

# LA COMPASIÓN: DIÁLOGO CON M. NUSSBAUM Y E. LEVINAS

CAROLINA MONTERO ORPHANOPOULOS  
Universidad Alberto Hurtado

RESUMEN: El siguiente artículo desarrolla la comprensión de la compasión desde la perspectiva de dos filósofos contemporáneos: M. Nussbaum y E. Levinas. Exponiendo sus planteamientos, la autora pretende hacer dialogar la filosofía neo aristotélica con la filosofía de la alteridad, para luego presentar su propio balance crítico. Desde la teoría de las emociones como «levantamientos geológicos del pensar» de Nussbaum y la «metaética» levinasiana acerca de la responsabilidad ilimitada por el otro vulnerable, se elabora el pensamiento de cada autor sobre la compasión como característica esencialmente humana y humanizadora.

PALABRAS CLAVE: compasión; vulnerabilidad; emociones; alteridad; M. Nussbaum; E. Levinas.

## *Compassion: A dialogue with M. Nussbaum and E. Levinas*

ABSTRACT: The following article presents a comprehension of compassion from the perspective of two contemporary philosophers: M. Nussbaum and E. Levinas. After exposing their main ideas on the subject, the author intends a dialogue between neo-Aristotelian philosophy and the philosophy of alterity on compassion, presenting her own critical balance. From a theory of emotions such as Nussbaum's «upheavals of thought» and the Levinasian «meta-ethics» on unlimited responsibility for the vulnerable other, each author's approach on compassion is elaborated as an essentially human and humanizing characteristic.

KEY WORDS: compassion; vulnerability; emotions; alterity; M. Nussbaum; E. Levinas

### A MODO DE INTRODUCCIÓN: LA COMPASIÓN.

La compasión evoca no solo un registro muy diverso de sentimientos asociados en la experiencia cotidiana, sino que también ha sido definida desde la filosofía con connotaciones, en ocasiones, casi opuestas. Para algunos, como Kant o Spinoza, la compasión entendida como tristeza compartida es inútil pues, no solo multiplica el dolor; sino que disminuye la capacidad de la persona para actuar contra él. Para otros, como Schopenhauer, la compasión es el único fundamento posible de la moral, la razón por la cual —aunque Dios no exista— no todo está permitido<sup>1</sup>.

Algunos la definen como sensiblería propia de la debilidad, otros como virtud, algunas como emoción, otros como experiencia trascendente. Finalmente, el punto sobre el que hay acuerdo con respecto a la compasión es que, en

---

<sup>1</sup> Cf. VILLAR EZCURRA, A., «La ambivalencia de la Compasión», en GARCÍA-BARÓ, M., VILLAR EZCURRA, A. (coord.), *Pensar la Compasión*, Ed. UPCO, Madrid 2008.

definitiva, el ser humano es capaz de sufrir con y por el sufrimiento de otro. Ahora bien, según el modo de comprender esta realidad humana, sus causas, sus destinatarios «legítimos», y sus efectos, difiere también la valoración ética que le damos.

Nos disponemos a dialogar desde la reflexión acerca de la compasión de dos filósofos contemporáneos de gran relevancia para el pensamiento de nuestro tiempo. Martha Nussbaum (1947), filósofa neoaristotélica estadounidense y especialista en lenguas clásicas, ha sido reconocida por sus aportes desde la filosofía griega antigua y más recientemente, en filosofía política. En su obra *La Fragilidad del bien*, desarrolla ampliamente el tema de la vulnerabilidad del ser humano, en particular, y de lo humano, en general; y en *Paisajes del pensamiento*, elabora una propuesta acerca de la racionalidad ética de las emociones.

Emmanuel Levinas (1906-1995) es un referente fundamental para toda ética que involucre el reconocimiento del otro. Éste filósofo judío, de origen lituano pero radicado en Francia, ha marcado la filosofía del S. XX con su *Ética de la alteridad* y ha influido en muchos autores posteriores por la radicalidad de su planteamiento. Su pensamiento es expresión de la fenomenología hermenéutica, con rasgos comunitaristas.

Nos acercaremos, pues, a dos visiones muy diferentes aunque ambas comparten el mismo *a priori*: la compasión como cualidad o capacidad propia del ser humano lo humaniza, le posibilita salir de sí hacia el sufrimiento de otros e intentar transformar la realidad aunque sea solo porque la comparte. La compasión experimentada como proveniente de otro tiene capacidad reparadora, que también transforma la realidad, aunque sea porque no se sufre solo, porque a alguien le importa el propio sufrir.

## 1. APROXIMACIÓN A LA COMPASIÓN EN MARTHA NUSSBAUM

*«En efecto, quien se compadece  
se hace vulnerable a la persona del otro.»<sup>2</sup>*

La compasión, tal y como la expone Nussbaum, es en una emoción. Es, por tanto, importante precisar qué entiende esta filósofa por emoción, tema que ocupa un lugar central en su obra *Paisajes del Pensamiento*. En ella, define las emociones como juicios de valor, relativos a cosas a las que le atribuimos relevancia para nuestro bienestar. No son el polo opuesto de la racionalidad, sino más bien «levantamientos geológicos del pensar: como juicios según los cuales las personas reconocen la gran importancia, para alcanzar su propio florecimiento, de cosas que no controlan completamente y, por lo tanto, reconocen su carácter necesitado ante el mundo y sus acontecimientos»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento. La inteligencia y las emociones*, Ed Paidós Ibérica, Barcelona 2008, 358.

<sup>3</sup> *Ibid*, 114.

Esta definición de las emociones contiene tres ideas relevantes: 1) la idea de una *valoración cognitiva o evaluación*; 2) la idea del *florecimiento propio* o de los *propios objetivos y proyectos importantes*; 3) la idea de la *relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos*<sup>4</sup>.

Según este planteamiento, las emociones no serían —como muchas veces se considera desde perspectivas más racionalistas— estorbos para los juicios prácticos de la realidad, sino que por el contrario, tienen en sí mismas valor por el contenido cognitivo y ético —muchas veces complejo y confuso— que aportan<sup>5</sup>. No reconocerlas, subestimarlas u omitirlas llegaría a constituir un error moral pues: «en la propia emoción está implícita una concepción del florecimiento humano y de cuáles son los principales trances en que se puede encontrar la vida humana, la mejor concepción que un espectador sea capaz de formar»<sup>6</sup>. Pero no solo dicen en relación a la noción de la plenitud posible, sino también aluden a la vulnerabilidad humana experimentada como propia:

«En definitiva, la mayor parte del tiempo las emociones nos vinculan a elementos que consideramos importantes para nuestro bienestar pero que no controlamos plenamente. La emoción registra esa sensación de vulnerabilidad y de control imperfecto (...) esto supone que la aceptación de tales proposiciones dice algo sobre la persona: que permite que tanto ella misma como su bien dependan de cosa fuera de su control, y que admite cierta pasividad ante el mundo.»<sup>7</sup>

La compasión, en cuanto emoción, contiene todas las características anteriormente mencionadas. Su particularidad está en que este «*upheaval of thought*» o «levantamiento geológico del pensar» se da en relación a aquello que le acontece *a otro*.

En el planteamiento de fondo, Nussbaum se adhiere a la tradición aristotélica: «la compasión es una pasión penosa suscitada por el dolor o el sufrimiento de otro»<sup>8</sup>, ya sea por «el pesar o dolor físico y los grandes males que provoca la fortuna». Estos sufrimientos se pueden distinguir en dos clases, y de cada una de ellas ofrece ejemplos: de la primera, la muerte, la violencia corporal, los malos tratos, la vejez, la enfermedad y la falta de alimento. De la segunda, la falta o escasez de *phíloi*, o la separación de éstos, la fealdad, la debilidad física, la invalidez, la frustración de las esperanzas<sup>9</sup>.

En lo anterior reconocemos que la compasión requiere de uno o varios *juicios cognitivos* que provocan la emoción. Se comprende entonces la definición de la compasión como emoción que surge ante el sufrimiento de otro, cuando en la creencia o evaluación que el sujeto observador hace de este sufrir concluye que se dan tres características específicas<sup>10</sup>:

<sup>4</sup> Cf. *Ibid*, 24.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid*, 23.

<sup>6</sup> *Ibid*, 349.

<sup>7</sup> *Ibid*, 66.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Retórica* 1385b13 y ss.

<sup>9</sup> Cf. NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*; Ed Visor, Madrid 1995, 476.

<sup>10</sup> Cf. NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento*, 345.

1. La intuición o percepción de que la aflicción que padece quien sufre es grave y relevante para el florecimiento de la persona en cuestión.
2. El juicio cognitivo de que la persona que sufre no merece ese sufrimiento, o por lo menos no en esa proporción.
3. La creencia de la persona que se compadece de tener posibilidades parecidas de padecer tal sufrimiento.

Según Nussbaum, esta pasión penosa está lejos de ser, como sostienen los oponentes de Aristóteles, solo fuente de «ofuscación y engaño»:

«Aristóteles piensa que la contemplación de cosas temibles y dignas de compasión, así como el miedo y la piedad que suscitan en nosotros, pueden servirnos para aprender algo importante sobre el bien humano (...) Para Aristóteles, compasión y temor son fuentes de iluminación o clarificación, pues el agente, al reaccionar y prestar atención a sus reacciones, se conoce mejor a sí mismo en lo tocante a las inclinaciones y valores que motivan su reacción.»<sup>11</sup>

Nuestra autora afirma los dos primeros requisitos cognitivos aristotélicos, pero no concuerda con él en el tercer requisito para la compasión, el que denomina «juicio de las posibilidades parecidas». Según hemos dicho, para Aristóteles este tercer requisito implica que la persona siente compasión solo por aquellas desgracias que puede esperar sufrir, en sí mismo o en sus seres queridos, pues requiere de cierta comprensión y experiencia del sufrimiento<sup>12</sup>. Vale la pena transcribir sus argumentos:

«Este juicio relativo a las posibilidades parecidas requiere una demarcación: ¿qué criaturas estoy dispuesta a considerar que comparten posibilidades conmigo y cuáles no? Si en verdad solo voy a sentir compasión en la medida en que considere las posibilidades de los demás como parecidas a las mías, ello significa que la emoción dependerá de mi capacidad de encontrar similitudes entre yo mismo y los demás (...) Y aquí llegamos a otro lugar donde los aprendizajes sociales familiares desempeñan un papel muy poderoso y los errores pueden ocurrir con facilidad. Los seres que con mayor probabilidad sean vistos como parecidos a uno mismo o a las personas que se quiere serán seguramente aquellos que compartan nuestra forma de vida, aquellos a quienes la sociedad ha marcado como similares.»<sup>13</sup>

La filósofa anglosajona reformula el tercer requisito aristotélico a partir de su teoría de las emociones y el carácter *eudaimonista* de estas. Así, más que subrayar las posibilidades parecidas de padecer el sufrimiento en cuestión, sostiene que para que se despierte la compasión se debe considerar el sufrimiento de otra persona como parte significativa del propio esquema de objetivos y metas, como algo que afecta el propio florecimiento. Este *juicio eudaimonista* hace vulnerable a quién se compadece, ante el sufriente, permitiendo que sea afectado por su sufrimiento<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien*, 480.

<sup>12</sup> Cf. NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento*, 354.

<sup>13</sup> *Ibid*, 356.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid*, 358.

Reformula entonces los requisitos cognitivos para la compasión<sup>15</sup>:

- a) **El juicio de la magnitud: a alguien le ha ocurrido algo malo y grave.** La compasión depende siempre del punto de vista de quien la experimenta (o no) y el juicio sobre lo que realmente le ocurre a otro puede diferir del que hace la propia persona afectada sobre su situación.

Este juicio es sumamente subjetivo, tanto para quien lo emite sobre el sufrimiento ajeno como para quien evalúa y mide «magnitud» en su propio sufrir:

«(...) los juicios de las personas acerca de lo que les pasa pueden estar equivocados en muchos sentidos. El sufrimiento y la privación no enaltecen ni educan a quienes los padece, lo más habitual es que hagan que sus percepciones sean más burdas y distorsionadas. En particular, muy a menudo producen respuestas adaptativas que niegan la importancia del sufrimiento; esto es especialmente probable cuando la privación tiene que ver con la opresión y la jerarquía y cuando las prácticas religiosas y culturales la enseñan como justa. Por otra parte, las personas pueden aferrarse con mayor intensidad a cosas que, si lo pensamos, nos parecerán triviales o perjudiciales para ellas; puede que su sufrimiento por la pérdida de tales cosas sea muy real y, sin embargo, el espectador tal vez no esté dispuesto a participar en él.»<sup>16</sup>

- b) **El juicio del inmerecimiento: esa persona no ha causado su propio sufrimiento, o por lo menos no en la proporción en la que lo padece.** Esta afirmación, sobre la que luego volveremos, es propia de Aristóteles pero Nussbaum explícitamente la suscribe y está presente tanto en *La Fragilidad del Bien* como en *Paisajes del Pensamiento*:

«Aristóteles añade otra condición para la compasión que reitera y sobre la que insiste de nuevo en la Poética. La compasión, entendida como respuesta, se distingue de la censura moral en que precisa la opinión de que la persona no merecía el sufrimiento. Afirma el Estagirita, a mi juicio con acierto, que, cuando entendemos que el sufrimiento lo han provocado las malas decisiones del agente, no lo compadecemos (lógicamente), ya que la estructura de esta pasión exige la opinión contraria;»<sup>17</sup>

y

«En la medida 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. Si, por el contrario, sentimos compasión, esto obedece a que creemos que la persona no es culpable de sus dificultades o a que, aunque estas se deban a cierto fallo suyo, nos parece que el sufrimiento no es proporcional al mismo. La compasión se dirige entonces a esa inmerecida desproporción.»<sup>18</sup>

- c) **El juicio eudaimonista: esa persona / criatura es valioso en mi propio esquema de objetivos y planes, y un fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido.** Añade aquí que el juicio aristotélico de las posibilidades

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, 361.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, 248.

<sup>17</sup> NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien*, 476.

<sup>18</sup> NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento*, 350-351.

parecidas es un auxilio heurístico para formar el juicio *eudaimonista*, y no siendo estrictamente necesario, normalmente resulta muy importante.

«En resumen, la compasión hace que el pensamiento atienda a ciertos hechos humanos y que, de alguna manera, se interese por hacer que la suerte de la persona que sufre sea todo lo buena que sea posible, siendo todo lo demás igual. Y esto es así porque esa persona es un objeto del propio interés.»<sup>19</sup>

Para nuestra autora, el conjunto de los tres juicios habilita al sujeto para la compasión. De no darse la constatación de estos requisitos —ya sea por error intelectual, moral o por distancia— no solo será difícil que alguien experimente compasión, sino que incluso probablemente no captará que el sufrimiento *es* sufrimiento en cuanto tal<sup>20</sup>.

Finalmente, Nussbaum relaciona la compasión con la conciencia de la propia vulnerabilidad, y señala como otro impedimento la aguda desgracia personal o la soberbia del autosuficiente<sup>21</sup>.

«El reconocimiento de la afinidad en la vulnerabilidad es, entonces, un requisito epistémico muy frecuente y casi indispensable para que los seres humanos se compadezcan (...) Incluso cuando sentimos compasión hacia los animales, de los cuales sabemos que son muy diferentes a nosotros mismos, lo hacemos sobre la base de nuestra vulnerabilidad común al dolor, al hambre y a otros tipos de sufrimiento.»<sup>22</sup>

### *Balance crítico:*

El planteamiento de Martha Nussbaum es sumamente sugerente. La construcción teórica de las emociones como «*upheavals of thought*» da una base firme a su reformulación de los requisitos aristotélicos para que alguien experimente compasión hacia otro que sufre.

Este llamado a considerar y no obviar las emociones no solo reacciona y responde a la constatación de una tendencia filosófica más bien racionalista que, como hemos señalado, las suele considerar un estorbo para el recto juicio. El considerar las emociones como portadoras del desbordamiento de la fragilidad o falta de control interior, y por lo tanto sin elementos de juicio relevantes, ha sido creencia extendida hasta nuestros tiempos. Nos vulnerabilizan, y por lo mismo, muchas veces les tememos. Dicho esto, no deja de ser significativo que finalmente lo que en Nussbaum

<sup>19</sup> *Ibid*, 382.

<sup>20</sup> *Ibid*, 357.

<sup>21</sup> «Aristóteles señala que la compasión guarda estrecha relación con la creencia de que uno mismo es también vulnerable. Si se piensa que la propia situación es tan catastrófica que nada puede hacerla empeorar, probablemente no se compadecerá de los demás, que son percibidos en la perspectiva de quien está colmado de sufrimiento. Por otra parte, si alguien se considera autosuficiente con relación a la *eudaimonía*, seguro de estar en posesión de la vida buena, pensará que no puede sucederle lo que a los otros. Ello le sitúa en estado de soberbia en el que el padecimiento de los demás no despierta piedad alguna.» NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien*, 476.

<sup>22</sup> NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento*, 359.

le otorga valor a las emociones es, justamente, su racionalidad. Racionalidad con un lenguaje propio, pero racionalidad al fin y al cabo.

En cuanto a la compasión, valorando el conjunto de su planteamiento es posible disentir con ella —y con Aristóteles, a quien ella sigue— en un punto muy concreto de su análisis de la compasión. Decíamos que Nussbaum reformula los tres requisitos cognitivos aristotélicos para la compasión, señalando como necesario un juicio de la *magnitud* del mal sufrido, un juicio acerca del *inmerecimiento* de la persona de ese mal, y un juicio *eudaimonista*. No concordamos con su afirmación acerca del segundo juicio.

A nuestro parecer, es el sufrimiento en sí el que mueve a la compasión, no su causa. Se podría rebatir que durante siglos en nuestras sociedades la ejecución del malhechor ha sido pública, y que muchas veces el sufrimiento causa una especie de mórbida atracción. No lo negamos. Pero creemos que esto es reflejo de deshumanización —cultural o personal— más que de auténtica humanidad. Ahora bien, aun cuando solo dialogemos con Nussbaum a partir de su propio razonamiento, encontramos dos elementos para disentir del requisito de que el sufrimiento padecido sea inmerecido para causar compasión.

El primero elemento está relacionado con la *noción de infortunio*. La autora, en consonancia con Aristóteles, no pasa por alto la vulnerabilidad del ser humano al infortunio. La tragedia griega está llena de ejemplos de personas buenas arrastradas a la ruina como resultado de acontecimientos que no está en su mano dominar. Estas personas y su tragedia, dice Nussbaum, nos mueven a la compasión<sup>23</sup>. Hasta aquí, es coherente con sus tres requisitos para la compasión, pues la ruina de una persona buena es claramente inmerecida, es de magnitud considerable y además, afecta nuestra concepción de lo que es vivir bien, seguros, porque tenemos posibilidades parecidas de padecer por mala fortuna.

La confusión se produce cuando afirma, todavía en línea con Aristóteles, que el infortunio devastador o prolongado puede tener consecuencias drásticas para la *virtud* de esa persona.

«Un impedimento de la buena acción puramente externo puede corregirse inmediatamente si se recupera la buena fortuna. La persona esclavizada en la guerra puede recuperar la libertad en un instante. El enfermo puede sanar de un día para otro. Alguien privado de descendencia puede engendrar o dar a luz a un hijo. Lo que precisa tiempo y grandes dosis de buena fortuna es curar la corrupción del deseo, de las esperanzas y del pensamiento infligida por una desgracia prolongada y abrumadora. La reiterada utilización por parte de Aristóteles de términos que sugieren deterioro y corrupción, y su aseveración de que los males provocados por la fortuna solo pueden repararse, en todo caso, en un dilatado lapso de tiempo, indican también que está pensando en un daño más profundo. Hacen falta años para devolverle al esclavo el sentimiento de la dignidad y la propia estima de la persona libre, para que el inválido aprenda de nuevo los deseos y proyectos de la persona sana, para que quien se ha visto privado de un ser querido establezca lazos afectivos nuevos y fecundos.»<sup>24</sup>

<sup>23</sup> NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien*, 53.

<sup>24</sup> *Ibid*, 423



Entonces, la persona buena arrastrada al infortunio prolongado de manera tal que sufre daño también en su virtud y es capaz de dañar a otros ¿ahora merece el sufrimiento que tiene? ¿Ya no mueve a la compasión?

El segundo elemento es que, si la compasión es emoción que responde a *juicios cognitivos*, creemos que desecha con demasiada prontitud el requisito aristotélico de las *posibilidades parecidas*. Porque finalmente, la afinidad en la vulnerabilidad explicaría la compasión ante el sufrimiento merecido. Todos tenemos posibilidades parecidas, por nuestra vulnerabilidad también al mal que podemos realizar, de «merecer» cualquier sufrimiento. Todos somos potencialmente capaces de realizar hasta las acciones más abominables. Todos podemos padecer un sufrimiento merecido. La compasión, en estos casos, sería expresión de la solidaridad humana que se reconoce también en aquello que juzga como consecuencia proporcional y justa.

## 2. APROXIMACIÓN A LA COMPASIÓN EN EMANUEL LEVINAS

*«Nadie puede quedarse en sí mismo:  
la humanidad del hombre, la subjetividad,  
es una responsabilidad por los otros,  
una vulnerabilidad extrema.»<sup>25</sup>*

Desde la perspectiva de Levinas, la compasión tal y como la plantea Nussbaum sería más bien una prolongación de la *auto compasión*, pues todo lo dicho en cuanto al juicio sobre la magnitud del mal padecido, sobre la culpa o inocencia de quien padece y sobre el valor del sufriente en el propio esquema de objetivos y planes remite al *yo*, y no al *otro*. La primacía del otro, que funda la ética de la alteridad levinasiana, es también la piedra angular de su noción de compasión.

En la filosofía de Levinas, el otro es fundamentalmente una realidad trascendente al yo que constituye una relación ética. El otro no es un objeto ni una cosa, sino esencialmente un rostro, un ser humano que requiere ser tratado como fin en sí mismo. La experiencia del otro es, pues, también la experiencia de su dignidad, e indica un límite en la relación con el mundo<sup>26</sup>. La irreductibilidad del otro al sí mismo alude a una dignidad originaria que despoja de toda pretensión de posesión, de manipulación, de convertir al otro en medio para el Yo.

«El otro en cuanto otro —afirma Levinas— no es solamente un alter ego: es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o por su psicología, sino en razón de su alteridad misma»<sup>27</sup>. Este otro se manifiesta al sí mismo como «epifanía» que requiere de hermenéutica, exégesis desde su contexto cultural y biografía personal, pero que la trasciende<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, Ed Siglo Veintiuno, Madrid 1974, 130.

<sup>26</sup> Cf. TORRALBA, F., *Sobre la hospitalidad: Extraños y vulnerables como tú*, Ed PPC, Madrid 2003, 145.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>28</sup> Cf. LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, 58.



La epifanía del otro se da en el *rostro*, que es la manifestación del otro en la historia, en un espacio y tiempo concreto. El «Otro que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba (...)»<sup>29</sup>. El rostro es epifanía del otro, pero nunca es todo lo que el otro es, pues éste trasciende siempre cualquier expresión de sí. El rostro es el otro que «da la cara» en situaciones concretas, deshaciendo cualquier imagen o idea que el yo se haya formado de él, pero que lo hará una y otra vez, siempre nuevo y siempre más allá.

Es por esto que, llegado cierto momento en el desarrollo de su pensamiento sobre la relación con el rostro, Levinas privilegia la metáfora de la escucha/ habla sobre la de la vista/ ver. En *Ética e Infinito* distingue el acceso ético al rostro, lo que llamaremos el «reconocimiento» del rostro, de la percepción de él:

«(...) me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en una relación social con el otro.»<sup>30</sup>

El planteamiento levinasiano es que la fuente de la ética no es la comprensión del sufrimiento del otro —pues comprender de alguna manera significa asimilar, poseer— sino el *reconocimiento* del otro en cuanto rostro vulnerable y desnudo, que exige de mí responsabilidad ante su llamada. Y esto porque reconocer al otro es dejar que su rostro me afecte, me hable.

«El rostro no es simplemente una forma plástica, sino de entrada un compromiso para mí, una llamada, la orden de ponerme a su servicio. No solo del rostro, sino de la otra persona que en ese rostro se me aparece a la vez en su desnudez, sin medios, sin nada que la proteja, en su indigencia y, al mismo tiempo, como el lugar en el que recibo un mandato.»<sup>31</sup>

Así, en este encuentro del yo con el rostro, cara a cara, surge la relación, primado de lo ético. El rostro,

«significa “No matarás”, no debes matarme. Es su humildad, su desamparo, su indigencia, pero al mismo tiempo, precisamente, el mandamiento “No matarás”. Es aquello que se expone al asesinato y que se resiste al asesinato. He ahí la esencia de esa relación del “no matarás” que es todo un programa, que quiere decir “Tú me harás vivir”. Hay mil maneras de matar al otro, no solo con un revolver; se mata al otro siendo indiferente, no ocupándose de él, abandonándolo. En consecuencia, “No matarás” es lo principal, es la orden principal en la que el otro hombre es reconocido como aquel que se me impone.»<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Ibid*, 59.

<sup>30</sup> LEVINAS, E., *Ética e Infinito*, Ed A. Machado Libros, Madrid 2008, 71

<sup>31</sup> GUWY, F., *La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Levinas*, en ALONSO MARTOS, A. (ed.), *Emmanuel Levinas, la filosofía como ética*, Ediciones PUV, 2008, 21.

<sup>32</sup> *Ibid*, 22.

La paradoja es que en esta súplica hay una orden, un mandato. La desnudez y la indigencia del otro que se presenta en el rostro es a la vez el imperativo que se impone sobre la propia conciencia, ocupando un lugar principal y orientando las acciones de quien se abre al rostro del otro:

«Despojado de su forma, el rostro está aterido en su desnudez. Es miseria. La desnudez del rostro es indigencia y ya suplica en la lealtad que me señala. Pero esta súplica es exigencia. La humildad se une a la grandeza. Y así se anuncia la dimensión ética de la visitación (...) el rostro se me impone sin que pueda hacerme el sordo a su llamada, ni olvidarlo, quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía.»<sup>33</sup>

Con esta afirmación tan radical —radicalidad característica de la hipérbole levinasiana— «la conciencia pierde su primacía», el filósofo está señalando lo que repetirá muchas veces explícitamente: la responsabilidad por el otro precede a mi libertad. Pero no solo porque he de anteponerla a mis propias elecciones, sino porque el rostro irrumpe, no permite elección, pues no es la libertad del yo la que decide acudir, responsablemente, a la necesidad del otro sino su necesidad la que se impone e impele, reduciendo al yo a una pasividad de «re-hén» del otro.

«Ser yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas. Pero la responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo —aunque se trata de egoísmo por la salvación— no lo transforma en un momento del orden universal, sino que lo confirma en su unicidad. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar.»<sup>34</sup>

Ahora bien, esta restricción finalmente no es limitación de la libertad, sino afirmación de la singularidad del yo y su liberación para la compasión. La libertad auténtica es la que permite al hombre responder: *Heme aquí*, ante la llamada del Otro.

La ilimitación de la responsabilidad pone de relieve otra característica de la relación con el otro, en el planteamiento levinasiano. Es una relación asimétrica que no tiene pretensión alguna de reciprocidad, pues está regida por la responsabilidad ética ineludible que tiene el yo con la condición vulnerable del que se le revela. Ese otro nunca será extensión de mi yo, y así la definitiva otredad del Otro y mismidad del yo es lo que establece la asimetría como base de la relación ética. Para Levinas, cualquier intento de establecer una reciprocidad «debida» termina cosificando al otro.

Es fundamental comprender que la asimetría no está indicando superioridad o inferioridad en la valoración de uno u otro. Tal como señala Levinas, en *Totalidad e Infinito*,

«Estas diferencias entre el Otro y el yo no dependen de “propiedades” diferentes que sean inherentes al “yo”, por una parte, y al Otro, por la otra; ni de disposiciones psicológicas diferentes que asaltarán a los respectivos espíritus cuando

<sup>33</sup> LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, 60-61.

<sup>34</sup> *Ibid*, 62.

se encuentran. Con lo que tienen que ver es con la coyuntura Yo – el Otro: con la *orientación* inevitable del ser “partiendo de sí” hacia “el Otro”.»<sup>35</sup>

El otro es el rostro que irrumpe y habla, que se impone en su desnudez e indigencia, que restringe y libera la libertad en una responsabilidad ilimitada y una relación siempre asimétrica ¿cómo comprender la compasión desde aquí? Diríamos que la compasión es la consecuencia del ser vulnerables a la vulnerabilidad del otro, una experiencia metaética, pre-cognitiva. La vulnerabilidad del otro —que no puedo asimilar ni comprender, solo dejar que me afecte— es la que suscita la compasión, y esta alerta acerca de la necesidad primero de socorrer al otro, decir «heme aquí», y luego de hacer la reflexión ética correspondiente<sup>36</sup>. Tal como dice F. Torralba:

«La vivencia de la vulnerabilidad consiste en haber sido ofrecido sin reserva al otro y en no haber encontrado protección en ningún tipo de consistencia o en ninguna identidad de un estado. La percepción de la desnudez del otro nos impele a la acción, nos mueve a romper nuestra indiferencia para salvarle de la situación frágil que está padeciendo. Este movimiento hacia el otro desnudo y expuesto es lo que él denomina propiamente la experiencia de la vulnerabilidad.»<sup>37</sup>

Paradójicamente, la experiencia aguda de la propia vulnerabilidad al sufrimiento del otro «habilita» al yo para el encuentro con el otro sufriente. En palabras de M. García-Baró:

«En la perspectiva de lo fenomenológico, el hecho de que otro se presente ante mí en su rostro y me hable y me haga obedecerle respondiéndole, aunque sea con las peores palabras y la mayor desatención —o quizá, en cambio, con la generosidad de mis manos que le acercan los bienes míos que él necesita—; esta irrupción inesperada, que perturba mi silencio gozoso, es ciertamente el hecho de los hechos, la revelación en el sentido estricto del término, el añadido absoluto y la forma misma de lo gratuito y lo lujoso. Justamente es de esto de lo que yo no tenía ninguna necesidad. Y no podía tenerla porque el otro es, literalmente, el final de mi poder, de mis poderes: eso, ése que está fuera del alcance de mi experiencia, el comienzo de una loca aventura que inmediatamente me sacará de la calma de mi soledad para arrastrarme donde nadie sabe.»<sup>38</sup>

<sup>35</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Ed. Sígueme, Salamanca 2012, 241.

<sup>36</sup> «It is not because you understand what it means for another person to have pain that you are pained by his pain. Painfulness is ordinary here. You can never be alert to the pain of another person if his pain does not affect you in a primordial sense. The feelings of pain in you by the pain of another person's body does not reflect an activity within reflective consciousness. Levinas would say that reflection presupposes a consciousness that already is accused and made responsible in its sensibility», NORTVERDT, P., «Subjectivity and vulnerability: reflections on the foundations of ethical sensibility»: *Nursing Philosophy*, 4 (2003) 226.

<sup>37</sup> TORRALBA, F., *Sobre la hospitalidad: Extraños y vulnerables como tú*, Ed PPC, Madrid 2003, 191.

<sup>38</sup> GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe*, Ed. Sígueme Salamanca 2007, 355-356.

*Balance Crítico:*

El planteamiento de Levinas, la aproximación al conjunto de su complejo pensamiento, es fascinante y abismante, por su profundidad y su radicalidad. La sola afirmación de la trascendencia del otro y su irreductibilidad absoluta al yo, tiene consecuencias éticas de gran consideración. Comprender la compasión desde aquí, desde lo sagrado e indigente a la vez, remueve y empuja el pensar la ética con otras coordenadas. Con todo, hay tres puntos en los que nos parece no podemos asumir su planteamiento.

El primero es en relación a su concepto de *responsabilidad por el otro como ilimitada*. Aun comprendiendo que puede corresponder a la hipótesis levinasiana que persigue justamente sacudir, nos parece que no se puede sostener que la responsabilidad de un ser humano es ilimitada, porque nada en él —limitado, finito, por definición— puede serlo. Pero la objeción aquí no es meramente conceptual, de razonamiento lógico. Es sencillamente el sublevamiento de un *yo* que se sabe vulnerable. Ningún ser humano individual puede ser tenido por responsable de otro, ante otro, todo otro, ilimitada e indefinidamente, pues estaría condenado al fracaso y eso mismo obligaría a reconsiderar su responsabilidad ética. El ideal moral no puede quedar tan lejos de la realidad que imposibilite dar el próximo paso posible, hundiendo en la impotencia antes de comenzar a andar.

El segundo punto tiene relación con el primero, pero desde la perspectiva de la *asimetría*. La insistencia en la permanente asimetría en la relación con el otro es tan categórica que el cuestionamiento que surge termina siendo si acaso existe la posibilidad de encuentro auténtico, en algún momento, que respete la mismidad del yo y la alteridad del otro.

Como hemos expuesto anteriormente, Levinas aclara que esta asimetría no indica una diferencia de cualidades o valoración del otro. Pero una mirada más de conjunto sobre su propuesta sí que pone de manifiesto que el otro es siempre el sufriente, vulnerable, desnudo, y en cambio el yo es aquel que tiene la ilimitada responsabilidad de hacerse cargo. La debilidad del yo, en esta relación de asimetría, es su vulnerabilidad a la vulnerabilidad del otro. Es decir, su capacidad de compadecerse. Su impotencia y pasividad ante la irrupción del otro. Pero no su propia indigencia.

Creemos que una compasión que no permita reciprocidad termina por disminuir al otro ante el yo, aunque no corresponda a la realidad ni sea esta su intencionalidad. La común humanidad tiene que ser rescatada en algún momento, sin que se tema que boicotee la aceptación de la radical alteridad.

Por último, nos parece difícil de conjugar la afirmación de la compasión como experiencia metaética y precognitiva con la experiencia fáctica de que es una cualidad o potencialidad humana que se puede *educar* y que está sujeta a marcos de socialización que transmiten contenidos concretos y variables.

Es aquí donde nos parece que el concepto de reconocimiento puede tener un valor fundamental. Si afirmamos la cualidad metaética de la compasión, habría que postular un movimiento interior previo, una operación que permitiera a la persona que ve un rostro reconocerlo como *otro*. Eso es el reconocimiento. Si alguien mira lo que hay a su alrededor, puede ver una mesa, libros, una lámpara, una planta... pero el momento en que ve los ojos de otro que lo está mirando, en ese instante se produce el *reconocimiento*, la conciencia de no-cosificación posible

que está implícita tanto al asomarse a la trascendencia de otro como de saber que él está haciendo lo mismo conmigo. Creemos que es posible sostener la compasión como experiencia metaética, precognitiva, si se postula como condición previa el reconocimiento. Y entonces sería esta capacidad de reconocer y respetar al otro lo que habría que educar, de manera que el movimiento propiamente humano de la compasión —ser vulnerables a la vulnerabilidad del otro— se pueda desplegar plenamente.

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN.

*«... el hambre y el miedo pueden acabar con toda humana resistencia  
y con toda libertad.  
De esta miseria de los hombres,  
de este imperio que las cosas y los malos ejercen sobre el hombre,  
de esta animalidad, no se trata de dudar.  
Pero ser hombre es saber que es así.  
La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro.  
Y saber o tener conciencia es tener tiempo para evitar  
y prevenir el instante de la inhumanidad.  
Es este aplazar perpetuamente la hora de la traición  
diferencia ínfima entre el hombre y lo no-hombre,  
que supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro  
o la nobleza, la dimensión de la metafísica.»<sup>39</sup>*

En el breve recorrido realizado no hemos pretendido, en absoluto, dar cuenta del rico y complejo pensamiento de estos dos filósofos sino, más bien, aproximarnos a su comprensión de la compasión humana. Desde su perspectiva particular, herederos de tradiciones filosóficas diferentes, ambos autores aportan elementos significativos a considerar en la reflexión que hemos acometido.

El tratamiento que Nussbaum hace de las emociones en general es, a nuestro juicio, portadora de gran sentido. A partir de sugerentes intuiciones, obliga a pensarlas en clave de racionalidad expresada en otro lenguaje. Sobre todo atrae su planteamiento de la vulnerabilidad humana como un frágil *bien*, es decir, no solo un lastre de etapas previas de nuestra evolución, sino fragilidad, humanidad, que tiene en sí una belleza, una pasión, que incluso enamora a los dioses. Aun así, como ya hemos señalado, en ocasiones su planteamiento sobre la compasión tiene contradicciones internas con el conjunto de su propuesta. Además, al contrastarla con la propuesta de Levinas, queda sumamente expuesto un cierto narcisismo de la compasión comprendida desde la filosofía aristotélica.

Levinas es quizás uno de los filósofos que, a nuestro juicio, de mejor manera combina la extraña virtud de mover a la esperanza con un desafío que a todas luces parece insuperable. Sus afirmaciones empujan a expandir horizontes allí donde topamos con los límites de lo aparentemente posible, obligando a pensar, a

<sup>39</sup> E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, 29.

reformular, a intentar verbalizar intuiciones, experiencias, que hasta hoy no tenían nombre. Es como si en medio de la constatación de la miseria humana, fuese capaz de afirmar todo aquello que ennoblece a esa misma humanidad. Y sin embargo, como ha quedado expuesto en el balance crítico, hay aspectos de su planteamiento sobre la responsabilidad ilimitada, la asimetría y la compasión que no podemos afirmar con él.

Nos parece, además, que ambos pasan por alto dos elementos que son también propios de la compasión.

El primero es que la compasión puede ser causada no solo por la indigencia del ser humano, o por su injusto sufrimiento. Podríamos llamar a estas dos expresiones de la vulnerabilidad humana *vulnerabilidad radical u ontológica* y *vulnerabilidad vulnerada*<sup>40</sup>, respectivamente. Hay una tercera vulnerabilidad, la que Paul Ricoeur llama *labilidad*<sup>41</sup>, que también puede ser causa de compasión.

Bastará un ejemplo para comprender lo que proponemos. Muchos de nosotros tenemos todavía vívidas en la memoria las imágenes del día en que, después de varios meses de buscarlo, encontraron a Saddam Hussein, escondido en un sótano cuya entrada parecía más bien una tumba. Eso fue el año 2003. Recordaremos, también, el día en que los telediarios de todo el mundo transmitieron «en vivo» su ejecución en la horca, el año 2006.

Saddam Hussein no era un inocente. Se le acusaba de crímenes contra la humanidad, de ataques con armas químicas, de aplastamientos genocidas contra los chiítas y de las guerras contra Irán y contra Kuwait. Tampoco parecía un sufriente. Durante los dos años que duró su juicio se mostró desafiante y hostil. Nunca mostró arrepentimiento. No parecía ni frágil ni vulnerable, sino más bien lo contrario.

Con esto queremos dejar en claro que no es nuestra pretensión, en lo más mínimo, hacer una apología de Saddam Hussein. Y sin embargo, no podemos negar que ambos días fue posible experimentar una compasión potente e inexplicable por el que a todas luces era un tirano. No era una compasión fundada en un principio abstracto de universal dignidad, ni era tampoco una militante condena a la pena de muerte. Esta compasión surgió primero, simplemente, al ver a un hombre que estaba viviendo como una rata. Y luego al ver a un hombre que iba a morir con el mundo entero mirándolo, con desprecio, sin amor. Pero por sobre todo era compasión por ver cómo terminaba una vida, habiendo sido tan pobre expresión de lo que es la belleza y la bondad de la humanidad, de la gratuita posibilidad de vivir.

Como estos ejemplos, todos podemos contar muchos, no tenemos duda. Y finalmente, cuando el tirano es derrocado, ajusticiado, anulado, cuando descargamos todo el horror que nos produce el mal en violencia contra el rostro del malhechor, lo que queda es la punzante intuición de que nos hemos hecho un poco menos humanos, un poco más animales, porque habiendo tenido *tiempo para evitar o prevenir el momento de la inhumanidad*, a veces elegimos *la hora de la traición*. La capacidad de compadecer al injusto, al malhechor, al tirano (y a sus equivalentes en mayor o

<sup>40</sup> MONTERO, C., *Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación. Praxis cristiana y Plenitud Humana*, Ed. Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2012, 68.

<sup>41</sup> Según P. Ricoeur, la labilidad es aquella «debilidad constitucional que hace que el mal sea posible», RICOEUR, P., *Finitud y Culpabilidad*, Ed. Trotta, Madrid 2011, 15.

menor medida en nuestra vida cotidiana) y de sufrir con él su suerte, nos libera de la deshumanización, nos hace más capaces de asumir la propia labilidad, nos *salva*.

El segundo elemento que nos parece falta en el análisis de ambos autores sobre la compasión, es el perdón como posibilidad. El perdón está en relación con lo anterior pero va más allá. El perdón no solo sufre la miseria que puede ser una vida humana, pudiendo haber sido epifanía de tanto. El perdón afirma que, sin negar la verdad de esa realidad y sus actos, el otro sigue siendo siempre más que sus actos. Entonces el perdón que nace de la compasión sería una vulnerabilidad a la vulnerabilidad del otro que *repara* la humanidad.

#### BIBLIOGRAFIA

- Alonso Martos, A. (ed.) (2008). *Levinas, la filosofía como huella*. Valencia: Ed. PUV.
- García-Baró, M., Villar Ezcurra, A. (coord.) (2008). *Pensar la Compasión*, UPCO.
- García-Baró, M. (2007). *La compasión y la catástrofe*. Salamanca: ed. Sígueme.
- Levinas, E. (1974). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Ed. Siglo Veintiuno.
- (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica.
- (2008). *Ética e Infinito*. Madrid: Ed. A. Machado Libros.
- (1993). *Entre Nosotros, ensayos para pensar en otro*. Valencia: Ed. Pre textos.
- (2012). *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- Malka, S. (2006). *Emanuel Levinas, la vida y la huella*. Madrid: Ed. Trotta.
- Montero, C. (2012). *Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación. Praxis cristiana y Plenitud Humana*. Santiago: Ed. Universidad Alberto Hurtado.
- Nortverdt, P. (2003). «Subjectivity and vulnerability: reflections on the foundations of ethical sensibility»: *Nursing Philosophy*, 4, 222-230.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Ed. Visor.
- (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia y las emociones*. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica.
- Ricoeur, P. (2011). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Ed. Trotta.
- Torrallba, F. (2003). *Sobre la hospitalidad: Extraños y vulnerables como tú*. Madrid: Ed. PPC.
- (1998). *Antropología del Cuidar*. Madrid: Institut Borja de Bioética – Fundación Mapfre Medicina.
- Weber, M. (2004). *Compassion and pity: an evaluation of Nussbaum's analysis and defense: Ethical theory and moral practice* 7, 487-511.

Universidad Alberto Hurtado  
cmontero@uahurtado.cl

CAROLINA MONTERO ORPHANOPOULOS

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]



