

La compasión*

Charles Taylor

En este artículo examino un caso de compasión —los actos de una mujer que salvó a varios judíos cuando eran víctimas de la persecución nazi—. Mi idea es que la explicación que de sus actos da esta mujer sugiere que la compasión es una respuesta primitiva al sufrimiento ajeno. «Primitivo» significa aquí dos cosas: primero, que dichas respuestas son inmediatas e irreflexivas; y, segundo, que estas respuestas son básicas desde un punto de vista explicativo, es decir, que no pueden explicarse apelando a un rasgo más fundamental de la naturaleza humana, como sería la posesión de un deseo o de un sentimiento específicos. Mi conclusión es, pues, que nuestras respuestas compasivas constituyen parcialmente, ellas mismas, nuestro concepto de lo que debe ser un individuo humano.

La compasión (simpatía), esto es, el fenómeno de que nos conmueva el sufrimiento de otro representa, a mi juicio, un elemento esencial de la vida moral. Sin embargo, cuando se trata de explicar por qué nos conmueve el sufrimiento ajeno suele tergiversarse el fenómeno mismo que se ha de interpretar. Creo que este malentendido se debe a no ver que nuestras *respuestas* compasivas a otros son básicas para explicar nuestra concepción de la naturaleza humana. Pongamos un ejemplo.

Samuel y Pearl Oliner entrevistaron a una mujer que se había dedicado a salvar judíos durante su persecución en la Europa nazi. Ésta «se esforzó considerablemente en explicar por qué se negaba a aceptar que se la considerara una 'heroína' o una 'gentil justa', calificativos que, a su juicio, tergiversaban el verdadero significado de los hechos (...)»¹.

Ahora nos llaman «gentiles justos» y a veces hasta «héroes», pero nosotros nos oponemos a que se nos califique así. Y puedo decir por qué. Un día bombardearon un cuartel alemán que había cerca de nuestra casa, a unos cinco kilómetros. Se dio el caso de que mi marido estaba allí (...). Al acercarse comprobó que el cuartel había sido seriamente alcanzado. Un soldado alemán huía con la cabeza práctica-

* Artículo aparecido en *The Journal of Ethics*, nº 3, pp. 73-87, 1999. Título original: «Sympathy».

mente destrozada. Aunque se hallaba claramente conmocionado y sangraba a raudales, corría despavorido. Mi marido comprendió que en unos minutos se iba a desplomar y que moriría desangrado. De modo que, sin pensar lo que hacía, lo cargó en su bicicleta y lo llevó a la casa de su comandante. Lo colocó en el escalón de la casa, llamó al timbre y cuando se aseguró de que iban a abrir la puerta, lo dejó. Más tarde, varias personas y amigos que estaban escondidos con nosotros se enteraron y le dijeron: «Eres un traidor, has ayudado al enemigo.» Pero mi marido les contestó: «No, cuando un hombre está malherido deja de ser un enemigo y ya no es más que un ser humano necesitado». Del mismo modo que no podíamos aceptar que nos tacharan de «traidores», tampoco aceptamos que nos llamen ahora «héroes» por haber ayudado a personas judías. Simplemente ayudamos a seres humanos que lo necesitaban².

Quienes consideraban a esta mujer una «gentil justa» no entendían la naturaleza de su respuesta al ayudar a los judíos perseguidos por los nazis. Su relato indica que para entender por qué se equivocaban los que llamaban héroes o gentiles justos a ella y a su marido, hay que entender por qué se equivocaban los amigos que tacharon de traidor a su marido. Y ello en dos aspectos:

Primero, al señalar cómo su marido ayudó a un soldado alemán porque sufría y lo necesitaba, está indicando que a la vista de cualquier ser humano doliente y necesitado responderían exactamente igual que respondieron ante los judíos que sufrían. Es decir, está señalando que lo que realmente les importaba era el sufrimiento de los sujetos. Pero, en segundo lugar, cuando dice que su marido subió al soldado alemán herido a su bicicleta «sin pensar lo que hacía», indica que su respuesta al sufrimiento humano es, en cierto aspecto, automática o inmediata. Su marido y ella ayudaron a los judíos simplemente porque sufrían, y reaccionaron inmediatamente.

Al rechazar los calificativos de «gentiles justos» y de «traidor», está queriendo decir que con esas etiquetas se concibe de forma equivocada *por qué* ella y su marido ayudaron a los judíos. Por un lado, la etiqueta de «traidor» podría implicar que este matrimonio había estado ya actuando como parte de un grupo más amplio de personas comprometidas en la lucha contra los nazis —compromiso que habría quebrantado el esposo de esta mujer al ayudar al soldado malherido—. Por otro lado, llamar a la pareja «gentiles justos» parece indicar que actuaron de acuerdo con un principio moral universal. Sin embargo, la mujer niega precisamente que ayudaran a los judíos en virtud de un compromiso específico con la lucha antifascista (o con la causa hebrea), o que ayudaran a los judíos porque pensaban que era lo correcto moralmente. Más bien sugiere que ayudaron a los judíos como ayudarían a todo el que se encontrara en circunstancias parecidas, sin considerar tales razones, de hecho sin considerar nada en absoluto —que sus actos eran sólo una respuesta inmediata y espontánea al sufrimiento humano—. Lo que esta mujer dice es: «Si se quiere entender lo que hicimos por los judíos, hay que entender cómo el sufrimiento de todo ser humano nos mueve de inmediato».

Este ejemplo muestra a las claras ciertos rasgos de nuestras respuestas compasivas a otros seres humanos que resultan fundamentales para entender este fenómeno moral. En el caso de la compasión, primero, nos mueve el *sufrimiento* de otro, y, segundo, nuestras respuestas son *inmediatas e irreflexivas*. Ahora bien, hay

un sentido en el que cabría aceptar la queja de esta mujer tal y como la he expuesto; así, podríamos admitir fácilmente que no actuó en función de un principio general ni porque se opusiera al fascismo, sino sencillamente porque los judíos estaban sufriendo; y, con todo, pensar que esa respuesta suya, esto es, el hecho de que le moviera el sufrimiento ajeno, requiere una explicación ulterior. Cabría preguntar, en otras palabras, no sólo por qué (en el sentido que antes apuntaba) actuó como lo hizo (eso lo sabemos porque lo dice ella misma), sino, en un nivel más profundo, por qué el sufrimiento de los judíos y, por supuesto, el de cualquier persona fue capaz de mover a esta mujer.

Esta cuestión de por qué nos mueve el sufrimiento ajeno no se reduce a las razones que puedan aducir los agentes para obrar de una determinada manera, sino que se trata de una cuestión sobre los propios agentes –sobre la naturaleza de éstos o a la naturaleza humana en general–. ¿Cuál es el origen de la motivación de un determinado agente, o de los seres humanos en general, que sirve de base a las razones que de su acción aporta un agente y que explica directamente el hecho de que le mueva? Podríamos contestar que esta mujer obró así porque un determinado deseo o sentimiento le impulsaban a aliviar el sufrimiento ajeno; o, por dar otra respuesta, cabría pensar que esta mujer obró así porque es propio de la naturaleza de todo ser racional moverse como ella lo hizo³.

Pero precisamente hacer la pregunta de por qué el sufrimiento nos mueve a todos implica, en última instancia, suponer que los actos morales de una persona, y tal vez todos sus actos intencionados, pueden explicarse en términos de un concepto *independiente* de su naturaleza, es decir, de un concepto que puede explicarse por entero sin necesidad de hacer referencia a *los actos mismos que pretende explicar*. El supuesto es que respecto al obrar humano siempre podemos dar una respuesta del tipo de: este rasgo de un agente (por ejemplo, este deseo, esta tendencia, incluso esta capacidad racional) explica que se produzca este acto (por ejemplo, salvar a alguien que esté en peligro de muerte, comerse un pastel de chocolate o cualquier otra acción intencionada). En términos generales, estas concepciones de la acción humana suponen que los actos de una persona pueden explicarse siempre señalando que emanan de ciertos rasgos de ese agente o de los seres humanos en general. De esta forma, los actos de una persona nunca figuran, ellos mismos, como básicos en nuestra concepción de la naturaleza humana⁴.

Defenderé, primero, que este supuesto distorsiona nuestra comprensión de ejemplos como el que he puesto. Luego defenderé que para entender apropiadamente ese tipo de ejemplos es preciso admitir que la compasión es una respuesta *primitiva* al sufrimiento de otro. Cuando digo que nuestras respuestas de compasión son «primitivas» quiero indicar dos cosas: primera, que respondemos al sufrimiento de otro de ciertas formas características sin pensarlo. Segunda, que esas respuestas son un rasgo fundamental de la vida humana; que no pueden analizarse y explicarse en términos de algo más fundamental como la posesión de un motivo o de una tendencia. Expliquemos primero la tesis de que apelando a una concepción independiente de la naturaleza humana malinterpretamos el fenómeno de la compasión.

I. HUME Y SU CONCEPTO DE BENEVOLENCIA

En su *Tratado de la naturaleza humana*⁵, David Hume defendió la conocida tesis de que el origen de toda motivación humana es determinada pasión, la inclinación o la aversión hacia determinado objeto. Para Hume, todo acto volitivo respecto a un objeto es reducible a una pasión, es decir, a determinados deseos que se hallan insertos en nuestra naturaleza, o a un deseo general del bien y una aversión al mal. Hume sostiene al mismo tiempo que la razón no influye directamente en la voluntad. El papel de la razón se reduce a dirigir nuestra volición de forma apropiada hacia aquellos objetos con los que podemos satisfacer mejor nuestras pasiones, nuestros deseos o nuestras tendencias⁶.

Como es sabido, Hume ofrece en el *Tratado* una concepción muy peculiar de la compasión (*sympathy*). La compasión no es una forma específica de motivación, sino un mecanismo mediante el cual se nos transmiten los sentimientos de otros, lo que equivale a decir que *nosotros* llegamos a experimentar un sentimiento del mismo tipo del que están experimentando ellos. Ahora bien, *prima facie* esto no puede explicar por qué nos mueve el sufrimiento de *otro*. Supongamos que el hombre de mi ejemplo llega a sufrir, mediante el mecanismo de la compasión, el mismo dolor que el soldado alemán. Esto explica, claro está, que dicha persona tenga un motivo para actuar. Pero dicho motivo ya no constituye una explicación de nuestro ejemplo, porque ahora será su sufrimiento y no el del soldado alemán lo que le mueva.

Podemos, sin embargo, recurrir a otra idea de Hume. Tal vez la explicación correcta de que el hombre ayude al soldado alemán no dependa tanto del mecanismo de la compasión (en el sentido de Hume) como de que posee cierto deseo o cierta tendencia *dirigidos hacia el otro*. Después de todo, el propio Hume es consciente de la necesidad de postular una forma de motivación humana de este tipo. En el *Tratado* afirma, por ejemplo, que la benevolencia, el deseo natural de que otros sean felices, constituye uno de los motivos que se hallan «implantados en nuestra naturaleza». Posteriormente, en sus *Investigaciones*, Hume nos dice que en todos nosotros «hay un cierto grado de benevolencia, aunque pequeño, infundido en nuestro pecho; una chispa de amistad hacia el género humano»; y que este sentimiento es el único contrapeso del amor a uno mismo y lo que suministra una base a la moral (*Investigaciones*, pp. 271-272)⁷. De este modo, Hume podría interpretar la ayuda que el hombre presta al soldado alemán malherido apuntando que dicho individuo fue movido por sus tendencias benevolentes.

Esta explicación tergiversa, no obstante, los hechos tal como los expone la mujer de mi ejemplo. Su marido deja bien claro que sus actos iban dirigidos al *sufrimiento* del soldado malherido, no a los intereses de dicho soldado ni a su bienestar general. La benevolencia no puede simplemente identificarse con el movimiento que nos suscita el sufrimiento de otra persona. Pues yo podría actuar por benevolencia aunque *no* hubiera nadie sufriendo; el deseo por el bienestar de las personas no se limita, ni intuitivamente ni por nada de lo que Hume dice, a los casos en que dichas personas estén sufriendo. De ahí que mis tendencias benevolentes puedan naturalmente manifestarse incluso en situaciones donde no hay nadie que sufra. Cabría objetar que el hecho de que nos mueva el sufrimiento de otro

debe implicar que me preocupan sus intereses, incluso que nuestros actos en este caso son en realidad una muestra del ejercicio de nuestras tendencias benevolentes. Pero tal no es el caso necesariamente. Por ejemplo, una madre preocupada por la autoestima de su hijo puede actuar con benevolencia precisamente cuando no reacciona al dolor evidente de éste durante los últimos momentos de un maratón escolar. Por el contrario, cuando la mujer de mi ejemplo explica cómo su marido ayudó al «enemigo», está señalando cómo podría movernos el sufrimiento de otro incluso cuando no nos preocupan sus intereses en general. De hecho, el principal propósito de la mujer al relatar su historia es aclarar que lo que les preocupaba no eran los intereses generales ni el bienestar *de los judíos* (después de todo, estarían minando o traicionando ese objetivo al ayudar a los soldados nazis heridos), sino el hecho de que los judíos (como el soldado herido) estaban sufriendo y necesitaban ayuda.

El ejemplo que vengo analizando plantea, pues, una objeción general al concepto que Hume tenía de la naturaleza y de la acción humanas. Si un hombre actúa movido por la compasión humeana, el sufrimiento ajeno se le transmite por la propia vía de la compasión (simpatía). Pero entonces lo que le mueve es *su propio* sufrimiento; por lo que su motivo no parece ser otro que el interés personal. Y si un hombre obra impulsado por la benevolencia humeana, lo que le mueve es el deseo general de que otros sean felices y no su sufrimiento en particular. En ambos casos, la concepción de Hume se muestra insuficiente.

II. LA TEORÍA DE SCHOPENHAUER SOBRE LA COMPASIÓN

Consideremos ahora las aportaciones de una teoría diferente. En *El fundamento de la moral*⁸, Arthur Schopenhauer se propone descubrir «las bases objetivamente verdaderas de la moral y, por consiguiente, también de la moralidad» (p. 39). Para lograrlo, Schopenhauer argumenta que primero hay que emprender un examen crítico de lo que a su juicio constituye la ortodoxia imperante, es decir, la fundamentación kantiana de la moral. Pues, según Schopenhauer:

La crítica de la fundamentación kantiana de la moral (...) será la mejor preparación y guía, de hecho el camino directo, para mi propia fundamentación (...), por ser ésta diametralmente opuesta a la suya (p. 47).

Immanuel Kant mantuvo que para que una acción sea genuinamente moral no ha de emanar de un rasgo contingente de nuestra constitución humana –ni de un deseo o una inclinación determinados ni de una inclinación inserta en la naturaleza humana– sino sólo del respeto a lo que Kant llamó *la ley moral*, una ley a la que toda criatura racional ha de concebirse sometido en virtud exclusivamente de su naturaleza racional. De ahí que la expresión de esa ley –el imperativo categórico– sea puramente formal: que haya de establecerse *a priori*, exclusivamente mediante la razón. Por eso la moral «no se basa en nada empírico, esto es, en ningún objeto del mundo exterior ni en la conciencia del sujeto, como sería el caso de un sentimiento, una inclinación o un impulso» (p. 70). Pero Schopenhauer señala,

por el contrario, que «sólo lo empírico o lo que se considera que tiene una posible existencia empírica, resulta real para el hombre (...). La moralidad se interesa por la conducta *real* del hombre» (p. 75), por lo que Kant precisamente niega, esto es, el sentimiento, la inclinación o el impulso.

Cuando examinamos la conducta real del hombre descubrimos ante todo que «el incentivo básico y principal tanto en el hombre como en el animal es el *egoísmo*, es decir, el ansia de vivir y de bienestar» (p. 131). El egoísmo, el interés propio más radical, constituye el motivo más poderoso e inmediatamente evidente que cabe observar, y explica en gran medida la acción humana. Pero obrar por móviles egoístas no puede generar una acción moral porque

el rasgo específico (de los actos moralmente valiosos) es la exclusión de esa clase de motivos que suelen impulsar a toda acción humana, los del *interés propio* (...) La ausencia de toda motivación egoísta constituye, pues, *el criterio para juzgar moralmente valiosa una acción* (pp. 139-140).

Schopenhauer concibe en líneas generales el incentivo moral de la siguiente manera. Para él, «lo que mueve a la voluntad es simplemente el bienestar y la desgracia en general». Pero «toda acción cuyo último objetivo sea el bienestar y la desgracia de quien la realiza es *egoísta*». Y como «*el egoísmo y el valor moral* de una acción se excluyen entre sí», los actos con valor moral deben tener por objeto el bienestar y la desgracia de otro (pp. 141-142). Efectivamente, Schopenhauer considera que se da el caso de que somos impulsados a obrar en contra de nuestro propio interés, que actuamos de acuerdo con «el bienestar y la desgracia» ajenos. Llama, entonces, compasión al impulso que nos lleva a aliviar la desgracia de otro o a fomentar su bienestar. Este es el único incentivo genuinamente moral. «Sólo los actos que brotan de la compasión tienen valor moral, y todo acto que responda a cualquier otro motivo carecerá de dicho valor» (p. 144)⁹.

Ahora bien, se pregunta Schopenhauer:

¿Cómo es posible que el bienestar y la desgracia *de otro* muevan mi voluntad inmediatamente, es decir, de la misma forma en que suele moverse por el bienestar y la desgracia propios? ¿Cómo es posible, entonces, que el bienestar y la desgracia *de otro* lleguen a convertirse directamente en motivos míos, hasta el extremo a veces de subordinar a éstos mi bienestar y mi desgracia, es decir, lo que normalmente constituye la única fuente de mis motivos? (p. 143).

Como tendremos ocasión de ver, la compasión no puede explicarse, pues, mediante una investigación empírica. Ahora bien, a mi modo de ver, esto pone en tela de juicio *cualquier* intento de explicar nuestras respuestas compasivas a otros en términos de algún motivo independientemente especificable.

Schopenhauer se cuida mucho de no reducir la compasión ni al deseo general del bienestar ajeno (como en la benevolencia de Hume), ni al impulso suscitado por nuestro propio sufrimiento (como en el mecanismo de la simpatía de Hume). Señala que en el fenómeno de la compasión es fundamental distinguir entre el movimiento que nos produce directamente nuestro propio sufrimiento y el movi-

miento que nos produce directamente el sufrimiento de otra persona. De este modo, aunque el movimiento que me suscita la desgracia ajena presupone que «sufro directamente con él, que siento *su* desgracia como ordinariamente siento la mía» (p. 143), Schopenhauer deja claro que es la desgracia de otro lo que me mueve y no la propia. Es decir, cuando sufrimos con otro «somos claramente conscientes de que es *él* quien sufre, no nosotros; sentimos el sufrimiento en *su* persona, no en nosotros (...); percibimos que su dolor es *su*yo, no imaginamos que es nuestro» (p. 147).

Ahora bien, si en el caso de la compasión no imaginamos que el dolor de otra persona es nuestro, ¿en qué sentido sufrimos verdaderamente *con él*? ¿Qué significa que sentimos el sufrimiento en *su* persona, no en nosotros? Schopenhauer indica que mi experiencia directa de la desgracia de otros «requiere que *me identifique con él* de alguna manera, en otras palabras, que desaparezcan, al menos en cierta medida, esas diferencias que existen entre todos los demás y yo, y que constituyen la base de mi egoísmo» (pp. 143-144). Y llegado este momento admite que «la explicación de la posibilidad de este fenómeno tan importante no se consigue mediante una vía exclusivamente psicológica» (p. 147). Ésta es la razón de que el fenómeno de la compasión no pueda, en última instancia, explicarse empíricamente. Como dice más adelante Schopenhauer, «la teoría que considera el egoísmo (como la fuente única de la motivación humana) se halla perfectamente justificada desde un punto de vista *empírico*. La experiencia nos muestra que *la diferencia* entre mi persona y la de los demás tiene un carácter absoluto» (p. 205). Esto quiere decir que mi dolor es empíricamente real en el sentido de que constituye la experiencia de un individuo particular y distinto. En este sentido, para experimentar el dolor de otra persona tendríamos que «*estar dentro de la piel de ese otro hombre*» (p. 144). Schopenhauer concluye, así, que sólo cabe explicar la compasión «por una vía metafísica» (p. 147)¹⁰.

Pero en su teoría, ¿concede, entonces, Schopenhauer lugar alguno a la explicación? A mi juicio, la tesis de Schopenhauer sobre el fenómeno de la compasión no sólo cuestiona la posibilidad de explicaciones empíricas, sino de todo intento de explicar nuestra respuesta al sufrimiento ajeno apelando a una característica de la naturaleza humana a la que atribuiríamos en nuestras teorías un papel más fundamental que a dicha respuesta¹¹.

«¿Cómo es posible —se pregunta Schopenhauer— que el bienestar y la desgracia de otro muevan mi voluntad *inmediatamente*, es decir, *de la misma manera exactamente* que suelen movernos nuestro propio bienestar y nuestra desgracia?» (las cursivas son mías). Y responde argumentando que si me mueven el bienestar y la desgracia ajenos con la misma inmediatez con que suelen moverme los míos, eso sólo podría deberse a que su bienestar y su desgracia me proporcionan la misma clase de *motivo* directo que suelen suministrarme los míos. Esto lleva a Schopenhauer a afirmar que en el caso de la compasión debo *sentir* de algún modo el dolor del otro, pues cuando me mueve mi dolor la fuente de mi motivación es directamente ese sentimiento, esto es, ese dolor. La argumentación de Schopenhauer asume, pues, la idea de Hume de que «la aversión o la inclinación hacia un objeto» sólo se producen mediante la intervención de una pasión o de un sentimiento. Ahora bien, mientras Hume diría que, en el caso de la compasión (simpatía), lo

que nos mueve es una especie de reflejo o de copia del sufrimiento del otro y no su dolor directamente, Schopenhauer sugiere que en el caso de la compasión lo que nos mueve es, en cierto modo, nuestro *sentimiento directo del dolor real de otra persona*. Y esta idea es, como digo, la que lleva a Schopenhauer a abandonar la explicación empírica para el caso del fenómeno de la compasión.

III. RESPUESTAS PRIMITIVAS

Aceptemos, entonces, la idea de Schopenhauer de que, en el caso de la compasión (o de la simpatía), nos mueven el bienestar y la desgracia de otros de la misma manera inmediata en que nos mueven nuestro bienestar y nuestra desgracia. Podríamos, sin embargo, sugerir una interpretación muy diferente de este fenómeno. Volvamos a considerar el ejemplo anterior. Una característica importante de ese ejemplo era, como dije, que el marido de la mujer en cuestión respondió inmediatamente al sufrimiento del soldado alemán malherido. Esa mujer no dice, sin embargo, que su marido estuviera movido directamente por un deseo, sino que ayudó al soldado alemán «sin pensar lo que hacía». Cabe señalar que no está nada claro que ese hombre actuara movido por algún tipo de deseo o tendencia. Schopenhauer, por el contrario, pretende indicar que, en el caso de la compasión, lo inmediato o automático es mi acción en función de un deseo (de perseguir el bienestar de alguien o evitar la desgracia a alguien), y da por supuesto que dicho deseo explica nuestras respuestas compasivas. Mi posición es opuesta a la suya porque entiendo que lo realmente inmediato o automático *es la respuesta misma*. El sentido en que nuestra respuesta al sufrimiento ajeno es la misma que nuestra respuesta al sufrimiento propio es, sencillamente, que en ambos casos respondemos de manera inmediata e irreflexiva.

Examinemos las respuestas que damos a nuestro dolor. El argumento de Schopenhauer era que «todo motivo que mueve a la voluntad (...) se manifiesta automáticamente» (p. 75). Así, cuando dice que nuestro dolor nos mueve de forma inmediata lo que quiere decir realmente es que lo que nos mueve directamente es el deseo de evitar nuestro propio sufrimiento, deseo que se manifiesta de forma automática. Pero, ¿se nos «manifiesta» automáticamente un deseo? Si me tuerzo un tobillo, por ejemplo, mi respuesta instintiva puede ser darme un masaje con mis propias manos. No está claro que esto lo haga porque desee aliviarme el dolor; puede muy bien ocurrir que me cuide el tobillo sin pensar en el dolor, o sin tenerlo en cuenta. Con esto quiero decir que me opongo a la idea de que siempre que respondo a un dolor o a un sufrimiento mío, la explicación de mi conducta haya de ser que estoy movido por un motivo, digamos un deseo, que se me hace patente.

Cabría objetar que cuidarse el tobillo cuando se tuerce sea, realmente, una conducta instintiva, y añadir que ello demuestra que existen, como diría Hume, ciertos deseos o tendencias *instintivos* «implantados en nuestra naturaleza». Ahora bien, yo no estoy negando que los seres humanos respondamos instintivamente en numerosas situaciones. Lo problemático es afirmar que la explicación de esas respuestas instintivas mías haya que buscarla en ciertos deseos y tendencias instinti-

vos implantados en mi naturaleza. Para que la explicación en ese caso sea genuina, la sugerencia de que tengo ciertos deseos y tendencias instintivos debe hacer algo más que registrar el hecho de que en determinadas situaciones respondo de determinados modos característicos.

Explicaré mi idea en términos más generales. En muchos casos, naturalmente, los deseos de un agente, lo mismo que sus creencias y su racionalidad práctica, desempeñan un papel esencial en la explicación de sus actos. Por ejemplo, podría decir que la explicación de que coja el autobús 38 ha de hacer referencia a mi deliberación práctica sobre mi deseo de ir de compras, a mi creencia de que ése es el autobús que lleva a la ciudad, etc. Pero en el caso de nuestras respuestas instintivas la racionalidad práctica y la creencia no desempeñan dicho papel. Por ejemplo, aunque esté deseando la muerte a todas horas, puedo instintivamente esquivar un autobús que se me viene encima y que está a punto de atropellarme. Cabe pensar, naturalmente, que si me aparto es porque, en el fondo, no deseo morir y que el deseo instintivo de vivir ha intervenido en cierto modo. Pero entonces no está claro que la tesis de que tengo un deseo instintivo de conservar mi vida signifique algo más que el hecho de que, ante una muerte inminente, actuaré para evitarla.

Mi argumento es, pues, que no respondo a mi dolor y a mi sufrimiento porque tenga un deseo o una tendencia, sino que se trata de algo que hago de forma inmediata; es decir, que mi respuesta es aquí primitiva en los dos sentidos que decía antes. Mis respuestas son en este caso irreflexivas, y, además, no pueden analizarse ni explicarse en términos de algo más fundamental, esto es, recurriendo a un motivo o a una tendencia. Y aunque estoy de acuerdo con Schopenhauer en que tratándose de la simpatía (o de la compasión) nos movemos tan inmediatamente como nos mueve nuestro propio sufrimiento, definiendo también que ambos casos caen dentro de lo que he llamado «respuestas primitivas». La simpatía, concretamente, es una respuesta primitiva al *sufrimiento de otro*. Y, como he dicho, una respuesta es primitiva en dos sentidos: primero, en que es irreflexiva; y, segundo, en que no puede explicarse recurriendo a una característica más fundamental de la naturaleza humana.

Examinemos esto último. La idea de que nuestras respuestas pueden desglosarse siempre y explicarse en términos de algún elemento más fundamental de la naturaleza humana ocupa un lugar central en las teorías de la acción humana que he criticado. Ello no quiere decir que en muchos casos no puedan explicarse nuestros actos, y substantivamente, mediante determinados deseos. Mi tesis es, precisamente, que no toda acción humana se explica como es debido apelando a algo más fundamental como es un deseo o una tendencia. Tampoco digo que no tenga sentido al menos atribuir un deseo específico a un agente que está impulsado a obrar de una determinada manera. Por eso no me importa aceptar que, en cierto sentido, esquivar un autobús que se acerca supone tener el deseo de conservar la vida. Pero decir que alguien tiene un deseo en ese *sentido* no significa haber identificado la causa de su acción, sino simplemente sugerir un rasgo lógicamente necesario de cualquier acción intencionada.

Thomas Nagel ha apuntado la misma idea respecto al papel que desempeñan supuestos deseos prudenciales. Como dice Nagel,

Si la probabilidad de que un acto fomente mi felicidad futura me motiva a

realizarlo ahora, entonces es apropiado atribuirme el deseo de ser feliz en el futuro. Pero nada se deduce respecto al papel del deseo como condición que contribuya a la eficacia motivacional de esas consideraciones. Es (...) sólo una condición lógicamente necesaria. Pero no es necesario ni como factor positivo ni como condición causal¹².

Del mismo modo sostengo que, tratándose de ciertas respuestas inmediatas e irreflexivas (primitivas), la tesis de que un agente debe tener un deseo o una tendencia apropiados se reduce, en realidad, a consignar el hecho de que dichos agentes se ven movidos en ciertas situaciones de determinadas formas características. Además, de ser esto cierto, para defender un concepto de naturaleza humana, habrá que hacer referencia, en el nivel más fundamental, no sólo a ciertos motivos humanos, a nuestros deseos, tendencias, etc., sino también a ciertas formas características de actuar. Mi tesis es, pues, que ciertas respuestas humanas, incluyendo la compasión (simpatía), desempeñan un papel *constitutivo* en nuestra concepción de la naturaleza humana.

Veamos ahora la idea de que, en el caso de nuestras respuestas primitivas, actuamos sin pensarlo. Cabría objetar que nuestras respuestas compasivas a otros no son seguramente primitivas en este segundo sentido. Alguien podría decir que ni siquiera en el caso de las respuestas compasivas del matrimonio que aparece en mi ejemplo son así. Recordemos el modo de reaccionar del marido ante el soldado alemán malherido. Parece claro que determinar que un hombre va a morir desangrado en un plazo breve si uno no toma antes medidas específicas requiere alguna reflexión. Cabe pensar, al menos, que para decidir lo que uno ha de hacer en este caso, deben tenerse antes ciertas creencias sobre el sufrimiento de la otra persona y debe realizarse algún razonamiento práctico sobre cuál sería la mejor forma de ayudarle.

No pretendo negar que el hombre de mi ejemplo pudiera haber obrado basándose en ciertas creencias suyas sobre el sufrimiento del soldado alemán ni que el razonamiento práctico no desempeñara aquí papel alguno. Lo que sostengo es que tales creencias, esto es, creencias *relativas a los pensamientos y a los sentimientos de otros*, están, ellas mismas, parcialmente constituidas por nuestras respuestas primitivas a otros seres humanos. Así, ni se piensa ni se reflexiona, por ejemplo, sobre si otros seres humanos sienten y sufren o no, si lo hacen en una determinada ocasión o en general. Por el contrario, nuestras respuestas primitivas no dejan lugar para dudar de que tengan ideas y sentimientos. Aunque no puedo desarrollarlo aquí, sugiero que a esto se refería Ludwig Wittgenstein cuando apuntó: «Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No *opino* que tenga un alma»¹³.

¿Qué quiero decir, entonces, cuando afirmo que las respuestas del hombre y de la mujer de mi ejemplo fueron «inmediatas e irreflexivas»? Cuando digo que sus respuestas fueron «inmediatas e irreflexivas» pretendo indicar al menos una cosa: que no deliberaron sobre si es o no una *razón* para ayudar a otra persona el hecho de que sufra. En el caso de nuestra pareja, como entendían la naturaleza del sufrimiento de esa otra persona y sabían cómo ayudarle, no se plantea ninguna duda ulterior sobre lo que de hecho han de hacer. Esto marca una importante diferencia entre la pareja de mi ejemplo y otra clase de agente que pudiera haberse preguntado si había alguna razón para ayudar a un soldado alemán herido, dados

sus compromisos, sus ideales, etc. Otra clase de agente podría, así, requerir una razón para prestar ayuda, más allá del hecho de que hubiera una persona sufriendo.

Es el tipo de respuesta primitiva que he esbozado más arriba el que la mujer de mi ejemplo recalca, realmente, frente a las personas que intentan explicar su reacción y la de su marido al dolor de los judíos recurriendo a algo más fundamental, a algo, por ejemplo, sobre ellos en concreto. Dicha mujer concluye diciendo: «Sólo ayudamos a unos seres humanos que lo necesitaban». Estas palabras son un ejemplo en contra de quienes piensan que para explicar por qué obró como obró hay que hacer referencia a algún motivo suyo, digamos a un deseo particular o a una tendencia benevolente –motivo que por alguna razón no se da en otras personas o no se manifiesta con tanta fuerza–. En lugar de eso, ella insiste en que todo *se reduce* a que les movió el sufrimiento de otras personas. Y supone que, al igual que ella y su marido, sus entrevistadores aceptan que es una respuesta primitiva o un hecho fundamental del ser humano el que nos mueva el sufrimiento ajeno.

Ahora bien, al decir esto, no quiero dar a entender que quienes no ayudaron a los judíos en la Europa nazi, o los judíos que llamaron traidor al esposo de la mujer por ayudar al soldado malherido, estuvieran de algún modo por debajo de los seres humanos. Decir que las respuestas compasivas son constitutivas de la naturaleza humana no equivale a afirmar que para ser plenamente humanos debemos responder siempre así al sufrimiento ajeno. Pues es también un hecho característico sobre el ser humano el que muchas consideraciones puedan impedir que nos mueva el dolor de otro, cosa que a menudo consiguen. Así, el odio comprensible hacia los nazis de las personas a las que la mujer escondió podría haber impedido cualquier respuesta compasiva primitiva que pudiesen tener respecto a soldados malheridos. Y a su vez, si la pareja de mi ejemplo hubiera estado ayudando a los judíos en virtud de un compromiso contra el fascismo nazi, tal vez se hubiesen resistido a ayudar al soldado malherido. Pero en tales casos, el hecho de que una persona no responda compasivamente al sufrimiento de otro no demuestra que la compasión (*simpatía*) deje de ser, para ella, una respuesta primitiva; lo único que prueba es que dicha respuesta ha quedado en cierta medida bloqueada o suprimida¹⁴.

Ahora bien, si se puede ser plenamente humano sin responder compasivamente al sufrimiento de otro, ¿no es lícito decir, entonces, que el marido y la mujer a quienes me he referido eran héroes? Quienes singularizaron a esa pareja llamándoles héroes podían haber estado indicando, por ejemplo, que aquellos actos suyos, que habían supuesto graves riesgos tanto para ellos como para sus amigos y familiares, mostraban a las claras que sus respuestas primitivas de compasión se habían visto reforzadas por un fuerte compromiso con determinados principios. Como antes señalaba, puede darse el caso de que nuestras respuestas compasivas a otros se hallen bloqueadas a veces por la intervención de diversas consideraciones. Sugería que pueden quedar bloqueadas por el odio, pero el ejemplo que venimos discutiendo indica quizás que también el miedo podría obstaculizarlas. De hecho, si las circunstancias del soldado herido hubiesen sido más peligrosas (por ejemplo, si no hubiera acabado el bombardeo), el miedo podría haber hecho que el marido en cuestión se lo pensara dos veces antes de ayudarle. Pero,

¿puede un principio reforzar nuestras respuestas compasivas? Antes sostenía que ni el marido ni la mujer estaban de ningún modo motivados por un principio. Ahora bien, esto no significa que ciertos principios, junto a diversas formas de reflexión, no sean importantes, en un plano más general, para apoyar e incluso modificar¹⁵ nuestras respuestas primitivas de compasión. Con todo, mi tesis es que tales principios y tal reflexión se basan en el hecho de que nos mueve el sufrimiento ajeno. Indicaba antes que nuestras respuestas de compasión son básicas, desde el punto de vista explicativo, para nuestra comprensión de los fenómenos morales descritos. Pero ello no significa que nuestra comprensión de todo lo que abarca la vida moral se reduzca a esas respuestas.

Por último, en referencia a una objeción de diferente tipo, identificar la compasión (simpatía) con el hecho de que nos mueva el dolor ajeno no equivale a decir que todos y cada uno de los casos en que se produzca una respuesta así han de entenderse necesariamente como compasión (simpatía). Supongamos que alguien que nunca ha movido un dedo para ayudar a los pobres, de pronto, como si dijéramos sin pensarlo, echa un par de monedas en la gorra de una persona que pide limosna en la calle. ¿Es éste un caso de compasión (simpatía)? Para determinar si un acto concreto es un caso genuino de compasión, antes hay que ver cómo se relacionan esas respuestas con una muestra mucho más amplia de respuestas que esa persona haya dado a lo largo de su vida. De hecho, el relato de la mujer tiene como finalidad hacer ver que su respuesta y la de su marido al ayudar a los judíos eran realmente casos de compasión y por eso aclara que esas respuestas se ajustan a una pauta. El relato no sugiere, entonces, que *no* haya explicación de por qué el marido y la mujer obraron así. Más bien indica que no ha de buscarse la explicación aclarando sus motivaciones, sino considerando de qué forma su respuesta a los judíos guarda una relación de continuidad con otras respuestas –como la respuesta de su esposo al soldado alemán malherido–.

La mujer de mi ejemplo empieza su relato con estas palabras: «Tenemos muchas reservas a que nos llamen ‘gentiles justos’, y puedo decir por qué». A mi juicio, si consigue explicar con éxito el porqué de sus reservas, ello se debe exclusivamente a que nosotros concebimos a los seres humanos del mismo modo que ella. Pues tanto ella como nosotros damos por supuesto que moverse inmediatamente y sin pensarlo ante el sufrimiento ajeno forma parte de lo que significa ser humano.

Traducción: *Enrique López Castellón*