



X Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos, UNLP, agosto 2015.

Mesa DEBATE “Virtudes políticas y discurso polémico”

(IDIHCS-UNLP).

FAHCE- Departamento de Filosofía

Prof. María Celina Lacunza

“La virtud aristotélica de la compasión a la base de la construcción de lazos sociales en el estado. Discusiones en torno a la recepción del planteo antiguo por parte de Martha Craven-Nussbaum”

Resumen:

Se trata de abordar el tratamiento que Aristóteles realiza de la compasión tratando de mostrar la complejidad que ese concepto comporta cuando se lo pone en relación con las categorías de virtud y con la de frónesis –como se sabe- centrales en su reflexión. Trazado el bosquejo del concepto en Aristóteles, se abordará la redefinición actual de la compasión por parte de Martha Nussbaum, con la pretensión de recuperar su valor desde una posición liberal de raigambre rawlsiana. En el planteo de Nussbaum se destaca la recuperación y puesta en valor político de aspectos cognitivos y afectivos que conforman las condiciones subjetivas del orden institucional.

Palabras clave: compasión, Aristóteles, Nussbaum, política, retórica

En el primer libro de la *Ética a Nicómaco* en el que Aristóteles trata sobre el bien propio del hombre y el de la ciudad al que denomina “*eudaimonía*”¹ señala que el conocimiento y la realización de tal fin corresponde a la Política con el auxilio de tres facultades (*dínamis*): la estrategia, la economía y la retórica:

“Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas como la estrategia, la economía y la retórica.” (EN 1094 a 26-27, 1094 b 1-5)

Este servicio de la retórica a la política nos permite ubicar y estimar su función en la praxis política ciudadana². La colaboración de la retórica en el ejercicio de la función deliberativa

1 EN 1094 a 1-2

2 En la *Poética* se lee un pasaje significativo: “Las cosas referentes al pensamiento están tratadas en los libros sobre la retórica, pues son propias de aquella disciplina. Pertenecen al pensamiento todas aquellas cosas que deben ser producidas por el discurso. Sus partes son la demostración, la refutación, el producir las pasiones – como la piedad, el temor, la ira y otras por el estilo – y establecer la grandeza y pequeñez de las cosas.”

y judicial no está dissociada de su contribución al desarrollo ético; la acción voluntaria tanto individual como colectiva requiere de procesos de esclarecimiento acerca del valor y de los medios adecuados con el propósito de formar ciudadanos prudentes. Desde un auténtico conocimiento de sí mismo, el hombre prudente es ley para sí mismo y para quienes desean obrar rectamente: “De modo que no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente.” (EN 1143 b 10-13).

No obstante, la construcción cotidiana de una buena vida es una tarea compleja. Avatares y debilidades de todo tipo amenazan continuamente este fin obstaculizando también la capacidad de decidir y de actuar. Estas circunstancias nos vuelven necesitados no solamente de bienes exteriores como la riqueza y el poder político sino de vínculos humanos que Aristóteles analiza bajo la categoría de *philía*, habitualmente traducida por amistad (EN 1098 a 32 -33, 1098 b 1-7).

El filósofo parte de la opinión común de que los amigos son necesarios a lo largo de la vida para ayudarnos ante diferentes situaciones de vulnerabilidad: “en la pobreza y en los demás infortunios se considera a los amigos como el único refugio. Los jóvenes los necesitan para evitar el error, los viejos para su asistencia y como una ayuda en su debilidad” (EN 1155 a 11-15). La forma más perfecta de amistad, habilita una perspectiva veraz sobre nosotros mismos alimentada recíprocamente tanto de sentimientos de mutuo interés y respeto como de una búsqueda de emulación y corrección fraternas.

Bajo la figura del amigo como otro yo³, el filósofo señala hasta qué punto quienes quieren nuestro bien⁴ - en términos de la *eudaimonía*- pueden ayudarnos a iluminar aspectos de la percepción sobre nosotros mismos que nos son opacos:

“Así pues, ya que, como han dicho algunos sabios conocerse así mismo es lo más difícil y también lo más agradable (...) cuando deseamos ver nuestro rostro nos miramos en un espejo, de forma similar cuando queremos conocernos a nosotros mismos miramos al amigo. Porque, como decimos el amigo es otro yo”.⁵ En los textos sobre la amistad, si bien la compasión no es tratada específicamente, se expone que el sentimiento y la práctica de la amistad conllevaría en algunas ocasiones sentir compasión por los amigos.

(Poética 1456 a 33-35)

3 Paul Schollemeyer, en *Other selves: Aristotle on personal and political friendship*, considera que la categoría de “otro yo” es el núcleo conceptual vinculante de todas las formas de amistad que tipifica Aristóteles.

4 “Me refiero a la virtud ética; pues ésta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se dan el exceso y el defecto, y el término medio. Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero sí es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto de aquellas personas y en vista de aquello y en la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud.” (EN 1106b16-22)

5 *Ibidem* 10-14,

En la Retórica, Aristóteles considera este tema al referirse a las formas en que los juicios de las personas son afectados por las pasiones⁶ y traza una hoja de ruta⁷ para reflexionar sobre las emociones tanto por su contribución en la deliberación íntima y pública como por sus riesgos. En este marco, define la compasión como “cierta pena por un mal que parece grave y penoso en quien no lo merece, el cual mal se podría esperar padecerlo uno mismo o alguno de los allegados y esto cuando aparezca cercano”. (Ret. 1385 b 13-16). El filósofo señala también algunas distorsiones que pueden ocurrir en los juicios involucrados en este sentimiento: los jóvenes son proclives a compadecer a los infortunados porque suponen apresuradamente que son buenos y tienen hacia las personas una natural filantropía: “miden a los que tienen cerca por su falta de maldad y suponen que éstos padecen lo que no merecen.” (Ret.1389 b 9-12). Por su parte, los más ancianos están tan agobiados por la vivencia de su propia debilidad y el temor constante a padecer sufrimientos que constantemente se ven a sí mismos en los avatares de los demás: “compasivos son los viejos también, más no por la misma razón que los jóvenes, pues los unos son por la humanidad (*philantropía*), los otros por la debilidad, ya que creen que todo está cerca de pasarles, y esto era, decíamos lo propio del compasivo.” (Ret. 1390 a 17-21). Una falsa imagen de nosotros mismos inspirada por la creencia en la propia autovalía también nos podría volver incapaces para la compasión ya que “cuanto se teme para uno es lo que se compadece cuando sucede a otros. (Ret.1386 a 29-30)”.

La filósofa norteamericana Martha Craven Nussbaum ha retomado, desde hace algo más de una década, la doctrina aristotélica sobre la compasión defendiendo el potencial moral y político que contiene. Mi interés es presentar la posición de esta autora señalando las variantes que introduce y algunas preguntas que suscita su planteo. Tratándose de un tema que entrecruza el ámbito de la psicología con el de la filosofía práctica, una primera cuestión que aborda Nussbaum es la necesidad de contar con una teoría psicológica que habilite una reflexión normativa. Nussbaum va a adherir a las denominadas “teorías cognitivas” acerca de las emociones y sobre ellas va a plantear un desarrollo.⁸ Esta perspectiva considera que el componente fundamental de las emociones son los juicios evaluativos que ellas contienen que tienen injerencia sobre nuestras expectativas y decisiones.

6 “Son las pasiones aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar y a las cuales sigue pena y placer; tales son la ira, la compasión, el temor y las demás semejantes y sus contrarias..” (Retórica 1378 a 21-27)

7 “Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole, debemos de darnos por contentos de mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático: hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes.” (EN 1094b 21-24)

8 “...Podría parecer muy extraño sugerir que las emociones son formas de juicio. No obstante, algo parecido a esta tesis será lo que defenderé. (...) argüiré que las emociones son una forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas personas y a ciertas cosas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo. (...) me referiré a mi concepción como cognitivo-evaluadora o más brevemente como cognitiva.” (Nussbaum 2008, p. 44)

De acuerdo a la definición aristotélica, la compasión contiene tres juicios como componentes suficientes de su ocurrencia. En primer lugar la creencia de que el infortunio que sufre alguien es grave; luego, que esa persona no sea responsable (o no completamente) por lo que le ha ocurrido y, por último, que pueda ser posible para nosotros mismos o para nuestros allegados que nos ocurra un infortunio similar. Puede apreciarse que los dos primeros juicios incluyen criterios evaluativos para determinar la gravedad y la responsabilidad y que el último es de naturaleza sociológica. Los dos primeros criterios podrían ser objeto de una teoría normativa y éste es el interés de Nussbaum. Respecto de la cláusula de “las posibilidades parecidas” (que implica como necesaria la posibilidad de encontrarnos – en algún momento- en la misma situación de la persona que sufre), considera que es un criterio muy restrictivo⁹. El proceso que requiere esta identificación está muy condicionado por la posición social de la persona y sus condicionamientos materiales y simbólicos. Representaciones formadas en nuestro contexto familiar y social verán como personas “parecidas” a nosotros a aquellas que compartan nuestra forma de vida; de esta manera, es posible suponer que los prejuicios relacionados con el género, la raza, las inclinaciones religiosas, las posiciones socioeconómicas y los compromisos políticos obstaculizarán el ejercicio de la imaginación a la hora de considerarnos a nosotros mismos o a nuestros seres cercanos en la situación de otros. También podría ocurrir que esa identificación fuera imposible si los seres que sufren son de otra especie; por ejemplo, si se tratara de animales.

Por lo expuesto, para Nussbaum, la cláusula de las “posibilidades parecidas”, no debería ser un componente fundamental para sentir un adecuado sentimiento de compasión. Sin embargo, considera su función precursora por su afinidad con el mecanismo psicológico de la empatía. La reconstrucción imaginativa de la situación de alguien nos permite vivenciar corporalmente el sufrimiento identificándonos con esa o esas personas formándonos una idea acerca de sus padecimientos. Así lo sostienen algunos autores¹⁰. Pero esta sensibilidad no implica por sí misma una orientación moral. En distintos tipos de perversiones se observa esta misma conciencia del martirio de las víctimas sin que ocurra el sentimiento de compasión.¹¹

Para que la compasión pueda ser considerada un sentimiento deseable en términos éticos y políticos, Nussbaum considera que debe contener una concepción de qué sea una vida buena que incluya la valoración de los seres humanos y de los animales como una parte importante de este ideal; de tal manera, el padecimiento de estos seres significativos no nos dejará indiferentes:¹²

“Las emociones poseen un carácter local: adoptan un lugar peculiar dentro de mi propia vida (...) incluso cuando se interesan por acontecimientos que tienen lugar a distancia o eventos del pasado, es porque la persona ha conseguido investir tales sucesos de cierta

9 Nussbaum, M. 2008: 355

10 V. A. Smith, *La teoría de las emociones morales*, Madrid: Paidós, 1997, p. 9

11 Nussbaum, 2008: 369

12 Nussbaum, 2008: 358

importancia dentro de su propio esquema de fines y objetivos.” (Nussbaum, 2008: 54). Nussbaum denomina a esta cláusula “juicio *eudaimonista*”.

La compasión así conformada, también conlleva el deseo de mitigar el sufrimiento, de actuar en forma benevolente por el bien de los demás. Sin embargo, en la conformación de los tres juicios evaluativos pueden implicarse muchas creencias erróneas o distorsivas: con qué vara medimos la gravedad de un infortunio si nuestro sistema de deseos está fundamentalmente conformado por patrones culturales, de qué manera establecer que alguien es responsable o no de lo que le ocurre y cómo cambia esta atribución si podemos leer estas circunstancias en clave política. Por último, es posible que nuestra concepción de vida buena nos haga indiferentes al dolor de personas o seres cuya situación no afecta en nada el desarrollo de nuestra vida.

Nussbaum admite que la compasión entendida tal como la concibe Aristóteles y aún añadiendo el juicio *eudaimonista* no tiene por sí misma un valor normativo. Se requiere una teoría que defina qué deberíamos defender como una buena vida, en consecuencia, cuáles son los males importantes a los que deberíamos atender y por último, en qué sentido atribuir responsabilidad.

La compasión va a ser cuestionada por la tradición ética estoica¹³. La compasión es más que un sentimiento virtuoso, una muestra de debilidad que nos hace pasibles de sentimientos de resentimiento y de venganza menosvando la agencia que nos caracteriza como seres humanos dignos.¹⁴ En esta corriente lo único que tiene valor es el propósito moral del agente. La razón práctica se determina a sí misma y no debe someter su dignidad a condiciones externas ni a inclinaciones particulares como el afecto por familiares, amigos u objetos contingentes.

Desde el punto de vista político, esta tradición considera la comunidad como un reino de seres libres y responsables de sí mismos unidos por el respeto a la dignidad común que les otorga la posesión de su razón. Nussbaum considera que el estoicismo es persistente en corrientes de opinión cívicas –particularmente en la sociedad norteamericana- que se oponen a las políticas benefactoras calificándolas de “asistencialistas e indignas” porque deterioran la capacidad de los ciudadanos de valerse por sí mismos convirtiendo sus vidas en parasitarias del esfuerzo del resto de los ciudadanos productivos. Nussbaum es muy crítica al respecto. En primer lugar, en términos conceptuales sostiene que no puede argumentarse ninguna contradicción significativa entre la atribución de necesidad y de dignidad. Los más convencidos estoicos necesitan recursos materiales y simbólicos para llevar adelante sus vidas.¹⁵ Asimismo, existe una enorme coincidencia entre los males que identificara Aristóteles en la Retórica y los que sufre la sociedad contemporánea; como la enfermedad invalidante, la discapacidad, la muerte, las catástrofes. En la tradición en la

13 Se trata de la tradición estoica propia de Séneca y Epicteto y que se continúa en el pensamiento de Kant, de Spinoza y aún en el de Nietzsche que Nussbaum examina en *Terapia del Deseo*, cap. 1.

14 Kant, doctrina de la virtud punto 34 y 35.

15 “(...) Así, pues, se adopta una representación totalmente antiestoica del mundo de acuerdo con la cual los seres humanos son, a la vez, dignos y necesitados, criaturas en las que la dignidad y la necesidad interactúan de maneras complejas.” (Nussbaum, 2008, 450)

que se inscribe la ética aristotélica, estos riesgos son apreciados. Se considera al ser humano como alguien valioso y con una legítima aspiración a su autorrealización pero inseguro, vulnerable a los riesgos y necesitado de los demás. Esa idea de la fragilidad común y compartida hace de la comunidad un espacio adecuado para mitigar las condiciones desfavorables de algunos miembros¹⁶. Tal como lo señalara Aristóteles, la compasión involucra un sentido vincular que se hace cargo de los otros. El reconocimiento de dignidad en la humanidad común también podría acercarnos a las personas que sufren. Nussbaum se interesa en recuperar esta sensibilidad en el ámbito público y político para legitimar políticas públicas que atiendan a los sectores sociales más vulnerables, no sólo en el propio país ya que considera que el cultivo de un adecuado sentimiento de compasión podría proveer una motivación social estable para la ayuda benefactora..

Siguiendo los lineamientos de la teoría rawlsiana, Nussbaum establece una conexión entre la compasión y la estructura de un Estado democrático y liberal considerando un contenido restringido del objeto de la compasión pasible de ser respaldado por ciudadanos con diversas ideas religiosas y sociales¹⁷. En esta dirección entiende que el registro de una compasión apropiada debe verse reflejado en disposiciones institucionales que sostengan y conformen las motivaciones ciudadanas.¹⁸ Al igual que el ideal de benevolencia que Rawls propone bajo las condiciones de la Posición Original, Nussbaum sostiene que los aportes de una justa compasión pueden diseñar las disposiciones de la estructura básica de la sociedad e involucrarse en la legislación en áreas concretas como las tributarias, un sistema de bienestar tanto económico como político y los deberes de las naciones más ricas hacia las más pobres. En el pensamiento de Nussbaum, el cultivo virtuoso de la compasión debe encomendarse fundamentalmente al sistema de educación pública en el que serán decisivas las disposiciones curriculares que recuperen las humanidades y las artes.¹⁹

16 Nussbaum ha desarrollado su propia descripción del “floreamiento humano” mediante la estipulación de una lista de capacidades o de “oportunidades de funcionamiento” en diversas publicaciones, entre ellas en *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, cap. III

17 (2008, 445 y sgs)

18 “la relación entre la compasión y las instituciones sociales es y debe ser una vía de dos direcciones: los individuos compasivos construyen instituciones que encarnan lo que imaginan; y las instituciones, a su vez, influyen en el desarrollo de la compasión de los individuos”, (Nussbaum, 2008, 449)

19 Considera que una adecuada educación e instituciones políticas pueden prevenir los posibles riesgos que presenta esta emoción. La acusación de que la compasión sólo ocurre en la consideración de ciertas situaciones particulares que afectan nuestra experiencia vital concreta ¿puede subsanarse por una adecuada teoría acerca del interés humano. Del mismo modo, respecto de los recursos materiales que sostienen la vida y promueven la libertad humana. La compasión aporta una motivación para acercar las vidas de los demás a la propia y en tal sentido, para Nussbaum (2008, 434) contribuye al desarrollo de una racionalidad saludable que supera el autointerés calculador del *homo economicus* por la consideración del bien de los demás.

Quisiera para finalizar destacar algo muy notable en la posición de Martha Nussbaum. La filósofa resalta el valor político de aspectos de la personalidad como los sentimientos, la sensibilidad y las relaciones amistosas y aún del amor que, muchas veces, no son visibilizados al privilegiar la reflexión y la discusión sobre diseños institucionales o criterios de justicia. La autora pone en valor una teoría como la de Aristóteles en la que la búsqueda de una constitución política viable para favorecer el desarrollo humano de todos los ciudadanos se combina con un estudio sobre los aspectos afectivos y cognitivos que conforman el modo de ser de cada uno. En particular, coincido en la idea de que el cultivo de una ciudadanía compasiva no sólo contribuirá a promover instituciones y políticas benevolentes sino también propiciará una crítica profunda de las instituciones. En particular, de los discursos legitimadores de los agentes económicos y políticos responsables a nivel local y global del menoscabo de las condiciones de vida. Asimismo, entiendo que la fuerza motivacional de este sentimiento favorecerá a la vez, tanto la defensa de los derechos reconocidos como una expansión de los mismos al sistema vital planetario.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Retórica* [Traducción de Antonio Tovar], Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003
- ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*, [Traducción de Antonio Gómez Robledo], México, Universidad Autónoma de México, 1994
- ARISTÓTELES. *Política*, [Traducción de Julián Marías], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, [Traducción de Maria Araujo y Julián Marías], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994
- SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, New York, Clarendon Press-Oxford, 1989
- SCHOLLEMEIER, Paul. *Other selves: Aristotle on personal and political friendship*, Albany, State University of New York Press, 1994
- NUSSBAUM, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. [Traducción de Antonio Ballesteros], Madrid, La Balsa de la Medusa, [1986], 2003
- NUSSBAUM, Martha C., *Las Fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. [Traducción de Ramón Vilá Vernis], Barcelona: Paidós Ibérica, [2006] (2007)
- NUSSBAUM, Martha C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*. [Traducción de Miguel Candel], Barcelona: Paidós Ibérica, [1994], 2003
- NUSSBAUM, Martha C., *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* [Traducción de Araceli Maira], Barcelona: Paidós Ibérica, [2001], 2008