorga un significado a un hecho o situación” y, donde, a través de la evaluación se “da lugar a una respuesta de atracción o aversión” (Gil 2014, p. 64). De acuerdo con este planteamiento, “la emoción es una tendencia sentida hacia algo evaluado de forma intuitiva como bueno o beneficioso, o una tendencia sentida a rechazar algo intuitivamente evaluado como malo” (Gil, 2014, 64). En tal sentido, la emoción se genera a partir del significado que una persona otorgue a un hecho o situación concreta de su entorno.

Como puede notarse, esta definición de evaluación se encuentra estrechamente relacionada a la interpretación, ya que, lo que resalta es que a través de la evaluación, lo que hace el sujeto es interpretar un evento del mundo como algo que es bueno o malo o potencialmente peligroso o beneficioso (Gil 2014). En palabras de Nussbaum (2008): “las emociones son evaluaciones en las que un animal reconoce que algo importante para sus propios objetivos está en juego dentro de lo que sucede en su entorno” (p. 132).

Esta formulación de Nussbaum (2008) se corresponde con la de Lazarus, quien considera que las emociones son también evaluaciones. Lazarus (1991) afirma que:

Para generar una emoción, un encuentro adaptativo debe centrarse sobre un *asunto personal* [...] Se trata de una transacción en curso entre la persona y el medio que tiene influencia sobre los objetivos personales que se aportan al encuentro y respecto a los cuales las condiciones del medio son relevantes (p. 2008)⁹.

De acuerdo con esto, las emociones se definen de manera individual a partir de la relación particular que un agente establece con su entorno (Nussbaum 2008); este fenómeno es nombrado por Lazarus como “temas relacionales básicos” (*core relational themes*) y estos pueden definirse como “los perjuicios y beneficios personales presentes en cada relación persona-medio” (Nussbaum 2008, p. 133); en conformidad con esto, la evaluación vendría a ser el proceso a través del cual una persona construye el significado de las relaciones que establece con su medio (Gil, 2014). Para Lazarus (2014), este “proceso de evaluación entraña un conjunto de elementos relacionados con la toma de decisiones que crean patrones de evaluación diferentes para cada una de las emociones” (p. 66). Esto quiere decir que cada emoción se diferencia de la otra porque tiene su propio patrón de componentes evaluativos.

⁹ Junto a Lazarus, otros psicólogos que han influido en la teoría de Nussbaum son Otle y Ortony, Clore y Collins.

En *Estrés y emoción*, Lazarus (1991) plantea que hay dos subgrupos para clasificar estas evaluaciones: las evaluaciones primarias y las evaluaciones secundarias. Las primeras determinan si alguna de las metas del sujeto está en juego o en peligro y las segundas tienen que ver con cómo manejar una situación que afecta a las metas u objetivos del individuo de forma positiva o negativa (Gil, 2014). Como señala Gil (2014), en lo que atañe a los objetivos que una persona tiene, estos pueden darse a partir de razones biológicas cuando es el caso de las necesidades más básicas, pero también puede darse debido a un proceso de desarrollo personal en el que la sociedad juega un rol fundamental. La reacción emocional sería para Lazarus (1991), el fenómeno más rico de la psicología ya que revela el modo en que un sujeto se relaciona con las distintas facetas de su vida y con las particularidades de su entorno material y social. La forma emocional en que una persona reacciona da a conocer si sus objetivos vitales están frente a un riesgo o perjuicio o están floreciendo:

A partir de una reacción emocional podemos aprender mucho de lo que a una persona le interesa en la relación con su medio o en la vida en general, cómo interpreta el mundo o a sí misma, y cómo se enfrenta a los perjuicios, peligros y retos. Ningún otro concepto en psicología revela con tanta riqueza el modo en que un individuo se relaciona con la vida y las especificidades de su medio físico y social (citado en Nussbaum, 2008, p. 134).

Según esto, los procesos de evaluación son producto de la personalidad y la interacción con el entorno (Gil, 2014); es por este motivo que Lazarus emplea la expresión “significado relacional” (*relational meaning*), este pone el acento en lo que ocurre en torno a la persona y lo que implica su bienestar. Para Lazarus como se citó en Gil (2014), precisamente, el rol de la evaluación consiste en integrar las variables vinculadas a la personalidad con las variables que surgen del entorno “en un significado relacional basado en la relevancia de lo que está ocurriendo para el bienestar de la persona” (p. 68). Como bien advierte Gil (2014), acá se refleja la idea de Nussbaum (2008) de que las emociones son “evaluaciones eudaimonistas”: evaluaciones porque el sujeto evalúa e interpreta un objeto externo de su entorno ya sea como beneficioso o perjudicial y eudaimonistas porque la valoración y evaluación se realiza en correspondencia con el lugar que ocupa el objeto en el esquema de objetivos y fines del sujeto y en función de cómo lo que le ocurra afectará su bienestar. Como señala Nussbaum (2008), las emociones “son formas intensas de atención y de compromiso” (p. 132) en las que el mundo es evaluado a partir de la relación que uno mismo establece con este; en tal sentido, las emociones son procesos de evaluación e

interpretación que un sujeto realiza de los sucesos u objetos de su entorno y que implica la relevancia e importancia que juegan esos sucesos para el florecimiento del agente que experimenta la emoción.

1.1.3. La racionalidad de las emociones

A partir de lo anterior es posible defender la racionalidad de las emociones. Tanto Nussbaum como Lazarus, en tanto herederos de la concepción aristotélica, defienden que las emociones son producto de la razón porque derivan del modo en que un agente valora y evalúa lo que sucede en el mundo y en su entorno. En tal sentido, la reacción emocional no es ciega o irracional, no está desligada de motivos y razones, más bien, es una respuesta al modo en que se interpreta, en virtud de las creencias que se tienen, un acontecimiento determinado.

De acuerdo con estas afirmaciones, Lazarus (1991) sostiene que existe una relación inseparable entre las creencias y las emociones y que cada emoción estaría compuesta de su “tema relacional básico” concreto. Los temas relacionales básicos serían el tipo de cogniciones básicas (creencias o juicios) relacionadas con cada emoción que se dirigen a un objeto intencional y que determinan la actitud o comportamiento que el sujeto tiene hacia dicho objeto (Gil, 2014). De esta manera, gracias a las creencias, las emociones pueden diferenciarse, por ejemplo: la ira estaría asociada a la creencia de que se ha recibido una ofensa, la ansiedad a la creencia de que uno está expuesto a una amenaza incierta y la compasión estaría asociada a la creencia de que el otro está sufriendo y es imperativo ayudarlo¹⁰. En pocas palabras, un “tema relacional básico” sería definido gracias al significado que lleva de acuerdo a cada emoción; de ese modo, como apunta Gil, una persona no podría sentir gratitud si ha recibido una ofensa y no podría sentir orgullo si no ha sido capaz de estar a la altura de un ideal de su ego. Siguiendo este argumento, las emociones poseen una “lógica implacable” gracias a la relación que existe entre el yo y el mundo y las creencias que el sujeto tiene a propósito del mismo (Gil, 2014). Aún si las premisas que sostiene un individuo acerca de su propio yo y su relación con el mundo son falsas o erróneas, la lógica de la emoción sigue estando ahí: “la persona siente de forma X porque cree Y, y

¹⁰ En *Emoción y adaptación*, Lazarus (1991) reproduce una tabla en la que escribe el tema relacional básico de cada emoción.

porque cree que Y tiene unas repercusiones para su propia vida y para su esquema de objetivos y fines” (Gil, 2014, p. 70).

Ahora bien, esta forma de concebir las emociones permite darles un lugar al momento de deliberar y tomar decisiones pues valoran, resaltan o avisan sobre aspectos de la realidad que tienen una importancia crucial para la propia vida y bienestar. Como señala Gil (2014), “sin ellas nos faltaría una pieza de nuestro mecanismo de toma de decisiones, del engranaje mental que nos permite deliberar y sopesar diferentes cursos de acción” (p. 69). Respecto de esto, Lazarus dirá que la capacidad de proyectar un objetivo y comprender los medios que son necesarios para alcanzarlo; así como, la capacidad de evaluar si se ha logrado con éxito un propósito o se ha fracasado, son siempre emocionales (Nussbaum 2008).

En tal sentido, si las emociones entran en juego al momento de sopesar razones y deliberar, tal como señalaba Aristóteles, no pueden quedar fuera del ámbito de la deliberación ética. Asimismo, sostener que las emociones son racionales y están compuestas por creencias y no son meras fuerzas externas que sobrevienen a las personas de manera intempestiva, conlleva a reconocer que estas son moldeables y que existe una responsabilidad moral de los agentes en la educación y cultivo de sus propias creencias y emociones de manera que estas permitan mejores y adecuados cursos de acción tanto en la vida privada como pública.

1.2. Nussbaum: una interpretación cognitiva, evaluativa y eudaimonista de las emociones

En este segundo apartado se explicará, de manera concreta, la propuesta de Nussbaum (2008) respecto de las emociones; se verá que su teoría es una de tipo cognitivo-evaluativa y eudaimonista, con la cual defiende que las emociones son un clase de juicios o pensamientos constituidos fundamentalmente por tres componentes: la intencionalidad, las creencias y la evaluación eudaimonista, los cuales relacionan a los sujetos con los objetos de su entorno y el mundo, permitiéndoles evaluar si esa relación es adecuada y tomar una postura para la acción; se verá que a partir de su teoría, Nussbaum defiende una dimensión normativa y ética de las emociones y, en tal sentido, su contribución en la vida pública. En primer lugar, se definirá a las emociones como

juicios valorativos y evaluativos, y en segundo lugar, se desarrollará los componentes fundamentales de las emociones: intencionalidad, creencia y evaluación.

1.2.1. Las emociones en tanto juicios valorativos y evaluativos

Como se ha señalado ya, Nussbaum (2008) recoge los planteamientos de Aristóteles y de los estoicos para formular su teoría de las emociones. Siguiendo la concepción estoica, esta autora define las emociones como una clase de juicios o pensamientos que un sujeto tiene sobre un objeto que no está al alcance de su control y al cual le atribuye una gran relevancia para su propio bienestar y florecimiento. Como puede notarse, de acuerdo con esta definición, las emociones revelan que los seres humanos son seres necesitados y vulnerables, carentes de autosuficiencia, pues dependen de ciertos bienes externos sobre los que no pueden ejercer control y que se les presentan como importantes para realizarse y alcanzar una vida plena; dado que entra en juego el bienestar del sujeto que experimenta las emociones, estas son también eudaimonistas.

Como se ha visto, de manera general, para los estoicos, las emociones eran juicios de valor falsos y excesivos, “malas guías” para la acción que debían ser eliminadas para lograr una vida buena (Nussbaum, 2008, p. 336). Aunque los estoicos consideraban que las emociones tenían como base creencias y juicios, distaban de Aristóteles al sostener que debía prescindirse de estas para alcanzar una vida buena; como señala Quintanilla, para los estoicos el modelo de la virtud era “la vida racional, austera, apacible y equilibrada, es decir, la vida no emocional” (2007, p. 146). Ahora bien, Nussbaum recoge la concepción estoica de las emociones en tanto juicios valorativos, pero no llega a la misma conclusión que estos; de manera contraria sostiene que las emociones en tanto juicios son indispensables para la toma de buenas decisiones tanto en el ámbito privado como público (2008, p. 88). En este sentido, les otorga un lugar tanto en el ámbito de la ética como en el de la política, tal como lo hizo Aristóteles.

Recogiendo los planteamientos estoicos y aristotélicos, entonces, Nussbaum (2008) elabora su concepción sobre las emociones y formula una teoría a través de la cual sostiene que existen tres ideas esenciales y relevantes que están implícitas en casi todas las emociones: (a) la idea de una valoración cognitiva o evaluación, (b) la idea del

florecimiento propio o de los propios objetivos y proyectos importantes y (c) la idea de la relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos.¹¹ Por ello, su teoría es una de tipo cognitivo-evaluativa y eudaimonista que defiende la dimensión normativa y ética de las emociones; es decir, les concede un lugar en lo que entiende como una vida virtuosa. A continuación, se realizará una aproximación a los tres componentes que de acuerdo con esta teoría constituyen la estructura de toda emoción.

1.2.2. La estructura de las emociones: intencionalidad, creencia y evaluación eudaimonista

Para esta autora, la identidad de las emociones está constituida por ciertos componentes que dan cuenta de que estas no son meras fuerzas corporales privadas de pensamiento y racionalidad. Estos componentes son: la intencionalidad, las creencias y la evaluación eudaimonista.

a. La intencionalidad

El primer componente de las emociones es la intencionalidad, como se ha señalado anteriormente, esta cobró vigencia a mediados del siglo XX dando lugar a las teorías cognitivas. En el marco del estudio de las emociones, la intencionalidad consiste en que estas siempre están dirigidas hacia un objeto externo, ocurren y “son acerca de algo”. En este sentido, la intencionalidad radica en la relación que el sujeto o agente guarda con el objeto al cual se dirige, esta viene a ser mucho más que un tipo de relación mecánica de direccionalidad, como si se tratará de una flecha disparada hacia un blanco; se trata, más bien, de una relación íntima que entraña la manera en que el sujeto que experimenta la emoción mira e interpreta el objeto, este “figura en la

¹¹ Asimismo, al formular su teoría neoestoica de las emociones, Nussbaum (2008) tiene en consideración: a) la cognición no lingüística para dar cuenta de las emociones de los animales y los niños, b) el lugar que tienen las normas sociales en la construcción del conjunto de emociones que forman parte de la vida de una sociedad y, por último, c) la historia personal de los sujetos para ver en qué medida las experiencias vividas a temprana edad influyen en la vida emocional en la adultez. Se hará referencia a estos aspectos en la medida en que se vayan desarrollando los distintos apartados.

emoción tal como es percibido o interpretado por la persona que la experimenta” (Nussbaum 2008, p. 50).

En correspondencia con esto, las emociones resultan de las formas activas que los sujetos tienen al percibir e interpretar los objetos externos, ya sean hechos, situaciones, personas, etc. Tal como señala Gil (2014), la intencionalidad entraña una forma personal y subjetiva de ver la realidad; la relación entre el sujeto y el objeto es mediada por un juicio, un pensamiento o una creencia subjetiva. Por este motivo, la percepción que se tenga de un objeto puede ser algunas veces errónea, e incluso, otras veces, el objeto puede ser inexistente.

Gracias a este punto de vista personal, a las creencias particulares que median la relación sujeto-objeto, es posible distinguir e individualizar las emociones. Como señala Nussbaum (2008), lo que diferencia el temor de la esperanza, el miedo de la aflicción, el amor del odio, no es tanto la identidad del objeto mismo que no puede cambiar, sino la forma de verlo. En relación a esto último, recuérdese que una de las principales críticas al programa fisiológico de las emociones era la dificultad de dar una explicación adecuada sobre la individuación de las emociones, dado que por sí mismos los síntomas corporales no dan cuenta de la particularidad de una emoción. Una emoción se distingue de otra por la forma en que el sujeto mira e interpreta el objeto o hecho al cual se dirige, y esta forma de mirar e interpretar está condicionada por el elemento cognitivo de las creencias o juicios que el sujeto comporta.

En tal sentido, lo que diferencia a las emociones de ser “meras fuerzas” o “energías de la naturaleza” que se imponen al ser humano desde fuera es que estas siempre ocurren en relación a un objeto externo. Evocando la diversidad de emociones que suscitó la muerte de su madre, Nussbaum (2008) afirma:

Mi temor, mi esperanza, mi aflicción final, todas estas emociones que experimento *son acerca de* mi madre y se dirigen a ella y a su vida [...] la propia identidad de mi temor en tanto temor depende de que tenga objeto: elimínese éste y se convertirá en un mero temblor o palpito del corazón (p. 49) [las cursivas son mías].

De acuerdo con esto, si las emociones no se dirigieran a un objeto, es decir, si no tuvieran intencionalidad, quizás serían tan solo síntomas físicos¹². Como puede

¹² Como señala Gil (2014), Nussbaum explica esta primera característica de las emociones teniendo en cuenta los planteamientos de George Pitcher y Cheshire Calhoun y Robert Solomon. Para Pitcher, “las emociones están muy a menudo, y quizá siempre, dirigidas hacia algo”. Los otros dos autores, explican que “la emoción no puede consistir simplemente en el sentimiento de una perturbación interna, como

verse, este planteo es contrario a lo postulado por la teoría de James-Lange para la cual, los síntomas corporales (el llanto, un dolor en el pecho, etc.) eran centrales y daban pie a la emoción. En el caso de Nussbaum (2008), la forma en que una persona se dirige hacia un objeto externo, su punto de vista personal, la intencionalidad, resulta crucial en la experiencia emocional.

b. Las creencias

El segundo componente de las emociones son las creencias que constituyen la interpretación que se hace acerca del objeto: “las emociones no encarnan simplemente formas de percibir un objeto, sino creencias, a menudo muy complejas acerca del mismo” (Nussbaum, 2008, pp. 50-51). Siguiendo los planteamientos de Aristóteles, Nussbaum (2008) afirma que, por ejemplo, para sentir temor, debe *creerse* que algún infortunio es inminente, que su carácter negativo no es trivial sino serio, y que el impedirlo escapa al propio control. En el caso de la ira, esta está compuesta por un conjunto de creencias más complejas, para que surja, debe *creerse* que se ha infligido un perjuicio a la propia persona o a alguien cercano; que el daño no es trivial, sino relevante, y que fue realizado por alguien, probablemente, de manera voluntaria. También la compasión, como se verá en el segundo capítulo de estas tesis, está compuesta por creencias o juicios que median la relación del sujeto con el objeto que sufre.

Tal como señala Nussbaum (2008), las creencias son una parte esencial de la identidad de las emociones; un sentimiento de agitación por sí solo no da cuenta de que si lo que se está sintiendo es miedo, aflicción o compasión, no permite diferenciar las emociones, solamente un examen de los pensamientos podrá discriminar entre estas. Ahora bien, cabe señalar que, en la definición de las emociones que otorga Nussbaum, las creencias no son una simple herramienta heurística que ayuda a descubrir cuál es la emoción que se está experimentando, sino, más bien, estas son parte de la misma

ocurre, por ejemplo, con un dolor de cabeza. Al contrario, para que la emoción aparezca es preciso que exista una “referencia externa” que la provoque, ya sea una situación, una persona o un objeto. Por expresarlo de una forma breve y concisa, observamos que la emociones siempre ocurren a partir de un evento externo: una persona que está enamorada, lo está porque ama a otra persona; un individuo enfadado, puede estarlo, por ejemplo, porque ha recibido un insulto humillante por parte de otro” (pp. 83-84).

estructura de las emociones. Se ha afirmado que, debido a que Nussbaum concibe las emociones como juicios o creencias, algunos autores consideran que su teoría cae en un exceso de cognitivismo (Vendrell, 2009); también se ha dicho que en ocasiones, Nussbaum puede encajar en esta crítica; sin embargo, desde un punto de vista personal, se considera que el énfasis que pone Nussbaum (2008) en los juicios se debe a evitar el riesgo de dejar a un lado el aspecto más complejo e inquietante de las emociones como son las creencias y los pensamientos y considerarlas como fuerzas ingobernables. En sus propias palabras:

Qué sencilla sería la vida si la aflicción fuera sólo un dolor en la pierna, o los celos un dolor de cabeza muy intenso. Los celos y la aflicción nos atormentan mentalmente; la fuente de agonía -y, en otros casos, del placer- son los pensamientos que tenemos sobre los objetos [...] la peculiar profundidad y el carácter potencialmente aterrador de las emociones humanas derivan de los pensamientos, especialmente complejos, que los humanos suelen concebir sobre su propia necesidad de objetos y sobre su control imperfecto de los mismos (pp. 36-37).

No obstante, Nussbaum (2008) advierte un problema relativo a la afirmación que hace sobre la necesidad de las creencias en la identidad de la emoción; este consiste en que a veces aparentemente las personas cambian su opinión sobre las creencias que subyacen a algunas de sus emociones y, sin embargo, siguen experimentándolas. Algunos ejemplos ayudan a comprender mejor esta idea: Sandra, una joven que de pequeña fue mordida por un perro, puede aprender con el paso del tiempo que los perros no son un peligro para su bienestar; sin embargo, aunque sepa esto, al cruzarse con un perro en la calle puede experimentar miedo y creer que puede ser atacada. Jack, un joven estadounidense, es consciente de que aprendió de manera equivocada la creencia de sus padres según la cual los afroamericanos perjudican a la sociedad estadounidense; sin embargo, sigue experimentando una ira intensa contra ellos. Séneca ha aprendido que el honor no es importante, pero cuando alguien lo sienta en un lugar de la mesa que considera ofensivo, no puede evitar encontrarse a merced de sus costumbres y sentir cólera por la supuesta humillación que ha pasado.

De acuerdo con estos ejemplos, entonces, ¿podría concluirse que las creencias pueden ser eliminadas sin suprimir las emociones? Para Nussbaum (2008), la respuesta es no. Lo que sucede es que a menudo las personas sostienen creencias contradictorias, sobre todo porque es difícil modificar aquellas que se han aprendido a través de un largo hábito; esto sucede, principalmente, con aquellas creencias que el sujeto ha aprendido en la etapa de su niñez “a menudo de la mano de relaciones de apego de gran

intensidad”, como es la relación con los propios padres, por ejemplo. Modificar o abandonar este tipo de creencias -afirma Nussbaum (2008) demanda una vida entera de autoexamen y ni siquiera así es seguro alcanzar buenos resultados siempre; “la mente posee una arqueología compleja y las creencias falsas, en especial, las relativas a cuestiones de valor, son difíciles de socavar” (p. 59).

En conclusión, las creencias son un componente constitutivo de las emociones, aunque en muchos casos estas sean erróneas y falsas o entren en contradicción con alguna otra creencia aprendida.

c. La evaluación eudaimonista

El tercer componente que constituye a las emociones, para Nussbaum (2008), es la evaluación eudaimonista¹³, esta consiste en que a las percepciones intencionales y a las creencias características de las emociones, el valor les concierne; las emociones contemplan el objeto al cual se dirigen revestido de valor e importancia. La razón de ello es que el objeto pertenece al propio esquema de fines y objetivos de la persona; es decir, juega un rol importante en su vida y florecimiento propio. Otro modo de formular esta idea es que las emociones son evaluaciones eudaimonistas, es decir, tienen que ver con la noción que el sujeto que la experimenta tiene de lo que significa vivir una vida buena (Nussbaum 2008).

Para entender mejor este planteamiento y la noción de valor relativa a las emociones, Nussbaum (2008) señala el tipo de creencias o juicios de valor que conforman las emociones; para ello, establece una diferencia entre los “juicios de valor de las emociones” y los “juicios de valor en un sentido más general”, siendo los juicios

¹³ Como se ha visto en el apartado anterior, para comprender de manera más completa la idea de evaluación en el planteamiento de Nussbaum, es preciso tener como referencia la teoría de Lazarus (1991), quien también se apoya en Aristóteles. La teoría psicológica de Lazarus es de tipo “cognitivo-motivacional-relacional” y existen similitudes entre esta y la de Nussbaum. A juicio de Gil, el planteamiento es parecido, pero se diferencian en el léxico y vocabulario que emplean, mientras Lazarus expone su teoría haciendo referencia a la función adaptativa de las emociones, Nussbaum (2008) utiliza un vocabulario y un aparato conceptual filosófico (por ejemplo, la noción de *eudaimonía*). Según Gil (2014), si se tuviera que resaltar un aspecto positivo de cada teoría, podría decirse que Lazarus resultar ser más claro y sistemático en su exposición, pero Nussbaum enriquece su planteamiento al incluir ideas provenientes de la tradición filosófica y una reflexión sobre las implicaciones normativas de los marcos teóricos cognitivo y no cognitivo.

de la emoción una subclase de los juicios de valor generales. Los juicios o creencias que comportan las emociones están referidos a aquellos objetos que son importantes para la persona pues, como se ha dicho, pertenecen a su esquema de objetivos y proyectos; en tanto que, los juicios de valor en un sentido genérico no siempre entrañan una emoción.

El siguiente ejemplo puede ayudar a ilustrar este planteamiento: a Nussbaum (2008) cree, *de modo general*, que toda actividad intelectual es un bien humano y, en ese sentido, considera que tanto las matemáticas como la filosofía son valiosas. Sin embargo, dado que, *de manera particular*, Nussbaum (2008) se dedica a la filosofía, experimentará una serie de emociones en relación a esta, pues es muy valiosa para su vida y pertenece al ámbito de sus fines y objetivos. No le sucederá así con las matemáticas, sabrá que esta materia es importante pero no experimentará esas emociones que le despierta la filosofía. Este ejemplo expresa con mayor claridad que, a diferencia de los juicios de valor “generales”, en los juicios de valor de las emociones, el tipo de valor percibido en el objeto es “particular” en la medida en que tiene que ver con el florecimiento personal de Nussbaum (2008); el objeto es visto como importante porque desempeña un papel en su propia vida.

La razón por la cual una emoción se enfoca en un objeto en particular se debe al significado que este tiene para la persona: uno no siente miedo por cada una de las catástrofes que pudieran ocurrir en cualquier parte del mundo, lo que le inspira realmente miedo es la idea de que estas catástrofes puedan dañar el núcleo de sus más preciados y valiosos apegos y proyectos. Lo que provoca aflicción no es la muerte de cualquier persona desconocida, sino la muerte de una persona querida, alguien que ha sido importante en la propia vida. Vale aclarar que esto no significa que la noción de valor de los juicios o creencias conlleve a ver a los objetos como meras herramientas o instrumentos para una satisfacción egoísta del agente; más bien, los objetos están investidos de valor en sí mismos, “pueden ser amados por sí mismos y su bien puede procurarse por sí mismo” (Nussbaum, 2008, p. 53).

En coherencia con las ideas planteadas, Nussbaum (2008) señala que las emociones poseen un carácter local, esto quiere decir que estas:

Adoptan un lugar peculiar dentro de mi propia vida [...]. Incluso cuando se interesan por acontecimientos que tienen lugar a distancia o en eventos del pasado, es porque la persona ha conseguido investir tales sucesos de cierta importancia dentro de su propio esquema de fines y objetivos (p. 53).

Tal como señala Gil (2014), la noción de eudaimonía resulta relevante pues vincula las creencias y cogniciones, y por tanto la emoción, a un entramado de percepciones, evaluaciones, e ideas complejas acerca de lo que es bueno para el florecimiento de la persona. Esta noción que incorpora Nussbaum fortalece el concepto y la función que cumplen las emociones en la vida de un sujeto. Asimismo, su propuesta se presenta más completa al dar un mayor alcance a las emociones en tanto las liga al desarrollo de una vida buena y plena.

1.3. Las emociones y su dimensión eudaimonista

En este último apartado, se desarrollarán algunas líneas acerca de la función que cumplen las emociones en la edificación de lo que Nussbaum considera una vida buena; así como, sus posibles limitaciones. Para esto, es preciso tener en consideración las teorías éticas eudaimonistas de la Antigua Grecia¹⁴.

En toda teoría ética eudaimonista la pregunta central es: “¿cómo ha de vivir el ser humano?” (Nussbaum, 2008, p. 54). La respuesta a tal cuestión vendrá a partir de la concepción que cada persona tenga sobre lo que significa una vida buena y plena; en tal

¹⁴ Nussbaum (2008) aclara que prefiere emplear el término *eudaimonía* frente a *eudemónico* debido a que el primero hace referencia explícita al concepto de la Antigua Grecia. Se trata de un concepto que es compatible con diversas teorías éticas que tienen como pregunta central qué es el bien o qué se entiende por una vida buena. Sin embargo, Nussbaum (2008) advierte que el término *eudaimonía* se ha venido asociando a una perspectiva utilitarista, “según la cual el supremo bien es la felicidad o el placer” (p. 54. Ver nota 23). Frente a esto, señala que la traducción del término *eudaimonía* como “felicidad” es engañosa pues con frecuencia deja a un lado los aspectos de “actividad” y de “plenitud de la vida” que están presentes en el uso ordinario del término griego, tal como sostenía Aristóteles. Nussbaum aclara que en la lengua inglesa, con anterioridad al utilitarismo, se utilizaba la palabra *happiness* [felicidad] en un sentido casi tan amplio como *eudaimonía*; sin embargo, hoy en día, la palabra “felicidad”, teñida inevitablemente de connotaciones utilitaristas, sugiere erróneamente que se trata de un “estado o sentimiento de satisfacción”. Nussbaum afirma que “uno puede argüir que *eudaimonía* es un estado o un sentimiento [...] Pero ese significado no está en absoluto contenido en el término mismo y, de hecho, parece que el término, en su uso general, connota el hecho de estar activo: parece contrario a la intuición sostener que un estado no activo pueda ser equivalente a *eudaimonía*”. Por lo anterior, para evitar confusiones, Nussbaum empleará usualmente la frase: “florecimiento humano” para referirse a *eudaimonia* (Nussbaum, 2003). Sobre el error de interpretación del término “happiness” y su corrección, Nussbaum recomienda ver: Prichard (1935) y Austin (1970).

sentido, esta concepción incluye todos aquellos objetos -entendiendo estos como ideales, acontecimientos, relaciones, etc.- a los que una persona o agente atribuye un valor intrínseco. En palabras de Nussbaum, se trata “no sólo [de] las acciones virtuosas, sino también [de] aquellas relaciones recíprocas, tanto personales como cívicas, de amistad y amor, en las que se ama y se beneficia al objeto por sí mismo” (Nussbaum, 2008, pp. 54-55), [los corchetes son míos]. Todos estos “objetos” pueden considerarse partes constitutivas de la eudaimonía de una persona y, precisamente, son valorados y queridos en la medida en que forman parte de la propia vida, de “una vida que es la mía y no la de otro”, como diría Nussbaum (2008).

Como se ha señalado, las emociones se dirigen a este tipo de objetos que uno considera valiosos, surgen debido a la relación de apego con estos y, por ello, tienen un carácter personal y eudaimonista. Las emociones insisten en la importancia real que tiene su objeto y, a la vez, en el compromiso de la persona para procurar el bien y actuar en favor del mismo en la medida en que es parte de su esquema de fines. Dada la relación de apego, en aquellos casos en los que se experimenta “emociones negativas”, la persona siente que estas destrozan su yo, porque tienen que ver con lo que es *su yo*, con *sus* planes y objetivos, con lo que es importante en su propia concepción -“o impresión más embrionaria”, dirá Nussbaum (2008)- de lo que significa vivir bien.

Téngase en cuenta el siguiente ejemplo para comprender mejor el carácter eudaimonista de las emociones: una persona aristotélica perseguirá la justicia social porque la valora como un bien en sí mismo que forma parte de su proyecto vital y de lo que considera una vida plena; es decir, es parte de su eudaimonía. Esta persona considerará la justicia como un bien intrínseco y al mismo tiempo se comprometerá en la búsqueda y concreción de esta realizando acciones justas, le parecerá relevante la oportunidad de realizar estas acciones en favor de la justicia por ella misma y si se encontrara incapacitada para actuar, considerará su vida como incompleta, no floreciente ni plena. Desde un punto de vista ético, su presencia misma en la acción será significativa y de gran relevancia, sus acciones no serán un mero medio para su propia satisfacción (Nussbaum, 2008). Esto último permite insistir, nuevamente, en que el bien que se procura en favor de los objetos que uno considera valiosos, no se da debido a la relación instrumental que se pueda guardar con la satisfacción que produce en uno, sino que poseen un valor en sí mismo. Por su carácter eudaimónico, las emociones contribuyen a procurar el bien y actuar de manera comprometida en correspondencia

con aquellos ideales, relaciones, personas, situaciones etc. que uno considere relevantes en su propia vida.

Ahora bien, este planteamiento y la contribución que las emociones pudieran hacer al florecimiento y desarrollo pleno de la vida de una persona, presenta ciertas limitaciones. Nussbaum es consciente de esto y señala que para que las emociones puedan aportar al desarrollo de la eudaimonía de una persona, debe reconocerse y asumirse que a menudo el paisaje emocional de toda persona es caótico y desordenado y no siempre está en la línea de sus creencias éticas reflexivas (Nussbaum, 2008).

Una primera limitación que presenta el marco y la dimensión eudaimonista de las emociones tiene que ver con su componente autorreferencial; es decir, la referencia que hacen al “yo”. Las emociones contemplan el mundo desde un punto de vista personal, desde la propia perspectiva y no desde un punto de vista imparcial (Nussbaum, 2008). Por esto, puede afirmarse que las emociones no son separables de su contexto, son contingentes y no portan un valor de verdad en un sentido absoluto (Nussbaum, 2008, p. 75. Ver nota 49).

En tal sentido, las emociones presentan un carácter local y personal que las enfrenta a aquellos planteamientos sobre la moralidad que defienden una completa imparcialidad (Nussbaum, 2008). La vida emocional se encuentra mediada por el apego a objetos relevantes en la vida personal, y como bien advierte Gil (2014), esta es una de las críticas que se ha dirigido contra las propuestas éticas que se basan, por ejemplo, en la compasión: el apego y su parcialidad e incapacidad de extenderse más allá del círculo próximo. Nussbaum (2014) es consciente de esta limitación y la plantea más bien como un desafío al cual debe responderse a partir de asumir la tarea de educar y cultivar las propias creencias y emociones, tanto por parte del propio agente como por parte de la sociedad y sus instituciones públicas. Esto se trabajará con mayor profundidad en el capítulo tercero al abordar aquellas objeciones que se plantean a la dimensión normativa de la compasión.

Una segunda limitación tiene que ver con el hecho de que el paisaje emocional que conforma la vida de las personas y la relevancia que tienen determinados objetos para estas es confuso y desordenado. A menudo las personas no suelen ser ordenadas ni sistemáticas en la valoración que hacen de las cosas, no se preguntan cómo podrían armonizar todos sus objetivos y fines entre sí; muchas veces estos objetivos no se corresponden del todo y, en ocasiones, esto es motivo de “dolorosos conflictos emocionales” (Nussbaum, 2008, p. 72).

Dado este desorden y contingencia de la vida emocional, el esquema de objetivos que son parte de la vida de una persona no son fines que el agente pueda recomendar siempre a los otros. En esto, Nussbaum (2008) se diferencia de Aristóteles que consideraba que los fines que son parte de la vida de una persona forman una suerte de sistema y siempre son fines que el agente recomienda a los demás. Para Aristóteles, la búsqueda del valor significaba la búsqueda de aquellos fines que son buenos para todo ser humano, en general, recomendables para todos; por ejemplo, en el amor que uno tiene a su madre, está presente la *idea general* de que las madres son importantes y hay que apreciarlas.

Sin embargo, para Nussbaum (2008), no siempre sucede así tan armoniosamente en la vida de las personas: “mis objetivos y fines, las cosas a las que atribuyo importancia, pueden contener algunos elementos que considero buenos o valiosos para mí mismo pero que no recomiendo en especial a los demás” (p. 73). Por ejemplo: una profesión puede ser valiosa para una persona, sin embargo, esto no significa que otros tengan motivos para dedicarse a ella. Esto ocurre porque el fin u objetivo que tiene una persona viene a especificar un fin más general que sí se recomienda a otros. Así, una persona x puede pensar que todo el mundo debería interesarse por el arte y al mismo tiempo sentir interés por la música más no por la arquitectura. En este caso, la pasión que la persona tiene por la música entraña algunos pensamientos generales en relación a la importancia del arte; lo mismo será en el caso de una persona que siente pasión por la arquitectura.

Este punto puede entenderse mejor haciendo referencia “al papel de la *especificación* de los fines generales en una teoría eudaimonista del valor”. Al preguntarse: ¿cómo ha de vivir un ser humano?, una persona puede recomendar como buenos ciertos objetivos generales para todos los seres humanos, por ejemplo: la amistad, el amor paternal o la responsabilidad cívica. Sin embargo, al mismo tiempo, deliberará acerca de sus preferencias más específicas y concretas en cada uno de estos fines generales. Parte de esta deliberación aún supondrá preguntarse qué especificaciones han de recomendarse a todos los seres humanos en general, pero, en algún momento, durante este proceso, se llegará a punto donde aparecen algunos fines que no serán necesariamente aconsejables para todas las personas, pues representarán, solamente, la manera específica en que esa persona realiza, en su situación y contexto determinado, los objetivos humanos generales. Ahora bien, lo que se viene diciendo sería en el mejor de los casos; sin embargo, la experiencia señala que no siempre los

finés que tienen los individuos son los mejores, algunos resultan hasta perniciosos, así lo entendían los estoicos. Epicuro, por ejemplo, veía a la gente ensimismarse en la búsqueda de ciertos bienes que él consideraba triviales e innecesarios, como el dinero, el lujo, el poder, etc.

Del mismo modo, tampoco algunos objetos que las personas consideran valiosos y parte de su esquema de fines son necesariamente buenos y, por tanto, recomendables para los demás. La importancia que una persona otorga a estos objetos no necesariamente buenos radica en que a menudo las personas “aman a una persona, una casa o un país simplemente porque es el suyo, porque han crecido con ella o en él” (Nussbaum, 2008, p. 74), pueden juzgar críticamente a esa persona, institución o país al que aman pero, al ser suyo, de cualquier forma lo aprecian. En este sentido, las creencias sobre el bien o lo que es bueno, en ocasiones, pueden resultar menos poderosas frente a lo que se ha aprendido a valorar por costumbre y por tiempo. Por ejemplo: uno puede considerar un país extranjero como excelente, y en ese sentido, se le puede valorar más que el país propio; sin embargo, en ese país se es extranjero y se ha aprendido a amar el país en el que uno ha crecido dándole así una importancia mayor. Para Nussbaum (2008), las creencias sobre lo que es bueno y las creencias sobre aquello con lo que se ha vivido se entrelazan de innumerables maneras y separarlas resulta una tarea bastante compleja.

Asimismo, para ciertas emociones no resulta especialmente importante la bondad que pueda tener el objeto. Este es el caso del amor que muchas veces tiene un carácter incondicional frente al objeto sin importar cuán “bueno” es. El amor a un hijo o a una madre no se basa solo en los rasgos positivos que esa persona pueda tener, sino sobre todo, en la relación y vínculo que se ha establecido (Nussbaum, 2008). Al señalar esto no quiere afirmarse que las características buenas del objeto carezcan de total importancia en el amor, sino resaltar la idea de que, sobre todo, cuando la relación no ha sido escogida, como sucede con el vínculo de una madre o un hijo, esas características vienen a ocupar un lugar secundario. Se quiere a la persona independientemente de los rasgos negativos que esta pueda tener.

Frente a estas limitaciones, ¿cómo proceder, entonces, si lo que se quiere es rescatar el rol positivo que pueden cumplir las emociones en el bienestar y florecimiento de los sujetos, tanto a nivel personal como social? Dada la contingencia de las emociones, ¿cómo mitigar sus posibles efectos perniciosos?

Aunque esta pregunta será mejor respondida en el tercer capítulo de esta tesis teniendo concretamente el caso de la compasión, cabe decir algo al respecto. Como se ha señalado, debido a estas limitaciones, los estoicos veían a las emociones como perniciosas para el desarrollo de una vida buena. Para estos, las emociones estaban constituidas por juicios falsos y excesivos, mal aprendidos socialmente, y por ello debían ser eliminadas. Nussbaum (2008), más bien, con su propuesta apuesta e insiste en que estas pueden colaborar con el desarrollo de la eudaimonia. Esta autora insistirá en que, si muchos de los juicios y creencias que las personas tienen han sido aprendidos socialmente y especialmente en los primeros años de infancia, a través de una “terapia de las emociones”¹⁵ pueden alcanzarse los mejores juicios y creencias que sean adecuados para el desarrollo de la vida buena. Al respecto, llamará la atención sobre la responsabilidad que cada sujeto tiene en esta tarea, pero también, hará énfasis en la responsabilidad que tienen las instituciones políticas a la hora de generar aquellas condiciones que hagan posible el bienestar emocional en las sociedades. Asimismo, en correspondencia con esto, las emociones han de ser estudiadas para descubrir aquellas trampas y límites que entrañan de manera que puedan manifestarse como un poderoso recurso para la concreción de una vida buena.

Como conclusión de este primer capítulo, se puede decir que según el planteamiento de Nussbaum, las emociones y, por tanto la compasión, son una parte esencial del razonamiento ético; al concebir las emociones como juicios evaluativos y eudaimonistas que ayudan a los sujetos a discernir y tomar decisiones para la acción, estas no pueden dejarse a un lado a la hora de dar cuenta de la deliberación ética. En ese sentido, es necesario preguntarse por el rol que cumplen en los planteamientos acerca de lo que es bueno y justo. Esta es una razón poderosa para generar condiciones de bienestar emocional en una cultura política, ya que desde esta concepción puede decirse que, sin desarrollo emocional, una parte de la capacidad de razonar como criaturas políticas podría desaparecer.

¹⁵ Sobre esto, véase *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (Nussbaum, 2003). En esta obra, Nussbaum desarrolla la función terapéutica que cumple la filosofía teniendo en cuenta tanto los planteamientos aristotélicos como los estoicos, especialmente del epicureísmo.

CAPÍTULO II: LA ESTRUCTURA COGNITIVO-EVALUATIVA DE LA COMPASIÓN

Este segundo capítulo tiene como objetivo revisar la estructura cognitivo-evaluativa de la compasión teniendo como punto de partida la interpretación que hace Nussbaum de esta emoción. Para ello, (1) en primer lugar, se hará una aproximación al concepto y a la estructura cognitiva de la compasión según los planteamientos de Nussbaum, de acuerdo con ello, se verá que la compasión está conformada por tres juicios o creencias cognitivo-evaluativas, a saber: el juicio de gravedad, el juicio de merecimiento y el juicio eudaimonista; (2) en segundo lugar, se revisará la estructura cognitiva de la compasión formulada por esta filósofa a través del diálogo crítico con otros autores, filósofos contemporáneos, que presentan algunas objeciones a los tres juicios que Nussbaum sostiene. Finalmente, (3) como resultado del diálogo crítico establecido entre estos autores y Nussbaum se sostendrá que la compasión es una virtud y que tiene un papel fundamental en la agencia moral de las personas.

2.1. La concepción cognitivo-evaluativa de la compasión según Nussbaum

El presente apartado tiene como objetivo conocer la concepción que plantea Nussbaum (2008) respecto de la compasión. En un primer punto, se comenzará estableciendo una distinción de términos para entender a qué se refiere la autora cuando emplea el término compasión y en qué se diferencia este de otros términos como piedad, empatía y simpatía. En segundo lugar, se realizará una aproximación a la estructura cognitiva de la compasión. Retomando a Aristóteles, Nussbaum plantea que la compasión está compuesta por tres juicios o creencias que conforman su estructura; según Aristóteles, la compasión está compuesta por el juicio de gravedad, el juicio de

merecimiento y el juicio de posibilidades parecidas; Nussbaum está de acuerdo en que los dos primeros juicios forman parte de la compasión, pero, como se verá, reemplaza el juicio de posibilidades parecidas por otro juicio que ella denomina eudaimonista. Finalmente, en un tercer punto, se hará una aproximación al lugar que ocupa el dolor en la compasión según el planteamiento de esta filósofa; se verá que Nussbaum define este elemento de la compasión en términos cognitivos, entendiendo este como una forma de mirar con interés y preocupación la angustia o sufrimiento del otro y no como una manifestación meramente fisiológica.

2.1.1. Distinción de términos

Tomando como punto de partida a Aristóteles (1990), Nussbaum (2008) señala que la compasión es “una emoción dolorosa ocasionada por la conciencia del infortunio inmerecido de otra persona” (p. 339). Según esta autora, se trata, al parecer, de un fenómeno humano universal con características constantes que se manifiestan independientemente de cualquier contexto cultural e histórico; actualmente se tienen pruebas evolutivas de que la compasión ha cumplido un papel crucial en la selección del grupo y los estudios etológicos muestran que cumple una función esencial en el desarrollo de la especie humana y en las especies primates.

Ahora bien, respecto de lo que se entiende por compasión en términos generales, Nussbaum (2008) llama la atención sobre el uso indistinto que se hace actualmente de los términos *piedad*, *empatía*, *simpatía* y *compasión* para hablar del fenómeno mencionado líneas arriba; por ello, establece una distinción entre estos términos señalando la particularidad de cada uno y clarificando en qué se diferencia la compasión de estos. Para empezar, afirma que el término *piedad*, actualmente, ha ido adquiriendo un cariz de condescendencia y superioridad de quien tiene la emoción frente a quien la recibe, se trata de una connotación distinta a la que hacía referencia Rousseau cuando empleaba el término *pitié* y distinta a los términos griegos *éleos* y *oíktos*, propios de la tragedia. Por este motivo, Nussbaum no emplea este término para referirse a tal fenómeno.

Respecto al término *empatía*, este se emplea a menudo para “designar una reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona sin que se haga ninguna evaluación particular de tal experiencia” (Nussbaum, 2008, p. 340); entendida de este

modo, la empatía no es lo mismo que compasión, la primera permite imaginar lo que el otro está viviendo o sintiendo; sin embargo, no incluye ningún juicio o evaluación ética al respecto, como sí lo haría la compasión al reconocer, por ejemplo, que el sufrimiento que el otro padece es grave o inmerecido. Pese a esta diferencia, algunas veces, psicólogos y psicoanalistas usan este vocablo para combinar la reconstrucción imaginativa de la experiencia de una persona con el juicio de que esta se encuentra angustiada y de que su angustia es mala (Nussbaum, 2008)¹⁶. Empleado de este modo, el término empatía es casi equivalente a lo que se entiende por compasión, aunque puede que aún no sea idéntico si es que se concluye, como lo hará Nussbaum, que se puede tener compasión sin que la reconstrucción imaginativa sea necesaria. Para Nussbaum (2008), la empatía es distinta a la compasión, esta “no es más que una reconstrucción imaginativa” que se hace de la experiencia de otra persona, ya sea esta experiencia triste o feliz, placentera, dolorosa o indiferente, y ya sea que el sujeto que imagina piense que la situación del otro es buena o mala; de acuerdo con esto, es posible que una “persona malvada” sienta empatía al creer que la angustia del otro es buena y su felicidad, mala (p. 340).

En cuanto al término *simpatía*, este solía emplearse en el siglo XVIII por los teóricos de los sentimientos para expresar una emoción equivalente a la compasión¹⁷. De acuerdo al uso contemporáneo que se hace de ambos términos la diferencia entre estos consiste en que la compasión, al parecer, es más intensa y denota un grado más alto de sufrimiento, tanto por parte de quien lo padece como por parte de quien siente la emoción (Nussbaum, 2008). Por otro lado, es posible que la compasión tenga una relación más estrecha con el interés que se tiene por los demás y con la acción que se realiza consecuentemente en su favor de la que tiene la simpatía; de acuerdo al análisis de la estructura de la compasión que desarrolla Nussbaum, la simpatía carecerá del juicio eudaimonista, al menos en algunos casos.

¹⁶ Como señala Gil (2014), los estudiosos de la empatía desde la psicología, como Eisenberg (1987) y Batson (1991) refieren con este término no sólo a la reconstrucción imaginativa de la experiencia de la otra persona, sino a la reconstrucción imaginativa de su sufrimiento; es decir lo que Nussbaum denomina compasión.

¹⁷ Como apunta Nussbaum (2008), algunos autores contemporáneos siguen dándole este mismo sentido al término. Por ejemplo, Candace Clark, en su estudio sociológico que realiza de las emociones en la sociedad estadounidense, emplea el término simpatía para referirse a este tipo de emoción.

Según lo dicho, la simpatía y la compasión son muy diferentes a la empatía. Como se ha señalado ya, una persona malvada es empática si puede imaginar la situación de otra aunque obtenga placer de su angustia, pero no se considerará que siente simpatía y mucho menos compasión ya que la simpatía y la compasión incluyen el juicio de que la angustia de la otra persona es algo malo.

2.1.2. La compasión y su estructura cognitiva

Nussbaum (2008) construye su definición sobre la compasión tomando como punto de partida el análisis que realiza Aristóteles (1990) de esta emoción en su obra *Retórica*¹⁸:

Sea, pues, la compasión un cierto pesar¹⁹ por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo; porque es claro que el que está a punto de sentir compasión necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados van a sufrir un mal y un mal como el que se ha dicho en la definición, o semejante, o muy parecido (1385b13-19).

De acuerdo con esta definición, Nussbaum (2008) señala que la compasión es una emoción dolorosa frente al sufrimiento que otro padece, compuesta por tres creencias o juicios cognitivo-evaluativos que constituyen su estructura y que, al parecer, dirá la filósofa, dentro de la visión aristotélica, son las condiciones, necesarias y suficientes, que la hacen posible. Estos juicios son: a. *El juicio cognitivo-evaluativo de gravedad*; es decir, la creencia o evaluación según la cual el sufrimiento del otro es

¹⁸ Nussbaum (2008) destaca la relevancia del análisis de la compasión que realiza Aristóteles en su *Retórica*. Este ha sido base tanto de las tradiciones posteriores que están tanto a favor (Rousseau, Schopenhauer y Adam Smith) como de las que desconfían de la compasión (los estoicos griegos y romanos, Spinoza, Kant y Nietzsche). Asimismo, los mismos elementos que señala Aristóteles, son señalados en varias explicaciones psicológicas contemporáneas, por ejemplo, en el análisis que realiza Candace Clark sobre las creencias actuales de los estadounidenses.

¹⁹ Aristóteles considera dentro de su definición de la compasión el componente del dolor, siendo originado por las creencias que una persona tiene sobre el infortunio de otra. Para Nussbaum, el dolor es un componente implicado en los juicios cognitivos que ella considera como requisitos necesarios de la estructura de la compasión; para otros autores, el dolor es el único componente necesario de la compasión. Más adelante se verán los argumentos que sostienen ambas posturas.

grave y no trivial, b. *El juicio cognitivo-evaluativo del fallo o merecimiento*; es decir, la creencia de que el otro no merece ese sufrimiento, c. *El juicio cognitivo-evaluativo de las posibilidades parecidas*; es decir, la creencia según la cual, las posibilidades de la persona que experimenta la compasión son parecidas a las de la persona que padece el sufrimiento (Nussbaum. 2008). Desde ya hay que decir que para Nussbaum, este tercer juicio, si bien ayuda a que surja la compasión, no es “estrictamente necesario”, además de tornarse problemático por razones que se verán más adelante; por este motivo, lo reemplaza por un cuarto juicio: d. *El juicio cognitivo-evaluativo eudaimonista*; según esta creencia, la dolencia o sufrimiento del otro es considerado como una prioridad dentro del esquema de objetivos y proyectos de la persona que experimenta la compasión; para Nussbaum, es este juicio eudaimonista el componente necesario de la compasión y no el juicio de las posibilidades parecidas, como se desarrollará más adelante.

Ahora bien, ¿en qué consisten estas cuatro creencias o juicios de acuerdo a la interpretación de Nussbaum?

- **El juicio cognitivo-evaluativo de gravedad o la creencia o evaluación según la cual el sufrimiento del otro es grave y no trivial**

En principio, hay que recordar que para Nussbaum (2008), las emociones están ligadas a la noción de valor; lo cual quiere decir que el objeto de la emoción es importante pues involucra el florecimiento de la persona. En el caso de la compasión, esto quiere decir que el mal o infortunio que la persona ha sufrido es relevante y, en términos de Aristóteles (1990), de tal “magnitud” (1386^a6-7), que perjudica su propio bienestar o florecimiento. En este sentido, Nussbaum (2008) afirma, por ejemplo, que “no vamos por ahí apiadándonos de la gente que ha perdido una cosa trivial, como un cepillo de dientes o un clip, ni siquiera una cosa importante que se pueda reemplazar con facilidad” (p. 345). Pero entonces, ¿cuáles son aquellos infortunios que se considera que tienen magnitud? De acuerdo con Aristóteles (1990), aquellos grandes males y situaciones que resultan destructivos y son dignos de sentir compasión son:

La muerte, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades y la falta de alimento [...]; la ausencia o la escasez de los amigos [...], la fealdad, la debilidad física, la invalidez, el que resulte un mal de aquello de que era justo que resultase un bien y el que esto suceda muchas veces, así como el que venga a producirse una cosa buena después de que ya se ha sufrido un mal [...] y el que nunca ocurra nada bueno y, una vez que ocurre, no se disfrute (86a6-13).

Para Nussbaum (2008), esta lista de males graves e infortunios representan situaciones paradigmáticas que permanecen y son constantes en las diferentes sociedades como ocasión para sentir compasión; sin embargo, esta lista se amplía y varía de acuerdo a las distintas formas de vida y a las creencias que forman parte de la vida en sociedad.

Ahora bien, otra cuestión importante que hay que recordar es que Nussbaum (2008) sostiene que las emociones son intencionales; es decir, están dirigidas hacia un objeto, el cual aparece en la emoción tal como es percibido por la persona que la experimenta. Siguiendo este planteamiento, la gravedad o magnitud del infortunio o desgracia se evalúa desde el punto de vista de quien siente la compasión y no desde el punto de vista de quien ha sido o es víctima de un infortunio, pues “los juicios de las personas acerca de lo que les pasa pueden estar equivocados en muchos sentidos” (p. 348).

Para dar cuenta de esta idea, Nussbaum (2008) retoma una de las nociones principales que Adam Smith (1997) desarrolla en la *Teoría de los sentimientos morales*, a saber: el punto de vista del espectador. Para este filósofo, en ocasiones, las personas que son víctimas de infortunios no son conscientes del mal que padecen y no juzgan que su situación sea nefasta:

A veces sentimos hacia otro ser humano una pasión de la que él mismo es completamente incapaz, porque cuando nos ponemos en su lugar esa pasión fluye en nuestro pecho merced a la imaginación, aunque no lo haga en el suyo merced a la realidad (p. 54).

Para comprender mejor esta idea, Smith (1997) pone el ejemplo de una persona que ha perdido totalmente la razón; para él, “de todas las calamidades a que las personas se hallan expuestas por su mortal condición, la pérdida de la razón parecerá la más terrible”; sin embargo, “el pobre infeliz que sufre el mal quizás ría o cante, plenamente inconsciente de su propia desventura” (p. 54). Es así que, “la angustia que los seres humanos abrigan ante tal caso [...], no puede ser el reflejo de ningún sentimiento del paciente”, más bien:

La compasión del espectador debe provenir totalmente de la consideración de lo que él mismo sentiría si fuese reducido a la misma infeliz posición y al mismo tiempo pudiese, lo que quizá es imposible, ponderarla con la razón y el juicio que ahora posee (p. 54).

Para reforzar este planteamiento, Nussbaum (2008) utiliza dos ejemplos: el primero de ellos se refiere a un aristócrata romano que ve arruinada su cena festiva

debido a que su cargamento de lenguas de pavo real proveniente de África ha sido interceptado, con lágrimas y pesar se presenta frente a su amigo Séneca implorando que se apiade de él; sin embargo, Séneca responde a esto burlándose pues considera que la pérdida de su amigo aristócrata es trivial. El segundo ejemplo, trata de una mujer de la India que padece desnutrición y de una falta de oportunidades para tener acceso a una buena educación, pero como nunca ha disfrutado de una sana nutrición y de los beneficios que da el recibir una buena educación, no es consciente del infortunio del que es presa, “ha internalizado tanto las concepciones de su cultura relativas a lo que corresponde a las mujeres que cree que vive una vida buena y floreciente, como la de toda mujer” (p. 348); sin embargo, los trabajadores de la agencia encargada del desarrollo rural de la provincia, al escuchar su relato y otros como el de ella, responden sintiéndose profundamente conmovidos y conminados a hacer algo al respecto.²⁰. Ambos ejemplos dan cuenta de que las valoraciones que tienen las personas sobre su situación, no siempre es la correcta y adecuada, es por ello que “la compasión depende del punto de vista del espectador, al hacer éste el mejor juicio posible sobre lo que realmente le ocurre a la persona incluso cuando dicho juicio pueda diferir del que hace la propia persona afectada” (Nussbaum, 2008, p. 348).

Sin embargo, esta idea no es absoluta pues la realidad es más compleja ya que, si la compasión o su ausencia dependen de los juicios que forma el espectador con relación al florecimiento humano, estos serán tan fiables como la perspectiva moral general que este tenga y es un hecho que muchos de los juicios que se hacen sobre el sufrimiento de los demás están sesgados por malos aprendizajes sociales, por una falta de atención a los padecimientos de los otros o por alguna teoría falsa sobre la vida humana (Nussbaum, 2008). En tal sentido, el espectador al cual hace referencia Nussbaum es alguien capaz de formar “la mejor concepción” sobre aquellos bienes y condiciones que hacen posible el bienestar y florecimiento de las personas, y consciente de la gravedad y magnitud que implica la carencia o pérdida de estos. Cuando se explique el juicio eudaimonista, se retomará esta idea. Asimismo, los juicios de quien sufre en muchas ocasiones pueden ser significativos para suscitar la compasión, por ejemplo: uno puede juzgar que una herida en los labios no es motivo para sentir

²⁰ Sobre el tema de desarrollo humano y la situación de las mujeres en países en vías de desarrollo, ver: Jonathan Glover y Martha Nussbaum, *Women, culture and development: a study of human capabilities*, (Oxford: Clarendon Press, 1995), y Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades* (Herder, 2002).

compasión; sin embargo, si esta herida le pertenece a una persona que se dedica a tocar un instrumento de viento, puede que sea perjudicial para ella. Así, puede haber compasión en tanto que esa pequeña lesión afecta el desarrollo profesional, sin duda algo importante, en la vida de la otra persona.

- **El juicio *cognitivo-evaluativo del fallo o merecimiento*, es decir, la creencia de que el otro no merece ese sufrimiento**

De acuerdo con este juicio, la compasión será posible en la medida en que se considere que la persona que sufre el mal o infortunio no es responsable de este y que, por lo tanto, no merece sufrir a causa de este, o que dicho mal es desproporcional a la falta o error cometido por la persona; si se considera que esa persona es culpable, lo más probable es que su situación desafortunada se considere justa y en vez de sentir compasión, se reprenda o castigue a la persona (Nussbaum, 2008). La compasión surge en respuesta a esa inmerecida desproporción del infortunio frente a la falta cometida, o, a la situación injusta que significa padecer un mal sin haber sido responsable de éste. Como afirma el mismo Aristóteles, “tal sufrimiento inmerecido apela a nuestro sentido de la injusticia” (pp. 14-15) y, por eso mismo, “sobre todo nos inspira compasión el que personas virtuosas se encuentren en estos trances” (pp. 6-8). De acuerdo con esto, “la compasión requiere establecer una noción de responsabilidad y de culpa”, pero además, exige la creencia de que hay infortunios que pueden sobrevenir a las personas sin que estas hayan cometido error alguno o en el peor de los casos, el error que cometieron no justifique su padecimiento o sufrimiento (Nussbaum, 2008).

Ahora bien, este juicio o creencia de merecimiento resulta bastante flexible; para Nussbaum (2008), las narraciones de las tragedias griegas ilustran esa maleabilidad, por ejemplo, en el caso de Filoctetes, uno de los héroes de las tragedias de Homero, cuyo sufrimiento no es producto de un error suyo, no será necesaria la defensa y argumentación para que la compasión surja; sin embargo, en un caso contrario donde la persona tiene responsabilidad de su infortunio, sí sería necesaria la justificación de la propia inocencia. Por otro lado, en el caso del héroe de *Edipo en Colono*, se apelará a que los fallos o crímenes se han dado de manera involuntaria. Asimismo, el personaje de Cadmo de *Las Bacantes*, admite su propia culpa pero aduce que la pena o castigo que le han dado los dioses es desmedido e injusto y apela a la compasión del público y los otros personajes.

Por otro lado, poniendo el ejemplo de Heracles -personaje de *Las Traquinias* de Sófocles-, quien, según Hilo, se encuentra en medio de un infortunio causado por la negligencia de los dioses, Nussbaum (2008) afirma que la “compasión no sólo requiere que no haya culpabilidad en el objeto de la emoción, sino también por parte del espectador” y que “sería sencillamente hipócrita dolerse por la dificultad que uno mismo ha causado” (p. 352). De acuerdo con esto, el espectador tiene que ver el infortunio como “algo que sobreviene a la persona desde fuera” (2008, p. 352), y que será incapaz de sentir compasión si considera que la persona lo ha provocado, o bien, que lo ha causado el mismo; para Nussbaum, un claro ejemplo de este tipo de espectador son los estadounidenses, según los estudios de Clark, la mayoría de estadounidenses tienen simpatía solamente por aquellas personas que han sufrido dificultades debido a la “mala suerte” o que han sido víctimas de situaciones externas, “fuerzas” que escapan de su control (p. 352); si por algún motivo, las dificultades y sufrimientos son resultado de la propia voluntad de la persona, será muy difícil que surja la compasión²¹.

Nussbaum (2008) matiza el juicio del merecimiento señalando que a menudo sentimos compasión por aquellas personas cuyas dificultades son en gran medida obra suya. Así, pone el ejemplo de un progenitor que siente compasión por su hijo adolescente pues, debido a la condición de su edad e inmadurez, ha cometido un error que desafortunadamente le ha traído perjuicios; de acuerdo con esto, la compasión surge porque el padre comprende que el error de su hijo ha sido causado a raíz de la inexperiencia e imprudencia propia de su edad, en tal sentido, la dificultad en la que ahora se encuentra no es plenamente su responsabilidad. Más adelante, cuando se realice una revisión del juicio de merecimiento, se tendrá en consideración nuevamente este ejemplo para establecer una diferencia importante en la compasión.

²¹ Nussbaum (2008) prosigue con la explicación de Clark: “[...] los norteamericanos no son muy tolerantes a la ambigüedad: tienden a situar los acontecimientos o bien en el campo de lo inevitable, el azar, el hado y la suerte, o bien en el campo de la intencionalidad, la responsabilidad y la culpa. Para que tenga lugar la emoción, tienen que ser capaces de concebir el acontecimiento como algo que sencillamente golpea a alguien, como si le viniera desde fuera [...] En el caso donde parece que puede tener alguna importancia la capacidad de actuar de la persona no están dispuestos a ver ningún suplemento de mala suerte procedente del exterior [...], se inclinan menos que los europeos a juzgar como un caso de mala suerte la pobreza, dado que lo que predomina en sus creencias es que la iniciativa y el trabajo duro son factores importantes para determinar el éxito económico” (pp. 352-353).

- **El juicio *cognitivo-evaluativo de las posibilidades parecidas*, es decir, la creencia según la cual, las posibilidades de la persona que experimenta la compasión son parecidas a las de la persona que padece el sufrimiento**

Aristóteles (1990) afirma que la compasión sólo es posible si la persona cree que puede sufrir las mismas desgracias del otro, ya sea en sí mismo o en sus allegados (1385b15). Esto quiere decir que la compasión implica que quien siente esta emoción cuenta con posibilidades o condiciones parecidas a las del que sufre:

Compadecemos a los que son semejantes a nosotros en edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje, ya que en todos estos casos nos da más la sensación de que también a nosotros podría sucedernos (lo que a ellos); pues, en general hay que admitir aquí que las cosas que tememos para nosotros, esas son las que nos producen compasión cuando les suceden a otros (1386a 25).

Más aún, añade que sólo podrían sentir compasión aquellas personas que hayan tenido cierta experiencia o comprensión del sufrimiento (Aristóteles, 1990, 1385b25 y sigs)²². Según Aristóteles (1990), aquellos que creen que “lo han sufrido ya todo” y que su sufrimiento está por encima del de los demás, o aquellos que creen tener felicidad en abundancia, serán incapaces de compadecerse ante el mal de los otros; más aún, estos últimos estarán llenos de soberbia pues al pensar que tienen todos los bienes, creerán que están por encima de cualquier sufrimiento (1385b25). En este sentido, de acuerdo al planteamiento aristotélico, la consciencia de la propia vulnerabilidad y el reconocimiento de que las propias posibilidades de padecer el mal que sufren los otros no son lejanas a uno mismo, son condiciones necesarias para que surja la compasión.

Para Nussbaum (2008), es Rousseau (1977) quien ha recogido brillantemente esta idea en el IV Libro de su obra *Emilio*. Este filósofo explica de qué manera es posible despertar en Emilio la *pitié*²³ por los otros, y en correspondencia con el juicio aristotélico afirma que “sólo se compadecen en otro aquellos males de que uno mismo

²²Aristóteles (2014) hace una lista de quiénes son éstos: los ancianos, por su sensatez y experiencias; los débiles, los cobardes; también los instruidos, porque son más razonables; los que tienen padres, hijos o esposas, y quienes no están incluidos en algunas pasiones propias de la valentía como la ira y la confianza, quienes carecen de soberbia, quienes no están absortos en sus preocupaciones, quienes crean que realmente hay personas honradas que no merecen sufrir daños.

²³ Acá el término *pitié* equivale a compasión. Puede revisarse la distinción de términos que está al inicio de este capítulo.

no se cree exento” (p. 235); en caso contrario, se verá el sufrimiento del otro con arrogancia y desdén²⁴. Así discurre:

¿Por qué no tienen compasión los reyes de sus vasallos? Porque cuentan con que nunca han de ser hombres. ¿Por qué son tan duros los ricos con los pobres? Porque no tienen miedo de llegar a serlo. ¿Por qué desprecia tanto la nobleza a la plebe? Porque nunca un noble será plebeyo [...]; mañana puede ser cada uno lo que hoy es aquel quien favorece [...]. No acostumbréis, pues, a vuestro alumno a que desde el pináculo de su gloria contemple las penas de los afligidos, los afanes de los miserables, ni esperéis enseñarle a que de ellos se compadezca, si los mira como ajenos. Hacedle comprender que la suerte de estos desventurados puede ser la suya, que todos sus males le pueden sobrevenir, que mil casos inevitables y no previstos le pueden sumir en ellos de un instante a otro. Enseñadle a que no mire como estables la cuna, la salud ni las riquezas: hacedle ver todas las vicisitudes de la fortuna; presentadle ejemplos, siempre demasiado frecuentes, de personas que de puestos más encumbrados que el suyo, han caído en abismos más hondos que aquel en que ve a estos desgraciados [...]; que vea, que sienta las humanas calamidades; removed, atemorizad su imaginación con los peligros que sin cesar cercan a todo mortal; que vea en torno suyo abiertos todos estos insondables abismos y se estreche contra vos al oírlos describirlos, de miedo a despeñarse. Así le haremos tímido y medroso, diréis. Luego veremos; mas, por ahora, empecemos haciéndole humano, que es lo que más nos importa (p. 235).

Así pues, Rousseau (1977), siguiendo la tradición aristotélica, insiste en que para que surja la compasión es necesario que la persona reconozca que es tan vulnerable como quien sufre y que cuenta con condiciones o posibilidades parecidas a las de esa persona.

Nussbaum (2008) advierte que para Aristóteles y Rousseau, el dolor del otro será objeto del propio interés solo si se reconoce algún tipo de comunidad entre uno mismo y ese otro; sin este sentido de comunidad la reacción será la indiferencia insensible o la mera curiosidad intelectual, pero no habrá una preocupación por hacer algo para por lo menos paliar ese dolor o sufrimiento.

²⁴De manera personal, se considera que al desdén y a la arrogancia se añade la indiferencia. Téngase como ejemplo la parábola que narra la historia del rico epulón y el pobre Lázaro -un relato bíblico que se encuentra en el Evangelio de Lucas 16, 19-31-, esta expresa la idea de que no es posible que surja la compasión del rico hacia el pobre Lázaro pues en medio de los dos se interpone un gran abismo que no es otra cosa que la incapacidad del rico de ver el hambre y la miseria de Lázaro, dolerse ante esta y actuar en su favor.

Ahora bien, debido a este juicio o creencia, la compasión presenta fronteras: ¿qué criaturas estoy dispuesta a considerar que comparten posibilidades parecidas conmigo y cuáles no? Si la compasión sólo es posible a partir de la creencia de que se tienen posibilidades y condiciones similares a las de quien sufre, esto significa que aquellos en quienes no se encuentre tal parecido o similitud quedarán fuera del ámbito de la propia compasión. Es aquí que Nussbaum (2008) llama la atención de que muchas creencias y comportamientos aprendidos socialmente y en la familia, o bien pueden posibilitar que las personas sean capaces de imaginarse en el lugar de los otros y sentir compasión o bien no: “los seres que con mayor probabilidad serán vistos como parecidos a uno mismo o a las personas que se quiere serán seguramente aquellos que compartan nuestra forma de vida, aquellos a quienes la sociedad ha marcado como similares” (p. 256); sin embargo, aquellos a quienes se considera que no tienen nada en común con uno mismo y son marcados como “los diferentes” en la sociedad, quedarán excluidos del ámbito de esta emoción. Como afirma Nussbaum (2008): “todas las barreras sociales -de clase, religión, etnia, género u orientación sexual- se muestran recalcitrantes al ejercicio de la imaginación y esta contumacia obstaculiza la emoción” (p. 256). Más aún, la autora añade que, siguiendo esta lógica, podría ser muy difícil sentir compasión hacia otras criaturas como los animales ya que sus condiciones o posibilidades resultarían opacas para los seres humanos por lo que sería difícil cruzar esa frontera entre especies distintas. Entonces, dada la ambigüedad de este juicio y las consecuentes dificultades y limitaciones que pone a la compasión, Nussbaum formula un cuarto juicio, el “eudaimonista”, sosteniendo que es éste, y no el juicio de las posibilidades parecidas, su componente necesario.

- **El juicio *cognitivo-evaluativo eudaimonista***

Hay que recordar que, para Nussbaum (2008), las emociones tienen un carácter eudaimonista, lo cual significa que el objeto de la emoción está revestido de valor, es decir, es visto como importante por la función que desempeña en la vida de la persona, esto es, el objeto tiene que ver con el florecimiento del sujeto que tiene la emoción. En este sentido, con el juicio eudaimonista, Nussbaum (2008) plantea que la compasión despertará siempre y cuando el sufrimiento de la otra persona, incluso si no tengo una relación directa con ésta, se considere como una parte significativa del propio esquema de objetivos y metas; se trata de “tomar las penurias de otra persona como algo que afecta al propio florecimiento” (p. 358).

Mientras el juicio de las posibilidades parecidas pone como requisito de la compasión la similitud de posibilidades y condiciones que se establecen con el otro - dado que uno mismo podría sufrir lo que el otro y, en ese sentido, la compasión estaría “estrechamente ligada al temor” (Nussbaum 2008, 355)-, el juicio eudaimonista plantea que tales similitudes no son *estrictamente necesarias*, pues quien se compadece se hace vulnerable en la persona del otro al incorporar su sufrimiento en su propio esquema de fines y objetivos (Nussbaum, 2008).

Nussbaum (2008) ilustra esta afirmación con la figura de un Dios que, dada su condición divina, no podría contar con posibilidades parecidas a las de los seres humanos, pero que, dados sus atributos de omnisciencia y misericordia, sí sería capaz de sentir compasión por éstos, así afirma:

Una deidad verdaderamente omnisciente conocerá el significado del sufrimiento humano sin pensar en sus propios riesgos o sus malas perspectivas, y una deidad verdaderamente amorosa se preocupará mucho por las desgracias que se abaten sobre los mortales sin tener que pensar en una pérdida o un riesgo más personal, pues para este tipo de deidad, todos los humanos son ya hijos o seres queridos, parte de su esquema de objetivos y metas (p. 538).

Acá Nussbaum pone énfasis en el aspecto gratuito de la compasión ya que en una teoría eudaimonista, las acciones, las relaciones y las personas no son valoradas debido a la relación instrumental que puedan guardar con la satisfacción del agente, de quien experimenta la emoción, sino, más bien, son fines en sí mismos.

Ahora bien, aunque el juicio de posibilidades parecidas no sea *estrictamente necesario* para la compasión, Nussbaum le concede importancia al reconocer que es un “requisito epistémico muy frecuente y casi indispensable para que los seres humanos se compadezcan” (2008, p. 359). Dado que los seres humanos no son dioses, les es difícil sentir algún apego por los otros a no ser que éstos entren en el ámbito de sus preocupaciones; por ello, imaginar que los otros tienen posibilidades parecidas a las propias -y, en este sentido, reconocer una vulnerabilidad compartida-, ayuda a traspasar las fronteras del yo y extender la simpatía frente al sufrimiento de aquellos con los que no se tiene algún vínculo más estrecho. Nussbaum (2008) -defensora de los derechos de los animales- dirá que esto sucede también con los animales no humanos al sentir que hay una vulnerabilidad compartida ante el dolor, el hambre y otros tipos de sufrimiento. Tal como dice la autora, reconocer esto, “crea la diferencia entre ver a los campesinos hambrientos como seres cuyos sufrimientos importan y verlos como objetivos distantes cuyas experiencias no tienen nada que ver con la vida propia” (pp. 358-359). Esto

explica por qué es frecuente que aquellos que no desean revelar compasión alguna por los otros y quieren enseñar a los demás a imitarlos retratan a los que sufren como criaturas completamente distintas y con posibilidades del todo diferentes (ejemplo que retrata *La destrucción de los judíos europeos* del historiador Raoul Hilberg) (Nussbaum, 2008).

Ahora bien, como ya se ha visto con el juicio de gravedad, el juicio eudaimonista implica una concepción general del florecimiento humano; desde la ventana de esta concepción general, el espectador, sujeto de la compasión, mira un mundo donde el hambre, la enfermedad, la esclavitud y muchos otros sufrimientos afectan a las personas sin que medie ningún fallo de su parte. Asimismo, esta manera de ver el mundo implica que existen ciertos bienes materiales como la comida, la salud, la ciudadanía o la libertad, que son indispensables para el desarrollo de las personas, pero que, lamentablemente, no siempre son asegurados para todos de manera estable, el espectador reconoce que él mismo es susceptible de no poseer estos bienes alguna vez; por esta razón, dirigirá:

Sus pensamientos hacia afuera, preguntándose por las disposiciones generales de la sociedad para la asignación de bienes y recursos [...], se sentirá inclinado a querer una sociedad en la que la suerte del desaventajado -los pobres, las personas vencidas en la guerra, las mujeres o los sirvientes- sea tan buena como fuere posible. (Nussbaum, 2008, p. 360)

Así, para Nussbaum (2008), el carácter eudaimonista de la compasión hace que las personas presten atención a aquellas situaciones dolorosas que están presentes en las sociedades, y que tengan una preocupación, principalmente, por los desfavorecidos porque uno mismo podría llegar a ser uno de ellos; debido a esto, la compasión hará que se promueva la selección de principios que eleven los niveles mínimos de la sociedad. En este sentido, el carácter eudaimonista de la compasión provee un buen fundamento a la deliberación racional y a la acción adecuada en la vida pública, no solo privada.

2.1.3. El lugar que ocupa el dolor en la compasión según Nussbaum

Para Nussbaum (2008), los tres juicios son necesarios y suficientes para que surja la compasión; sin embargo, advierte que es preciso preguntarse si es que además existe algún otro elemento constitutivo de esta emoción y, si fuera el caso, cuál sería este. Aristóteles, en su definición de compasión señala que esta es un “dolor ante” el

sufrimiento del otro. Entonces, cabe preguntar por el lugar que ocupa el dolor en la compasión: ¿en qué consiste y de qué tipo es?, ¿es un elemento separado y que funciona independientemente o está implicado en el material cognitivo?

Nussbaum (2008), como es de esperar, descarta definir este dolor en términos fisiológicos; en ese sentido, descarta la idea de que este dolor sea un simple espasmo, una leve agitación o un nudo en la garganta o en el estómago que nada tendría que ver con el pensamiento. Además, cabe recordar la puntualización que hace de que estos síntomas no se presentan como exclusivos de una sola emoción y que las personas experimentan físicamente y fenomenológicamente sus emociones de diversa manera y que, en ese sentido, sería arbitrario señalar que aunque todas las personas que se compadecen sienten algún dolor u otro, este sea un tipo de malestar en particular.

Conforme a esto, Nussbaum (2008) define este dolor desde un punto de vista cognitivo; en tal sentido, este consiste en una perturbación, en algo que conmueve la propia sensibilidad, pero, además, está estrechamente ligado a los pensamientos, no es un elemento independiente de estos, su propio carácter no puede describirse sin que se tenga en cuenta la intencionalidad que conforma el pensamiento. El dolor aristotélico está dirigido hacia un objeto, es un “dolor ante” el sufrimiento de alguien; se trata, sobre todo, de un “dolor mental” que, según Nussbaum (2008), no es otra cosa que una “forma de mirar con interés la angustia de la víctima” (p. 366), de ver esa angustia como algo terrible. En tal sentido, este tiene como origen el pensamiento y al parecer no acontece independiente de este.

2.2. Una lectura crítica de los tres juicios de la compasión

Después de haber realizado una aproximación a los juicios que son parte de la estructura de la compasión de acuerdo con la interpretación cognitivo-evaluativa de Nussbaum, a continuación, se hará una revisión de los mismos teniendo en cuenta la lectura crítica y las objeciones que realizan otros filósofos contemporáneos al respecto.

Antes de entrar a las objeciones y críticas hacia los juicios de Nussbaum, conviene recordar que, como se ha señalado en el primer capítulo, algunos autores consideran la postura de esta filósofa como excesivamente cognitivista. Se trata de una crítica hecha no solamente por quienes estudian las emociones desde un punto de vista no cognitivo, sino también por aquellos autores que defienden el carácter cognitivo de

las emociones pero que, al mismo tiempo, consideran que algunos componentes no cognitivos tales como las sensaciones corporales y los sentimientos son importantes para su estudio (Gil, 2014). Es importante señalar esto porque las objeciones que se tendrán en consideración a continuación son realizadas por autores de corte cognitivista.

Por otro lado, como se verá, para algunos autores, los tres juicios señalados por Nussbaum (el juicio de gravedad, el de fallo o merecimiento y el eudaimónico) no son condiciones indispensables para que surja la compasión. Algunos, sin dejar de lado la importancia del material cognitivo de la compasión, consideran que existen otros componentes más propios de la emoción en cuanto tal, por ejemplo, como se verá, para Roger Crisp, el dolor será el único elemento que forma parte de la compasión como emoción. Asimismo, otros autores, como Michael Weber, John Deigh, el mismo Crisp y Marta Gil, harán algunas precisiones y distinciones importantes que más allá de ser meras críticas, corrigen y nutren el planteamiento de Nussbaum ayudando así a dilucidar de manera más aguda la función de la compasión en el ámbito de la ética y la política.

2.2.1. Objeciones a los tres juicios o creencias cognitivas de la compasión

A continuación, se desarrollará aquellas objeciones que realizan los autores mencionados a los juicios de la compasión que defiende Nussbaum:

a. Objeciones a la creencia o juicio cognitivo-evaluativo de gravedad

De acuerdo con este juicio o creencia solo es adecuado o se debería sentir compasión por el otro si su pérdida o dolencia es grave. Frente a esto, Crisp (2008) objeta que la cuestión no es si “se debería o no” sentir compasión ante determinada situación pues es difícil establecer una límite fronterizo a partir del cual la emoción se detenga (p. 235). Como acertadamente señala Gil (2014), para Crisp (2008), la compasión que se siente ante el sufrimiento o infortunio de los otros tiene que ver, principalmente, con una cuestión de grado, esto es, la intensidad de la compasión será proporcional a la intensidad del sufrimiento del otro (p. 195). Un ejemplo ayuda a comprender mejor esta idea: en una primera situación, alguien sufre un accidente y se encuentra agonizando; en una segunda situación, alguien se ha dañado con una

grapadora y tiene un dolor leve. Para Crisp (2008), es evidente que la primera situación provocará que la emoción se sienta de manera más intensa que en la segunda; igualmente señala que uno siente compasión frente a la miseria que sufren los otros; sin embargo, si esta miseria es menor, se supone que se sentirá compasión de manera menos intensa (p. 235). En tal sentido, la diferencia entre la compasión que genera una situación y otra no es de clase, sino de grado (Crisp, 2008, p. 235). Según Gil (2014), esta puntualización de Crisp no contradice lo que señala Nussbaum sino, más bien, lo complementa; en el ejemplo, en ambos casos está presente el juicio de gravedad pues “allí donde hay compasión, existe la creencia de que lo que causa el sufrimiento del otro no es un asunto trivial” (p. 196); si no que, como señala Crisp, lo que hace la diferencia es que en un caso la compasión se da con mayor intensidad que en el otro.

Por su parte, Weber (2005) considera que la única condición constitutiva y básica de la compasión es el juicio de gravedad. Weber afirma que quizás solo “se debería” tener compasión en aquellos casos en los que el sufrimiento no es culpa de la persona, pero esto tiene que ver sobre todo con una preocupación o consideración moral extrínseca a la compasión, no con su naturaleza o estructura misma (p. 498). Esta postura de Weber será explicada más ampliamente a continuación cuando se revise el juicio de merecimiento.

Entonces, mientras que para Crisp (2008), este juicio no es un requisito constitutivo de la emoción de la compasión, para Weber (2005) y, al parecer, para Gil (2014), sí lo es. No se puede sentir compasión si es que se considera que el sufrimiento del otro no tiene importancia; ya sea que uno se lastime la mano con una grapadora o ya sea que uno sufra un accidente más fuerte, la compasión se hará presente de forma leve o intensa según sea el caso. Desde luego, hay una gran diferencia entre sufrir por una herida pequeña y sufrir por un accidente o pérdida grave, pero a juicio personal y, como diría Weber, esta evaluación o interpretación sería posterior a la experiencia misma de la emoción.

b. Objeciones a la creencia o juicio cognitivo-evaluativo del fallo o merecimiento

Un primer autor que considera que este juicio no es constitutivo de la compasión es Deigh (2004); para este, el juicio evaluativo del fallo o merecimiento introduce en la compasión un elemento externo que otorga a esta emoción un “sentido

rudimentario de justicia” (p. 467) que toma en consideración el hecho de que la persona *merezca o no* la pérdida o mal; a este tipo de compasión, Deigh la denomina “compasión moral” y afirma que corresponde a la concepción de Aristóteles y Nussbaum; sin embargo, este autor señala que existe otro tipo de compasión “no moral”, que consiste en que la emoción como tal surge sin tener en cuenta si la persona ha sido responsable o no de su desgracia.

Deigh (2004) define la compasión no moral como un *fellow-feeling*²⁵ para el cual, el juicio de merecimiento no es necesario; se trata de la emoción a la que Adam Smith hace referencia en *La teoría de los sentimientos morales*. Smith (1997) inicia su obra afirmando que:

Por más egoísta que se pueda suponer al ser humano, existen en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros, y hacen que la felicidad de estos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. (p. 49)

Para Smith (1997), tanto la compasión como la piedad son ejemplos de este *fellow-feeling* que, como diría este autor, “sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vívida” (p. 49).

Cabe señalar que Smith (1997), a diferencia de Nussbaum que asemeja la simpatía a la compasión, considera que estas son distintas; mientras que la simpatía expresa un *fellow-feeling* ante cualquier emoción (para Nussbaum esta emoción sería la empatía), la piedad y la compasión expresan un *fellow-feeling* solamente ante el sufrimiento de los demás. . Para Deigh (2004), esta forma de compasión, a diferencia de la que Nussbaum estudia, no es una emoción moral, “ningún juicio distintivamente moral, específicamente, ningún juicio de merecimiento, es esencial para ella” (p. 471), esta surge independientemente de si la persona es merecedora de la pena o el mal que le aqueja.

Ahora bien, Deigh (2004) señala que el desarrollo de la compasión no moral es distinto al de la compasión en la versión moral que defiende Nussbaum, “su desarrollo no comprende el conflicto emocional cuya resolución produce el sentido rudimentario de justicia que implica la compasión moral” (p. 471), más bien, su desarrollo surge a partir de la experiencia de un *vicarious feeling*, el cual consiste en la experiencia que tiene el niño cuando “adquiere un sentido de sí mismo como distinto de los demás y, al mismo tiempo, aprende a atribuir las emociones que siente indirectamente a las

²⁵ “Fellow-feeling” hace referencia a un “sentimiento de comunidad de interés o de mutuo entendimiento” (Gil 2014, p. 197, nota 365).

personas en las que se originan” (Deigh, 2004, p. 471). Es de esta manera que el niño llega a compartir las emociones de los otros donde antes era solamente capaz de experimentarlas de manera casual; cuando el niño comparte la angustia o dolor del otro, es que llega a experimentar la compasión no moral (Deigh 2004) y, al parecer, esta experiencia no involucra elementos complejos como el sentido de justicia frente a los otros. Como señala Deigh (2004), “la estructura narrativa de esta emoción corresponde, entonces, a un aspecto de la historia del desarrollo del niño que es diferente del aspecto al que corresponde la estructura narrativa de la compasión moral” (p. 471) que Nussbaum fundamenta.

En esa línea, Deigh (2004) afirma que se trata de un aspecto de la historia del desarrollo del niño que, al parecer, no incluye la incorporación de nuevos fines; esto es, cuando el niño experimenta la compasión no moral no llega a ver el bienestar del otro como algo importante que forma parte de su esquema de fines, sino más bien, trata de atribuir la angustia que siente indirectamente a otra persona y de responder de manera adecuada al intentar aliviar dicha angustia. En consecuencia, afirmar que la compasión (no moral) que experimentan los niños y los animales no humanos está constituida por un juicio eudaimonista, como lo hace Nussbaum, resulta problemático; para Deigh (2004), ni el planteamiento estoico ni la versión neoestoica de Nussbaum explican este problema. Esta crítica de Deigh hacia el juicio eudaimonista se retomará luego cuando corresponda abordar las críticas al mismo.

Frente a estas objeciones, Nussbaum (2004) coincide en que la distinción que hace Deigh entre la compasión moral que implica el juicio de fallo o merecimiento y la compasión no moral que no implica ningún juicio, sino que es tan solo un *fellow-feeling*, es acertada; sin embargo, pone en cuestión dos cosas: primero, que la compasión no moral se manifieste siempre como una emoción teniendo en cuenta el concepto de emoción que ella maneja, y segundo, que continúe operando en las personas en su adultez.

Respecto a la primera cuestión, Nussbaum (2004) afirma que para que la compasión no moral sea una emoción, debe estar compuesta de juicios y, además, contar con el hecho de que el objeto escapa del propio control y que el bien propio se ve vulnerable a través de él. Para esta autora no es tan claro que la compasión no moral tenga estas características o, en todo caso, es tan variada y compleja que en algunos casos podría contar con estas y en otros no. Por este motivo, si se trata de hacer

distinciones, Nussbaum (2004) hace una corrección a Deigh e introduce tres variantes dentro de la compasión no moral y, para dar cuenta de ello, pone algunos ejemplos:

(a) George Pitcher llora al ver un documental en el que un niño muere de una enfermedad cardíaca congénita; al verlo llorar, sus perros, Lupa y Remus se acercan a él y le lamen la cara con quejidos lastimeros. Para Nussbaum (2004), la compasión no moral o el *fellow feeling* de los perros, en este ejemplo, es una emoción genuina pues contiene el juicio de gravedad y el eudaimonista, su contenido podría ser: “Algo malo le está sucediendo a mi querido amigo George; esto es importante para mí porque George es muy importante para mí” (p. 482). Con este ejemplo, Nussbaum contradice la afirmación de Deigh (2004) de que la compasión no moral que experimentan los niños y los animales no humanos no contiene el juicio eudaimonista; al parecer sí, sin embargo, no estaría asociado con un sentido de injusticia, y en ese sentido, no contendría el juicio de inmerecimiento.

(b) Respecto a la emoción que siente Pitcher al ver la historia de ese niño en el documental, Nussbaum (2004) afirma que podría tratarse de tres cosas: (1) puede ser que Pitcher sienta compasión moral: “este niño murió por algo que no es culpa suya; él y su desgracia son importantes para mí” (p. 482) (puede notarse la existencia de los juicios de inmerecimiento, de gravedad y el eudaimónico) (2) puede ser que se trate de la compasión no moral o *fellow-feeling* de Deigh en la forma de una emoción genuina como lo es en el caso de Lupa y Remus: “Este niño está sufriendo seriamente y su sufrimiento es importante para mí” (puede notarse el juicio eudaimonista y el juicio de gravedad) (p. 482), o, (3) puede que haya sido un *fellow-feeling* o compasión no moral en la forma de una respuesta mimética sin más: “Pitcher ve a la familia del niño llorando por su muerte y llora junto con ellos” (p. 482). Al respecto, Nussbaum (2004) afirma que, dado que se trata de Pitcher, “un espectador demasiado perspicaz y reflexivo” (p. 482), lo más probable es que se trate de la compasión moral y no de un *fellow-feeling* más complejo o que no juzga²⁶.

(c) La autora suma una variante más de la compasión no moral que no implica un *fellow feeling* a través del siguiente ejemplo: Flo, una mamá chimpancé, ha muerto, y su hijo Flint, ante este hecho, expresa tanto dolor como simpatía. Desde luego, no siente compasión moral, pero tampoco siente un *fellow feeling* porque no puede compartir ese

²⁶ A criterio de Nussbaum (2008), Pitcher elabora una de las mejores teorías sobre el estudio de las emociones de los animales. Para una aproximación puede revisarse (Nussbaum, 2008, pp. 113-166).

sentimiento con su madre muerta, siente dolor y simpatía porque entiende el hecho de que su madre ha muerto. Si a la emoción de Flint, se le quiere dar un lugar en la “familia de la compasión”, debe reconocerse que se trata de un tipo adicional de compasión no moral que no implica un *fellow feeling* pero sí un juicio de gravedad y un juicio eudaimonista (Nussbaum, 2004, p. 483).

De este modo, Nussbaum advierte sobre la complejidad de la noción de la compasión no moral que refiere Deigh en su crítica; en algunos casos podría ser una emoción genuina y contener juicios más complejos como el de gravedad y el de eudaimonía y en otros no. De cualquier forma, la filósofa concede a Deigh que, efectivamente, el sentido de justicia que aparece con el juicio de merecimiento es posterior a las etapas tempranas de la infancia o va más allá de la experiencia emocional de los animales. Cabe decir que todas estas variantes señaladas serían parte de la misma emoción de la compasión.

El segundo argumento de Deigh que Nussbaum pone en cuestión, como se ha dicho, es considerar que la compasión no moral continúa operando en la adultez. Para Nussbaum (2004), una vez que se adquiere la compasión moral y el sentido de justicia, las desgracias y males que sufren los otros se ven y evalúan a la luz de las propias preocupaciones morales (p. 483). La presencia del juicio de fallo o merecimiento que compone la compasión moral, altera el funcionamiento de la compasión no moral, esto quiere decir que, una vez que se aprende a preguntar si la persona es responsable del daño o perjuicio que le aqueja, no se dejará de hacer esa pregunta en cada caso que aparezca, y si la respuesta es afirmativa, esta bloqueará las operaciones de la compasión no moral (p. 483). Para ilustrar esta idea, Nussbaum pone otro ejemplo: supóngase que los recortes de impuestos del ex-presidente Bush se derogan repentinamente y que ante este hecho, el rico “R” llora y se queja afirmando que ha gastado ya ese dinero en unas vacaciones de esquí en Aspen, y que no puede permitirse cambiar sus planes para acomodarse a la decisión tomada por Bush. Nussbaum (2004) afirma que está segura de que el perro de “R”, si es tan simpático como los perros de George Pitcher, correrá hacia “R” y le mostrará afecto al verlo preocupado; sin embargo, la respuesta de ella será diferente, mirará este hecho a la luz de sus principios morales y pensará que la vida extravagante de “R” ha causado suficientes problemas a la sociedad norteamericana en general y que es necesario que ajuste su estilo de vida al del resto de familias comunes (p. 487). En este sentido, el análisis moral que esta filósofa ha aplicado a esta situación,

gracias a los juicios de su compasión moral, ha neutralizado las operaciones de la compasión no moral.

Por su parte, Crisp (2008), quien también tiene objeciones contra el juicio de merecimiento señala que, debido a que la existencia de un *fellow-feeling* en la experiencia de la compasión es innegable, considerar un caso particular, como lo hacen Deigh y Nussbaum, para destacar el juicio de merecimiento puede ser un recurso exagerado. Para Crisp (2008), desde luego, es cierto que la preocupación por el sufrimiento de otra persona puede desaparecer si se descubre que ella misma se lo provocó; sin embargo, ese es un hecho contingente de la compasión y no evidencia de una emoción diferente (p. 236). Según Crisp (2008), el juicio de merecimiento es erróneo, principalmente, porque desvía la atención de lo que es el corazón de la compasión: el sentimiento de dolor que surge ante el sufrimiento de los demás independientemente de si la persona lo merezca o no, de si sea justo o no (p. 237). Asimismo, considera que el mejor enfoque para caracterizar las emociones y virtudes es el aristotélico, pero piensa que incluso Aristóteles tuvo una tendencia a sobreanalizar las emociones haciendo distinciones poco útiles (al respecto, señala la distinción que Aristóteles hizo entre la generosidad (*eleutheria*) y la magnificencia (*megaloprepeia*), ambas se ocupan de la misma cosa solo que la segunda a gran escala) (p. 236). Señala que si se admitimos que la preocupación por el sufrimiento de los demás es el hilo conductor que atraviesa los diversos tipos de compasión, entonces tendremos lo suficiente para analizar sus similitudes y diferencias²⁷.

Por otro lado, este autor refuerza su argumento de que el juicio de fallo o merecimiento no es necesario señalando algunos ejemplos que así lo demuestran: piénsese en la imagen del Dios cristiano cuya compasión no depende de los fallos o errores que comenten las personas, o piénsese en aquellos que visitan a los presos, o imagínese a una persona, particularmente amable, que ha realizado un fraude a una empresa multinacional, ¿no podría sentirse compasión hacia esta persona mientras se

²⁷ De hecho, Crisp (2008) piensa que la explicación cognitiva de Nussbaum sobre la naturaleza de las emociones da lugar a este tipo de dificultades con frecuencia: “habiendo postulado varias condiciones para que cualquier estado cumpla si ha de contar como una emoción [...], se ve obligada a distinguir, por ejemplo, entre la compasión moral y la compasión no moral (lo mismo que la compasión moral pero sin el requisito del merecimiento) y el *fellow feeling* automático, que no es una emoción en absoluto” (p. 237).

dirige a su celda para comenzar una merecida sentencia?. Como señala Crisp (2008), el propio Aristóteles (1990) admite que es posible que, incluso la desgracia que le ocurre a una mala persona pueda ser capaz de conmover a otra (1, 13,1453a1-7).

Weber (2005), otro autor que es parte de este debate, también hace hincapié en este aspecto; para él, el juicio de merecimiento tiene que ver con un elemento extrínseco a la compasión y sentir esta emoción es totalmente compatible con la idea de que la persona que sufre puede tener, en parte o totalmente, la culpa de su sufrimiento (p. 490). Para ilustrar su postura, pone algunos ejemplos concretos: imagínese que Fred se ha quedado dormido manejando su automóvil y ha sufrido un terrible accidente que lo ha dejado en silla de ruedas. Hasta cierto punto, sus lesiones son culpa suya; sin embargo, a pesar de esto, resultaría difícil no sentir compasión por Fred ya que cualquier persona podría estar expuesta a un accidente así (p. 490). Si esto es así, entonces, el hecho de que una persona tenga cierta responsabilidad de su propia desgracia, no conduce a negarle la compasión. De manera similar sucede con aquel amante que, con el corazón quebrantado, ama neciamente al indigno o infiel; pese a que tiene responsabilidad, en parte, de su propio sufrimiento, ante todo necesita compasión (p. 492).

Para insistir en que la compasión es posible, aunque la persona tenga una responsabilidad parcial o total de su desgracia, Weber (2005) pone dos ejemplos más complejos: pide imaginar que Ed sufrió un terrible accidente automovilístico y quedó lesionado debido a que conducía en estado de ebriedad. En este caso, es posible que haya mayor resistencia a sentir compasión por Ed porque a diferencia de Fred, que pudo haberse quedado dormido de manera involuntaria debido al cansancio por exceso de trabajo, a las malas horas de sueño, etc., Ed se ha embriagado voluntariamente y se ha expuesto tontamente a sufrir tal accidente al conducir su auto en ese estado. En este caso, es más probable que la mayoría de personas sean proclives a negar que ellas mismas puedan cometer ese tipo de falta; sin embargo, aun así, y a pesar de la total responsabilidad que tiene Ed al haber cometido tal error, su situación desgraciada no será completamente indiferente a las personas; en este caso, todavía se puede sentir compasión por Ed.

Ahora bien, imagínese que Fred, la persona del primer ejemplo, se quedó dormido al volante y que además de sufrir el accidente y lesionarse, tuvo la mala suerte de atropellar y causar la muerte de otra persona. A diferencia del primer caso, en éste, las personas estarán más inclinadas a sentir compasión por la persona que ha salido perjudicada siendo totalmente inocente y estarán inclinadas a no sentir compasión o a

sentir menos compasión por Fred. Lo que Weber tratar de señalar es que todavía las personas pueden sentir compasión por Fred a pesar de las consecuencias del haberse quedado dormido al volante; para Weber, sostener que esto no es así implica aceptar la existencia de una especie de “suerte moral” que permite hacer una diferencia moral entre ambos casos teniendo como base la “buena suerte” de Fred en el primer caso y su “mala suerte” en el segundo caso (p. 492). En el ejemplo que coloca Nussbaum (2008) al explicar la maleabilidad del juicio de merecimiento, que consiste en que un padre siente compasión por su hijo adolescente a pesar de que este mismo es responsable de su desgracia, esta atribuye la compasión del padre a la “mala fortuna” que ha tenido el hijo por contar con pocas herramientas, dada su condición de adolescente, para evitar cometer su falta o error. Al parecer, y contrario a Nussbaum, para Weber este punto de vista ético atribuido a la “mala o buena suerte” es controvertido y no podría ser el motivo para que surja la compasión; a través de sus ejemplos, queda claro que para él la compasión surge independientemente de la fortuna que tenga la persona a la quien va dirigida esta emoción.

Esta diversidad de casos, para Weber (2005), no compromete el punto fundamental de su argumento, que es que la compasión puede darse incluso si la persona que sufre tiene, en parte o en su totalidad, la culpa de su infortunio o desgracia. Al respecto, es sumamente importante tener en consideración que afirmar esto no excluye el reproche hacia quien cometió la falta y no implica quitarle el peso de su responsabilidad; pero, el punto es que la compasión, la culpa y el reproche pueden coexistir en una misma circunstancia (p. 493), esto precisa realizar un proceso de reflexión en cada caso que pudiera darse para sopesar y equilibrar las tres cosas. Por otro lado, a través de estos ejemplos, Weber (2005) muestra, también, que afirmar que existe un juicio de merecimiento en la compasión como emoción es problemático porque no tendría sentido afirmar e insistir en que Fred, Ed y otras personas como ellos, “no deberían” ser objeto de compasión a menos que sea posible experimentar tal compasión supuestamente injustificada, que requiere que la compasión se pueda experimentar incluso si la desgracia de la persona se interpreta como su propia culpa (p. 490).

Para Weber (2005), Nussbaum incurre en las imprecisiones señaladas al elaborar su planteamiento sobre la compasión (y sobre las emociones, en general) porque, no logra distinguir con claridad entre el plano normativo y el plano descriptivo. Por ejemplo, en el plano descriptivo, podría ubicarse la afirmación que Nussbaum

considera normativa en relación al juicio de merecimiento de que se culpará y reprochará a quien es víctima de un mal debido a su propio fallo o error; como un “hecho empírico”, la mayoría de veces, la gente tiende a culpar y reprochar, en lugar de responder con compasión y piedad cuando la persona es en cierta medida culpable de su sufrimiento; sin embargo, como se ha visto, esto no significa que las personas “deban” culpar y reprochar en lugar de, también, mostrar compasión y piedad (p. 496). Si se tiene en cuenta que a través de su teoría, Nussbaum trata de defender una función normativa de la compasión, con el juicio de merecimiento, entonces, podría sugerirse que lo correcto es que no se debe sentir compasión y solo se debe reprochar a quienes sufren por su propia culpa. Desde un juicio personal, se considera que Nussbaum no tiene la intención de sostener algo así; no obstante, Weber tendría razón al señalar que su falta de atención para diferenciar entre lo normativo y descriptivo podría conducir a este tipo de afirmaciones duras. En defensa de Nussbaum (2008), cabe recordar que aunque ella sostiene que para que surja la compasión es necesario que la persona no sea responsable de su desdicha, también reconoce que el juicio de merecimiento es bastante maleable y que “a menudo sentimos compasión por aquellos cuyas dificultades son, en gran medida, obra suya” (p. 353); lo cual hace pensar que su postura no difiere totalmente de la de Weber. Esto puede notarse cuando Nussbaum (2008; 1995) insta a los jueces a que sean compasivos con los reos, a que tengan en cuenta su historia personal y sus circunstancias para dictaminar una sentencia que sea lo más justa posible (p. 493; p. 88); también puede notarse en el ejemplo anterior de Nussbaum, en el caso del padre que siente compasión por su hijo adolescente debido a los errores que ha cometido, aun sabiendo que ha sido su culpa. En este caso, pese a que se reconoce el fallo del joven adolescente y se admite su responsabilidad, el padre siente compasión por el chico (y cualquiera podría hacerlo) porque de cierta manera, es propio de la adolescencia -y, por ello, no es enteramente su fallo, dirá Nussbaum (2008), “cierta ceguera y propensión” a cometer ciertos errores (p. 254). Para Weber (2005), sin embargo, es necesario ir un poco más allá con la compasión, porque hay casos (como el de Fred, por ejemplo) en el que se puede y quizás se debería sentir compasión incluso cuando la persona tenga enteramente la culpa (p. 485); en este punto es necesario insistir, como lo hace este autor, en que la compasión puede aparecer junto al reproche, en tal sentido, el sentir compasión no significa impunidad frente a los delitos o crímenes. Cabe aclarar que, con el juicio de merecimiento, en realidad, la preocupación principal de Nussbaum es que en algunos casos es posible experimentar la compasión

cuando no se debería porque al hacerlo se incurriría en una acción complaciente e injusta, podría decirse (como en el ejemplo del multimillonario “R”); sin embargo, como diría Weber, esta preocupación se corresponde, sobre todo, con una consideración moral y reflexiva extrínseca a la naturaleza misma de la emoción de la compasión.

Esto último lleva a considerar algunas precisiones más que Weber (2005) realiza. Este autor va más allá y afirma que Nussbaum no ha logrado distinguir “algo más” que el plano descriptivo y el normativo, esto es, no ha logrado distinguir entre: (1) las condiciones constitutivas básicas de una emoción (en este caso la compasión), y las normas constitutivas o intrínsecas asociadas; (2) las condiciones normativas “extrínsecas” como son las consideraciones morales o instrumentales de la compasión; y (3) las condiciones causales bajo las cuales es más probable que se experimente la emoción (p. 497).

En relación al primer punto, Weber (2005) hace recuerdo de que, para la visión cognitivista, en general, las emociones no se pueden distinguir de manera fenomenológica, es decir, en términos de cómo se sienten; sino, más bien, estas se distinguen gracias a sus componentes cognitivos característicos, esto es, a partir de los pensamientos y juicios que un sujeto tiene²⁸. Por ejemplo, un resplandor cálido en el rostro no será una característica propia del orgullo que uno siente hacia sí mismo, para saber si se trata de esta emoción se requerirá, más bien, el pensamiento de que hay algo bueno en uno mismo. De acuerdo con la interpretación de Weber (2005), este pensamiento es una “condición constitutiva o básica” del orgullo, con esta, viene una “norma constitutiva o intrínseca” que consiste en que si lo que uno considera bueno con uno mismo no es realmente bueno, o si es bueno pero uno se equivoca al pensar que de hecho tiene esta cualidad, entonces el orgullo de uno es erróneo e injustificado (p. 497). En el caso de la compasión, hay que recordar que Weber considera como único juicio constitutivo de esta al juicio de gravedad, en tal sentido, su condición constitutiva básica sería el pensamiento o juicio de que el otro ha sido víctima de una pérdida o infortunio grave; su norma constitutiva intrínseca sería el evaluar si esa pérdida o mal es realmente un perjuicio que vulnera gravemente a la persona o no. Como señala Weber, la compasión solamente estaría “intrínsecamente” injustificada si se experimentara en el caso de que la otra persona no estuviera sufriendo gravemente (p. 498).

²⁸ Se ha señalado esto en el primer capítulo a la hora de diferenciar las teorías cognitivas de las teorías no cognitivas o fisiológicas, como otros las llaman.

Ahora bien, este tipo de norma constitutiva o intrínseca es distinta de las normas “extrínsecas” que surgen de consideraciones morales independientes. Por ejemplo: se puede sostener que estaría mal que los científicos del Proyecto Manhattan sintieran orgullo por sus logros científicos después de ser testigos de las consecuencias que dejó la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki. En este caso, la norma que se invoca es distinta independientemente de si se está de acuerdo o no con el juicio que se hace; no se juzga que los logros y descubrimientos científicos no sean impresionantes, no se juzga que el orgullo científico no esté intrínsecamente justificado; sino, más bien, se juzga que, a pesar del hecho de que el orgullo está justificado intrínsecamente, hay consideraciones morales importantes que hacen que el orgullo sea en este caso, totalmente, inapropiado (Weber, 2005, pp. 497-498). Estas consideraciones morales y racionales tienen que ver con las normas extrínsecas del orgullo que se experimenta. En el caso de la compasión, la norma extrínseca sería considerar, por ejemplo, que es inadecuado sentir compasión por alguien que sufre a causa de una pérdida totalmente egoísta como podría ser el caso de un multimillonario que se lamenta debido al incremento de los impuestos que bien podrían ser en beneficio de toda la sociedad. Asimismo, como se ha mencionado, considerar que es inapropiado sentir compasión cuando el sufrimiento del otro se da por causa de su propia culpa y fallo, también sería una norma extrínseca, para sentir compasión no es necesario pensar que el sufrimiento no es culpa de quien lo padece.

Por otro lado, ambas condiciones deben distinguirse de las “condiciones causales” o las condiciones en las que es más probable que se experimente una emoción. Por ejemplo: es más probable que uno sienta orgullo propio frente a personas que tienen un mérito similar o menor al de uno en algún ámbito de la vida que frente a otra persona que haya logrado desenvolverse mucho más en ese mismo ámbito y cuente con una vasta experiencia. Téngase en cuenta el caso de un estudiante talentoso de música, este sentirá más orgullo de su habilidad si es comparado con sus compañeros de estudios en lugar de ser comparado con un instrumentista reconocido internacionalmente por su larga trayectoria; ante este último, incluso es probable que el estudiante pueda pensar que no tiene ningún talento (Weber, 2005, p. 498). En el caso de la compasión, por ejemplo, esta podría surgir con mayor facilidad si es que antes de culpar con dureza a alguien que cometió una falta grave, se tiene en cuenta su historia personal, las condiciones y el contexto en el cometió la falta. Un ejemplo de Gil (2014) ayuda a iluminar esta idea; si bien es cierto, esta autora plantea este caso para, todavía,

defender en cierto nivel el juicio de (in)merecimiento de Nussbaum, personalmente, considero que el ejemplo se corresponde mucho más con las aclaraciones y precisiones que Weber plantea.

Gil (2014) sostiene que cuando las personas se preguntan por la historia vital de un acusado, por las condiciones bajo las que vivió y por el qué hizo posible que cometiera determinado crimen o delito, en el fondo están intentando comprender, y en ocasiones hasta justificar, por qué dicha persona obró así (p. 200). Para mostrar que las personas pueden cometer delitos atroces muchas veces condicionadas por su contexto socio-cultural, económico, político, etc. -lo cual atenúa, de cierto modo, su responsabilidad o culpa-, Gil llama la atención sobre la historia de Hanna, protagonista de la novela *El lector* (Bernhard Schlink) que, al ser guardiana en un campo de concentración, fue partícipe de los crímenes perpetrados por el régimen del nazismo. A lo largo de novela, el autor hace saber a los lectores que la vida de Hanna ha sido difícil, que ha crecido en medio de la pobreza sin recibir educación, al punto de ser analfabeta; lo cual hace suponer que no contó con las herramientas suficientes que le permitieran reflexionar críticamente sobre su contexto y sus propias acciones. En la novela, Hanna termina siendo sentenciada durante los juicios de Nuremberg y ya recluida en prisión, aprender a leer y a escribir llegando a informarse y comprender el significado de un hecho tan terrible como la *Shoah*; al darse cuenta de que ha sido partícipe de tales atrocidades, no puede con la culpa y se suicida, no sin antes dejar sus ahorros a una de las sobrevivientes; sin embargo, esta rechaza el gesto de Hanna afirmando que aceptarlo sería perdonarle los crímenes que cometió. Es evidente que la sobreviviente no siente la más mínima compasión por Hanna; sin embargo, los lectores que han conocido su historia personal, sus condiciones de vida y su sincero arrepentimiento, lo más probable es que sí sean capaces de compadecerse de esta mujer. Gil (2014) señala que a pesar de la atrocidad de los crímenes que Hanna cometió, uno puede pensar que cualquier persona bajo sus condiciones hubiese podido obrar de ese modo dejándose llevar por los acontecimientos; por otro lado, es difícil permanecer incólumes y no sentir compasión frente a alguien que cuando ha comprendido la crueldad de sus crímenes, debe cargar con esa culpa el resto de sus días (p. 201). Como afirma esta autora, con este ejemplo, no se trata de defender que Hanna no tenía alternativa alguna y no hubiese podido actuar de otro modo, sino más bien, de comprender que las personas pueden cometer errores e incluso crímenes atroces porque existen ciertas condiciones que escapan de su propia responsabilidad y que hacen posible que así sea (Gil, 2014, p. 201).

Puede afirmarse que, definitivamente, Hanna merece el reproche y también la imposición de una pena (aunque tal vez no la que le pusieron en el juicio que atravesó debido a que los jueces no contaban con toda la información que tienen los lectores); sin embargo, merece, también, compasión, más aún, al tener conocimiento de su arrepentimiento y la culpa que la persigue al punto que suicidarse. Recuérdese que antes se ha mencionado que la compasión puede darse sin dejar a un lado el reproche, la culpa y la pena si se trata de un delito o crimen; en ese sentido, la compasión no implica actuar con impunidad, pero sí, reconocer la humanidad y dignidad incluso de aquel que ha cometido las faltas y delitos más graves. Gil (2014), citando a Aurelio Arteta, señala que la compasión reclama el reconocimiento de la dignidad de aquellos que han sido víctimas de algún ultraje; sin embargo, también pide reconocer la dignidad de aquellos que han cometido un delito o un crimen grave en perjuicio de otro; puede decirse que la compasión debe despertarse, también, ante la perversión moral del otro y ante la negación de su dignidad (pp. 201 - 202). En cada caso, será necesario reflexionar críticamente y sopesar todos los elementos que están en juego para resolver y tener una postura lo más justa posible frente a quien ha cometido la falta. Cabe decir que si uno se dejara invadir por la emoción de la compasión y no realizara este examen crítico, podría darse el caso de sentir una compasión complaciente por alguien que cometió un delito grave obviando los perjuicios que causó a otras personas o al resto de la sociedad. En este caso, la compasión estaría viciada pues no tendría referencia alguna al sentido de justicia.

En conclusión, será conveniente tener este tipo de distinciones y precisiones para un estudio más complejo y ponderado de la estructura de la compasión. En cuanto al juicio de merecimiento, la afirmación normativa de Nussbaum de que la compasión se justifica solo cuando el que sufre no tiene la culpa de su sufrimiento, como se ha visto, no se corresponde a la naturaleza intrínseca de la compasión, además, al parecer es una afirmación falsa ya que los hechos demuestran lo contrario, esta afirmación tendría que ver más con una norma y una consideración moral y reflexiva extrínseca, como sostiene Weber. Por otro lado, según los argumentos presentados puede reconocerse que existen razones suficientes para defender que la compasión debería cultivarse a nivel personal y social con independencia de a quién vaya dirigida e incluso si las personas merecen, total o parcialmente, su desgracia o infortunio, insistiendo en que la compasión no es sinónimo de complacencia o impunidad.

c. **Objeciones al juicio cognitivo-evaluativo eudaimonista**

Nussbaum (2008) introduce este juicio como constitutivo de la compasión en vez del juicio de las posibilidades parecidas, planteado por Aristóteles, debido a que considera que este último puede ser limitante y que la compasión solo puede surgir si la desgracia o pérdida del otro se considera como una parte importante dentro del esquema de los propios fines y objetivos. Así como los anteriores, este juicio tampoco está exento de críticas.

Como se ha visto en las objeciones al juicio de merecimiento, Deigh (2004) defiende que la experiencia de compasión (en tanto *fellow-feeling*) ante el sufrimiento de los otros es anterior al hecho de emitir un juicio ético y considerar dicho sufrimiento como algo importante para uno mismo. Según el juicio eudaimonista que plantea Nussbaum, uno siente compasión porque considera que el infortunio y bienestar del otro es importante dentro del propio esquema de fines y objetivos; sin embargo, en un orden distinto a este, Deigh (2004) considera, más bien, que el sentir compasión puede traer como resultado que uno transforme su esquema de fines y objetivos hasta llegar a considerar que el bienestar del otro es importante. Al respecto, pone un ejemplo: imagínese una niña que ha crecido en un ambiente acomodado y lejos de la pobreza, pero que al momento de enfrentarse a la situación de precariedad y miseria en la que viven las familias de los barrios marginales de la ciudad y el campo, experimenta una “poderosa ola de compasión” que la moviliza a ayudar a estas personas, apartando así su anterior actitud de indiferencia (p. 469). A través de este ejemplo, Deigh (2004) señala que el cambio de actitud y disposición de la niña ante esta situación se debe a la experiencia de la poderosa emoción de la compasión; como resultado de esta, la niña llega a ver el bienestar de aquellos cuya miserable existencia la confronta, como algo importante en su vida (p. 469). En este sentido, su compasión no puede estar compuesta por el juicio de que el bienestar de estas personas le importa, porque lo que es una consecuencia de algo no puede ser también uno de sus componentes. Por este motivo, Deigh (2004) considera que, así como el juicio de merecimiento, el juicio eudaimonista no es un elemento constitutivo de la compasión²⁹.

²⁹ Cabe anotar que Crisp (2008) se suma a esta crítica de Deigh y señala que ya que el requisito del juicio eudaimonista surge de una concepción más general de las emociones como eudaimonistas, si este juicio presenta dificultades, toda la teoría de las emociones de Nussbaum presenta dificultades. Crisp (2008) desarrolla su crítica a este juicio poniendo el siguiente ejemplo: imagínese a una persona, víctima de una

De acuerdo con esto, el juicio eudaimonista, también, sería un elemento extrínseco de la compasión, como sugeriría Weber. Gil (2014), de acuerdo con Deigh y siguiendo su razonamiento, señala que efectivamente podemos “sentir compasión por la desgracia de un perfecto desconocido sin que su existencia suponga diferencia alguna en nuestro esquema de aspiraciones vitales” (p. 194), y que lo más adecuado sería expresar el juicio eudaimonista en estos términos:

Quando otra persona está sufriendo, y yo entiendo que su dolor está causado por una pérdida importante, yo sufro también, porque imagino y comprendo lo que sería estar en esa misma situación [...], sufro con la persona que veo sufrir porque entiendo que un elemento importante de su eudaimonía, que también podría formar parte de la mía, le ha sido arrebatado (Gil, 2014, p. 194).

De acuerdo con esto, lo básico no sería ver al otro sufriente como parte del propio esquema de objetivos y fines, sino asumir que su pérdida es devastadora y reconocerse en él (Gil, 2014), lo cual implica considerar que el bienestar de este otro es importante para uno.

Ahora bien, para Deigh (2004), el problema radica principalmente en que, para resolver las limitaciones que presenta el juicio de las posibilidades parecidas, Nussbaum introduce de “manera explícita” el juicio eudaimonista sin que sea necesario, en vez de preguntarse por la posibilidad de interpretar la emoción a la luz de este. Deigh opta por lo segundo y señala que basta el juicio de merecimiento y el sentido de justicia que

enfermedad terminal y a la cual le queda poco tiempo de vida; desde su perspectiva actual, su esquema de fines y metas se ha debilitado hasta casi desaparecer. Sin embargo, al ser testigo de una situación terrible que genera pérdidas y sufrimiento a muchas personas no puede evitar sentir compasión. A través de este ejemplo, Crisp (2008) apunta que la compasión que siente esa persona, no implica el juicio eudaimonista en tanto que no implica su propio florecimiento porque este ya no es posible, su esquema de fines y objetivos casi ha desaparecido. Gil (2014) considera que este argumento de Crisp (2008) no es muy acertado para sostener que el juicio eudaimonista no forma parte de la compasión, la autora señala que para la mayoría de personas, incluso para alguien que está desahuciado, resulta difícil no tener en cuenta sus propios objetivos vitales a la hora de confrontarse con las diversas situaciones de la vida: “no podemos dejar de comportarnos, de pensar o de sentir emociones como si fuéramos a seguir existiendo [como si ya no existiéramos], hasta que dejamos de hacerlo. El moribundo puede extender su simpatía hacia las víctimas de una tragedia, no sólo porque es una tendencia natural, sino también porque, de algún modo, en su esquema de valores y de fines vitales considera que es malo que las personas sufran, y se siente preocupado por ello” (p. 203). Desde mi punto de vista personal, considero que Gil tiene razón y que el argumento de Crisp es insuficiente para objetar el juicio eudaimonista de Nussbaum; más poderoso es el argumento elaborado por Deigh y que se desarrolla en estas páginas.

incorpora en la compasión para interpretar esta emoción como eudaimonista. Dicho de otra manera, el juicio de la compasión sería eudaimonista si contuviera la idea de que fue malo para x haber sufrido inmerecidamente e injustamente una desgracia grave, y si este pensamiento o juicio estuviera condicionado por el interés en la justicia y en la preservación del orden moral que implica el sentido de justicia (p. 468).

Esta explicación que ofrece Deigh (2004) encaja sin problemas en aquellos casos en donde los fines de la persona son transformados gracias a la compasión. Teniendo en cuenta el ejemplo anterior, la niña, gracias a su sentido de justicia, juzga la situación de pobreza y precariedad de aquellas familias como negativa, injusta e inmerecida, llegando a considerar su bienestar como uno de sus fines y que aliviar su sufrimiento es necesario para eliminar la injusticia de su situación (p. 470). Como señala Deigh (2004), su compasión explica que haya llegado a tener este nuevo fin como consecuencia de: 1) la percepción de injusticia que conlleva su emoción, 2) el apego previo a la justicia que presupone, 3) la realización de lo necesario para rectificar la injusticia que percibe (p. 470). Al parecer, la comprensión que Nussbaum tiene de la compasión en tanto emoción moral, cuya estructura narrativa expresa el desarrollo emocional que produce un sentido rudimentario de justicia, encaja con esta explicación. De esta manera, Deigh (2004) muestra que el juicio eudaimonista no es constitutivo de la compasión y que tampoco es necesario que Nussbaum lo introduzca en su teoría neoestoica de las emociones pues con los juicios de gravedad y merecimiento basta (p. 470).

Ahora bien, Deigh (2004) elabora este planteamiento, principalmente, para resolver la preocupación que tiene acerca de cómo sería posible que las personas extiendan su compasión hacia quienes están fuera de su círculo y de su esquema de fines y objetivos. Al respecto, Nussbaum expresa conformidad y satisfacción con la formulación planteada por Deigh; sin embargo, señala que esta da cuenta solamente de manera parcial cómo es que opera la compasión en las personas. Según, Nussbaum (2008), el planteamiento de Deigh abarca sólo “algunos casos” en los que la compasión se extiende hacia otros con quienes no se tienen ninguna vinculación, se trata de aquellos casos en donde el sujeto que siente la emoción es alguien “estable y confiable” y tiene un compromiso universal con la justicia (pp. 485-486). La niña que describía Deigh (2004) y cuyos fines fueron transformados a partir de la experiencia de la compasión, era alguien que previamente tenía un apego por la justicia, lo cual hizo que ponga en marcha acciones concretas para aliviar el sufrimiento de quienes consideraba

desfavorecidos y, además, porque de ese modo también contribuiría con la erradicación de la injusticia.

Sin embargo, Nussbaum (2008) se pregunta ¿qué sucede con aquellas personas que tienen un compromiso con la justicia que es intermitente?, o, ¿que se preocupan por la equidad teniendo en cuenta solo a quienes están dentro de su círculo próximo y que no tienen el fin universal o el compromiso más abstracto de luchar por la justicia?, ¿cómo actúa la compasión en estos casos? El experimento de Daniel Batson que Nussbaum señala en *Paisajes del pensamiento* (2008, pp. 331-312, 339-340), ayuda a ver cómo es que opera la compasión en la mayoría de personas. Según este experimento, a dos grupos de personas se les narra una historia acerca de los infortunios que vive alguien a quien no conocen. Al primer grupo de personas se le narra la historia de una manera fría, sin detalles vívidos que les ayude a imaginarse en el lugar de quien sufre. Al segundo grupo, se le narra la historia de una manera más vívida, de tal manera que son capaces de ponerse en el lugar de ese que está sufriendo. El resultado del primer grupo es que estas personas no llegan a experimentar compasión y, consecuentemente, no muestran el deseo de ayudar a la persona sufriendo; en el caso del segundo grupo, las personas dirigen de manera intensa su atención hacia quien está sufriendo y, de manera temporal, esta se vuelve importante para ellos, lo cual genera que la ayuden en un corto plazo (Nussbaum, 2004, p. 485).

A través de este segundo caso, Nussbaum (2008) intenta mostrar que al oír o ser testigo de una historia de sufrimiento, el juicio eudaimonista, junto a los otros, se hace presente dando paso a la compasión y no siendo una consecuencia de esta. Sin embargo, como señala Gil (2014), no es clara la diferencia de este ejemplo con el de Deigh; al parecer, ambos hacen énfasis en el mismo mecanismo psicológico que opera en la compasión, por lo tanto, puede que no sea el mejor caso para sostener que el juicio eudaimonista es constitutivo de la compasión o puede que Deigh (2004) tenga razón y el juicio moral venga después de sentir la compasión (p. 205). La argumentación de Deigh (2004) parece ser más fuerte que la de Nussbaum en este aspecto; en tal sentido, primero, uno se enfrenta al sufrimiento del otro y, luego, recién, el bienestar de este otro pasa a ser objeto del propio interés y preocupación moral (Gil, 2014, p. 205).

Ahora bien, siguiendo el segundo caso del ejemplo, la escucha atenta y el confrontarse con el sufrimiento del otro pueden ayudar a considerarlo como importante y actuar en su favor en un corto plazo. Sin embargo, cuando pase el tiempo y uno regrese a su vida cotidiana y retome sus propias preocupaciones, olvidará el

compromiso con el bienestar de la persona y la preocupación moral por ese otro quedará diluida: la preocupación por la difícil situación de las mujeres de Afganistán será olvidada y una tendinitis en el tobillo tomará su lugar (Nussbaum, 2004, p. 286). Desafortunadamente, afirma Nussbaum, la mayoría de personas actúan de este modo³⁰ y no según el comportamiento de los sujetos que Deigh tiene en mente al plantear su ejemplo. Los sujetos de Deigh (2004) son estables y tienen como fin la justicia en el mundo; teniendo en cuenta que el carecer de condiciones de vida digna es sinónimo de una realidad injusta que produce sufrimiento, hacen todo lo posible para aliviar ese sufrimiento y transformar esas situaciones de injusticia.

Para Nussbaum (2008), esta realidad de la compasión significa un desafío para la educación, no es suficiente exponer a las personas a situaciones de sufrimiento e injusticia, como sugeriría Deigh con su ejemplo, se tienen que poner condiciones previas. La capacidad que tienen las personas de involucrarse con el bienestar de los menos favorecidos debería ser potenciada a través de la educación, dicha capacidad es una oportunidad para educar en una preocupación más estable y duradera por los otros y para alimentar el interés más abstracto por la justicia, y como señala Nussbaum (2004), más allá de que esta preocupación por los otros sea personal o individual, debería encarnarse en las instituciones públicas ya que, como se verá más adelante, el Estado es el que tiene la función de suministrar condiciones de vida favorables para todos (p. 486).

³⁰ Smith (1997) hace alusión a esta poca estabilidad de la compasión en la mayoría de personas a través de un relato sobre un terremoto en China que sigue así: “Supongamos que el enorme imperio de China, con sus miríadas de habitantes, súbitamente es devorado por un terremoto, y analicemos cómo sería afectado por la noticia de esta terrible catástrofe un hombre humanitario de Europa, sin vínculo alguno con esa parte del mundo. Creo que ante todo expresaría una honda pena por la tragedia de ese pueblo infeliz, haría muchas reflexiones melancólicas sobre la precariedad de la vida humana y la vanidad de todas las labores del hombre, cuando puede ser así aniquilado en un instante [...] Una vez concluida esta hermosa filosofía, una vez manifestados honestamente esos filantrópicos sentimientos, continuará con su trabajo o su recreo, su reposo o su diversión, con el mismo sosiego y tranquilidad como si ningún accidente hubiese ocurrido. El contratiempo más frívolo que pudiese sobrevenirle daría lugar a una perturbación mucho más auténtica. Si fuese a perder su dedo meñique mañana, no podría dormir esta noche; pero siempre que no los haya visto nunca, roncará con la más profunda seguridad ante la ruina de cien millones de semejantes y la destrucción de tan inmensa multitud claramente le parecerá algo menos interesante que la mezquina desgracia propia”. Como advierte Nussbaum (2008), los editores de Smith recuerdan que este pasaje puede hacer recuerdo de Hume, Tratado, II.iii.13: “No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo” (p. 402, nota 19).

2.2.2. Una objeción al papel que Nussbaum concede al dolor en la compasión

Como se ha podido ver, para Crisp (2008) ninguno de los juicios que Nussbaum postula para la compasión son centrales en esta emoción. Para este filósofo, el único elemento incondicional es el elemento no cognitivo del dolor que se siente ante el sufrimiento del otro. Crisp (2008) afirma que uno puede sentir compasión desde la forma más primitiva, como es la reacción de un bebé ante el llanto de otro, hasta la forma más sofisticada, como podría hacerlo un lector de la tragedia griega, o podría, también, sentirse de manera inconsciente, pero en la gran variedad de casos que se presentan, el elemento que siempre está presente es el dolor, independientemente de la forma en que se manifieste (un malestar primitivo, angustia, preocupación, ansiedad, etc.).

En tal sentido, teniendo en cuenta a Adam Smith, Crisp (2008) señala que la compasión es “una pasión original de la naturaleza humana”³¹, todas las formas señaladas consisten en una angustia sentida, casi de manera universal, por el sufrimiento o la aflicción de los otros, todas estas formas se enmarcan en lo que es la compasión. En consecuencia, según Crisp (2008), “la compasión es una emoción humana básica, como el miedo o la ira” y esto es central y anterior al hecho de que pueda presentarse de una manera “sutil o sofisticada”, o explicarse desde una perspectiva cognitivista un tanto estrecha (p. 241), como, según este autor, lo hace Nussbaum con su teoría.

2.3. La compasión en tanto virtud

2.3.1. Una distinción entre la pasión y la virtud de la compasión

De acuerdo con lo visto, puede decirse que las objeciones, tanto al juicio de merecimiento como al juicio eudaimonista, están atravesadas por la crítica de que Nussbaum no elabora una distinción clara entre el plano descriptivo y el plano normativo; como afirma Gil (2014), con sus planteamientos, lo que hace Nussbaum es formular un ideal normativo antes de tener en cuenta la descripción de la realidad (p.

³¹ Crisp (2008) tiene en cuenta el mismo texto de Adam Smith que cita John Deigh para hablar de la compasión como emoción no moral.

209). De acuerdo con esta autora, establecer una distinción de este tipo significa también distinguir la compasión en tanto pasión y en tanto virtud (p. 209). Suficientes argumentos se han presentado con las objeciones a los tres juicios para comprender que la compasión en tanto pasión se refiere a la emoción que sobreviene a la persona ante el sufrimiento de otro independientemente de si ésta “deba” sentirse; por otro lado, la compasión, entendida como virtud, tiene que ver con las consideraciones y preocupaciones morales que el agente moral tiene en cuenta para sopesar razones y juzgar si su emoción es adecuada o no y, en consecuencia, evaluar cómo debe actuar frente al sufrimiento de quien lo padece; como señala Gil (2014):

Mientras que con las emociones concebidas como pasiones nos hallamos ante un fenómeno poco confiable, mudadizo y dependiente de nuestros intereses y apegos intensos, en el caso de las emociones concebidas como virtudes hablamos de un elemento fundamental de la agencia moral (p. 210).

Para otorgar un rol a la compasión en la vida ética y pública es importante, entonces, hacer esta distinción. Retomando algunos de los ejemplos anteriores, la compasión como una pasión, como emoción que sobreviene a la persona, podría acarrear una serie de problemas en el ámbito moral y público, por ejemplo, se podría sentir compasión solamente por quienes forman parte del círculo más cercano y rechazar a quienes están fuera de él, a quienes son diferentes, o podría sentirse compasión por alguien que “sufrir” a causa de una pérdida trivial, o culparse con vehemencia y saña a una persona que ha cometido un accidente de manera involuntaria sin considerar otras variables de esa situación. Volviendo a Weber y teniendo en cuenta lo dicho, quizás la única condición básica de la estructura de la compasión es el juicio o pensamiento de que el sufrimiento de ese otro es grave, cuando veo que el otro sufre ya sea por una causa trivial o importante esta emoción puede manifestarse independientemente de si deba hacerlo a o no. Por este motivo, es importante una educación de la compasión, hacer que ésta pase por el filtro de la razón y el discernimiento, para saber cuándo es adecuado actuar conforme a ésta y cuándo es necesario ponerle algunos límites.

Ahora bien, como hace notar Gil (2014), realizar esta distinción, no quiere decir que la cualidad pasiva de la compasión sea totalmente negativa; el experimentar compasión de una forma espontánea e irreflexiva ante el sufrimiento de otro, da cuenta de que los seres humanos tienen una disposición natural que puede ser útil para el comportamiento ético y la vida en sociedad (p. 211). Afirmar esto, desde luego, no

anula la preocupación y la pregunta de ¿ante qué o quiénes es más factible experimentar la compasión?, y ¿cómo es posible expandir la compasión hacia quienes o aquello que se considera más lejano a uno? Por estos motivos, un ejercicio evaluativo y de discernimiento es indispensable para que la compasión y las emociones, en general, no sean perjudiciales.

2.3.2. La compasión como virtud

En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles analiza algunas emociones como el miedo, la liberalidad, la magnanimidad, la ira, etc. para explicar en qué consiste la virtud y su doctrina del justo medio; aunque el filósofo estagirita no desarrolla la compasión entre sus ejemplos, Crisp (2008) asume el planteamiento aristotélico y, en su artículo *Compassion and beyond*, esboza una explicación neoaristotélica de la compasión como virtud. Respecto a la virtud, Aristóteles sostiene que:

[...] cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces, hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud. (*Ética a Nicómaco*, Libro II, 1106b 20-24)

El filósofo estagirita continúa diciendo:

[...], la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. (*Ética a Nicómaco*, Libro II, 1106b 25-27)

De acuerdo con esto, para Aristóteles, tanto las pasiones como las acciones son parte de lo que denomina como virtud y, en ambas, lo excelente es el término medio y lo erróneo es el exceso y el defecto. Crisp (2008) advierte que algunos comentaristas interpretan erróneamente el planteamiento de Aristóteles y tienden a pensar que cada una de las virtudes que este filósofo señala implica un sentimiento particular y que la esfera de cada virtud debe entenderse en términos, únicamente, de ese sentimiento (p. 241), dejando a un lado, podría añadirse, la acción y, también, corriendo el riesgo de mirar de manera estrecha cómo se manifiestan el exceso y defecto en cada emoción.

En relación a lo primero, por ejemplo, afirma Crisp (2008), la generosidad o liberalidad, que tienen como esfera el dar y recibir dinero, ejemplifica bien que la virtud

concierno tanto a los sentimientos como a las acciones. Dado que la virtud es un estado que implica una elección racional (Ética nicomáquea, 1106b36), señala Crisp retomando a Aristóteles, cualquier virtud debe referirse tanto a la acción como al sentimiento. En ese sentido, una persona compasiva no solamente sentirá compasión, sino que también actuará con compasión (Crisp, 2008). Por otro lado, en relación a la manifestación del exceso y el defecto de cada pasión o acción en relación a la virtud, Crisp (2008) señala que es erróneo pensar que siempre hay dos vicios en oposición a cada virtud en los que uno puede caer y equivocarse y sostiene que, más bien, hay muchas formas en las que uno puede fallar, y aunque cada forma resultará ser una forma de exceso o una forma de deficiencia, se puede encontrar una pluralidad de vicios en uno o ambos lados de la virtud. Asimismo, señala que es igualmente erróneo pensar que el carácter de cada persona pueda ubicarse en “algún lugar” entre la deficiencia y el exceso de la virtud; para Crisp (2008), en muchos casos, el carácter de una persona puede combinar tanto el exceso como la deficiencia, de manera que esta puede terminar actuando conforme a los dos vicios que son opuestos; por ejemplo, en el caso de la generosidad, el dar dinero a las personas equivocadas (un exceso) probablemente conduzca a que uno no pueda dar dinero a las personas adecuadas (una deficiencia) (p. 241).

Teniendo en cuenta lo anterior, entonces, en el caso de la compasión, ¿en qué consistiría la virtud? Crisp (2008) señala que esta consiste en “la disposición (*hexis*) de sentir compasión en el momento adecuado, por las cosas adecuadas, etc.” (p. 242). Para determinar los vicios, tanto el exceso como el defecto, sería incorrecto pensar que el exceso consistiría en sentir demasiada compasión o el defecto en sentir muy poca pues, como se acaba de señalar, Aristóteles no mide la virtud en términos cuantitativos. Más bien, el exceso consistiría en sentir compasión en el momento erróneo y, el defecto, en no sentirla en el momento en que se debería; de igual manera sucedería con las otras condiciones, como afirma Crisp (2008): “sentir compasión por las personas adecuadas, por ejemplo, será virtuoso, mientras que sentir compasión por las personas equivocadas será un exceso y no sentir compasión por las personas adecuadas será una deficiencia” (p. 242). Aquí pueden tenerse en cuenta los múltiples ejemplos señalados al momento de analizar los juicios que Nussbaum sostiene para la compasión: el ejemplo de Deigh sobre la niña que se compadece de las familias que viven en condición de pobreza, los casos de Fred y Ed que señalaba Weber, el ejemplo de Hanna, la guardiana de los campos de concentración que cometió crímenes atroces sin ser totalmente consciente de

lo que hacía o el ejemplo de Nussbaum del multimillonario que se negaba a pagar sus impuestos; en todos estos casos, la compasión ha sido producto o ha sido bloqueada debido a la reflexión y la ponderación de razones, teniendo en cuenta el contexto de los sujetos, sus condicionamientos, etc.

Por otro lado, como señalaba Crisp (2008), existen muchas maneras en que una persona puede desviarse de la práctica adecuada de la virtud de la compasión, por ejemplo: imagínese a alguien que es insensible (esta sería la deficiencia) y no siente compasión al ver imágenes de personas que están sufriendo a causa de un desastre, o imagínese a alguien que siente lástima (este podría ser el exceso) hacia un discapacitado por su apariencia, esta persona está sintiendo la emoción en el momento equivocado, hacia la persona equivocada y por un motivo equivocado. También piénsese en alguien que siente compasión en el momento adecuado, con las personas adecuadas y en el grado adecuado, pero que tiene como principal fin alimentar su ego y su autosatisfacción, en este caso, su compasión tiene un fin erróneo. Todos estos son ejemplos de una compasión malograda, por decirlo de alguna manera (p. 242).

Ahora bien, ¿de qué manera la virtud de la compasión regula y equilibra su acción? Como señala Gil (2014), para responder a esta pregunta, Crisp (2008) realiza una clasificación de las virtudes aristotélicas separándolas, según su característica más resaltante, en tres esferas: una esfera “pathocéntrica” donde se ubican las virtudes en las que se resalta el sentimiento tales como la templanza y el coraje, una esfera “praxocéntrica” donde están las virtudes en las que se resalta la acción, por ejemplo, la bondad; y una esfera “orexocéntrica”, en la que están las virtudes en las que se resalta el deseo, en esta esfera estaría la benevolencia, un deseo más general de querer el bienestar del otro pero que no apunta del todo a la acción (p. 214). Para Crisp, la virtud de la compasión, así como el coraje o la templanza estaría inserta en la esfera de las virtudes pathocéntricas pues, para este autor, su elemento más resaltante es el dolor ante el sufrimiento de otro (Gil, 2014); sin embargo, esto no quiere decir que la compasión como virtud carezca de las dimensiones orexocéntrica y praxocéntrica, así lo hace notar Gil. La compasión, aunque esté ubicada en la esfera pathocéntrica, no deja a un lado ni la acción ni el deseo; en la compasión se combina el dolor frente al sufrimiento del otro, pero también el deseo de que este esté bien (dimensión orexocéntrica); al mismo tiempo, “si el sentimiento no viene acompañado de la acción, este no llega a formar parte de la agencia moral propiamente dicha” (dimensión praxocéntrica), la persona no

sólo debe conmoverse ante el sufrimiento del otro, sino ayudarlo de la manera más adecuada (Gil, 2014).

Ahora bien, según Crisp (2008), las acciones propias de las virtudes pathocéntricas como la compasión se caracterizan por estar relacionadas con el sentimiento adecuado; por ejemplo, una acción valiente corresponderá a alguien que siente miedo de manera adecuada; si este alguien sintiera miedo de manera equivocada, sus acciones serían huir cuando no debería o aventarse irreflexivamente a una situación que podría poner en riesgo su vida. Del mismo modo sucede con la compasión, una persona actuará conforme a la virtud de la compasión si siente la emoción de manera apropiada; en vez de ignorar o ser indiferentes a la situación de sufrimiento del otro o en vez de brindar un tipo de ayuda errónea como podría ser el asfixiar al otro con su propia preocupación, será capaz de ofrecer la ayuda adecuada y de la manera correcta. En tal sentido, las acciones, conforme a virtud de la compasión, son reguladas por la manera adecuada de sentir la emoción; esto último lleva a señalar e insistir en la necesidad de una educación de la compasión y de las emociones en general para la práctica de la virtud.

2.3.3. Precisiones sobre la virtud de la compasión

De acuerdo con lo que ha venido desarrollando, la compasión en tanto virtud se presenta como un componente importante en la vida moral pues ésta permite el interés y la preocupación frente al sufrimiento del otro, el deseo de su bienestar y, consecuentemente, la puesta en marcha de acciones que respondan de manera adecuada y ayuden a aliviar dicho sufrimiento. Como se ha señalado con anterioridad, aún en su sentido más primario, la compasión como emoción no deja de tener relevancia puesto que significa que existe una disposición en el ser humano (y, ciertamente, también en otras especies) que hace que se preocupe por la vida de los otros.

No obstante, la compasión se encuentra bajo sospecha; pese a todas estas características positivas de la compasión hay quienes desconfían del papel que pueda desempeñar en la deliberación ética. Crisp (2008), por ejemplo, sostiene la contingencia de la compasión llamando la atención sobre algunas maneras en que ésta muestra su poca fiabilidad. En primer lugar, la compasión y las acciones que se pueda realizar en favor de un otro depende de factores circunstanciales, “de la hora en la que enciendo la

radio por la mañana y me entero de que alguna organización benéfica de salud mental necesita ayuda”. En segundo lugar, la compasión a menudo elude la razón, por ejemplo: una película de ficción que muestra de manera vívida una catástrofe puede despertar la compasión mucho más que las fotografías borrosas de una catástrofe real en los periódicos; asimismo, según Crisp, se puede ser más compasivo frente al sufrimiento de alguien que está cerca de uno y no serlo frente al sufrimiento de mayor grado de alguien que se encuentra distante (téngase en cuenta el ejemplo que pone Smith sobre el terremoto en China). En tercer lugar, y en correspondencia con lo anterior, la compasión se manifiesta en función del grado de parentesco que el espectador tiene con quienes sufren; al respecto, la misma Nussbaum ha aceptado que una limitación de la compasión es tender a la parcialidad; es decir, suscitarse solamente frente al dolor de los más cercanos, de quienes forman parte del propio círculo. En cuarto lugar, Crisp (2008) señala que otro posible bloqueo a la compasión viene de la inclinación que tienen las personas a obedecer a la autoridad y su falta de discernimiento y reflexión crítica, en este punto pone como ejemplo el experimento de Stanley Milgram y arguye que la mayoría de los sujetos siguieron obedeciendo y aumentando la tensión incluso cuando sus víctimas gritaban de aparente dolor, solo una minoría reaccionó con risas nerviosas e incómodas.

Teniendo en cuenta esto, Crisp (2008) señala que la compasión por sí sola no ofrece una fuente segura respecto de la comprensión de las obligaciones que uno tiene frente al sufrimiento de los demás. La compasión puede alertar sobre ese sufrimiento, y a menudo proporcionar una fuente de motivación para aliviarlo; no obstante, debido a su falta de confiabilidad, habrá que sospechar de esta; para Crisp, la persona auténticamente virtuosa no sentirá compasión de forma especialmente intensa y en cada ocasión que se le presente, más bien responderá al alivio del sufrimiento ajeno mediante la consideración racional de cómo puede ayudar.

Desde un juicio personal, se considera que las afirmaciones de Crisp son acertadas, sin embargo, ellas principalmente se corresponden a la compasión en tanto emoción. El propio Crisp ha afirmado que en el caso de la compasión como virtud, se requiere un ejercicio reflexivo y racional que permita responder de manera adecuada al sufrimiento del otro y además interesarse por aquellos que se encuentran fuera del propio círculo. La mayoría de las limitaciones de la compasión que Crisp presenta, ya sea la indiferencia o la parcialidad, son producto de malos aprendizajes sociales, y en tal sentido pueden revertirse a través de una educación de la compasión. Respecto de la

parcialidad que se le atribuye, Marta Gil (2014), teniendo en cuenta las palabras de Aurelio Arteta señala que “al revés que su mero afecto, prendido de apariencia, y guiado por la proximidad del sufriente o por lo estremecedor de su infortunio, la virtud piadosa ni es parcial ni es selectiva” (p. 216); si bien es cierto, la compasión en tanto pasión presenta dichas limitaciones para una buena deliberación ética, la compasión en tanto virtud “se extiende a todos los miembros del género humano [y otras especies], con independencia de su proximidad o lejanía y, por supuesto, con independencia de la responsabilidad que el ser sufriente haya tenido en su infortunio” (Gil 2014, p. 216) [Los corchetes son míos].

A diferencia de la emoción de la compasión que trae consigo la pregunta del *por quiénes uno siente compasión*, la virtud plantea la pregunta *por quién sufre*. Esta afirmación es perfectamente ilustrada en la narración de la llamada parábola del “Buen samaritano” en el Evangelio de Lucas (10, 25-37). Brevemente: un joven fariseo se acercó a Jesús y le preguntó de qué manera podía conseguir ganar la vida eterna; ante tal pregunta, Jesús le respondió diciéndole que interprete y cumpla lo que está escrito en la ley, esto es: “ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con todo tu ser, con todas tus fuerzas y con toda tu mente y ama a tu prójimo como a ti mismo”. Ante esto, el joven fariseo insistentemente le preguntó: “¿y quién es mi prójimo?” En vez de darle una respuesta, Jesús le contó el relato de un hombre que fue asaltado y que cayó malherido al borde de un camino; ante éste pasaron dos hombres, un levita y un sacerdote, le dieron un rodeo y siguieron andando; luego pasó un samaritano y, a diferencia de estos dos, se acercó, sintió compasión y ayudó al hombre malherido curando sus heridas y dejándolo al cuidado de un posadero. Al terminar el relato, Jesús se dirigió al joven fariseo y le preguntó: “¿cuál de estos tres piensas que demostró ser el prójimo del que cayó en manos de los ladrones?” Este relato expresa la forma en que la compasión no es parcial ni selectiva, no se trata solamente de por quiénes, dentro de los que están en mi círculo más inmediato, siento compasión; sino quiénes “estando lejos y fuera” de mi círculo sufren y necesitan mi compasión; siguiendo el hilo del relato del evangelio de Lucas, la pregunta no es quién es mi prójimo, sino de quién me hago prójimo. La parábola da cuenta de que la vida emocional del samaritano que pasaba por el camino es alterada al encontrarse con la situación del hombre malherido; sin embargo, no se queda solo en el afecto, en el “sentir compasión”, sino que pone en marcha una serie de acciones en beneficio de ese otro que está padeciendo, aún sin saber quién es. A esto apunta la virtud de la compasión, a la solidaridad con quienes se encuentran en una

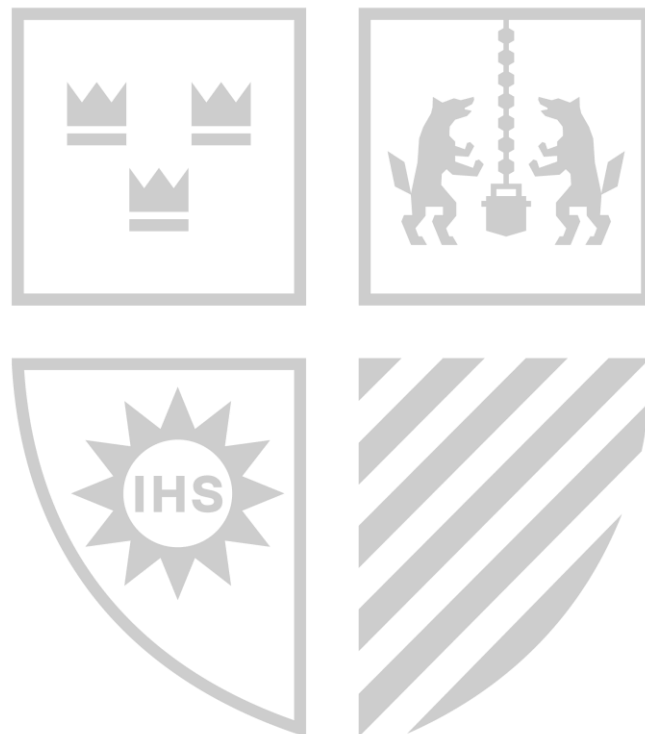
situación de vulnerabilidad independientemente de las diferencias raciales, culturales, de género, etc.

Ahora bien, Gil (2014) elabora una pregunta importante: ¿qué subyace a la compasión que hace que nos interese los unos por los otros?, “¿qué es lo que tiene ésta que permite extender lazos morales hacia los malvados, hacia las gentes lejanas, hacia los miembros de otros grupos sociales, o incluso los miembros de otras especies, como los animales?” (p. 216); y para responderla, trae a colación nuevamente a Aurelio Arteta; para este filósofo, la compasión es la virtud de quienes se saben poseedores de una idéntica dignidad y dotados de igual conciencia de estar destinados al dolor y a la muerte (Gil, 2014). De acuerdo con ello, lo que une a los seres humanos, independientemente de cualquier diferencia y lejanía, e incluso con otras especies animales es la común vulnerabilidad que se comparte, la conciencia de la fragilidad de la existencia y la finitud. Nussbaum misma se inscribe en esta comprensión de la compasión, el ideal de persona que está a la base de su teoría es alguien consciente de su vulnerabilidad y dependencia frente a algunos bienes externos que no puede controlar y que son necesarios para su florecimiento; asimismo, el juicio de posibilidades parecidas remarca esto al señalar que uno no está libre de sufrir los males que hoy sufre el otro.

Ahora bien, la conciencia de una común vulnerabilidad, la preocupación e interés por el otro y la puesta en marcha de acciones en su favor no es algo que se dé de manera automática, requiere de esfuerzo y compromiso. Al respecto Gil (2014) afirma que en principio requiere el confrontarse con la propia finitud y vulnerabilidad, asimismo, sobreponerse a las reacciones más inmediatas que desencadena la compasión para cultivar los hábitos adecuados; como diría Nussbaum, la compasión no es una pasión dolorosa que solamente sobreviene; sin embargo, como señala Gil (2014), incluso en su versión menos refinada la compasión puede tener un valor para la ética pues llama la atención sobre el sufrimiento del otro y esto puede bastar para mover a la acción. Cuando la compasión es entendida como virtud, va más allá, ya que “no se presta a la contingencia del momento, o a la proximidad o lejanía del otro sufriente, sino que es producto del hábito y la decisión racional” (p. 218).

Finalmente, es necesario llamar la atención sobre aquellas condiciones que se necesitan en las sociedades para consolidar este tipo de comportamiento compasivo; como se ha dicho ya, la compasión representa un desafío para la educación ya que no es suficiente exponer a las personas a situaciones de sufrimiento e injusticia, sino propiciar

un interés estable y duradero hacia los otros y generar un compromiso por la conformación de sociedades más justas; la tarea de educar en la compasión no solo recae de manera individual en los sujetos sino en las instituciones públicas; como se verá en el tercer capítulo, tanto el Estado como la sociedad son responsables de esta tarea.



CAPÍTULO III: LA COMPASIÓN COMO VIRTUD MORAL Y POLÍTICA

La interpretación de la compasión que se ha defendido en el capítulo anterior es una de tipo cognitivo, evaluativo y eudaimonista; se ha sostenido que en tanto virtud esta pasa por el filtro de la razón y el discernimiento cumpliendo, de esta manera, un rol importante en la agencia moral y la deliberación ética. No obstante, la compasión continúa cayendo bajo sospecha debido a la contingencia de los sujetos que la experimentan; la tradición filosófica contraria que parte del estoicismo, aunque considera que ésta es racional, afirma que al apoyarse en juicios falsos y malos argumentos mediados por prejuicios culturales y malos aprendizajes, es una mala guía para la acción y es perniciosa en un sentido normativo. Nussbaum, defensora de la compasión, advierte que este planteamiento se sostiene en una posición ética sustantiva respecto de los bienes externos bastante controvertida en la actualidad y que, además, se enfoca principalmente en los mecanismos psicológicos y los malos aprendizajes en los que descansan dichos juicios o creencias falsas y no en la compasión misma; en ese sentido, a través de correcciones, premisas verdaderas y buenos argumentos es posible corregir las limitaciones imputadas. El presente capítulo, tiene como objetivo evaluar hasta qué punto la compasión es racional en un sentido normativo y apropiada para orientar la deliberación ética en la vida pública; así como, dilucidar cuál sería su aporte en este ámbito y qué condiciones son necesarias para que esta sea eficaz. Para ello, (1) en primer lugar, se revisarán las objeciones que la tradición contraria plantea al papel normativo de la compasión; así como, los argumentos que Nussbaum esgrime en su defensa; (2) en segundo lugar, se examinará la función que cumple esta virtud en la vida política en el contexto de una democracia liberal, teniendo en cuenta su rol, tanto en las instituciones públicas como en la sociedad civil, para lograr este objetivo, de manera concreta se analizará la forma en que la compasión contribuye a la construcción de una

sociedad más justa teniendo en consideración la función de la educación pública y el sistema económico.

3.1. Objeciones y defensa del papel normativo de la compasión

Tres son las objeciones clásicas que se hacen al papel normativo de la compasión: (1) la objeción acerca de la importancia de los bienes externos, (2) la objeción sobre la parcialidad y (3) la objeción acerca de su conexión con emociones consideradas perniciosas como la ira y la venganza. A continuación, se desarrollarán y revisarán los principales argumentos que estas presentan.

3.1.1. La objeción acerca de la importancia de los bienes externos

Esta primera objeción que se achaca a la compasión consiste en que esta se basa en juicios o creencias falsas acerca de los bienes externos y en tal sentido posee una estructura cognitivo-evaluativa falsa al conceder demasiada importancia a aquello que no la tiene, siendo así, un sentimiento moral que, de alguna manera, no respeta la dignidad ni del que la experimenta ni de quien la recibe (Nussbaum, 2008).

De acuerdo con la lectura que realiza Nussbaum (2008) y a grandes rasgos, para la tradición estoica, una vida buena, que vale la pena ser vivida, es aquella que está guiada por la propia razón y la voluntad, por el “propósito moral” (*proairesis*), como lo denominó el estoico Epicteto, el cual consiste en la común facultad de elección que tienen todos los seres humanos y en su buen ejercicio. Para los estoicos, en general, el propósito moral viene a ser superior a cualquier otro bien y si se emplea de manera correcta, proporciona al ser humano todo lo necesario para su florecimiento; en consecuencia, la única forma en que la vida puede dañar el propio florecimiento es haciendo malas elecciones o convirtiéndose en alguien injusto. Según esta tradición filosófica, en el propósito moral radica la fuente de igualdad entre todos los seres humanos, este “es posesión de hombres y mujeres, esclavos y libres”, su común dignidad eclipsa todas las diferencias circunstanciales volviéndolas triviales. De acuerdo con esta tradición, quien defiende la común dignidad de los seres humanos no debería aceptar que existen circunstancias que condicionen el propósito moral de las personas, pues aceptar esto conllevaría a reconocer que el mundo y sus circunstancias

están por encima de la dignidad y pueden forjar categorías y condiciones de humanidad desiguales al sugerir que existe algo que, al sumarlo con las facultades morales de un ser humano, aumenta o disminuye su valor y esto es dar a entender que las personas no son verdaderamente iguales (Nussbaum, 2008).

En consonancia con esto, entonces, ¿cómo responder ante las malas elecciones y acciones y ante los infortunios de la vida? Para los estoicos, ante las malas elecciones y acciones, la respuesta adecuada es la censura y no la compasión, pues la censura reconoce la dignidad de quien obró mal al tratarlo como agente y como sujeto con capacidad de elección; a diferencia de la compasión que lo trata como víctima y subordinado (Nussbaum, 2008). Asimismo, frente a los infortunios y males que le puedan suceder a una persona, la compasión no es la mejor respuesta pues considera que hay bienes externos (acontecimientos, pérdidas, etc.) de los que depende su florecimiento y, según los estoicos, quien es virtuoso se encuentra por encima de las cosas del mundo³². Para esta tradición filosófica, en general, la pérdida de los seres queridos, de la libertad, de la buena salud, etc. son infortunios que tienen un lugar importante en la vida de cada persona, pero esta importancia está por debajo de su dignidad, por lo que, tratar al otro con compasión frente a la ausencia de estos bienes sería negar su propósito moral y, por lo tanto, su dignidad.

Como señala Nussbaum (2008), esta primera objeción es demasiado exagerada por dos motivos. El primero es que coloca en un polo opuesto a la compasión, el respeto por la dignidad humana y, en realidad, no hay razón para ello pues para respetar y reconocer la dignidad del otro no es necesario obviar y pasar por alto aquellos males y pérdidas que padece la persona; así como, tampoco es adecuado considerar que el solo empleo virtuoso de las propias facultades morales es suficiente para hacer posible el florecimiento humano. Y el segundo es que contiene el supuesto de que la compasión, como concede importancia a los bienes externos, acontece incluso ante la pérdida o un mal así este sea trivial, dando lugar a respuestas erróneas. Se ha visto que esto segundo es posible en cuanto que la compasión es una emoción; sin embargo, en tanto virtud, la

³² Como señala Nussbaum (2008), en esto se basa el ataque que Platón hace a la tragedia en la *República*; para Platón, el hombre virtuoso será aquel que se baste a sí mismo para vivir bien y dependa menos de los otros. Los discursos de lamentaciones y súplicas deben asignarse a personajes que el público perciba como débiles y propensos al error, y por ello, indignos de emular, “el verdadero héroe para los jóvenes debería ser Sócrates, con su porte sereno y autosuficiencia frente a la desgracia y a los bienes mundanos” (p. 399).

compasión no acepta que cualquier pérdida o infortunio deba ser digno de la misma, más bien, requiere realizar un examen y evaluación para responder adecuadamente frente a la pérdida o mal; parafraseando a Nussbaum (2008), la adecuación normativa de la compasión depende de si la persona lleva a cabo correctamente sus apreciaciones, sirviéndose de una teoría del valor razonable. La compasión como virtud estaría relacionada a una teoría que reconoce el valor de lo que es realmente importante y nuclear en la vida de las personas; si se tiene en cuenta las ocasiones más comunes para la compasión, estas suponen la pérdida de bienes verdaderamente básicos y vitales tales como la vida, los seres queridos, la libertad, el alimento, la movilidad, la integridad corporal, la ciudadanía o el cobijo (Nussbaum, 2008:). En el siguiente apartado, se verá en qué consiste esta teoría del valor y se señalarán cuáles son aquellos bienes que Nussbaum considera imprescindibles para el florecimiento humano.

Ahora bien, volviendo al primer motivo, el planteamiento estoico sostiene que la compasión, al conceder gran importancia a los bienes externos y a las condiciones materiales para el florecimiento humano, conduciría a ver a los otros solo como víctimas y no como agentes propiciando un trato desigual. Sin embargo, esto no es necesariamente así. Como se ha visto en el segundo capítulo, la compasión no niega la capacidad de elección del otro y en lugar de tratarlo como subordinado y víctima de las circunstancias, conduce a comprender las condiciones humanas y de contexto que facilitan que los sujetos se equivoquen y tomen decisiones erróneas; en tal sentido, se ha sostenido que la compasión puede coexistir con el reproche y la censura.

Por otro lado, frente a la importancia que la compasión concede a los bienes externos para el florecimiento humano, efectivamente, esta contempla que hay ciertos bienes que son necesarios para el desarrollo de los sujetos; quien defiende la compasión considera que las circunstancias, las diferencias de clase y las condiciones de vida son cruciales para hacer posible las buenas elecciones y el florecimiento de las personas, ya que la figura del ser humano que está debajo de esta afirmación es la de un sujeto que se reconoce como vulnerable y necesitado de ciertos bienes para su propio desarrollo y el de los otros. La virtud de la compasión invita a reconocer que se está a merced del mundo y sus circunstancias, a admitir que, por ejemplo, algunas personas necesitan un mayor soporte para desarrollarse debido a que han nacido en condiciones sociales y económicas que no garantizan su plena educación y salud, o que requieren un mayor soporte, ya que al ser parte de una cultura considerada inferior por prejuicios de la sociedad, históricamente, han sido víctimas de desprecio y exclusión; sin embargo, la

persona que admite esto desde la compasión, no lo hace desde una posición de superioridad, sino desde la igualdad; más aún, si se tiene en cuenta la presencia de un “juicio de posibilidades parecidas” -que incluye el pensamiento de una humanidad compartida con el otro que sufre- la persona reconoce su propia vulnerabilidad y admite que también podría encontrarse a merced de las eventualidades del mundo y la fortuna.

Teniendo en cuenta esto, la compasión no es opuesta al respeto por la dignidad sino más bien lo promueve y desde el reconocimiento de que quien sufre es un igual, en palabras de Nussbaum (2008):

El respeto que tenemos por la igual humanidad de los demás parece que debería conducirnos a interesarnos intensamente por su felicidad material, no a permanecer indiferentes al respecto. El hecho de que cierto individuo sea portador de capacidades humanas hace que tal persona ocupe un lugar importante en nuestro interés material, de tal manera que esas capacidades tengan que recibir un apoyo apropiado. (p. 413)

En este sentido, reconocer que la falta de un apoyo externo afecta la capacidad de la persona para su florecimiento y la práctica de la virtud misma, no es un impedimento para respetar su dignidad; más aún, solamente cuando uno cae en cuenta de que las capacidades humanas requieren un apoyo material y se hace lo posible para promoverlas, es cuando realmente estas son respetadas y tomadas en serio.

Respecto de la posición estoica, Gil (2014) hace una puntualización importante; esta autora señala que, es preciso recordar que las formulaciones estoicas se hicieron en una época histórica en la que cualquier persona estaba expuesta a padecer infortunios devastadores:

Estos autores tuvieron que resignarse a vivir en unas condiciones de vida en las que la enfermedad, el dolor y la muerte tenían presencia en la vida cotidiana de todas las clases sociales [...] En la actualidad, sin embargo, disponemos de muchos recursos para que las personas no solo puedan sobrevivir, sino también hacerlo con calidad. El problema de las sociedades actuales no es la escasez de recursos para contribuir a la calidad de la vida, sino el reparto desigual de los mismos. (p. 361)

Teniendo en cuenta esto, la propuesta de Nussbaum es más adecuada de cara al tiempo contemporáneo, ya que una de sus principales preocupaciones es la realización de sociedades más justas, en las que los individuos tengan las mismas oportunidades para el desarrollo de sus capacidades.

Ahora bien, Nussbaum (2008) hace notar que la motivación estoica para rechazar la compasión es en el fondo “agudamente igualitaria y cosmopolita” (p. 400). La autora advierte que el rechazo de los estoicos a la compasión, más allá de ser una

falta de sensibilidad al sufrimiento del otro, es una expresión de la defensa de la dignidad común de la humanidad. En ese sentido, la exhortación estoica de no conceder demasiada importancia a sucesos como la muerte de un ser querido está estrechamente ligada a la igualdad cosmopolita que esta tradición defiende: todos los seres humanos son iguales en valor, miembros de una sola comunidad humana (*Kosmopolítai*) y no, principalmente, miembros de una familia o nación en particular; por ello, la suerte de alguien desconocido debería importar tanto como la suerte de alguien cercano. Para los estoicos, la compasión perjudicaría ese interés común que debe sentirse por cada miembro de la comunidad humana pues conduce a sentir un apego especial hacia quienes pertenecen al entorno más cercano o a la propia nación, es decir, tiende a ser parcial. De acuerdo con esto, desde la postura estoica puede haber un reconocimiento de que existen ciertos daños del mundo que son importantes y significativos, pero que solo deberían importar si estos daños perjudican a cualquier persona. Para Nussbaum (2008), esta postura estoica podría dar lugar a la compasión, siempre y cuando tenga la capacidad de dirigirse a todos los seres humanos; como se ha sostenido ya, la virtud de la compasión no es selectiva ni parcial, demanda un interés por “quién sufre” independientemente de si la persona pertenece al propio círculo o es alguien lejano a uno, incluso se extiende hacia otras especies animales con quienes se tiene en común la vulnerabilidad. Según esta autora, el ataque estoico a la compasión tendría que argumentar por qué, dada la naturaleza de esta emoción, este sería un resultado poco factible. Teniendo en cuenta esto último, se pasará a rebatir la segunda objeción que se hace a la compasión.

3.1.2. La objeción de la parcialidad

La segunda objeción consiste en la parcialidad de la compasión y su interés prioritario y a veces exclusivo hacia quienes son parte de nuestro círculo más próximo; según esta objeción, la compasión “nos ata a nuestra esfera vital inmediata, a lo que nos afecta, a lo que vemos ante nosotros o a lo que podemos figurarnos con facilidad” (Nussbaum 2008, p. 401); esto se debe a que la facultad de la imaginación, la cual cumple un rol fundamental en esta emoción, es limitada, siendo muy probable que en ocasiones conlleve a una visión del mundo en la que la igual dignidad de los seres

humanos, su común necesidad de recursos y su sufrimiento, no sean tomados lo suficientemente en cuenta.

De acuerdo con este argumento, confiar en la compasión como “motivo social” produciría resultados poco exitosos³³. Quienes defienden esta crítica consideran que las personas solo pueden involucrarse en aquello que han visto o han imaginado, su psicología permanece restringida a los límites de su imaginación sensorial (Nussbaum, 2008). En tal sentido, por más que a través de la educación se intente ampliar la compasión, no se puede confiar en ella pues permanecerá limitada por la capacidad de imaginación que tengan las personas. Ante esta objeción, Nussbaum (2008) admite que efectivamente la compasión puede presentar esta dificultad debido a que, más allá de que las sociedades enseñen teorías falsas acerca de los otros, los mecanismos psicológicos en los que se asienta la compasión -la empatía y el juicio de las posibilidades parecidas- son contingentes y presentan limitaciones pues se basan, principalmente, en los sentidos y la imaginación. Este problema puede verse reflejado, por ejemplo, en aquellos casos en los que las personas encuentran dificultades a la hora de extender su compasión hacia quienes no forman parte de su comunidad y conforman otras naciones, así también, como se veía en apartados anteriores, la compasión se mostraría limitada frente a quienes no se conoce y cuyos sufrimientos pueden cobrar importancia de manera fugaz (Nussbaum, 2008).

Por otro lado, los malos aprendizajes sociales fortalecen estas limitaciones; como afirma Nussbaum (2008), así como sucede con la vergüenza y el asco, es muy probable que “las personas aprendan la compasión bajo circunstancias que dividen y jerarquizan a los seres humanos, creando grupos de integrados y de excluidos” (p. 429); asimismo, los factores emocionales que dan pie a estas divisiones están tan enraizados que crean fronteras que son difíciles de erradicar. Como ejemplo, téngase en cuenta la

³³ Nussbaum (2008) señala que Adam Smith acoge este argumento estoico en contra de la compasión en *La Teoría de los sentimientos morales*, aludiendo que solo es posible implicarse con el sufrimiento de los otros si “se ha visto o imaginado” la situación dolorosa, pues la psicología de las personas está capturada por las limitaciones de su imaginación sensorial: “Smith cree que la empatía es extremadamente importante para generar la compasión. Si esto es así, y si es más sencilla la empatía hacia los que se nos parecen y están próximos -o hacia cualquier cosa que un informe haya logrado mostrar como “interesante”-, entonces la compasión participará de esta falta de uniformidad. Pero esto significa que es un motivo moral y social insuficiente e, incluso, peligroso” (p. 403). Para Nussbaum, dada esta contingencia, la compasión requiere encarnarse en las instituciones públicas y así evitar dejarla a merced de voluntades individuales.

propaganda que el nazismo hacía contra los judíos, lo que se inculcaba en la sociedad era una visión de estos no como personas, sino como “insectos y bichos abyectos” (p. 470). Teniendo en cuenta estas dificultades, es posible que la compasión ayude a reforzar jerarquías de clase, raza y género.

Ahora bien, como se ha señalado en respuesta a la primera objeción, la compasión implica una noción de humanidad compartida; sin embargo, debido a las dificultades señaladas, es probable que esta favorezca lealtades locales y, simultáneamente, dé pie a rivalidades, cegueras y odios (Nussbaum, 2008). Como puede notarse, sin embargo, esta segunda crítica, a diferencia de la primera, no acusa directamente a la compasión, sino a los malos aprendizajes sociales y a los mecanismos psicológicos que bloquean la empatía; en este sentido, esta objeción no sugiere que la compasión deba ser eliminada, sino más bien, que debe ser acompañada por una educación adecuada que esté respaldada por una buena teoría acerca del interés por los demás (Nussbaum, 2008). En consecuencia con esto, Nussbaum (2008) plantea que, en primer lugar, es necesario diseñar una educación pública que permita fomentar la compasión teniendo en cuenta sus limitaciones y, en segundo lugar, es necesario incorporar la compasión en las instituciones políticas en vez de confiar, únicamente, en la compasión de las personas individualmente, ambos puntos se desarrollarán más detenidamente en el siguiente apartado, por ahora, basta con señalarlos para reconocer que la segunda crítica a la compasión tiene una salida.

Ahora bien, en este nivel surge una pregunta importante, si la realidad de la compasión es así de contingente y ambigua, entonces, ¿por qué habría que promoverla y no acudir directamente a los principios e instituciones adecuadas?, ¿por qué apelar a la compasión de los ciudadanos en vez de animarlos a que sigan las reglas y normas correctas?

Al respecto, Nussbaum (2008) señala que las personas no llegan al altruismo y a sentir interés por los demás sino es a partir de la experiencia previa de apegos intensos y particulares en la infancia, apegos que van ampliándose gradualmente por medio de la culpa y la gratitud y se extienden por los demás a través de la imaginación que caracteriza la compasión, así afirma:

La compasión es la forma que tiene nuestra especie de ligar el bien de los otros a la estructura fundamentalmente eudaimonista (aunque no egoísta) de nuestra imaginación y de nuestras preocupaciones más intensas. El bien de los otros en abstracto o a priori no nos dice nada. Sólo cuando se pone en relación con aquello

que ya comprendemos con nuestro intenso cariño hacia nuestros padres, con nuestra necesidad apasionada de consuelo y de seguridad, sólo entonces [...] tales cosas empiezan a importar profundamente (pp. 430-431).

De acuerdo con esto, la compasión juega un rol moral importante pues permite expandir las fronteras del yo debido al componente de la imaginación que activa la emoción al reconocer que uno o alguien querido puede encontrarse en la misma situación del otro en tanto se acepta que se comparte una misma humanidad. En tal sentido, solamente cuando se puede imaginar el bien o el mal del otro, el interés moral por los demás puede extenderse de manera plena y fiable (Nussbaum, 2008), pero, para que este ejercicio de la imaginación empática sea efectivo, requiere la experiencia previa de vínculos afectivos y apegos particulares hacia personas concretas.

Para explicar esta tarea moral de la compasión sobre cómo las fronteras del yo se expanden hacia los otros, Nussbaum (2008) toma en cuenta una metáfora de Hierocles, un estoico de los primeros siglos. La metáfora consiste en imaginar que cada persona vive en un espacio de círculos concéntricos, el círculo más cercano es el propio cuerpo y el más lejano es el universo entero de los seres humanos; la tarea es acercarse de manera progresiva todos los círculos hacia el centro, de manera que “los propios padres se hacen como uno mismo, los otros familiares se vuelven como los propios padres, los extranjeros se convierten en familiares y así sucesivamente” (p. 431). Con esta metáfora se expresa la idea de que no es muy realista pensar que desde un inicio las personas tienen un interés igual por toda la humanidad, sino más bien, que a partir de la experiencia que se ha tenido de vínculos afectivos con los padres, familiares cercanos, amigos, etc., las personas tienen más posibilidades de acercarse a cualquier ser humano a uno mismo a través de un interés y una preocupación genuina por su bienestar y, como el desarrollo moral nunca es acabado, el proceso de “acercar cada vez más los círculos al centro” requiere un trabajo constante que dura todo el transcurso de una vida (Nussbaum, 2008).

Siguiendo esta línea argumentativa, cabe hacer otra pregunta, ¿qué pasaría si se eliminara la compasión y la imaginación empática de la vida moral?, ¿si la única alternativa para hacer el bien de los demás sería el obedecer y seguir las reglas? Para responder esta pregunta téngase en cuenta un ejemplo que expone Nussbaum, se trata del caso de los hermanos Tom y Luisa Gradgrind de la novela *Tiempos difíciles* de Charles Dickens (1854), ambos son educados por su padre bajo un sistema rígido de normas que deja a un lado la imaginación y la empatía, con el objetivo de que el

conocimiento y la imparcialidad de las reglas sean los que conduzcan sus acciones. El objetivo del padre, que es formar a sus hijos con una personalidad adulta y equilibrada, capaces de realizar una buena deliberación y de sentir un interés común por los demás, se ve mermado por la ausencia de las emociones en la vida de ambos hermanos, ambos terminan por ser totalmente incapaces de entender las necesidades humanas, “sus mentes y corazones van languideciendo al faltarles cualquier energía motivacional para el bien; y todas las propuestas políticas les parece semejantes, pues no tienen la capacidad de imaginar o de sentir lo que está en juego” (Nussbaum, 2008: 432).

De acuerdo con esto, lo que trata de decir Nussbaum (2008) es que una moralidad basada únicamente en la imparcialidad de las reglas, si no es animada por los recursos que proporciona la imaginación, puede degenerar y ser poco funcional. Aunque la compasión no proporciona una moralidad completa, suministra algo que está en el corazón de cualquier código moral, sin el cual las reglas y los principios serían peligrosamente ciegos, a saber, un interés genuino por el destino de los otros. Como se ha señalado ya, la solución a los problemas que plantea la segunda objeción es trabajar en la historia evolutiva de la compasión, tratando de obtener los juicios correctos mediante la educación y el soporte de instituciones adecuadas. Sobre estos puntos se volverá más adelante.

3.1.3. La objeción de la común raíz con emociones como la ira y la venganza

La tercera objeción que se hace a la compasión consiste en que tiene una conexión con la ira y la venganza pues las tres tienen como raíz común juicios evaluativos que conceden una gran importancia a los bienes externos para el florecimiento de las personas. De acuerdo con la tradición estoica, la compasión, la ira y la venganza son primas hermanas, pues comparten como base ciertos juicios evaluativos que aceptan que para el florecimiento de las personas, algunos bienes externos son indispensables; para los estoicos, esto implica ponerse a merced de la fortuna y dejar la propia vulnerabilidad en manos de esta, lo cual significa exponerse no sólo a que surja la compasión, sino también el miedo, la ansiedad, la aflicción la ira y la venganza (Nussbaum, 2008). Nussbaum (2008) expresa esta idea estoica de la siguiente manera:

La persona que siente compasión por otra reconoce la importancia de ciertas personas y bienes mundanos que, en principio, pueden ser dañados por la acción de otra persona. Si quien sale perjudicada es alguna otra persona, la respuesta a dichos

daños será la compasión; pero si quien recibe el daño es uno mismo, y el perjuicio es deliberado, la respuesta será la ira, y la ira será proporcional a la intensidad del apego evaluativo que se tuviera inicialmente (p. 403).

Esto lleva a los estoicos a considerar que rechazar la compasión no significaría ser cruel; más aún, sería todo lo contrario, ya que, según lo anterior, la crueldad, siendo producto de la venganza, sería “una modalidad circunstancial de los mismos juicios evaluativos que tiene, en otras circunstancias, como inflexión propia la compasión” (Nussbaum 2008, p. 404). En tal sentido, la diferencia entre la compasión y la crueldad dependerá solamente de la fortuna.

Si esto es así, si la compasión se relaciona de este modo con el ánimo de venganza y la crueldad y, si la tarea de una sociedad fuerte es contener y controlar los ánimos vengativos, entonces, habría suficientes motivos para extirpar también la compasión en lugar de alimentarla; en palabras de Nussbaum (2008):

Si la ciudad tiene que ser un estado de derecho, y si una tarea específica del sistema legal es garantizar que la venganza no vea la luz del día, entonces bien se podría concluir que un sistema legal tendrá razones especialmente poderosas para impedir la compasión trágica y para disuadir a sus ciudadanos de apoyar en ella sus juicios (p. 405).

Ante esta tercera objeción, que señala que la compasión, al compartir la misma raíz con la venganza y la ira, es perniciosa y debe ser eliminada, en primer lugar, Nussbaum considera que la ira no siempre funciona de manera negativa y, por ello, no tendría que ser eliminada como sugieren los estoicos. Para afirmar esto, se basa en el planteamiento de Aristóteles; para este, el término medio o disposición virtuosa de la ira es la mansedumbre (*praótes*), esta conduce a la persona a actuar de manera adecuada y no dejarse arrastrar por el exceso de la cólera vindicativa que “pone fin a la ira, produciendo placer en vez de dolor” (Ética Nicomáquea, IV 1126^a 25); para Aristóteles (1995): “el manso no es vengativo, sino, por el contrario, indulgente” (Ética Nicomáquea, IV 5, 1126^a2-3); sin embargo, esto no quiere decir que quien actúe de acuerdo a la mansedumbre elimine la ira en cualquier situación, si fuera así, actuaría erróneamente por defecto, como señala Aristóteles (1995):

[Quien es manso] “quiere estar sereno y no dejarse llevar por la pasión, sino encolerizarse en la manera y por los motivos y por el tiempo que la razón ordene [...] El defecto, ya se trate de una incapacidad por encolerizarse o de otra cosa, es censurado. Pues los que no se irritan por los motivos debidos o en la manera que deben o cuando deben o con los que deben, son tenidos por necios (pp. 225-226).

De acuerdo con esto, Nussbaum (2008) defiende junto a Aristóteles que, pese a los excesos de la ira, un comportamiento virtuoso no implica eliminarla; así como sucede con la compasión, esta es adecuada según las circunstancias; por ejemplo, esta es movilizadora al actuar como una fuerza para la búsqueda de la justicia social y la defensa del explotado y oprimido. En este sentido, si la preocupación estoica es que la ira se centre en objetos inapropiados o que las personas se ensimismen en una venganza personal sin tener en consideración, por ejemplo, aspectos o soluciones legales, lo que se debe hacer es asumir estos problemas y no intentar eliminar la ira de la vida personal y social (Nussbaum, 2008). Siempre será necesario realizar un proceso reflexión que permita distinguir cuándo, hacia quiénes y por qué motivos es debido sentir esta emoción.

En segundo lugar y en el plano conceptual, Nussbaum (2008) considera que la ira y la compasión difieren. En el caso de la compasión, esta surge ante aquel sufrimiento humano que no es provocado por el error de quien lo padece (ya se ha visto que esto no sucede así de manera estricta); sin embargo, en el caso de la ira, para que esta surja, el daño debe haber sido generado por un agente de manera deliberada e injusta. Muchas de las ocasiones para que surja la compasión, evidentemente, no cumplen este requisito; la muerte de algún ser querido a causa de una enfermedad o un accidente, el hambre, los desastres naturales, etc., son situaciones que despiertan la ira y la compasión solo en la medida en que hubieran podido ser evitadas.

Ahora bien, como sugieren los estoicos, si bien es cierto que una concepción del mundo que da un lugar a la compasión también otorga un lugar a la ira y, por ende, a la venganza, no es posible concluir que esta conexión entre la compasión, la ira y la venganza signifique la anulación de los apegos que llevan a la compasión. Más bien, como se ha mencionado líneas arriba y, como sugiere Nussbaum (2008), a través de una buena teoría sobre los bienes externos es posible afrontar las dificultades que presenta emoción, y en ese sentido, el centro de la preocupación debería empezar por preguntar cómo canalizar el desarrollo emocional de manera que se dirija “hacia formas de amor más maduras e inclusivas y menos ambivalentes” (p. 438). La compasión misma aporta a dicho desarrollo al posibilitar que las personas extiendan su preocupación con quienes no han establecido una relación de apego.

En ese sentido y, en tercer lugar, la compasión, más allá de compartir la misma raíz con la ira, al tener como componente la imaginación empática es capaz de desarticular y poner límites a los ánimos vindicativos y de represalia que podrían

derivarse de esta emoción pues, en el ejercicio de aproximar a los otros más distantes hacia uno mismo, como pide la virtud de la compasión, la inclinación a favorecer proyectos vindicativos decae: “La compasión y la empatía, su precursora, muestran el sentido que los actos vindicativos tienen para aquellos que los sufren: al acercar a esas víctimas a nosotros hacen que nos lo pensemos dos veces antes de cometer tales actos” (Nussbaum, 2008, p. 438). Así pues, la compasión restringe los ánimos vindicativos y permite construir una alianza como comunidad humana. Desde luego, aquí continúa presente el desafío de a quiénes, las personas y sociedades, son capaces de acercar a sí mismas, dado que la dificultad de la parcialidad es realmente fuerte; aquí cabe recordar la importancia de la experiencia del apego, esta es capaz de promover el reconocimiento de la humanidad de los otros, quebrando los límites de la venganza. Por supuesto, esto no deja de lado que es indispensable insistir en una correcta educación de la compasión y su incorporación en las instituciones públicas.

Por otro lado, cabe añadir que en el ámbito del derecho, la compasión y la ira presentan semejanzas, ambas comprenden la importancia de las injusticias y los sufrimientos que estas provocan en las víctimas pues reconocen la relevancia de aquellos bienes que un crimen puede dañar. Por este motivo, ambas demandan un sistema judicial a través del cual pueda darse un reconocimiento adecuado a los perjuicios y sufrimientos ocasionados a través de una pena o castigo equilibrado. En el caso de la ira, no se trata de una cólera que busca la venganza; como se ha señalado, la mansedumbre, que es la disposición virtuosa de la ira, llamaría a reflexionar sobre la rectitud de la cólera frente a quien ha ocasionado algún daño, imponiendo una pena o castigo justo con el fin de mantener el equilibrio y restableciendo el orden social. Asimismo, como se ha visto antes, la virtud de la compasión le dará importancia al derecho y a la codificación legal de los crímenes y castigos con el objetivo de imponer una pena equilibrada y justa a quien haya cometido algún delito o perjuicio en contra de otro, reconociendo la humanidad del imputado. Ambas irían contra una venganza privada que, aunque en el corto plazo pueda generar una satisfacción personal, a largo plazo, termina perpetuando daños y generando mayores costos personales y sociales.

De acuerdo con los argumentos anteriores, la compasión será un “móvil social” relevante en caso de que posea estas condiciones: (1) estar equipada con una teoría adecuada del valor de los bienes externos, (2) tener como base una explicación lo bastante amplia e inclusiva respecto de qué personas, tanto distantes como cercanas, deberían ser objeto de interés y preocupación y (3) proveerse de una comprensión

adecuada respecto de la agencia y del fallo de quienes serían objeto de compasión. Por otra parte, se ha sostenido que, la compasión otorga un contenido vital a la moralidad, sin el cual quedaría peligrosamente vacía y desarraigada. Como señala Nussbaum (2008), la compasión dentro de los límites de la razón construye un puente extremadamente importante entre los intereses cerrados y autorreferenciales y un mundo moral más amplio.

Por último, se tiene que hacer una concesión final a estas tres objeciones en cuanto manifiestan la contingencia de la compasión; las personas muchas veces son inestables y frágiles a la hora de mantener un compromiso sostenido en favor del bienestar de los otros. Esto da razones para insistir en la importancia de las instituciones públicas a la hora de actuar y promover una compasión que se corresponda con la justicia. Teniendo en cuenta esto último es que se pasará a desarrollar el segundo punto de este capítulo.

3.2. El rol de la compasión como virtud en la vida pública

El objetivo principal de este apartado es examinar el rol que cumple la compasión en la estructura política de un Estado democrático y liberal³⁴. La pregunta a la que se intentará responder es: ¿de qué manera la compasión puede aportar al cultivo de la cultura pública de una democracia liberal y al desarrollo de la justicia? Para responder a esta cuestión, es necesario tener en cuenta que una forma de gobierno como la que Nussbaum tiene en mente parte del supuesto doble de que las emociones y, por tanto, la compasión de las personas, son motivacionales y que cualquier concepción política debería tener en cuenta las motivaciones de los ciudadanos (Nussbaum, 2008)³⁵.

³⁴ Nussbaum (2008) define el liberalismo como una concepción política que procura alcanzar un *consenso entrecruzado* entre ciudadanos de una sociedad plural, respetando el espacio en el que cada uno puede elaborar y perseguir sus diversas concepciones del bien siempre que sean razonables. Cuando Nussbaum analiza el rol que cumple la compasión en la vida política, tiene en mente, el comportamiento de la sociedad norteamericana, así como, sus instituciones públicas. Sin embargo, sus planteamientos pueden pensarse para toda forma de gobierno que sea una democracia constitucional, así, la sociedad y las instituciones del Estado peruano no escapan de las formulaciones de esta autora.

³⁵ Para Nussbaum (2008), toda concepción política necesita interesarse por las motivaciones que tienen los ciudadanos, básicamente, por dos cosas: (1) confirmar que dicha concepción política no somete a la psicología humana a tensiones insostenibles y (2) cerciorarse de que esta tiene posibilidades reales de permanecer estable en el transcurso del tiempo. Al afirmar esto, Nussbaum (2008) se basa en la noción de

Asumiendo esto, es plausible preguntarse por el papel de la compasión -y, claro está, de las emociones en general- en la vida política de una democracia constitucional.

Para desarrollar el objetivo propuesto, se hace indispensable no pasar por alto la naturaleza contingente e imperfecta -descrita en el apartado anterior- de la compasión cuando se sostiene en la voluntad individual de las personas y, en ese sentido, tomar en serio la afirmación de que los aportes que esta pueda ofrecer, deben encarnarse en las estructuras políticas de un Estado democrático³⁶. Como afirma Gil (2014), se verá que en el ámbito político, la compasión no tiene que ver tanto con el compartir el sufrimiento de los otros como con el comprender la vulnerabilidad humana; lo cual, influye en el diseño de políticas públicas, en la redistribución de la riqueza y en la manera en que las sociedades afrontan la fragilidad humana. Teniendo en cuenta esto, el papel de la compasión consistirá, sobre todo, en tender un puente entre la esfera de lo moral (agencia individual) y la de la justicia (agencia colectiva o política).

Pero, antes bien, es imperativo, en primer lugar, abordar la cuestión de cómo es posible conseguir una compasión que sea éticamente razonable y capaz de promover el desarrollo de la justicia en correspondencia con las instituciones políticas de una democracia liberal. Como ya se ha advertido, para alcanzar este tipo de compasión, será necesario equipar a la compasión de tres componentes claves: (a) de una teoría de los bienes externos que sea plausible, (b) de una comprensión equilibrada sobre la responsabilidad y el fallo de los agentes, y (c) de una teoría adecuada acerca del interés por los otros, de modo que esta tenga alcance el mejor comportamiento posible a partir de las instituciones. Una vez hechas estas precisiones, en segundo lugar, se examinará el rol público de la compasión teniendo en cuenta dos mecanismos por los que es posible que una sociedad que persigue la justicia pueda confiar y cultivar, de manera legítima, la compasión; así, los mecanismos que se desarrollarán son: la educación moral y el pensamiento económico.

Rawls de una “psicología política razonable” que sea lo “bastante general” como para obtener una aprobación amplia de los ciudadanos y, al mismo tiempo, lo “bastante definida” como para tener la seguridad de que tal concepción sea consistente desde el punto de vista de la motivación humana.

36 Como señala Nussbaum (2008), esta idea aparece en Adam Smith con su noción del “espectador juicioso”; así como Rawls, a partir de esta idea, Smith tiene en mente un modelo artificial de benevolencia convenientemente constreñida por las condiciones impuestas en la posición original. Este ideal de la benevolencia moral es la lente a través de la cual se ve como se deberían diseñar las instituciones y los principios políticos básicos.

3.2.1. Los juicios de la virtud de la compasión en el ámbito político

Como se ha señalado ya, la compasión es una emoción falible y poco fiable cuando se apoya en la voluntad de las personas y, por ello, es necesario que se encarne en las instituciones públicas de un Estado liberal y democrático. Sin embargo, aun así, una sociedad compasiva podría ser una sociedad injusta, por ejemplo, si las instituciones son compasivas al mostrarse interesadas solamente por la suerte de una élite o un grupo de poder minoritario o, podría ser una sociedad en donde situaciones relativamente triviales y de poca relevancia, como un atasco en el tráfico o el aburrimiento de las personas, fueran dificultades suficientes por las que los ciudadanos debieran indignarse y compadecerse (Nussbaum, 2008)³⁷. Por estos motivos, es necesario preguntarse, ¿de qué manera una sociedad podría lograr una compasión éticamente razonable, es decir, que tenga un comportamiento adecuado en correspondencia con las instituciones democráticas y liberales y el desarrollo y promoción de la justicia? De acuerdo con la propuesta de Nussbaum, para lograr esto, la compasión debe estar equipada de una teoría ética que permita a una sociedad y sus instituciones, alcanzar los juicios correctos respecto de: (a) la importancia adecuada de los bienes externos, (b) una comprensión equilibrada sobre la responsabilidad y el fallo de los agentes y, (c) un adecuado interés hacia los otros. A continuación, se desarrollará cada uno de estos aspectos.

Respecto de (a) otorgar una importancia razonable a los bienes externos, se ha señalado que una las principales críticas que realizaron los estoicos hacia la compasión es que esta concede una importancia desmedida a aquellos bienes que escapan del control de la persona, poniéndolos por encima de su dignidad; frente a esta objeción, se han presentado argumentos que sostienen que esto no es necesariamente así y que existen bienes de vital importancia que hacen posible el florecimiento humano y cuya carencia o ausencia representan una limitación a la realización de los proyectos de vida de las personas.

³⁷ Respecto de esto, Nussbaum (2008) tiene en cuenta la sociedad norteamericana y el estudio de Candace Clark acerca de aquellas pérdidas ante las que la mayoría de estadounidenses sienten compasión. Para Nussbaum, en una sociedad como la norteamericana, rica y confortable, no causa demasiada sorpresa que lo trivial pase a considerarse como algo de vital importancia de manera inadecuada y exagerada.

Ahora bien, dado que se reconoce que la compasión es poco fiable si tan solo se basa en voluntades individuales, es necesario que las instituciones políticas encarnen y fomenten en los ciudadanos, aquellos juicios que lleven a considerar de manera adecuada y justa cuáles son aquellos bienes que se muestran nucleares para la realización de las personas. En relación a esto, es necesario advertir, como lo hace Nussbaum (2008), que una sociedad pluralista debe renunciar a la pretensión de proponer una concepción totalmente comprensiva del bien que brinde una respuesta definitiva a esta pregunta; más bien, la respuesta tendrá que surgir de las múltiples concepciones del bien, tanto seculares como religiosas, que los ciudadanos de dicha sociedad posean. Debido a tal multiplicidad, estas concepciones podrán diferir en la comprensión e importancia que otorgan a ciertos bienes como el dinero o el amor, por ejemplo; pero, deberán ser capaces de converger en conceder importancia a ciertos bienes básicos que consideren centrales para el desarrollo de las personas y que, por ello, deberán estar al alcance de todos los ciudadanos. ¿Cuáles son esos bienes básicos centrales?

Nussbaum (2008) responde esta pregunta haciendo referencia a su teoría de las “capacidades humanas básicas”; para esta autora, una sociedad política liberal debería ser capaz de garantizar a todos los ciudadanos, un conjunto básico de capacidades u oportunidades que les permita participar y desenvolverse en ciertas esferas fundamentales de la vida humana que, con toda seguridad, son nucleares para el despliegue y realización de sus proyectos más vitales. Con esto se sugiere que vivir privado de ciertos bienes es especialmente doloroso y dramático porque significa que proyectos de vida, concretos y personales, son truncados al no contar con las condiciones y oportunidades que hacen posible su realización. De acuerdo al enfoque de las capacidades, los bienes que una sociedad democrática y liberal debería garantizar, mínimamente, a todos sus ciudadanos y, ante cuya carencia, cualquier persona, razonablemente, debería sentirse preocupado y, por lo tanto, debería sentir compasión, son los siguientes (a continuación, se señala la lista elaborada por Nussbaum (2008) de modo que pueda tenerse una idea completa sobre estos bienes y su importancia):

Vida. La capacidad de vivir hasta el final de una vida humana de una longitud normal; no morir de forma prematura, ni que la propia vida se vea reducida de tal modo que no merezca la pena vivirse.

Salud corporal. La capacidad de gozar de buena salud, incluida la salud reproductiva; estar adecuadamente alimentado; tener un refugio apropiado.

Integridad corporal. La capacidad de moverse libremente de unos lugares a otros; estar protegido contra ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; tener oportunidades para la satisfacción sexual y para elegir en lo que atañe a la reproducción.

Sentidos, imaginación y pensamiento. La capacidad de emplear los sentidos, de imaginar, de pensar y de razonar, así como de hacer todo esto de una forma “verdaderamente humana”, es decir, de manera moldeada y cultivada por una educación adecuada que incluya, pero que en ningún caso se limite a los conocimientos básicos de alfabetización, matemáticas y ciencias. La capacidad de usar la imaginación y el pensamiento en relación con la experiencia y la producción de acciones y obras religiosas, literarias, musicales, etc. que sean producto de la propia elección. Ser capaz de emplear la propia mente bajo la protección de las garantías de la libertad de expresión con respeto tanto al discurso político como al artístico, y de la libertad de culto. La capacidad de tener experiencias placenteras y de evitar aquellos dolores que no tengan contrapartidas beneficiosas.

Emociones. La capacidad de sentir apegos hacia cosas y personas que están fuera de uno mismo; amar a los que nos aman y cuidan de nosotros, sufrir por su ausencia; en general, amar, sufrir, experimentar nostalgia, gratitud y cólera injustificada. No ver el propio desarrollo emocional asolado por el miedo y la ansiedad. (Apoyar esta capacidad significa procurar ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en su desarrollo)

Razón práctica. La capacidad de formarse una concepción del bien y de implicarse en reflexiones críticas acerca de la planificación de la propia vida. (Esto implica proteger la libertad de conciencia y de observancia religiosa).

Afiliación. A. La capacidad de vivir con y hacia los demás, de reconocer y demostrar interés por otros seres humanos, de implicarse en diversas formas de interacción social; la capacidad de imaginar la situación de otra persona. (Proteger esta capacidad significa proteger las instituciones que instauran y fomentan tales formas de afiliación y, además, proteger la libertad de asamblea y de expresión política). **B.** Disfrutar de las bases sociales del respeto por uno mismo y de la ausencia de humillaciones; verse tratado como un ser digno cuyo valor es igual al de los demás. Esto implica proveer los medios necesarios

para evitar la discriminación por razones de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u orientación nacional

Otras especies. La capacidad de vivir mostrando interés hacia, y en relación con, los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza.

Juego. La capacidad de reír, jugar y disfrutar con actividades recreativas.

Control sobre el propio entorno. A. Político. La capacidad de participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan la propia vida; tener derecho a la participación política, así como a ver protegida la libertad de palabra y de asociación. **B. Material.** La capacidad de detentar la propiedad tanto de bienes muebles como de bienes inmuebles, y tener derechos de propiedad en las mismas condiciones que los demás; tener derecho a buscar un empleo sobre las mismas bases de equidad que el resto de las personas; estar libre de registros y embargos justificados. En el ámbito laboral, ser capaz de trabajar como un ser humano, ejerciendo la razón práctica e interviniendo en relaciones significativas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores. (pp. 461-463)³⁸

Al incorporar a esta lista de capacidades un conjunto de garantías constitucionales que las respalden, los ciudadanos tendrán la posibilidad de conocer desde un inicio de sus vidas y de las de los otros, aquellos derechos básicos que garantizan su plena realización y podrán saber, también, que la carencia de estos constituye una tragedia. Estas capacidades dan un contenido concreto al juicio de gravedad; en un sentido político, este juicio dice a los ciudadanos que la ausencia de estas capacidades, no es solamente grave, sino injusta e incorrecta y que todos los ciudadanos deberían de tener un derecho básico a no sufrirlas (Nussbaum, 2008). Tener conciencia de ello, da lugar no solo al lamento, sino también a la indignación y a una compasión activa que busque revertir tales situaciones dolorosas e injustas.

Según Nussbaum (2008), en ocasiones, el sufrimiento o situación injusta que atraviesa una persona será producto del mal accionar de otra. En estos casos, la

³⁸ Una de las críticas que se realiza a Nussbaum (2008) y a la teoría de las capacidades consiste en cómo saber que son estas capacidades, y no otras, las fundamentales para toda sociedad y de dónde surgen. Sin duda, esta crítica es sumamente importante; sin embargo, corresponde a otro tipo de debate que no concierne a la presente tesis. La misma Nussbaum reconoce la importancia de fundamentar esta lista de capacidades y dar cuenta de su articulación, tarea que merece ser desarrollada de manera particular en otro trabajo.

indignación y la compasión consecuentes serán dirigidas a personas concretas (por ejemplo, el padecimiento de un niño maltratado por su padre o el de una mujer que ha sufrido un abuso sexual), pero la solución, recaerá en la responsabilidad de las instituciones, y si estas no son capaces de impartir justicia o brindar los recursos y el apoyo adecuados a quienes han sido víctimas de una situación así, querrá decir que las instituciones también son defectuosas. Por otro lado, otras veces, los infortunios y sufrimientos tendrán como causa a las mismas instituciones políticas, por ejemplo, si estas no son capaces de brindar un sistema de salud o educación de calidad, o si la libertad de prensa no está lo suficientemente protegida; Nussbaum (2008) advierte de manera acertada que “incluso cuando hay un elemento de necesidad natural en las tragedias que padecen los ciudadanos, como en el caso de una enfermedad o una muerte prematura, no debemos concluir apresuradamente que ninguna disposición política defectuosa está involucrada” (p. 464); por ejemplo, se sabe que los desastres naturales tienen su causa principal en fenómenos naturales que escapan del control de las personas, sin embargo, muchas de las pérdidas y muertes que acarrearán, podrían ser evitadas si es que se tomaran las medidas preventivas necesarias; con este ejemplo, lo que se trata de decir es que es indispensable que las instituciones públicas puedan preguntarse cuánto más pueden hacer para evitar, en la medida de lo posible, todo tipo de tragedias y males que abaten a los ciudadanos.

La propuesta de Nussbaum (2008) insiste en la tarea formativa que tienen las instituciones, estas tienen la capacidad de inculcar en sus ciudadanos la compasión, instándoles a reconocer ante qué pérdidas o situaciones deberían estar preocupados y hasta qué punto deberían hacerlo; el hecho de que las instituciones políticas no incluyan algún elemento en su lista de capacidades básicas, da a entender a la ciudadanía que la carencia o pérdida de dicho elemento no es grave al punto de ser un obstáculo para su realización y que, por tal motivo, no es adecuado indignarse ni compadecerse. No obstante, en este punto es necesario advertir que las instituciones no son perfectas y en ocasiones podrían omitir algún componente importante y necesario para el desarrollo de las personas, o este podría ser ineficaz y deficiente; por este motivo, se requiere de una ciudadanía activa e informada que sea capaz de cuestionar, exigir, fortalecer y sostener los juicios compasivos de sus propias instituciones.

Respecto de (b) alcanzar una comprensión adecuada del fallo o culpabilidad de los agentes, ya sean grupos o personas, Nussbaum señala que este tipo de comprensión también se encarna en las instituciones, las políticas públicas y las leyes que rigen una

sociedad e influyen de una manera poderosa en la mentalidad y percepción que los ciudadanos tienen frente a determinados colectivos o grupos de personas.

Téngase en cuenta el ejemplo que pone Nussbaum (2008) en relación a la transformación que han sufrido las leyes sobre abusos y violaciones contra las mujeres en la sociedad norteamericana; estas leyes dicen a sus ciudadanos que es inaudito responsabilizar a las mujeres de sufrir tales abusos por vestir de una determinada manera o por transitar de noche en algún lugar poco seguro o por no haber sido capaz de oponer una resistencia extrema al momento de la violación; de ese modo, los cambios jurídicos relacionados a la violencia de género posibilitan y fomentan en los ciudadanos un cambio de percepción frente a las agresiones que padecen las mujeres generando una mayor conciencia respecto de la complejidad de esta problemática y una mayor empatía y compasión hacia quienes han sido víctimas de este tipo de violencia. Téngase en cuenta otro ejemplo que bien puede aplicarse a la sociedad peruana, las leyes de políticas asistenciales de una sociedad reconocen que la pobreza no es una situación que recae enteramente sobre la responsabilidad o el esfuerzo individual, estas leyes o políticas públicas dicen a los ciudadanos que salir de la pobreza no es sólo una cuestión que tiene que ver con el mérito personal, sino que, además, existen factores y condiciones estructurales que generan dicha situación y que, en ese caso, se requieren subsidios por parte del Estado sin perder de vista que las causas que generan pobreza han de ser superadas.

El objetivo de Nussbaum con estas formulaciones no es defender una concepción específica sobre estas cuestiones, sino, mostrar cómo las leyes e instituciones conforman el juicio de fallo o culpabilidad e influyen en sus ciudadanos, ya sea para bien o para mal.

Respecto de (c) alcanzar una comprensión razonable acerca del interés por los demás, como ya se ha señalado, para contrarrestar la parcialidad de la compasión, también es necesario que esta se encarne en las estructuras políticas y no se deje a merced de voluntades individuales, de manera que sus aportes puedan ser estables, independientemente de la preocupación, la indiferencia o el desprecio que los ciudadanos puedan sentir hacia otros; así como, para que el fomento de una comprensión adecuada sobre el interés que debe tenerse por los demás sea factible, de modo que personas, tanto cercanas como distantes, puedan ser objeto de la preocupación ciudadana. Ahora bien, cabe preguntar, ¿por quiénes se debería estar concernidos y sentir compasión?

Desde una sociedad democrática, liberal y plural, como es la que Nussbaum (2008) tiene en mente al desarrollar sus formulaciones, en principio, un conjunto razonable de juicios debería tener como medida mínima el interés y respeto equitativo por todos los ciudadanos que forman parte de la propia nación, independientemente de su raza, sexo, clase u origen étnico. Al respecto, Nussbaum (2008) afirma que este juicio no se contradice con el especial interés que un ciudadano pueda tener hacia su familia o grupo más cercano; sin embargo, sí se contrapone a lo que viene a ser un error moral grave: la indiferencia y desinterés que pueda tenerse ante aquellos grupos de ciudadanos que debido a prejuicios han sido excluidos sistemática e históricamente de la vida social, económica y política del conjunto de la sociedad.

Frente a esto, es pertinente llamar la atención sobre las formas en que los ciudadanos pueden ser injustos. Teniendo en cuenta la interpretación que hace Judith Shklar de la tesis de Cicerón en *Los Oficios*, Gonzalo Gamio (2008) señala que una persona podría ser injusta de dos formas: *activamente*, si es que las propias acciones vulneran la integridad o el derecho de una tercera persona o si, de alguna manera, infringen la ley y, *pasivamente*, si es que por causa del egoísmo, la desidia o la indiferencia, los individuos asumen una actitud complaciente frente a actos delictivos o transgresores del orden constitucional, decidiendo apartar la vista cuando se vulneran los derechos de los otros o cuando se violan los principios del Estado de derecho. De acuerdo con Gamio (2008): “al renunciar a la acción solidaria, el sujeto pasivamente injusto no reconoce en el que sufre a un miembro real de su comunidad política, e incluso prefiere ver sólo mala suerte donde las víctimas perciben injusticia” (p. 245). De esta manera, las personas renuncian a su deber ciudadano eligiendo comportarse como subordinados.

Ahora bien, volviendo al rol de las instituciones y, en correspondencia con el juicio del común interés que debe tenerse por todos los miembros que forman parte de la propia comunidad independientemente de sus diferencias, una política pública que exprese un especial interés al adoptar ciertas medidas para favorecer a los grupos desaventajados e históricamente excluidos, estará debidamente justificada y será justa, más aún, en aquellos ámbitos en los que el Estado ha permanecido ausente (Nussbaum, 2008). En el caso del Perú, por ejemplo, piénsese en aquellas políticas públicas que, aunque insuficientes, favorecen el reconocimiento en aras de hacer efectivo el derecho que tienen los pueblos indígenas, históricamente excluidos y marginados, frente a la

determinación de sus territorios y el acceso a una salud y educación que tenga en cuenta sus propias culturas y cosmovisiones.

De la misma manera, quienes son ciudadanos de una democracia liberal y plural deberían mostrar preocupación e interés, no solo por quienes forman parte de su misma nación, sino, también, por quienes poseen otra nacionalidad, deberían saber acerca de las dificultades que tienen que afrontar estas personas y tener interés en aliviarlas; asimismo, tendrían que ser capaces de comprender que muchos de los problemas que afrontan los ciudadanos de otros países, son problemas que involucran a otras naciones y, en tal sentido, requieren de una cooperación internacional a partir de la cual puedan buscarse soluciones conjuntas (Nussbaum, 2008).

Para Nussbaum (2008), la parcialidad de la compasión y el desinterés o menosprecio hacia quienes se encuentran más allá de las propias fronteras no tiene causas principalmente individuales, sino, sobre todo, estructurales; en no pocas ocasiones, gobiernos totalitarios han impulsado discursos y políticas en contra de determinados grupos sociales o minorías para influir en sus ciudadanos un comportamiento de rechazo y desprecio a dichos grupos. Asimismo, las políticas públicas y leyes son capaces de reforzar prejuicios y prácticas discriminatorias en contra de un determinado grupo social; por ejemplo, las políticas “inclusivas” del Estado peruano y del llamado “liberalismo notabiliario” (1920-1960) procuraban la integración de los indígenas en la vida económica y social del país mediante políticas de “desindianización”, lo cual significaba que para que los indígenas llegaran a ser ciudadanos, debían dejar a un lado su lengua, su cultura, sus costumbres, etc.. De esta manera, aunque el objetivo de estas políticas era la integración, se reforzaban mentalidades y prácticas de menosprecio y discriminación hacia los indígenas. La conciencia de la pluriculturalidad era incipiente y hoy aún constituye un desafío para la sociedad y el Estado Peruanos (Contreras, 2011).

Las instituciones, el derecho y las políticas públicas tienen un papel crucial en la formación de una ciudadanía compasiva ya que tienen la capacidad de fomentar en los ciudadanos la común preocupación e interés por la suerte de cualquier miembro de la comunidad humana, independientemente de su nacionalidad, su género, su sexo, su etnia, su cultura, etc.; en tal sentido, la compasión, más allá de manifestar el interés espontáneo por un otro, tiene que irse edificando a partir de las estructuras sociales y jurídicas de una nación.

Para ilustrar este planteamiento, Nussbaum (2008) considera algunos casos que ponen en evidencia cómo las instituciones, a partir de sus leyes y políticas públicas, influyen de manera positiva en el interés que puedan tener los ciudadanos hacia ciertos grupos; por ejemplo, señala cómo en la sociedad estadounidense, gracias a la Ley sobre la Educación de Individuos con Discapacidad (I.D.E.A.)³⁹, se ha hecho posible que los niños con síndrome de Down puedan recibir una educación de calidad al ser incorporados en las mismas escuelas donde estudian con otros niños que no tienen este síndrome; esto ha permitido redefinir su entorno infantil y crear mejores condiciones de aprendizaje, la relación con otros niños ha posibilitado que los prejuicios sociales contra aquellos que tienen tal síndrome sean contrarrestados, sobre todo, en el entorno de las nuevas generaciones.). De la misma manera, el derecho y las instituciones tienen la capacidad de dar forma a la noción y experiencia de apego que tienen las personas, influyendo, así, en el interés que puedan tener hacia quienes son más lejanos. Por ejemplo, las definiciones jurídicas de la familia y las leyes que regulan la vida familiar forman la percepción de lo que son y significan estos apegos para los ciudadanos y el consecuente interés que pueda sentirse hacia cualquier miembro de la comunidad humana. Asimismo, las disposiciones públicas, o la ausencia de estas, que tienen por objeto la protección de los niños, el cuidado de los discapacitados y de los adultos mayores, forman el carácter compasivo de los ciudadanos frente a las situaciones que estas personas podrían afrontar dadas sus condiciones de especial vulnerabilidad.

3.2.2. El rol público de la compasión: mecanismos para concretar el aporte de la compasión al desarrollo de la justicia en una democracia liberal

Si es que la compasión se considera un ingrediente fundamental en la formación de una buena ciudadanía, entonces, es necesario dar un soporte público a los procedimientos a través de los cuales se enseña esta capacidad, esto significa poner en marcha aquellos mecanismos que permitan fortalecer la empatía con el objetivo de que los sujetos amplíen su interés por los otros. En este apartado se examinará el rol público

³⁹ Estas son las Siglas de *Individuals with Disabilities Education Act*. Como refiere Nussbaum, se trata de una ley federal estadounidense que tiene como objetivo, asegurar una educación pública gratuita y de calidad para todos los niños, a través del establecimiento de medidas y servicios especiales para aquellos niños y niñas que así lo requieran (Nussbaum, 2008: 468. Ver nota 13 al pie de página).

de la compasión tomando en cuenta dos de los mecanismos a través de los cuales es posible que una sociedad que persigue la justicia pueda confiar y cultivar, de manera legítima, esta virtud. Como se ha mencionado, los mecanismos que se desarrollarán son la educación moral y el pensamiento económico; estos tienen una función fundamental para conseguir el objetivo que se persigue y es necesario reactivarlos con urgencia pues actualmente se encuentran en sus niveles más bajos, como diría Victoria Camps (2011) apoyando la iniciativa de Nussbaum, “no es vano recabar la urgencia de cambios que promuevan valores invisibles en nuestras sociedades” (p. 149).

a. Compasión y educación moral para la construcción de una ciudadanía democrática

Una de las áreas de la vida pública a través de la cual se puede promover una ciudadanía compasiva es la educación, en tal sentido, cabe preguntar: ¿de qué manera esto es posible y qué estrategias prácticas se pueden poner en marcha para impulsar y fortalecer una educación que haga posible la experiencia de la compasión para la construcción de una ciudadanía democrática?

Nussbaum (2008) sostiene que una de las principales tareas de la educación pública consiste en fomentar y fortalecer una ciudadanía democrática formando ciudadanos compasivos, capaces de imaginar las experiencias de los otros e involucrarse en sus sufrimientos. Para llevar a cabo este cometido, la autora señala que las artes y las humanidades tienen un rol esencial y, por ello, deben ocupar un lugar primordial desde los primeros años de escuela.

Esta no es una afirmación obvia o un pedido trivial ya que en la actualidad estas disciplinas, subyugadas a los imperativos del crecimiento económico, son cada vez más venidas a menos en la educación. De acuerdo con Nussbaum (2010), los principales responsables de esto son los Estados, pues empecinados por la productividad y el crecimiento económico han ido relegando a un plano secundario aquellas disciplinas que resultan inútiles y poco productivas para estos objetivos; sin embargo, los gobiernos no son los únicos responsables del relego de las artes y las humanidades en el ámbito educativo, la sociedad en su conjunto también lo es al considerar y aceptar, por ejemplo, que el único objetivo de la educación es lograr un empleo bien remunerado y no la formación integral de los futuros ciudadanos; en el ámbito académico, los centros

educativos y la universidad, también, han ido desterrando estas disciplinas rindiéndose a las exigencias de la competitividad y la rentabilidad del mercado (pp. 33-49).

En el caso del Perú, por ejemplo, parafraseando a Gamio (2008), desde 1997 se ha venido consolidando un modelo empresarial de universidad con fines lucrativos, cuya tarea principal es formar “profesionales eficaces” que tengan la capacidad de ubicarse estratégicamente en “ese gigantesco y transparente escenario competitivo que pretende ser el mercado” (p. 238). Ciertamente, uno de los objetivos fundamentales de la universidad es posibilitar la inserción de sus profesionales en el campo laboral; sin embargo, establecer como prioritarios criterios técnicos y económicos en la formación universitaria, eclipsa una de sus funciones más importantes y propias: el formar ciudadanos y ciudadanas libres, críticos y conscientes y así contribuir en la construcción de una ciudadanía democrática. Lamentablemente, como señala Gamio (2008), el modelo de universidad que se ha venido imponiendo, ha dejado a un lado la tarea de someter a crítica la influencia que la razón instrumental tiene en la sociedad contemporánea y, más bien, ha promovido su uso eficaz en los ámbitos de la producción, el intercambio y el consumo, en este sentido, el *homo economicus* no ha sido objeto de reflexión crítica o de un estudio histórico-social, sino, más bien, se ha constituido en el presupuesto teórico de la educación (p. 238).

Sin duda, este hecho resulta contraproducente para el fortalecimiento de la democracia y para una cultura de derechos humanos; el tipo de educación descrita líneas arriba se pone al servicio del crecimiento económico y no tiene como objetivo principal generar ningún tipo de reflexión crítica acerca de los fenómenos de exclusión y desigualdad que aquejan a las sociedades contemporáneas; este modelo educativo fortalece la mentalidad de que la prosperidad de un país se mide por el aumento de su PBI per cápita, aunque, por ejemplo, las oportunidades para acceder a la educación sean desiguales según el grupo social al que se pertenezca (Nussbaum, 2010). Tener en cuenta esto, exige reafirmar la importancia de recuperar las humanidades y las artes hoy en día en el ámbito de la educación. La historia, la literatura, la filosofía, la teología, la música, el teatro, tienen una función política vital, aunque su contenido no sea explícitamente político contribuyen a cultivar aquellas habilidades imaginativas que son fundamentales para la vida política; por ello, es necesario y urgente insistir, como lo hacen Nussbaum y Gamio, en la contribución insustituible que realizan estas disciplinas en la formación de una ciudadanía activa a través del desarrollo de la experiencia de la compasión que nutre y fortalece el sentido de justicia.

Dicho esto, cabe preguntarse, ¿de qué manera las humanidades y las artes dan pie a la experiencia de la compasión?, ¿de qué manera contribuyen a la construcción de una cultura inclusiva y de los derechos humanos? De acuerdo con Nussbaum (2008), una educación para la ciudadanía compasiva es necesariamente una educación multicultural (p. 478), esto quiere decir que el objetivo de esta educación es fortalecer la empatía de los ciudadanos y extender su interés por los demás de modo que puedan considerar a cada persona como un miembro real de su propia comunidad política; esto no solamente quiere decir que se debe tener conocimiento acerca de las situaciones difíciles que atraviesan las personas, sino, sobre todo, se trata de conectar y trasladarse a través de la imaginación a las experiencias de quienes son víctimas de alguna injusticia hasta involucrarse y ser parte de sus causas y luchas (p. 478). Teniendo en cuenta el fenómeno de la exclusión que hoy en día impacta en la vida de personas concretas y trae como consecuencia la imposibilidad de su pleno desarrollo, apuntar y trabajar para que este objetivo se concrete es de suma importancia y corresponde a las instituciones y a la ciudadanía de toda democracia constitucional diseñar aquellas políticas públicas y estrategias pedagógicas que permitan la erradicación de toda forma de exclusión e injusticia; como señala Gamio (2008), en esta tarea se hace indispensable considerar los diversos modos de exclusión y discriminación racial, cultural, sexual, etc. que subsisten en las mentalidades de los ciudadanos de las sociedades actuales y que contrarrestan las bases del pluralismo que es fundamental en toda sociedad democrática liberal (p. 246).

Ahora bien, en sintonía con Nussbaum (2008), este autor hace un apunte importante, señala que la perspectiva de la economía moderna que principalmente entiende la realidad a partir de la lógica de costos-beneficios y del derecho procedimental que se aproxima al comportamiento humano a partir de reglas universales y abstractas, son insuficientes para hacerle frente al fenómeno de la exclusión y la desigualdad; según Gamio, lo que se requiere es una aproximación al daño causado a las víctimas teniendo en cuenta “la singularidad humana, el carácter eminentemente particular de la acción y las relaciones humanas” (pp. 246-247). En tal sentido, “identificar la injusticia, así como el impacto que produce sobre las víctimas [...] requiere algo más que la intelección de principios abstractos. Exige una conexión empática con la víctima que nos permita descubrir la humanidad del otro” (p. 247). Para ello, como ya se ha señalado, las artes y las humanidades cumplen un papel esencial.

Para ilustrar esto, Nussbaum (2010) se centra en el aporte de la literatura; con ello no quiere dar a entender que las otras disciplinas mencionadas no tengan la misma

importancia, sino, más bien, lo hace para mostrar la forma en que las humanidades realizan la valiosa contribución a la conformación de una ciudadanía compasiva. La literatura aporta de manera especial al cultivo de la imaginación narrativa y a la comprensión del otro, a la capacidad de ponerse en su lugar, de interpretar con inteligencia su relato, de tratar de entender sus sentimientos, deseos y expectativas (p. 132). En esa línea, la autora se remonta a la función educativa que cumplía la tragedia en la formación de los jóvenes, futuros ciudadanos de la Grecia Antigua. La formación ciudadana de los jóvenes griegos pasaba ineludiblemente por la experiencia de la compasión y, para ello, la tragedia griega desempeñaba un rol crucial; esta tenía la función de familiarizar al joven espectador con aquellas experiencias dolorosas que podrían aquejar a cualquier vida humana, de ese modo, despertaba su interés por la suerte de los otros sin la necesidad de que el espectador mismo viva en su propio cuerpo esa experiencia dolorosa:

Al invitar al espectador a sentirse intensamente preocupado por el destino del héroe trágico, y al retratar al mismo tiempo al héroe como una persona valiosa [...], el drama da lugar a la compasión; un espectador atento sentirá esta emoción en el acto de aprehender la obra. (Nussbaum, 2008, p. 475)

Para Nussbaum (2008), el momento crucial en este ejercicio de la imaginación empática y reflexiva consiste en la aprehensión de una humanidad común entre la persona que sufre y el espectador, independientemente de sus diferencias de clase, cultura, género, etc.; la tragedia pone de relieve la vulnerabilidad humana y llama la atención sobre las posibilidades parecidas que existen entre las personas; de ese modo, interpela al espectador y le suscita preguntas sobre las necesidades y dificultades humanas, así como, sobre sus causas, algunas serán resultado de la fortuna, otras de disposiciones políticas deficientes o de la combinación de ambas (p. 475).

La tragedia griega hacía posible que los espectadores ampliaran su empatía al trasladarlos a diversos tipos de experiencias; por ejemplo, se sabe que en la Antigua Grecia solamente los hombres eran considerados ciudadanos, a estos se les pedía sentir empatía frente al sufrimiento de personas con las que no necesariamente compartían posibilidades parecidas y una misma suerte: esclavos, mujeres, extranjeros, mendigos, etc.; de este modo, se hacía posible despertar el interés y la empatía por cualquier tipo de vida humana y romper las barreras y fronteras sociales existentes. La recomendación de Nussbaum es construir ejercicios parecidos para extender la imaginación de los ciudadanos hacia quienes son más vulnerables en las sociedades, incluso hacia los

animales no humanos y, de ese modo, intentar quebrar las barreras sociales que favorecen y refuerzan la exclusión y la desigualdad. Así como, los griegos cultivaban la compasión principalmente a través de la tragedia, los niños, jóvenes y también los adultos contemporáneos pueden hacerlo echando mano de estas mismas obras o de otras modernas o contemporáneas.

Ahora bien, dado que, los malos aprendizajes sociales crean jerarquías y distinciones bloqueando de ese modo la empatía y la compasión de las personas, será importante identificar a aquellos grupos con mayor capacidad para comprender la situación del otro diferente que sufre y a aquellos otros que necesitarán un ejercicio mental mayor para que la empatía pueda surgir. Como se ha señalado ya, las discriminaciones y exclusiones subsisten en las estructuras mentales de las personas y es imposible que estas puedan superarse fácilmente o de manera automática; se requiere iniciar procesos que permitan a los ciudadanos quebrar esas estructuras mentales y, consecuentemente, las barreras sociales, para ello, Nussbaum (2008) sugiere utilizar relatos que expresen dichas barreras y el significado que tienen en la vida de los otros (p. 477). Al respecto, pone como ejemplo la novela social realista, para ella, obras como *Las uvas de la ira* (John E. Steinbeck) y *El hijo nativo* (Richard Wright) relacionan al lector con circunstancias distintas de las suyas, permitiéndole ponerse en el lugar de los desfavorecidos y, al mismo tiempo, ser consciente de los privilegios que otros tienen en la sociedad; en ese sentido, potencian la capacidad de este para comprender el significado de las diversas situaciones que afrontan quienes son excluidos y oprimidos; como señala Nussbaum, a través de estos relatos se pone atención en la diferencia que existe entre aquellas vulnerabilidades que todos los seres humanos comparten y aquellas otras que los que tienen poder destinan a los desposeídos (Nussbaum, 2008).

Teniendo en cuenta la realidad del Perú, en el artículo ya citado, Gamio (2008), llama la atención sobre el aporte que hace la literatura al ejercicio de la capacidad imaginativa y empática explorando dos obras concretas: *Rosa cuchillo* (Oscar Colchado) y *Las suplicantes* (Eurípides) (pp. 248-254). En su análisis, Gamio destaca las posiciones distintas que estas novelas muestran respecto del conflicto, la justicia, la vida en comunidad y el papel de la ética llamando la atención sobre el periodo de violencia interna en el Perú; de este modo, el autor muestra cómo ambos relatos constituyen un aporte para la comprensión de la acción y las relaciones humanas instando al lector a formarse un juicio y posición ética desde el pensamiento crítico y el cultivo de la empatía ante una época tan dolorosa y compleja para el Perú. Por motivos

como este, es una necesidad que desde el Estado y la ciudadanía se promueva el estudio de las humanidades y las artes en la escuela pública, en el ámbito académico; asimismo, se fomenten espacios en los que pueda ejercitarse la reflexión crítica y el ejercicio de la imaginación empática; como se ha argumentado, estas permiten conformar una ciudadanía compasiva y activa en favor del fortalecimiento de la democracia y el reconocimiento de la ciudadanía y los derechos humanos de cada persona.

b. Compasión y pensamiento económico

De acuerdo con Nussbaum (2008), la imaginación compasiva ofrece información fundamental a la planificación económica en la medida en que muestra el significado humano de las privaciones que afrontan las personas y los diversos grupos y pone atención en el funcionamiento de los recursos en favor de su florecimiento. Para dar un soporte teórico a esta afirmación, la autora llama la atención sobre el planteamiento de una “economía del bienestar y el desarrollo”, una propuesta elaborada por el economista Amartya Sen (2000), y que ella misma ha respaldado con sus trabajos.

Según Nussbaum (2008), las agencias de desarrollo solían medir el bienestar de una nación a partir del crecimiento de su PNB *per capita*; sin embargo, este tipo de medición al tener como criterio único del bienestar el crecimiento económico de los países era insuficiente, no tenía en consideración información como: las condiciones de vida de las personas, la forma en que se distribuye la riqueza, los índices de mortalidad infantil, la esperanza de vida, la calidad de la educación pública y el acceso a esta, el acceso a un sistema de salud de calidad, las libertades políticas, el tipo de relaciones que se establece a partir de las condiciones de clase, raza y género. De acuerdo a este enfoque, se consideraba que un país era desarrollado si tenía un buen incremento en su PNB, sin importar la permanencia o recrudescimiento de las brechas de desigualdad en sus diferentes dimensiones: étnico-cultural, de clase, de género y económica.

En su libro *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Nussbaum (2010) ilustra esta manera de entender el desarrollo y organizar la economía poniendo el ejemplo de Sudáfrica. Durante la época del *apartheid*, este país ocupó los primeros puestos entre los índices de desarrollo debido al incremento de su riqueza pese a la existencia de profundas desigualdades respecto de la distribución, de las deficiencias de sus sistemas de salud y educación y de la brutalidad

del régimen del *apartheid* (p. 35). Otro ejemplo lo constituye China, un país que ha incrementado enormemente su economía pero donde las libertades políticas padecen fuertes restricciones. El caso del Perú también puede considerarse como un ejemplo, de acuerdo con el *Instituto nacional de estadística e informática* (INEI), en los últimos veintisiete años la economía del Perú tuvo un crecimiento anual de entre 4,8% y 3,2% (INEI, 2020), sin embargo, la calidad de los sistemas de salud y educación pública han permanecido deficientes y precarios en este mismo lapso de tiempo⁴⁰. Estos ejemplos permiten señalar que el incremento del crecimiento económico no trae consigo *per se* el desarrollo de las sociedades y la igualdad de oportunidades para cada uno de los individuos que las conforman. Sin embargo, pese a esta evidencia y a la advertencia que han hecho algunos teóricos del desarrollo sobre las limitaciones de este modelo, este continúa siendo predominante.

Frente a esto, en concordancia con Amartya Sen (2000), Nussbaum (2008) sostiene a través de la propuesta de una economía del bienestar y el desarrollo, que la economía no debería considerar los recursos y el crecimiento económico como fines en sí mismos, sino más bien, ver de qué manera estos ayudan y sirven al desarrollo de las capacidades de las personas. Como ya se ha señalado, desde el enfoque de las capacidades lo que se considera central son las oportunidades con que las personas cuentan para desarrollar sus proyectos de vida; en tal sentido, desde este enfoque, Nussbaum (2008) destaca que el desarrollo es un asunto humano: “en lugar de tratar la economía como si fuera un motor que tuviera vida propia, deberíamos de ver lo que

⁴⁰ La crisis sanitaria generada por el COVID 19 desde marzo del 2020 en el Perú puso al descubierto tales deficiencias en el sistema de salud pública. Según el *Informe sobre las causas del elevado número de muertes por la pandemia del COVID 19 en el Perú*, elaborado por CONCYTEC (20 de julio, 2021), antes de la pandemia, el Perú presentaba un gasto público en salud equivalente al 3.16% del PBI, poco más de la mitad del gasto promedio de la región y muy lejos del gasto promedio de los países de la OCDE (Organización para la cooperación y desarrollo económicos): 10% del PBI. A pesar del crecimiento económico en el país, la inversión pública para la mejora del sistema de salud continuó siendo paupérrima, lo cual muestra, como afirma Nussbaum, que el crecimiento económico no trae de manera automática estructuras más justas, en este caso, no trajo la mejora de los servicios públicos para garantizar los derechos más básicos de los ciudadanos como es el derecho a la salud. Desde 1993 el Estado tiene un papel subsidiario con respecto a la empresa privada y al mercado que es el eje organizador de la vida económica y social. Eso explica también que los aparatos del Estado vinculados al capital (BCR, MEF, SBS) funcionen relativamente bien, mientras que todos los relacionados directamente con los ciudadanos (salud, educación, justicia, seguridad) funcionen muy mal.

procura a las personas de diferente índole y en distintas esferas de su vida” (p. 486); en otras palabras, la economía del bienestar y el desarrollo demanda que un modelo económico que se ponga al servicio del desarrollo de las personas y no al servicio del mero crecimiento económico⁴¹.

Ahora bien, la relación que existe entre el concepto de compasión y este enfoque para medir la calidad de vida consiste en que ambos emplean criterios que llaman la atención sobre cómo funcionan los recursos en el contexto del florecimiento humano. La compasión permite imaginar y representarse lo que significa vivir bien de manera global sin dejar de atender a la variedad de dificultades y oportunidades que tienen las personas y grupos para realizar sus proyectos de vida, cada persona cuenta con recursos muy diversos que le facilitan o no alcanzar el desarrollo de sus capacidades en plenitud; por ejemplo: una persona que necesita utilizar una silla de ruedas para movilizarse, necesitará mayor asistencia y recursos para moverse que una persona que puede hacerlo por sí misma; asimismo, aquellos grupos que en materia de educación han estado en desventaja, necesitarán más recursos para poder desarrollar sus capacidades académicas que otros que han tenido a su favor mayores herramientas. La compasión contribuye a imaginar y representarse cuáles son las dificultades que tienen las personas y grupos plurales para alcanzar su desarrollo en plenitud y a partir de ahí permite el establecimiento de una mayor conciencia ciudadana respecto de la necesidad de distribuir de manera justa los recursos de manera que todos tengan acceso a las mismas oportunidades para desarrollarse a pesar de las dificultades que tengan.

Lo que trata de remarcar Nussbaum es que la imaginación empática y la emoción misma son imprescindibles porque brindan información necesaria para tomar medidas de manera adecuada respecto de la distribución de los recursos, información sin la que será difícil apelar a una justa distribución de los bienes y recursos materiales. Por tal motivo, la compasión resulta importante para un razonamiento como criaturas políticas, haciendo que las demandas y preocupaciones se guíen por la preocupación mutua, y por una atención consciente frente a la vulnerabilidad humana.

⁴¹ Nussbaum (2008) señala que el enfoque de las capacidades ha tenido influencia en la manera en las que las agencias miden el bienestar y pone como ejemplo la serie *Informe sobre el Desarrollo humano* publicada desde 1990 por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la cual ha venido presentando información sobre el bienestar de una manera plural, subrayando el sentido humano de las mediciones económicas para la capacidad de los ciudadanos de funcionar en ciertos ámbitos fundamentales.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis, se ha intentado mostrar que la compasión es una virtud moral y política capaz de aportar a la deliberación ética y contribuir en la vida política y en la configuración de sociedades más justas en el marco de una democracia liberal, teniendo en cuenta la teoría de las emociones de Martha Nussbaum y una aproximación principalmente a su obra *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones* (2008). Para llevar a cabo esta tarea, se ha planteado tres objetivos: (1) conocer y explicar el concepto de las emociones que Nussbaum sostiene para ubicar y entender de manera más adecuada la compasión, (2) revisar la estructura cognitivo-evaluativa de la compasión teniendo como punto de partida la interpretación que hace Nussbaum de esta como emoción y (3) examinar y evaluar el rol de la compasión en tanto virtud moral y política en la vida pública. La relevancia de este trabajo ha radicado en la tarea de precisar la naturaleza de la compasión; así como, en la profundización del debate acerca del rol de que esta desempeña en la deliberación ética y la vida pública.

- A partir de la aproximación y el estudio que se ha realizado del concepto de emoción que Nussbaum desarrolla en su teoría cognitivo-evaluativa, se ha llegado a una *primera conclusión*: la teoría de Nussbaum permite afirmar que las emociones juegan un rol activo en el razonamiento de las personas, al momento en que éstas deliberan, sopesan razones y determinan cursos de acción, por tal motivo, no pueden ser excluidas de la deliberación ética, tanto en el ámbito privado como público. Un aspecto central, que ha permitido llegar a esta conclusión, es el carácter evaluativo y eudaimonista que Nussbaum incorpora en los juicios o creencias que son parte de la estructura de las emociones: el carácter “evaluativo eudaimonista” de estas creencias refiere que éstas interpretan y valoran, de un modo particular, ciertos objetos del mundo exterior (ya sean eventos, circunstancias, relaciones, etc.), pero, además, esta valoración e interpretación que se hace de dichos objetos, se realiza en correspondencia con el lugar que éstos ocupan en la vida de quien experimenta

la emoción, es decir, tienen que ver con su bienestar y con aquello que la persona considera importante para su propio florecimiento. Las emociones, en tanto están constituidas por este tipo de creencias, son parte de los procesos de evaluación que los sujetos realizan y, en tal sentido, vienen a jugar un rol activo y fundamental en el ejercicio de discernimiento y la toma de decisiones. Asimismo, su carácter eudaimonista, al vincularlas al florecimiento de las personas y a la noción de una vida buena, permite el fortalecimiento del compromiso con ciertos ideales. Lo anterior ha permitido afirmar que las emociones están dotadas de racionalidad pues derivan del modo en que un agente valora, evalúa y discierne lo que sucede en el mundo y en su entorno. En tal sentido, están ligadas a motivos y razones y son una respuesta al modo en que se interpreta, en virtud de las creencias que se tienen, un acontecimiento determinado. Al poner acento en el carácter evaluativo y eudaimonista de las emociones, Nussbaum llama la atención sobre la dimensión normativa de éstas. Esto significa que los juicios o creencias evaluativas ayudan a discernir por qué resulta apropiado y por qué deberíamos tener unas emociones y no otras en determinadas ocasiones y hacia qué objetos. Por tales motivos, no podría excluirse las emociones a la hora de la deliberación ética. En este punto, cabe señalar que esta manera de concebir las emociones otorga una responsabilidad moral al sujeto respecto de sus propias emociones, los juicios o creencias que las conforman son moldeables y pueden modificarse. En este sentido, la ética incluye el cuidado y cultivo de los propios afectos. Esto viene a ser una razón importante para que las sociedades se preocupen en generar condiciones para el bienestar emocional en una cultura política, pues desde esta concepción podría sostenerse que, sin desarrollo emocional, una parte de la capacidad de razonar como criaturas políticas podría desaparecer.

- Asumiendo esta concepción de las emociones y a partir del análisis de la estructura cognitiva de la compasión que Nussbaum sostiene con su teoría, se ha llegado a una *segunda conclusión*: los juicios o creencias que Nussbaum sostiene como parte de la estructura cognitiva de la compasión permiten sostener que ésta es una virtud puesto que dichos juicios llevan a evaluar y discernir cuándo es adecuado actuar conforme a la compasión, así como qué acciones son apropiadas para aliviar el sufrimiento del otro y procurar su bienestar de manera eficaz. Siguiendo a Aristóteles, Nussbaum ha definido la

compasión como una emoción dolorosa que surge frente al sufrimiento de otro, constituida necesariamente por tres juicios: el juicio de gravedad, el juicio de merecimiento y el juicio eudaimonista. En correspondencia con estos juicios, para que surja la compasión, el mal que padece el otro debe ser grave, debe ser inmerecido y debe ser considerado importante para quien experimenta la emoción dado que compromete su propio florecimiento y noción de lo que considera una vida buena. Se ha visto que Nussbaum reemplaza el juicio aristotélico de las posibilidades parecidas por este último juicio ya que considera que para que surja la compasión no es una condición necesaria que quien sufre sea igual a uno o cuente con posibilidades semejantes y sí, más bien, considerar que el sufrimiento del otro es importante. A partir del diálogo crítico que se ha establecido con otros autores contemporáneos de Nussbaum como J. Deigh, M. Weber, R. Crisp y M. Gil, se ha intentado responder si los tres juicios que Nussbaum considera indispensables para que surja la compasión son necesarios y suficientes: estos autores coinciden en que la compasión en tanto emoción es un fenómeno más espontáneo que no involucra juicios sofisticados como los juicios de merecimiento y eudaimonía: para Weber, por ejemplo, el único juicio para que surja la compasión es creer que el mal del otro sea grave; para Crisp, el dolor que el otro padece y, para Deigh, retomando a Adam Smith, la compasión sería sobre todo una tendencia humana a preocuparse por el sufrimiento de los otros. Para estos autores, los juicios de merecimiento y de eudaimonía contemplan consideraciones morales externas a la compasión que los sujetos incorporan con el tiempo y señalar que son constitutivos de la emoción puede ser problemático. Por ejemplo, a criterio de Deigh, la experiencia de la compasión en niños y animales no humanos, no necesariamente implica la adquisición de fines y una noción de vida buena para experimentar la emoción, su experiencia viene a darse de manera más espontánea. Por otro lado, para Weber, la compasión surge independientemente de si quien padece el mal merece o no compasión y que incluso, en un plano normativo, aun cuando quien padece es responsable de su sufrimiento, la compasión debería tener lugar. Esto no implica dejar de lado el reproche y la pena y la culpa frente quien se encuentre culpable. En tal sentido, la compasión puede coexistir con la pena, esta no significaría impunidad. Ahora bien, estas críticas han dado pie a preguntarse: ¿de qué tipo de compasión está hablando

Nussbaum en su teoría? Para responder a esta pregunta ha sido necesario tener en cuenta ciertas distinciones que hacen Deigh, Crisp, Weber: Deigh establece una primera distinción entre “compasión no moral” y “compasión moral”. La primera hace referencia a la experiencia más básica de la emoción que él contempla, y la segunda haría referencia a la concepción de Nussbaum y Aristóteles que incorpora un sentido de justicia y una dimensión eudaimónica. En correlación con esta distinción, Weber establece la diferencia entre el plano descriptivo y el plano normativo de la compasión y señala que la teoría de Nussbaum cae en las imprecisiones señaladas anteriormente dado que no tiene en cuenta esta diferencia. El plano descriptivo haría referencia a esa experiencia más básica de la compasión y el normativo haría referencia a cuán adecuada es la emoción en determinadas circunstancias. Estas distinciones han permitido señalar, teniendo en cuenta los argumentos de Roger Crisp, que la compasión al manifestarse en estos dos niveles, es una pasión y también una virtud. En cuanto pasión, surge de manera más espontánea frente al sufrimiento del otro y en cuanto virtud sopesa razones e incluye la pregunta de si es adecuado o no sentir compasión ante determinada situación, así como, qué acciones han de realizarse para responder de manera eficaz. En el plano normativo, la compasión incorporaría el sentido de justicia y la noción de vida plena y floreciente a la que hace referencia Nussbaum, por lo que podría afirmarse que desde su concepción la compasión es sobre todo una virtud. Con todo, se ha señalado también que la compasión en tanto pasión, aún en un nivel más básico, contiene ya una dimensión moral puesto que pone el foco de atención en el sufrimiento del otro, lo cual muestra que los sujetos tienden a preocuparse por la suerte que corren los otros.

- Finalmente, la evaluación que se ha hecho del papel normativo de la compasión y su posible contribución en la deliberación ética en la vida pública ha permitido arribar a la *tercera conclusión*: la compasión es una virtud moral y política que puede contribuir de manera positiva en la construcción de sociedades más justas pues nutre de un contenido vital a aquellas normas y principios que las rigen. La compasión permite que estos principios se arraiguen en los ciudadanos teniendo en cuenta las situaciones de vulnerabilidad y sufrimiento a las que cualquiera podría estar expuesto. Se ha visto que la tradición estoica ha planteado una serie de objeciones al papel

normativo de la compasión. La primera crítica es que la compasión se basa en creencias falsas al otorgar un valor excesivo a los bienes externos, lo cual sería contraproducente para la dignidad humana; la compasión pondría esos bienes por encima de esta. La segunda, crítica señala que la compasión tiene una tendencia a paralizarse en favor de quienes pertenecen al círculo más próximo, es decir a nuestros allegados. Y, la tercera crítica considera que la compasión, en la medida en que concede excesiva importancia a determinados bienes externos, comparte una misma raíz con emociones negativas como la ira y la venganza. Estas objeciones son rebatidas por Nussbaum al argumentar que estas no se desprenden propiamente en la naturaleza de la compasión, sino más bien, que radican en los malos aprendizajes sociales y en la fragilidad de los mecanismos de la empatía y la imaginación. Las creencias acerca de la relevancia que tienen ciertos bienes externos, acerca de por quiénes uno debería mostrar interés y preocuparse y acerca de en qué medida los sujetos son responsables de sus condiciones de vida y sus infortunios, la mayoría de ocasiones son aprendidas socialmente, por lo que pueden resolverse haciendo que las sociedades alcancen juicios y creencias correctas. Se ha visto que para alcanzar los mejores juicios y creencias, se hace necesario pertrechar a la compasión: (a) en primer lugar, de una teoría adecuada respecto de los bienes externos que permita preguntar qué bienes son realmente relevantes e indispensables para el florecimiento de toda vida humana; (b) en segundo lugar, de una adecuada comprensión acerca de por quiénes uno debería mostrar preocupación y (c) en tercer lugar, de una comprensión plausible acerca de la agencia y el fallo de los sujetos. Gracias a esto, la compasión se asentaría en creencias correctas, de manera que, estaría capacitada para contribuir a los fines de una democracia liberal. Así, se ha visto que existen ciertos bienes a los que toda persona debería tener acceso ya que involucran el desarrollo de sus capacidades más fundamentales. Asimismo, se ha señalado que toda persona, al menos quien forma parte de una democracia liberal, debería sentir interés por todos aquellos quienes conforman la propia nación pero también por quienes tienen otras nacionalidades. Por último, se ha señalado que una correcta comprensión respecto de la responsabilidad que tienen los sujetos frente a las diversas situaciones que afrontan, llevaría a considerar que ciertos infortunios y condiciones de vida escapan de la responsabilidad y esfuerzo de

quienes los afrontan. Ahora bien, para asegurar una contribución estable y eficaz de la compasión; así como para influir de manera positiva en la mentalidad y percepción que los ciudadanos tienen respecto de estos tres aspectos, estos juicios deberían encarnarse en las instituciones y en las políticas públicas y leyes de una democracia liberal a través de mecanismos concretos. En este trabajo se han desarrollado dos: la educación pública y el sistema económico. De acuerdo con la propuesta de Nussbaum, se ha visto que la educación pública es un mecanismo relevante en el cultivo de la imaginación de los ciudadanos desde edades tempranas; al respecto se ha señalado el papel fundamental que desempeñan las humanidades, estas promueven el ejercicio de la imaginación empática lo que permite romper barreras y fronteras frente a quienes son diferentes en una sociedad y además ver la realidad desde la perspectiva de los más vulnerables. Por otra parte, se ha señalado que la imaginación compasiva ofrece información relevante a la planificación económica y redistribución de la riqueza, al mostrar el significado humano de aquellas privaciones que afrontan las diversas personas y grupos, poniendo en el centro de su atención el funcionamiento de los recursos en favor del florecimiento de estos. Cabe decir que la contribución de la compasión cobra especial relevancia en ambos ámbitos ya que actualmente lo que se viene promoviendo es todo lo contrario. De esta manera se ha intentado mostrar que la compasión es una virtud moral y política que contribuye de manera positiva a la deliberación ética en cuanto que ayuda a comprender las situaciones de sufrimiento e infortunio que toda persona podría atravesar. La compasión contribuiría a perseguir los fines de una democracia liberal como son la justicia y la igualdad en la medida en que fortalece el compromiso con dichos fines al basarse en una preocupación genuina y auténtica por la suerte que corren los otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1990). *Retórica*. Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Ética Nicomáquea*. Gredos.
- Arnold, M. (1960). *Emotion & Personality*. Columbia University Press.
- Calhoun, C., & Solomon, R. (1992). *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Herder.
- Contreras, C. (2011). *¿Ahondó o redujo el Estado la desigualdad en el Perú? Una mirada desde la historia*. En: Desigualdad distributiva en el Perú: dimensiones, Janina León Castillo y Javier M. Iguíñiz Echeverría (editores). Fondo editorial PUCP, pp. 25-56.
- Crisp, R. (2008). Compassion and Beyond. *Ethical Theory and Moral Practice*, 11, 233-246.
- De Sousa, R. *Emotion*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>.
- Deigh, J. (1994). Cognitivism in the Theory of Emotions. *Ethics*, Vol. 104, No. 4, 824-854.
- Deigh, J. (2004). Nussbaum's Account of Compassion. *Philosophy and Phenomenological Research* LXVIII, 2, 465-472.
- Gamio, G. (2008). El cultivo de las humanidades y la construcción de la ciudadanía. *Miscelánea Comillas*, 66(129), 237-254.
- Gil, M. (2014). *La Teoría de las emociones de Martha Nussbaum: el papel de las emociones en la vida pública*. Valencia. Universidad de Valencia: <https://core.ac.uk/download/pdf/71032359.pdf>
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Ediciones Orbis.
- James, W. (1884). ¿Qué es una emoción? *Mind*. Oxford, 9, 188-205.
- Lazarus, R. (1991). *Emotion and Adaptation*. Oxford University Press.
- Lazarus, R. (1999). *Stress and Emotion*. Springer Publishing Company.
- Nietzsche (2014). *La genealogía de la moral*. Alianza editorial.
- Nussbaum, M. (1991). The Literary Imagination in Public Life. *New Literary History*, Vol. 22, No. 4, pp. 877-910.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor.
- Nussbaum, M. (1996). Compassion: The Basic Social Emotion. *Social Philosophy and Policy* 13, no. 1, pp. 27-58
- Nussbaum, M. (1997). *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello.
- Nussbaum, M. (1999). La ética de la virtud. Una categoría equívoca. *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XI, No 1-2, pp. 573-613.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Ediciones Paidós.

- Nussbaum, M. (2004). Responses. *Philosophy and Phenomenological Research* LXVIII, no. 2: 473-486.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Ediciones Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz Editores.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Ediciones Paidós.
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas. Por qué el amor es importante para la justicia*. Ediciones Paidós.
- Pitcher, G. (1965). Emotion. *Mind* 74, no. 295, pp. 326-346.
- Prinz, J. (2004). *Gut Reactions: A Perceptual Theory of the Emotions*. Oxford University Press.
- Quintanilla, P. (2007). La conquista aristotélica de las emociones. *Revista Psicoanálisis*, 5.
- Rousseau, J. (1977). *Emilio o La Educación*. Universo.
- Sen, A. (1986). *Los tontos racionales: Una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica*. Filosofía y Teoría Económica, F. Hahn y M. Hollis, pp. 172-217. Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Editorial Planeta.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial.
- Solomon, R. (2004). *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford University Press.
- Vendrell, I. (2009). Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos. *Revista Internacional de Filosofía*, 217-240.
- Weber, M. (2005). Compassion and Pity: An Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense. *Ethical Theory and Moral Practice*, 7, 487-511.