



## Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
Universidad Nacional de La Plata

### **Compasión y ciudadanía: un debate normativo en torno al pensamiento de M. Nussbaum**

María Celina Lacunza (UNLP)

#### **Resumen**

En este trabajo presento algunas reflexiones sobre la compasión y su relevancia normativa en los ámbitos moral y político. Tomo como punto de partida la posición de Martha Nussbaum tal como la elabora en recientes trabajos y la pongo en diálogo con objeciones, señalamientos y desarrollos que se han hecho desde distintas perspectivas.

En la primera parte bosquejo una serie de consideraciones destinadas a ponderar la posición de Nussbaum y sus críticos. En la segunda parte presento algunos elementos que han sido invisibilizados en ese debate y que resultan interesantes para proyectar el potencial político de la compasión.

**Palabras claves:** compasión, emociones, ciudadanía, retórica, Aristóteles, Nussbaum, Cannon, Rawls

#### **Primera parte**

##### **Una perspectiva aristotélica sobre la compasión**

La reflexión de Nussbaum sobre las emociones está orientada por su interés en el rol que juegan estos estados psíquicos en la deliberación moral, privada y pública, y en el desarrollo de una disposición ciudadana virtuosa en una democracia liberal.

Nussbaum subraya que la compasión es una emoción que ha sido considerada positivamente por la reflexión filosófica como “un buen fundamento para las acciones adecuadas” (Nussbaum 2008, p. 337).

Para el análisis de la estructura cognitiva de la compasión, la filósofa parte de la concepción aristotélica expuesta en *Retórica* (1385 b 13 y sigs.). Para Aristóteles, la compasión es una emoción dolorosa provocada por la percepción del infortunio de otra persona bajo ciertas condiciones. El dolor sería una consecuencia necesaria de algún tipo de creencias que el espectador se forma sobre la situación de alguien. En el contexto de los propósitos de la *Retórica*, Aristóteles va a ofrecer elementos al orador para introducir o eliminar tal dolor induciendo o modificando tales creencias. Quien sienta la emoción, previamente habrá realizado un proceso ponderativo acerca de tres tópicos relacionados con la situación de la persona objeto de su sentimiento. En primer lugar, habrá de determinarse que el sufrimiento que padece esa persona realmente es grave, no es trivial. Afirmada la gravedad del infortunio, lo segundo será juzgar la responsabilidad del paciente sobre su situación, si realmente ha hecho méritos o no para llegar a tal estado. En la seguridad de la inocencia del sujeto sobre su propio mal, lo tercero será evaluar en la persona del espectador el grado de posibilidad de encontrarse en la misma situación del infeliz.

En síntesis, este sentimiento implica un proceso contencioso que discurre por tres hitos: la naturaleza del infortunio, el historial del paciente y las expectativas del espectador respecto a su propia persona.

Nussbaum enfatiza la importancia de estos componentes intensionales<sup>1</sup> en la identidad y manifestación del sentimiento de compasión minimizando la cuestión de las sensaciones dolorosas hasta preguntarse “si el sufrimiento es un elemento necesario de la definición” o no. Su análisis va a modificar en parte las reflexiones aristotélicas.

Sobre estos tres lugares o “requisitos” de la compasión -como los denomina Nussbaum- discurrirá la reflexión de la filósofa destacando coincidencias y disidencias.

Sobre el primer motivo de análisis, Nussbaum acuerda plenamente con el estagirita: “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” (Nussbaum 2008, p. 345). Es claro que la gravedad en ambos filósofos connota el objeto del sufrimiento y no la intensidad con que afecte al aquejado. Por tal motivo, la ponderación de la calidad o magnitud de la tribulación implicará contar con una pauta que asegure al mismo tiempo las condiciones de objetividad del juicio. Para Nussbaum, tal criterio es “el reconocimiento de que la situación es relevante para el florecimiento de la persona en cuestión”. El espectador, entonces, deberá contar con una teoría acerca del bien humano y ciertos conocimientos acerca de la diversidad de situaciones que podrían

---

<sup>1</sup> En el sentido que comportan creencias teóricas y evaluativas.

afectar su accesibilidad. ¿De qué naturaleza deberán ser tales males para revestir gravedad? Según Nussbaum, Aristóteles y quienes lo sucedieron en reflexiones similares han coincidido en el tipo de infortunios que suscitan compasión con variantes que se relacionan con diferentes condiciones de vida. En tal sentido la muerte, las agresiones corporales, los maltratos, la vejez, la enfermedad, la mala suerte, la ausencia de oportunidades, así como las distintas situaciones de injusticia y opresión política representan sufrimientos importantes tanto en las antiguas tramas trágicas como en encuestas de fin de siglo; Nussbaum llama la atención sobre estas coincidencias que nutren en definitiva su visión universalista de la naturaleza humana “se da una coincidencia llamativa en los que se consideran los principales desastres a los que se expone la vida humana: tanta constancia como se da en el hecho mismo de considerar tales desastres como los principales.” (Id. 2008, p. 347)

Si bien Nussbaum se apoya en investigaciones sociológicas para validar esta afirmación, representa un problema la cuestión acerca de quien sea el agente evaluador de la magnitud del sufrimiento y cuáles son las fuentes que sustentan su evaluación. La persona que sufre el infortunio puede no apreciar la auténtica gravedad del mismo. Para ilustrar el punto, Nussbaum construye dos casos hipotéticos; Q. es un hombre rico de la antigua Roma que ha previsto un banquete en el cual pensaba ofrecer un plato confeccionado con exóticas lenguas de pavo real importadas desde África. Al enterarse que el cargamento ha sido interceptado en viaje, considera que la velada proyectada será un completo desastre por lo cual se angustia llorando amargamente e implorando la clemencia de su amigo Séneca. Éste responde riéndose resueltamente. En muy distinta posición está R., una pobladora rural de la India, quien padece un profundo estado de desnutrición y sólo tiene acceso a una educación muy elemental; no obstante, ella no valora como un sufrimiento su situación “porque no tiene ni idea de lo que es estar sano y tampoco conoce los beneficios ni el placer derivados de la educación (...) cree que vive una vida buena y floreciente” (Id. 2008, p. 348). El relato de R. y de otras mujeres en las mismas condiciones es conocido por trabajadores de una agencia de desarrollo rural de la región quienes sí “se sienten profundamente conmovidos y piensan que hay que hacer algo”.

Estos ejemplos son evaluados por Nussbaum como errores de juicio de quienes padecen los problemas. Estos errores pueden deberse a diversas variables. El mismo malestar y la carencia constituyen estados psíquicos que perturban la percepción y la ponderación y así lo aprecia Nussbaum “el sufrimiento y la privación no enaltecen ni educan a quien los padece; lo más habitual es que hagan que sus percepciones sean más burdas y distorsionadas” (Id. 2008, p. 348). En tal sentido, se acentúa la relevancia del juicio del espectador.

Asimismo, los propios mecanismos de defensa contra el dolor inducen a “respuestas adaptativas que niegan la importancia del sufrimiento”; mecanismos que pueden verse reforzados desde dispositivos pedagógicos tales como prácticas religiosas y culturales que “enseñan como justa” la opresión y la jerarquía.

Nussbaum es terminante en este punto, “la compasión depende del punto de vista del espectador”. El espectador es quien decide si el padecimiento de la persona es trivial o relevante en forma independiente de la interpretación del paciente sobre su propia afección. Al respecto enfatiza Nussbaum “puede que su sufrimiento por la pérdida de tales cosas -las consideradas “triviales” desde el juicio eudaimonista- sea muy real y, sin embargo, el espectador tal vez no esté dispuesto a participar en él.”(Id. 2008, p. 348)

En la emoción experimentada por ese espectador está implícita una teoría acerca de lo que es relevante para una buena vida humana, un marco lo suficientemente distante para sobreponerse al influjo del juicio de la propia víctima del mal. No obstante, esta concepción previa puede no ser verdadera. Retomando los ejemplos, Nussbaum advierte que el espectador puede estar engañado “como con cualquier otra emoción, puede ocurrir también que la persona que la siente esté equivocada acerca de lo que le ocurre, y que la persona que sufre tenga razón. Muchos juicios sobre el sufrimiento de los demás están sesgados por una falta de atención, por malos aprendizajes o por una teoría falsa de la vida humana.” (id. 2008, p. 349). La ponderación de la magnitud del trance es necesariamente independiente de un parecer subjetivo, así lo entiende Nussbaum cuando afirma que en el caso de Q, probablemente Séneca, “esté en lo cierto” y, que por otro lado, la mayoría coincidiría en que “tenderíamos a compadecernos de R. “ la pobladora rural de la India aunque Séneca por sus concepciones estoicas no tendría en gran valor el hambre y la falta de educación”.

El punto en cuestión no es si la teoría del espectador es correcta o no respecto de la gravedad del infortunio, lo relevante aquí es que es el espectador quien debe estar convencido de la gravedad del sufrimiento del afectado para sentir compasión.

En cuanto al segundo requisito recordamos que se trata de establecer si el mal que padece la persona es atribuible o no a su propia responsabilidad. Si fuera la primera opción, el espectador no sentirá compasión o no sería adecuado que la experimentase; según Nussbaum, “en el caso en que creamos que una persona se encuentra en una situación dolorosa por su culpa, en lugar de compadecerla, lo que haremos será censurarla y reconvénirla.” No obstante, este juicio puede admitir atenuantes: es posible que la magnitud del sufrimiento supere lo merecido por la acción culpable del agente; es posible que la persona sea víctima de hábitos o condiciones naturales, como una

inmadurez relativa a su edad, a rasgos de su carácter que no lo favorecen, a una educación deficiente.

A este segundo requisito se agrega una condición adicional: el espectador compasivo no tiene que ser responsable de las dificultades que padece el infortunado. Si en algún sentido fuera culpable, no sería lógico que sintiera compasión; sobre este punto, Nussbaum enfatiza, “sería sencillamente hipócrita dolerse por la dificultad que uno mismo ha causado” (Id. 2008, p. 352). La atribución de culpabilidad también conlleva, como en el caso del primer requisito analizado, ciertas creencias acerca de las posibilidades relativas que tienen las personas de controlar lo que les ocurre. Tales creencias son también informadas culturalmente.

El último requisito de la compasión en la visión aristotélica es el juicio de las “posibilidades parecidas”; el sentimiento de compasión conlleva un reconocimiento de la propia vulnerabilidad (y la de los seres queridos) (Retórica 1385b 14-16) nutrida por la experiencia y la comprensión del sufrimiento. Nussbaum considera que es un criterio muy restrictivo (Id. 2008, p. 355); la clase de seres con los que nos vamos a identificar puede ser muy limitada debido a representaciones formadas en nuestro contexto familiar y social; también los prejuicios de género, raza, religión, económicos, políticos entre otros, obstaculizan los procesos imaginativos de identificación. En el caso de seres de distinta especie u orden puede apreciarse el sentimiento aunque no se aplique la cláusula de “posibilidades parecidas”; por ejemplo, la compasión que sentimos por los animales o la que siente Dios por sus criaturas. No obstante, Nussbaum va a valorar en este requisito su importancia epistémica pero auxiliar para la relevancia ética de la emoción. Imaginar que la situación de los otros es posible en la propia vida nos permite ver a los demás como seres cercanos, sujetos de nuestra preocupación.

Para sustituir esta problemático requisito, Nussbaum propone un nuevo criterio que denomina “eudaimonista” (Id. 2008, p. 360). Esta pauta busca ponderar la situación de la persona afectada desde el propio esquema de fines y valores del espectador. Es un juicio que se distancia de consideraciones particularistas y examina universalmente dos cuestiones; por un lado, los objetos de carencia que causan el sufrimiento como la falta de alimentos, de trabajo, la situación de enfermedad, la ocurrencia de un accidente, elementos esenciales en la propia concepción de florecimiento humano y, por otro, la valoración de la humanidad en la persona del sufriente y en la propia como un fin en sí mismo. De tal manera, quien sufre por un objeto relevante para el florecimiento humano entra a formar parte del campo de preocupación propio sin que medie necesariamente la contingencia de que uno mismo pudiera verse en esa situación. Para llegar a este

discernimiento puede ser de gran utilidad el recurso psicológico de imaginarse a sí mismo en la situación del otro:

“(…) el reconocimiento de la afinidad en la vulnerabilidades es, entonces, un requisito epistémico muy frecuente y casi indispensable para que los seres humanos se compadezcan; es lo que crea la diferencia entre ver a los campesinos hambrientos cuyos sufrimientos importan y verlos como objetos distantes cuyas experiencias no tienen nada que ver con la vida propia. Tal juicio es, desde el punto de vista psicológico, muy efectivo para atraer a otras personas hacia el ámbito de preocupaciones propio.” (Nussbaum 2008, p. 359)

No obstante, no es necesario para el sentimiento de compasión tal como lo está entendiendo Nussbaum. Estos tres juicios constituyen los requerimientos de la compasión.

### **Perspectivas críticas a la posición de Nussbaum sobre la compasión**

Unos años más tarde- en 2005-, la filósofa Laura Cannon se ocupó específicamente de la propuesta de Nussbaum y desarrolló una interesante réplica<sup>2</sup>. Cannon reconoce que Nussbaum rescata el valor de la compasión como una emoción social básica y un enlace necesario entre el individuo y la comunidad, compatible con el proyecto político contractualista liberal siempre y cuando se respeten ciertas cláusulas que enmarcan la respuesta compasiva apropiada.

Las objeciones de Cannon se centran en señalar aspectos reduccionistas en los requisitos que defiende Nussbaum y, en consecuencia, en cuestionar la descalificación de las respuestas compasivas en casos que no cumplen con dichas estipulaciones, proponiendo asimismo nuevas perspectivas de análisis sobre la compasión.

Respecto de la primera cláusula, Cannon interpreta que Nussbaum está pensando en el “grado” de gravedad del problema.

Tomando el mismo ejemplo que presenta Nussbaum, Cannon examina el caso del aristócrata romano desesperado por su fallido banquete de lenguas de pavo y su llanto ante su ilustre amigo. Del escrito de Nussbaum se desprende que la risa de Séneca es suficiente para demostrar que sentir compasión no es una respuesta apropiada ante semejante trivialidad. Cannon considera que esta conclusión es simplista y apresurada;

---

2

Cannon, Laura, 2005 “Compassion: A Refutation of Nussbaum” en *Feminist interventions in ethics and politics: feminist ethics and social theory* Ed. por Barbara S. Andrew, Jean Clare Keller, Lisa H. Schwartzman

no ha tenido en cuenta el contexto vital del sujeto afectado, lo que puede representar en su situación el fracaso de un convite, los deseos que estarían en juego, su historia. A fin de acentuar los rasgos humanos de los sujetos del ejemplo, al aristócrata Q de Nussbaum y a la mujer hindú R de Nussbaum, decide nombrarlos como Félix y Syra. “Deberíamos preguntarnos porqué estas lenguas significan tanto para Felix, tal vez él estuviera intentando ganarse la aprobación de su madrastra quien tiene un pésimo concepto de él como anfitrión, tal vez quería cumplir con el último deseo de un hermano moribundo y siente que le ha fallado, o bien puede ser que simplemente hubiera tenido un mal día emocionalmente y la falta de las lenguas lo derribó” (Cannon 2005, p. 100). En definitiva Cannon sostiene “los seres humanos son entidades enormemente complejas que reaccionan en circunstancias complejas de maneras previsibles o imprevisibles”. Sostener como hace Nussbaum que debería evitarse la compasión “porque los dolores son juzgados triviales no es sólo irracional sino también presuntuoso e insensible”. No obstante, concede Cannon que tampoco sería apropiado estimar que en este caso se *debe* o es normativamente obligatorio sentir compasión pero “parece que una mano (...) sobre su espalda, una palabra alentadora, ofrecerle una copa de vino no es inapropiado ni irracional.” (Id, p. 99)

En la construcción de este contraejemplo, Cannon desplaza la perspectiva de análisis del objeto de sufrimiento al sujeto que sufre; sostiene que el motivo del sufrimiento no puede ser ponderado por fuera de las circunstancias vitales de quien está afectado. No obstante, el sentido de la compasión no es necesariamente normativo.

Respecto del segundo requerimiento, aquel desde el cual se examina la responsabilidad del afectado sobre su situación, Cannon sostiene que es absolutamente entendible que se pueda sentir compasión por alguien que sea responsable de lo que le pasa. Toma el caso de Juana, una mujer que sufre de enfisema como consecuencia de un tabaquismo sostenido, quien continuó fumando aún recibiendo abundante información sobre los daños del hábito. Es posible concluir que esta persona es en un alto grado responsable de lo que le pasa y, sin embargo, sentir compasión por ella no es necesariamente irracional e inapropiado:

“Evitar sentir compasión hacia personas en tales circunstancias es evitar compadecerse de aquellos audaces de nuestra comunidad que no vencen los obstáculos, de aquellos individuos comunes que toman malas decisiones por razones que algunas veces involucran tozudez, un optimismo mal dirigido o algún sentido de fatalismo (...) un fenómeno muy humano.” (Id 2005, p. 101)

Para Cannon compadecerse en estas situaciones es más apropiado que responder con una sonrisa; - “Te lo mereces”.

En relación con la tercera cláusula, Cannon coincide con las mismas razones que expuso Nussbaum para rechazar el juicio de “posibilidades parecidas”; no obstante, también considera demasiado ambicioso que el sujeto hacia el cual se quiera sentir compasión deba incorporarse previamente al “esquema de mis fines y proyectos”. Considera que la compasión no es simplemente una consecuencia práctica de un argumento racional que me conduce a revisar mis metas y redefinir mis prioridades. Primariamente es un sentimiento que me impulsa a aliviar el sufrimiento de otro, la posible consecuencia sobre las propias metas, es un interés secundario.

Cannon presenta como ejemplo el caso de una persona humilde y en situación de calle que se acerca a nuestro auto a pedir una ayuda; el hecho de darle unas monedas no podría ser concebido como una “incorporación al propio esquema de metas y proyectos”. Las críticas de Cannon y su propia posición pueden resumirse en sus palabras:

“Preguntar si quien está sufriendo merece compasión es preguntar de cualquier individuo si merece ser amado o si merece ser cuidado. Tales preguntas impelen a uno a sacar al cuidado de su contexto particular y llevarlo hacia uno universal. Identificar quien no merece compasión requiere determinaciones generales que definan un sufrimiento como sin importancia. No creo que esto se pueda hacer.”(Id., p.102)

### **Otra lectura de las respuestas compasivas**

Expuestos estos cuestionamientos, Cannon propone reconsiderar la reflexión sobre la naturaleza de la compasión apelando a lo que entiende ser una concepción ordinaria de tal sentimiento.

Su posición intenta poner en valor el componente afectivo y motivacional de la compasión como “un sentimiento que ataca nuestras entrañas, no una mera intelectualización” (Cannon 2005, p. 103). Según la autora, la compasión se origina en la creencia de que alguien está sufriendo, y, concomitantemente nos impele a querer aliviar tal sufrimiento deseando que hubiera podido ser evitado o que lo sea en el futuro. En cambio, para Nussbaum podemos experimentar esta emoción “sin la experiencia de tener un nudo en el estómago” (Nussbaum1996, p. 38). Si bien Cannon sostiene que existe una variedad de otros estados que nos pueden motivar a ayudar a alguien sin tener una emoción fuerte, como podría ser simplemente el interés por alguien, el término *compasión* sugiere un elemento afectivo mucho más profundo.

Respecto a la posibilidad de que esta creencia sea falsa, Cannon insiste en que la compasión no requiere por sí misma que la información que conlleva sea testada de alguna manera; por el contrario, el compasivo acepta la veracidad del sufrimiento y se

moviliza para revertir o mitigar ese estado. No obstante, es posible que uno pudiera descubrir que tal información es falsa o distorsionada por distintos motivos, lo cual necesariamente afectaría la respuesta afectiva hasta el extremo de disiparla por completo o sustituirla por otra como el enojo, por ejemplo. Lo central en el planteo es que no es la calidad de la información el elemento que da relevancia a la compasión sino la fuerza motivadora que conlleva en generar el propósito de modificar la situación que ocasiona el sufrimiento.

“La información sobre el sufrimiento de alguien no puede ser un hecho a ser aceptado y catalogado; cuando uno siente compasión la existencia del sufrimiento y sus ramificaciones llega a ser casi doloroso para uno mismo y uno se siente motivado a cambiar el mundo para que tales cosas no sucedan más.”(Cannon 2005, p. 104)

En el marco de esta crítica, Cannon introduce otro aspecto en el cual la compasión resulta relevante: la capacidad de esta emoción para percibir la singularidad de la persona y su situación,

“cuando uno siente compasión toma cabal conciencia de que el sufrimiento de un individuo no es un hecho a ser tabulado en una estadística, por el contrario, esta emoción nos muestra a los individuos en su complejidad, no en su uniformidad. Más allá de que podamos sentir compasión por un grupo de personas que padecen una afección como por ejemplo los enfermos de Alzheimer;...”(Id., p.104).

Particularmente en los contextos terapéuticos, el diálogo con los pacientes, la relación que se establece entre las personas afectadas y los médicos, permiten no sólo expandir el conocimiento sobre una enfermedad sino también movilizarse para encontrar soluciones sanadoras.

En este punto, Cannon recupera los aportes de las éticas del cuidado (Marilyn Friedman 1997; Margaret Walker 1998) que centran el valor moral en una sensibilidad que se involucra con el saber sobre alguien en un sentido profundo: su historia, sus motivaciones, sus desafíos y deseos; esta información afecta nuestra interacción con una persona. Desde la dimensión del cuidado los individuos son considerados en un sentido “denso”; no en su abstracción. La moralidad en sí misma tiene que problematizar el trato y el interés por cada persona en su complejidad. Al respecto enfatiza Cannon:

“(…) si he tenido éxito en persuadir a mis lectoras de que la compasión hacia Félix no era inapropiada es porque he contado una historia sobre porqué Félix estaba afligido por la pérdida de sus lenguas de pavo. A través de esta historia, Félix llega a ser más humano, más real; Félix puede parecerse a un amigo o a un pariente cercano que tiene reacciones similares ante situaciones semejantes. Félix, en mi historia es el nombre de un sujeto

complejo (...) desde el reconocimiento de los individuos en su complejidad es donde puede intentarse un análisis de la compasión porque la emoción en sí misma significa sentir hacia personas conectadas irreversiblemente con historias de vida complicadas. Es en este nivel que las fórmulas morales lavadas pierden su aplicabilidad.” (Cannon 2005, p. 105)

Esto no significa en el planteo de Cannon que todas las expresiones de compasión sean adecuadas o aceptables. Al respecto, presenta algunas situaciones.

Alguien puede sentir compasión por el estado de otra persona interpretando que debería estar sufriendo cuando en realidad no es así. Es posible que esa persona rechace los intentos de ayuda o aclare aspectos de su vida que el compasivo desconoce; ese podría considerarse, según Cannon un “caso de compasión desubicada” que se resolvería mediando cierta información personal.

Otra ocasión controvertida es cuando el rechazo social a manifestaciones de compasión hacia personas que por su historia han sido considerados “monstruos morales”; Cannon enfatiza que la compasión no implica la absolución moral. Expresar compasión frente a la miseria de otro implica no perder de vista nuestra falibilidad, nuestra vulnerabilidad ante situaciones que nos pueden acontecer.

También está el caso de quien expresa compasión disfrazando un sentimiento de desprecio por el otro “(...) más que conectarse con un sufrimiento moral, la base de este tipo de compasión parece expresar algo así como: “tú eres una pobre cosa, no vives como yo” (...) en tales casos la compasión se expresa en forma ofensiva más que estimulante. Aquí el sujeto de la compasión puede sentir que quien expresa compasión no valora su forma de vida, su cultura, sus elecciones.”(Id., p.106). En este caso, la compasión sería “dañina”.

Otra situación inadecuada puede ser una expresión desproporcionada de compasión por cuestiones menores en el contexto de situaciones muy dolorosas; Cannon pone el ejemplo de quien, en lugar de compadecerse de la situación de alguien que ha sido brutalmente golpeado y se debate entre la vida y la muerte, enfoca su compasión en el hecho de que esta persona tenía un padrastro.

### **Las normas sociales como pautas de adecuación**

Los criterios para discernir en estos casos son proporcionados por Cannon por las normas sociales

“es importante recordar que tanto en la expresión desubicada de la compasión como en la expresión desproporcionada son las normas sociales las que definen esta inadecuación (...) las normas sociales no sólo determinan cuando y cómo debe expresarse la compasión apropiada sino quién debe hacerlo.”(Id., p. 107).

Las normas sociales reemplazan para Cannon otros criterios universales “mi propia visión de la compasión implica la creencia de que juzgar si las expresiones de compasión son adecuadas o inadecuadas depende más de normas sociales que de una adhesión estricta a criterios racionales.”(Id., p. 109). Esta es una aseveración que Cannon no argumenta; por el contrario, considera la debilidad de la misma reconociendo que estas normas podrían no ser tan buenas guías ya que pueden entrañar prejuicios ligados a estereotipos de género o a roles y posiciones sociales,

“afirmar que la expresión emocional está regulada por normas sociales, no implica afirmar que esas normas no puedan o no deban ser sometidas a crítica. Numerosos ejemplos ilustran cómo las normas sociales pueden sustentar prácticas dañinas, como ocurrió en las sociedades patriarcales.” (Cannon 2005, p. 107).

Cannon no aborda la cuestión acerca de cómo, con qué categorías o herramientas teóricas podría abordarse la crítica de estas normas sociales; más bien habría que interpretar que este es un punto de alguna manera *aporético* en su posición que queda sujeto a procesos de discusión interno de esas prácticas quizás conducidos por la ofensiva de grupos sociales en pos de un reconocimiento como podría ser el caso de las luchas emancipatorias de quienes sufrieron la esclavitud o las mujeres. Así parece admitirlo Cannon cuando afirma:

“En tales casos, la reflexión y el análisis de tales normas puede exponer injusticias existentes dentro de las comunidades, identificar aquellas opiniones que involucran quien tiene el poder, quien está oprimido. La moralidad requiere que tales prácticas que reproducen o justifican actitudes o acciones nocivas sean criticadas y revisadas.”(Id., p. 107)

## **Segunda parte**

### **Reflexión en torno al potencial político de la compasión**

El planteo de ambas autoras parece encuadrarse en una confrontación de modelos teóricos ya clásico en el ámbito de la ética, particularismo versus universalismo. Mi interés no es exponer argumentos que nos permitan inclinar la balanza hacia alguno de estos márgenes sino más bien recuperar el interés desde el cual Nussbaum se interesa por la compasión e intentar mostrar que una posición como la de Cannon si bien se

desplaza del lugar de reflexión en el que se está ubicando Nussbaum, aporta elementos que podrían enriquecer el planteo desde ese mismo lugar.

Hace ya varios años que Nussbaum se ha pronunciado a favor del liberalismo político que propugna Rawls. Al respecto, ha trabajado extensamente en contribuir con sus propias investigaciones y elaboraciones filosóficas a enriquecer la posición del filósofo<sup>3</sup>. Entre sus aportes, se destaca el desarrollo de una concepción universalista del bien humano articulada a partir de una lista de necesidades y capacidades. Con esta concepción se ha interesado en enriquecer no sólo el concepto de *bienes primarios*<sup>4</sup> sino la propia noción de derechos humanos.

Su interés por la compasión se centra en colaborar con la necesidad que señala Rawls de otorgar estabilidad a las instituciones básicas de la sociedad <sup>5</sup>definidas a partir de los principios de justicia que se acordaran en el marco de la Posición Original.<sup>6</sup>

Para Rawls, el principal recurso que nutre la estabilidad de un sistema social justo es la predisposición de los ciudadanos a comprometerse en el cumplimiento de los principios

<sup>3</sup> Nussbaum, N., "Aristotelian Social Democracy" en R. B. Douglass, G. Mara y H. Richardson (comp.), *Liberalism and Good*, 1990 (p. 203-252)

<sup>4</sup> Entre los elementos indispensables para llevar adelante los proyectos vitales están los *bienes primarios* que Rawls identifica como libertades, recursos, oportunidades y las bases sociales del autorrespeto.

<sup>5</sup> La teoría de Rawls se dirige a lo que él denomina las instituciones básicas de la sociedad: la constitución política, las disposiciones económicas y sociales, y la familia. Para el autor, la justicia es la principal virtud de la sociedad y se hace efectiva en la medida en que todos sus miembros pueden acceder cooperativamente a la realización de sus proyectos vitales. "La estructura básica es el objeto primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio (...) la justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales y de las oportunidades económicas, las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad". (Rawls, 1971, p. 24)

<sup>6</sup> La Posición Original es una situación de deliberación diseñada por Rawls para reunir las pautas suficientes para asegurar condiciones de "imparcialidad" entre quienes van a definir las normas fundamentales del orden social. Es necesario asegurar un "equilibrio reflexivo" . en la Posición Original todas las personas se encuentran representadas en forma equitativa, como *sujetos morales*, "seres racionales con sus propios fines a quienes se supondrá capaces de un sentido de justicia." (Rawls 1971, p. 29)

La *posición original* garantiza que los *principios de justicia* elegidos sean justos desde un punto de vista *formal*. Este procedimiento, que Rawls denomina "velo de ignorancia", apunta a dejar de lado ciertos conocimientos o hechos con el objetivo de anular - en el contexto de la deliberación - los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en posiciones desiguales y en la tentación de explotar esa circunstancia para su provecho; esto es la posición o clase social de las personas, los talentos, capacidades y características naturales, las particularidades de la concepción del bien y de los proyectos racionales de vida. No obstante, sí juegan un papel en la reflexión conjunta los saberes relativos a los hechos generales de la sociedad humana, los principios de la teoría económica, las bases de la organización, las leyes de la psicología humana, distintas concepciones filosóficas, por ejemplo.

Desde el velo de ignorancia, para Rawls es razonable esperar que las personas preferirán un ordenamiento social que garantice la mayor libertad equitativa y, a la vez, mitigue las desventajas asegurando la igualdad de oportunidades; por lo tanto formula los dos principios de justicia que se elegirían en tal posición original.

acordados en el pacto<sup>7</sup>. En este compromiso juega un papel decisivo la disposición adquirida a deliberar desde el marco de la Posición Original en las ocasiones en las que sea necesario dirimir criterios de justicia.

En tal sentido, Nussbaum se interesa en el desarrollo de una “psicología política razonable” (Nussbaum 2008, p. 449) que tome en cuenta no sólo la “agencia humana” sino también su vulnerabilidad. Desde este interés, toma el tema de la compasión.

Explícitamente, Nussbaum delimita el tratamiento de este sentimiento a la “cultura pública de una sociedad democrática liberal”(Id., p. 445) reconociendo asimismo las “funciones” que podría tener en las relaciones personales y comunitarias. Este es el ámbito de significación desde el que Nussbaum está pensando, y no en el de las relaciones interpersonales en el que se ubica Cannon para objetarla.

Cannon no se detiene a considerar el potencial político que involucra su planteo porque el eje de su preocupación es recuperar el significado moral de las relaciones afectivas interpersonales en su contexto específico; en especial, no le interesa fundar criterios normativos: existe una rica comunidad humana definida por normas y rituales que encauza la trama de nuestros sentimientos. “Mi análisis sobre la emoción no busca producir requerimientos universales que deban ser satisfechos por el sufriente para merecer la compasión de otros.” (Cannon 2005, p. 105); más adelante enfatiza: “(...) creo que éste es el enfoque apropiado para teorizar sobre las emociones humanas, todas ellas son inherentemente desordenadas y pueden comprenderse mejor dentro del contexto de relaciones.” (Id. 2005, p. 109)

---

<sup>7</sup> Para llevar adelante una cooperación en pos de la consecución del proyecto de vida de cada ciudadano y estipular criterios para resolver las demandas conflictivas se hace necesario establecer unas reglas que Rawls va a denominar “principios de justicia”. Dichas reglas deberán permitir la acomodación de los planes para que todos puedan ser realizados sin perjuicio de las expectativas legítimas – cláusula de *coordinación*- ; deberán ofrecer oportunidades para que cada persona pueda acceder a un nivel de cumplimiento razonable de sus proyectos - cláusula de *eficacia*- y por último, deberán facilitar un cumplimiento habitual y voluntario por parte de los ciudadanos – cláusula de *estabilidad*-.

El primero de estos principios es denominado *principio de la libertad*:

“Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas compatible con un esquema de libertades similar para todos” (Id., p. 286)

El segundo principio es denominado *principio de la diferencia*:

“Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

a) *mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y*  
*unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades*

No obstante, como se señaló, se advierte la carencia de criterios éticos y políticos en su exposición cuando señala que las normas sociales no siempre son correctas y que pueden entrañar prejuicios. En el caso del desprecio disimulado en manifestaciones de compasión, la disuasión de Cannon se limita a señalar que “evitar esta compasión agravante involucra sensibilidad hacia los demás, hacia sus elecciones y formas de vida y nos da una mirada más amplia del florecimiento humano.” (Id., p.108) El énfasis en la particularidad no le permite advertir que sí necesita criterios externos y generales para descalificar esta conducta y que implícitamente los señala cuando promueve evitar esta conducta y tener una mirada “más amplia” del florecimiento, o bien cuando califica en forma más tajante como “agraviante” a esta actitud.

El primer supuesto político de Nussbaum es que el espacio de la democracia liberal supone un acuerdo de ciudadanos que están motivados por una concepción de justicia razonable en la cual mediante un “consenso entrecruzado” cada cual pueda llevar adelante su concepción de vida buena; en esta concepción juega un papel central la atención de las personas que por causas que escaparon a su control, atraviesan una situación desfavorable. Las personas compasivas pueden percibir y comprender en forma privilegiada la vulnerabilidad humana y motivarse en acciones de ayuda:

“Al sentir compasión por otra persona, la persona compasiva acepta, entonces, cierta representación del mundo según la cual las cosas valiosas no siempre están a salvo y bajo nuestro control (...) esta representación del mundo es sumamente controvertida. Nadie puede negar que tengan lugar las condiciones habituales para la compasión: que los niños mueran, que las ciudades sean vencidas, que las libertades políticas se pierdan (...)” (Nussbaum 2008, p. 354)].

### **Cuestiones problemáticas en el planteo de Nussbaum**

Nussbaum se espera en que una ciudadanía dotada de una “imaginación compasiva” estará mejor dispuesta para involucrarse en disposiciones legislativas relacionadas con los “deberes de las naciones más ricas hacia las más pobres, la promoción del bienestar tanto político como económico (...)” (Nussbaum 2008, p. 447)

No obstante, su teoría de la compasión no parece poder contribuir a tales responsabilidades, su planteo contiene varios supuestos problemáticos:

1) Entre el espectador compasivo y el sujeto del infortunio existe una radical separación. Son dos subjetividades incomunicadas, por así decirlo; el espectador mira, pondera, califica, sentencia, determina la ayuda y eventualmente la entregará ya que el juicio no

involucra necesariamente obligación. El sujeto del infortunio sufre y su situación aparece a los ojos hasta ocasionales del espectador. Ambos sujetos no tienen diálogo.

Siguiendo la línea de pensamiento rawlsiano deberíamos pensar que estos sujetos representan “posiciones sociales”, no se trata de individuos particulares, son sujetos colectivos; el planteo de Nussbaum está sustentando, en las figuras modélicas del espectador y del sufriente, la existencia de grupos sociales cuya relación es claramente asimétrica, desigual.

Nussbaum admite el error de juicio tanto en el afectado como en el espectador pero no considera la posibilidad de que una comunicación entre ambos pudiera precisar la naturaleza y la gravedad del infortunio para que pudiera ofrecerse una ayuda adecuada. En esto radica una importante falencia en esta posición porque no advierte el potencial político en una democracia para favorecer el diálogo en la comunidad de ciudadanos que permita generar políticas sociales más sensibles a las necesidades humanas y a las particularidades;

2) esto implica una segunda cuestión problemática: los requisitos de la compasión sólo suponen una deliberación del espectador compasivo que claramente ocupa un lugar de privilegio.

Si la igualdad se entiende desde el punto de vista de la participación en la comunidad política para la definición de políticas comunes, claramente a Nussbaum no le preocupa darle voz a los sujetos del infortunio. Su situación, sus problemas, su mayor o menor responsabilidad sobre los que les pasa son objeto de teorizaciones y discusiones en el seno de la comunidad de espectadores; que en tal sentido tendrían una ciudadanía plena mientras que los otros, no.

3) El estatus normativo de la teoría *eudaimonista* que supone Nussbaum constituye la tercera cuestión problemática.

Si la igualdad se entiende en términos de reconocimiento de derechos, esta dimensión no parece estar relevada en su concepción de la compasión. Los infortunios son pensados afectando una definición del bien humano que no tiene un rango de derecho, la posición nussbaumiana de compasión sólo alcanza a definir necesidades relevantes pero éstas no conllevan una carga normativa. La compasión provee motivaciones para ayudar, para aliviar la situación de los afectados pero no logra superar en definitiva el peligro que conlleva que esta teorización finalmente sólo alcance a sustentar intervenciones

“asistencialistas” sin remover las causas políticas profundas que explican estas situaciones de desigualdad.

4) El juicio sobre las responsabilidades tanto del sujeto que sufre como del espectador indican una cuarta cuestión problemática. De acuerdo a Nussbaum, si el espectador fuera responsable del infortunio su preocupación para la ayuda sería “hipócrita”, de alguna manera falsa y poco creíble – deberíamos pensar que no podría tener un correlato institucional- ; si la víctima fuera considerada responsable entonces el espectador no ofrecería su ayuda; realmente desde esta posición serían completamente inviables disposiciones como por ejemplo, que los “países ricos se interesaran por los más pobres” como se ilusiona Nussbaum ya que, de acuerdo a las coordenadas económicas actuales muy probablemente los primeros tendrían bastante responsabilidad en los infortunios de los segundos por lo cual no se interesarían en ayudar (de acuerdo a la teoría de Nussbaum) aunque es probable que en sus discursos públicos tendieran a argumentar que los estados pobres son responsables de su situación por negligencia, malas políticas económicas, corrupción de sus gobernantes, etc; por lo cual – de acuerdo a Nussbaum – no ofrecerían su ayuda; en cualquiera de las asignaciones de responsabilidad, la ayuda no sería políticamente viable desde una ciudadanía compasiva.

### **Consideraciones finales**

El planteo de Nussbaum podría verse enriquecido con aportes implicados en las críticas de Cannon. De su lectura se desprenden otras dimensiones de la compasión que podrían resolver algunas cuestiones problemáticas de la teoría de Nussbaum:

1) La compasión es una emoción que representa un encuentro con el que sufre, el descubrimiento de su singularidad. Aquí el diálogo mutuo juega un rol central para comprender la verdadera naturaleza del sufrimiento dejando de lado prejuicios previos que puedan distorsionar y violentar a quien sufre.

2) Este diálogo puede aportar elementos para definir la ayuda apropiada.

3) El descubrir que la persona es responsable de su infortunio puede ser también objeto de compasión y no de exclusión de la comunidad política.

La compasión es ciertamente una emoción que puede tener gran relevancia política para sensibilizarnos ante la situación de nuestros conciudadanos y motivarnos a aceptar políticas igualitaristas; estimo en la compasión un potencial para aproximar a las personas entre sí disponiéndolas a la escucha, al amparo y a la consideración completa de sus

vidas. Coincido con Nussbaum en que esta emoción nos puede permitir considerar con mayor profundidad la posición de los menos favorecidos evitando a la vez cuestiones abusivas; considero que su posición podría verse enriquecida incorporando el diálogo entre las posiciones para el esclarecimiento mutuo y para una mayor justicia en la asignación de responsabilidades y una mayor prudencia en la definición de las ayudas. No obstante, estimo que todavía falta establecer una relación más clara entre la apelación a las emociones como fuentes de motivación ciudadana y su relación con la conciencia y compromiso con el reconocimiento de derechos sociales y económicos.

El presente trabajo forma parte del Proyecto de Investigación dirigido por la Dra. G. Chichi "Entre la Filosofía y la Literatura. Composición y ruptura de lazos familiares y comunitarios en textos de tragedia griega clásica, su tratamiento en escritos de filosofía práctica de Aristóteles y recuperación actual del debate en el campo de la retórica." código 11 h548 desarrollado en el marco del Programa de Incentivos a la Investigación Docente.

### **Bibliografía**

ARISTÓTELES. *Retorica*, traducido por A. Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid, Madrid, 1953.

Nusbaum, M. C. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, traducido por A. Maira, Paidós Ibérica, Madrid, [2001] 2008.

----- *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenista*, traducido por M. Candel, Paidós Ibérica, Barcelona [1994] (2003).

RAWLS, J. *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, [1971] (1979).

CANNON, LAURA. "Compassion: A Refutation of Nussbaum" en *Feminist interventions in ethics and politics: feminist ethics and social theory*, Ed. por Barbara S. Andrew, Jean Clare Keller, Lisa H. Schwartzman, 2005.