

LA FUERZA DE LA PIEDAD Y LOS SENTIMIENTOS DE HUMANIDAD EN ROUSSEAU *

RESUMEN: Ante la recurrente llamada a la solidaridad, como el complemento necesario de la justicia, cobra importancia pensar en las actitudes que propician las respuestas altruistas. Entre los filósofos para quienes los sentimientos jugaron un papel positivo como guía de la moral destaca Rousseau, que, en el contexto de la Ilustración y de la secularización, consideró clave a la compasión, entendida como «la repugnancia natural a ver sufrir a nuestros semejantes». Para Rousseau, como para después Schopenhauer, la base intuitiva de la compasión radica en la identificación con el ser que sufre; de ahí que contrapesen las tendencias egoístas. En el presente artículo se aborda la significación que Rousseau otorgó a la compasión, en el plano antropológico y educativo. Asimismo, se analiza la importancia de los sentimientos de humanidad y ciudadanía en sus propuestas políticas. Para el ginebrino los individuos que no sienten afecto por su comunidad difícilmente están dispuestos a sacrificar sus intereses egoístas en aras de lo público. Finalmente, se reflexiona sobre la vigencia de estos planteamientos.

INTRODUCCIÓN: LA COMPASIÓN Y EL MUNDO DE LOS AFECTOS
COMO FUENTE DE MORAL

En nuestros días es frecuente referirse a la solidaridad como el complemento necesario de la justicia que permite contrarrestar los problemas ocasionados por nuestro propio sistema de vida, las desigualdades e injusticias de hecho. Sin duda, son muchos los problemas que se plantean al invocar la solidaridad¹, entendida como la voluntad de adherirse

* Este artículo forma parte del estudio: «El valor de la compasión en la modernidad», capítulo incluido en el libro *Pensar la solidaridad* (Eds. M. García-Baró y A. Villar), Servicio de Publicaciones-UPCo, Madrid, 2004, pp. 117-211. En el libro se contienen los resultados del Proyecto de Investigación «Fundamentos filosóficos de la idea de solidaridad», financiado por el Plan Nacional de I + D + I (BFF2000-0091).

¹ Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, se define el término «solidaridad» (de solidario), como adhesión circunstancial a la causa o empresa de otros. El adjetivo «solidario» como «adherido o asociado a la causa, empresa u opinión de otro».

La palabra «solidaridad» no tiene una larga historia. Aunque su raíz es latina, proviene del francés (*solidarité*), pues la palabra *solidarietas* no existe en el latín clásico ni en el medieval. La raíz latina se vincula con la expresión *in solidum*, que significa «en bloque, compacto» y equivale a «totalidad», al todo. Marciano Vidal distingue dos universos significativos en la raíz etimológica del término «solidaridad»: el de la cons-

a la causa de otros. Interesa aquí tan sólo detenerse en precisar qué es lo que mueve a considerar la causa de otros como propia. Comencemos por señalar la necesidad de una doble actitud: por una parte, una conciencia del «nosotros», un saberse inscrito en una comunidad humana con la que se comparten intereses y en la que cada uno de sus componentes se percibe como valioso en sí; por otro lado, también es preciso una disposición al sacrificio del interés particular en aras al bien común.

Bien es verdad que hasta llegar a este punto se ha requerido la contribución de tradiciones de muy distinto origen. Origen religioso, por supuesto, pues no hay que olvidar la clara vinculación de la solidaridad con la caridad o la fraternidad, pero también hay un origen jurídico, político y filosófico, que en ciertos momentos confluyeron. En este sentido, hay que destacar la aportación de determinadas tradiciones filosóficas en este proceso y en concreto de aquellas que subrayaron la necesidad de establecer vínculos humanos que no estuvieran basados exclusivamente en razones egoístas o de utilidad. Aunque, como ha señalado Victoria Camps, la solidaridad no ha sido un concepto central a lo largo de la Historia de la Ética, como la justicia, hay que destacar la importancia de aquellas corrientes filosóficas que promovieron los sentimientos que nos llevan a tomar los intereses ajenos como propios y que son capaces de contrarrestar nuestras tendencias egoístas. Si de algún modo puede considerarse que el individualismo, en su aspecto más puro, hace del egoísmo virtud, también es cierto que *la compasión o piedad que nace al percibir el sufrimiento ajeno y que impulsa a la acción se constituye como la raíz afectiva de las actitudes solidarias, pues posibilita el afecto, la ayuda mutua y el esfuerzo común*. Y en este punto hay que destacar el papel que Rousseau otorgó a los sentimientos de compasión o piedad como impulsos éticos, claros antecedentes de lo que se transformará en el sentimiento de humanidad y después solidaridad. Este es el tema que aquí nos va a ocupar.

Ante todo, hay que señalar que para responder al interrogante ¿qué nos mueve a comportamientos solidarios? hay que referirse a una vivencia compleja de afectos distintos que la lectura de los modernos nos ayuda a discernir². En relación con el mundo de los *afectos*, las actitudes de

trucción (algo que está construido sólidamente) y el de la jurisprudencia (obligaciones contraídas mancomunadamente). VIDAL, M., *Para comprender la solidaridad* (Verbo Divino, Pamplona, 1996), p. 11.

² Peces-Barba distingue dos momentos diferentes en el análisis histórico del concepto de solidaridad en sus dimensiones ética, política y jurídica: el primer momento surge con «la solidaridad de los antiguos», que tiene como modelo a la familia, y donde se incluye la noción aristotélica de amistad, la *pietas* de los estoicos, re-

solidaridad se vinculan, por una parte, con las nociones de simpatía, piedad y compasión y por otro lado con las nociones de generosidad, benevolencia y beneficencia. A diferencia de la envidia, pasión que escinde a los hombres, la piedad y la generosidad une y estrecha los vínculos cordiales.

Las reflexiones sobre la compasión o la piedad se encuentran ya en la cultura griega y después en el pensamiento romano. La definición aristotélica de la piedad puede considerarse como modélica, por lo que conviene detenerse en ella. Para el Estagirita la piedad (*éleos*) es «un sentimiento de pena, causado por la vista de algún mal, destructivo o penoso (*afligente*), que cae sobre quien no lo merece y que podríamos esperar que cayese sobre nosotros o alguno de nuestros amigos y, más aún, que pareciese próximo» (*Retórica*, 1385 b, 13-16)³.

En la *Retórica* se nos precisan varias cuestiones que interesa destacar:

Quiénes no sienten y quiénes sienten compasión. Aristóteles indica antes quienes no pueden compadecerse: aquellos que están absolutamente sumidos en el sufrimiento o en el mal, ya que no pueden sufrir más, ni los que se sienten extremadamente felices, porque plenos de bienes, no se pueden imaginar que algún mal les pueda sorprender (*Retórica*, 1385-b 16-25). También imposibilita sentir compasión padecer unas pasiones extremas; es el caso de los insolentes, que creen que nada les puede ocurrir, o los que están dominados por la ira. Asimismo, los que están demasiado asustados y se sienten abrumados bajo el peso de su propio daño están incapacitados para sentir compasión. En definitiva, para sentir compasión y por lo que toca a los afectos y pasiones se exige un cierto punto medio.

El catálogo de Aristóteles sobre quiénes están inclinados a sentir compasión es ilustrativo y variado. Señala a los ancianos, por su prudencia y experiencia, a los débiles y a los cobardes, porque son propensos al temor y a los instruidos porque saben calcular. También tienden a ser compasi-

formuladas por el cristianismo con el principio de *ágape*, y el concepto escolástico de *pietas*; el segundo momento lo constituiría la «solidaridad de los modernos», que apunta a la solidaridad como elemento de legitimidad, uno de los fundamentos del derecho y que tiene proximidad con la noción de simpatía, anticipada por Spinoza y desarrollada por la Escuela de la «ética de la simpatía» —de Shaftesbury a Smith—, y la de benevolencia, en pugna con el pesimismo de Hobbes y Mandeville. Cf. PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos fundamentales. Teoría General* (Universidad Carlos III, Madrid, 1999), pp. 263-282.

³ En la *Poética* se encuentra una caracterización similar. Allí la piedad es considerada como la pasión que experimentamos por el que es «desgraciado, sin merecerlo» (*Poética*, 1453 a 45).

vos lo que tienen padres, mujer o hijos, porque temen que aquellos que «sienten como cosas propias» puedan sufrir un mal. Por último, para sentir compasión es preciso creer que algunos son buenos u honestos, pues de lo contrario se pensará que todos merecen sufrir daño.

Las cosas que se compadecen. Son dignas de compasión todas las cosas graves «entre las penosas y dolorosas», las que sean mortales y todos los males causados por la fortuna que sean grandes. Como ejemplos de males dolorosos y graves, Aristóteles cita a la muerte y los ultrajes corporales, los malos tratos, la vejez, las enfermedades y la falta de alimento. Entre los males causados por la fortuna, señala la escasez de amigos, la fealdad, la debilidad y la mutilación, o incluso «no ocurrirle a uno nada bueno o, si le ocurre, no disfrutarlo».

A quién se compadece. Se siente compasión por los conocidos, pues si se está demasiado cerca en la relación se tiene el mismo sentimiento que si le ocurriera a uno mismo. Entonces, «ya no se siente compasión, pues se está cerca de lo horrible». También se compadece a los semejantes en edad, en carácter, en hábitos, en dignidad o estirpe, pues en todos estos casos se piensa que aquella desgracia le podría ocurrir a uno mismo. En conclusión, «cuanto se teme para uno, es lo que se compadece cuando ocurre a otros» (*Retórica* 1386 a 30).

Esta exigencia de una cierta cercanía es también requerida para sentir compasión ante determinados acontecimientos. Ello explica que sintamos compasión por las desgracias que nos parecen cercanas, mientras que no son compadecidas las que ocurrieron o ocurrirán hace diez mil años, porque no se recuerdan o se esperan.

Aristóteles precisa también las situaciones que despiertan una especial piedad: cuando la desgracia acontece a personas honestas o buenas, porque entonces sentimos que la desdicha es absolutamente inmerecida. Este será precisamente uno de los rasgos característicos del héroe de las tragedias clásicas, cuya dignidad ante el sufrimiento roza la experiencia de lo sagrado.

Muchas de las características señaladas por Aristóteles serán retomadas en las más diversas tradiciones. Especialmente, será constante definir a la compasión o la piedad como un sentimiento que se asocia con la tristeza y el temor y que, además, supone un identificarse con el que ser que sufre.

En la época medieval se podría recordar a los autores medievales que reflexionaron sobre la piedad y la caridad (San Agustín y San Bernardo) y que desde la religiosidad cristiana imprimieron un nuevo y decisivo sesgo, pero vamos a detenernos en la modernidad, pues lo nuevo es la recuperación de estas concepciones desde un horizonte moral de secularización.

1.1. *El análisis de la piedad, la compasión la simpatía y la benevolencia en la Modernidad*

Ya en los mismos inicios de la Modernidad, en el Renacimiento, se fraguó un cierto estilo a la hora de pensar en un modelo de sociedad que sirviera de referencia. Las Utopías fueron el modo imaginativo y literario de plasmar el mejor de los mundos posibles, un lugar, inexistente en realidad (hay que tener presente la significación etimológica del término *u-topo*) donde los seres humanos se guiarían por la igualdad, el sentido del deber y la búsqueda de perfección. Las distintas utopías de Moro, Campanella o Bacon construyeron un modelo de ciudad ideal, sin conflictos, violencia ni enfrentamientos, al amparo de unos vínculos sociales basados en la ayuda mutua, el respeto y en la hermandad o fraternidad, en definitiva, lo que hoy llamaríamos valores comunitarios. Por tanto, no hay lugar ahí para el egoísmo y aquellas pasiones que generan enfrentamientos y divisiones. Felicidad y virtud, en las utopías, constituyen un binomio perfecto, sin olvidar la necesidad de una acción positiva del derecho para resolver los problemas de la pobreza.

A lo largo de la historia del pensamiento, el sentimiento de piedad o compasión, el padecer ante el dolor ajeno, será objeto de análisis muy diferentes. En la modernidad, las valoraciones oscilan entre la apología (Shaftesbury, Rousseau, entre otros, y en el XIX Schopenhauer) y la crítica y condena más severa (Spinoza y en el XIX Nietzsche). Spinoza, desde su análisis racional de las pasiones, iniciará una crítica a esta pasión que, como sentimiento de tristeza, disminuye la capacidad de actuar. Con posterioridad, Nietzsche que negará el origen natural de la compasión, también profundizará en las razones ocultas que llevan a sacar provecho de la debilidad, despertando la compasión ajena.

1.2. *La Ilustración: de la simpatía a la fraternidad*

Como nos señaló Paul Hazard, la nueva moralidad propuesta por el Siglo de las Luces se guió por las ideas de tolerancia, beneficiencia y humanidad⁴. Voltaire consagrará el término de beneficiencia, como un modo de reunir virtudes distintas. Junto con Voltaire, Diderot, d'Alembert, d'Holbach, Rousseau en particular, y otros autores como el abate Raynal y Malbly, contribuirán a convertir la beneficiencia en sentimiento de hu-

⁴ La beneficiencia debe su nombre al Abbé de Saint Pierre que buscaba otro nombre para referirse a la caridad. Cf. CAMPS, V., «Por la solidaridad hacia la justicia», incluido en: *La herencia crítica de la Ilustración*, Carlos Thiebaut (ed.) (Editorial Crítica, Barcelona, 1991), p. 140.

manidad y finalmente en la fraternidad evocada por los revolucionarios franceses.

No obstante, hay que advertir una dificultad real para prescribir la fraternidad: mientras que la libertad y la igualdad son susceptibles de ser objeto de leyes y decretos: ¿cómo dar un alcance jurídico a los sentimientos de humanidad? Hay un hecho confirmado: la Fraternidad no figura en el frontispicio de la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano de 1789⁵ y la divisa: libertad, igualdad y fraternidad sólo se constituye en la divisa oficial en la Constitución de 1848, aunque fue utilizada ocasionalmente en fechas anteriores. Vistos los excesos de la Revolución, la fraternidad corrió mucho peor suerte que la libertad y la igualdad.

No es posible detenerse aquí en todas las cuestiones de carácter histórico⁶; tan sólo se abordará la vinculación del sentimiento de humanidad con el mundo de los afectos y la compasión, situación que se origina en el complejo entramado del Siglo de las Luces.

1.3. *Los moralistas británicos*

Hay que recordar el peso que los moralistas británicos tuvieron en la elaboración de las propuestas de los ilustrados franceses, grandes divulgadores de los ideales y proclamas del Siglo de las Luces. En especial, hay que destacar la difusión en Francia de las nociones de benevolencia y simpatía. Son aquí emblemáticos los nombres de Hutcheson (1664-1713), Shaftesbury (1664-1746) y Adam Smith (1723-1790), así como también David Hume (1711-1776).

Los moralistas británicos rebatieron la idea del egoísmo radical del ser humano y un estado de naturaleza de «pre-guerra», de lucha encarnizada por lograr unos bienes siempre escasos para los insaciables deseos humanos. En su opinión existía un «sentido moral» innato⁷. Al igual que se reconoce en todos los seres humanos unas afecciones naturales que llevan a buscar el bien particular o individual, lo que hoy llamaríamos quizá instinto de conservación, también existen a su juicio en los se-

⁵ Victoria Camps advierte que la propiedad, valor difícilmente compatible con una supuesta hermandad universal, sustituyó a la fraternidad. CAMPS, V., *Virtudes públicas* (Espasa, Madrid, 1990), Cap. «La solidaridad».

⁶ Remitimos al lector interesado a los magníficos estudios de DAVID, M., *Fraternité et Révolution Française* (Aubier, Paris, 1987), y BORGUETTO, M., *La devise: «Liberté Egalité, Fraternité»* (PUF, París, 1977).

⁷ Para Hutcheson el fundamento de la ética radica en el mecanismo de la simpatía, postura que será compartida por su amigo David Hume.

res vivos unas afecciones naturales que llevan a buscar el bien público o de la especie. En definitiva, es la propia naturaleza la que garantiza que se den afecciones hacia el sistema de la especie, junto con las que se dirigen al sistema particular. Ciertamente, precisan que si bien la bondad está al alcance de todas las criaturas, sólo la virtud o mérito, conciencia de lo que es honesto, es accesible al ser humano.

Las ideas de Shaftesbury llegaron directamente a los franceses de la mano de Diderot, quien acometió la labor de traducir, eso sí muy particularmente, la *Investigación sobre la virtud o el mérito* (1745). Diderot ofreció un ejemplar de esta obra a Rousseau; de ahí que podamos asegurar la presencia de las ideas de Shaftesbury en dos de los ilustrados centrales.

De hecho, hay varios puntos coincidentes en las posturas morales de ambos autores:

Shaftesbury, como también Rousseau, distingue unas afecciones naturales que inducen al bien público y unas afecciones propias que inducen solamente al bien particular. Las que no son de uno de estos tipos, pues no tienden al bien privado ni al público, son afecciones no-naturales y por ello Shaftesbury las califica «viciosas por completo». A esta clase pertenece el placer inhumano o antinatural de presenciar cómo se infringe tormentos con alegría o placer, pasión propia tanto de tiranos como de naciones bárbaras.

Para Shaftesbury y Rousseau la diferencia entre la bondad y la virtud radica en tener conciencia de lo que es honesto. Shaftesbury considera que juzgamos que alguien es virtuoso o meritorio cuando «es capaz de la noción de interés público y puede alcanzar la especulación o ciencia de lo que es moralmente bueno o malo, admirable o censurable, correcto o incorrecto»⁸.

¿Cómo explicar entonces la depravación que puede comprobarse en algunos individuos? De nuevo coinciden aquí Shaftesbury y Rousseau, al recurrir a la costumbre y a la educación. A juicio de Shaftesbury, un hábito, una práctica continuada contraria, es capaz de desplazar esa tendencia natural a la benevolencia. La corrupción del sentido moral se explica por la fuerza de determinadas costumbres y por una educación, opuestas a las «tendencias naturales»⁹.

⁸ SHAFTESBURY, E. DE, *Investigación sobre la virtud o el mérito*, edición de A. Andreu (CSIC, Madrid, 1997), p. 20.

⁹ Shaftesbury emplea el ejemplo de la costumbre de comer carne humana. Del mismo modo, la superstición puede llevar a aceptar como excelentes en sí mismas co-

En resumen, los moralistas británicos destacaron la importancia de la compasión como sentimiento que nos hace descubrir el interés de la especie y contrapesa el instinto egoísta. De ahí que sea el origen de los sentimientos de humanidad y lo que posteriormente se llame solidaridad. En el proceso que llevará hasta formular la solidaridad como principio jurídico y político intervendrán corrientes muy diversas. Puede citarse al liberalismo progresista de Stuart Mill, la corriente de socialistas utópicos y también a los ilustrados franceses. Estos últimos recogieron muchas ideas de los moralistas británicos e insistieron en la vinculación de la libertad, la igualdad y la fraternidad, convertidas en tríada revolucionaria¹⁰. Nos detendremos ahora en la significación moral que Rousseau otorgó a la compasión

2. ROUSSEAU Y LA IMPORTANCIA ASIGNADA AL SENTIMIENTO DE PIEDAD Y LOS SENTIMIENTOS DE HUMANIDAD¹¹

Como se ha indicado, los ilustrados británicos quisieron equilibrar las pasiones que se refieren a nuestros intereses particulares con las pasiones que «sirven al bien y al mantenimiento de los intereses comunes». En el contexto de la Ilustración francesa, el ginebrino Rousseau también mantendrá la creencia en la bondad originaria del corazón humano y es en este punto donde el sentimiento de piedad tiene en la moral propuesta por Rousseau un papel primordial, pues, siguiendo la terminología de Ch. Taylor, la compasión se convierte en «fuente de moral», desde un contexto secularizado.

En Rousseau, el sentimiento de piedad o compasión adquirió una especial importancia en varios planos:

sas horribles y «desnaturalizadas». Esta reflexión sobre la corrupción de la tendencia natural por medio de la costumbre puede encontrarse también en la obra de Rousseau, especialmente en *El Emilio*.

¹⁰ Mientras que los principales problemas referentes a la libertad y a la igualdad desde el mes de mayo de 1789 hasta el final de la Revolución francesa han sido objeto de numerosos estudios, no ocurre lo mismo con la fraternidad. Hay honrosas excepciones, pero, en todo caso, la situación dista mucho de ser equiparable. Toni Doménech califica a la fraternidad como la «pariente pobre de la tríada republicano-revolucionario moderna, cenicienta de los valores emblemáticos fundacionales de la tradición democrática, en la que —mal que bien— seguimos orientándonos». DOMÉNECH, T., ... *Y fraternidad*: Isegoría 7 (1993) 49.

¹¹ Algunos de los aspectos aquí desarrollados han sido expuestos en el marco del III Seminario de Antropología (AEDOS) sobre «Sentimientos y comportamiento», dirigido y editado por J. Choza (Universidad C. San Antonio, Murcia, 2003), pp. 129-154.

- *En el plano antropológico.* Para el ginebrino, existir es sentir. La sensibilidad es anterior a nuestra inteligencia. El sentimiento de piedad, junto con el amor de sí, guía las relaciones humanas y frena la tendencia a que el amor de sí se convierta en amor propio o egoísmo.
- *En el plano educativo.* Fiel a esta fundamentación antropológica, para Rousseau toda educación deberá velar para que esta tendencia a la piedad ni se pierda ni se acalle. Considera bueno a quien se ordena con relación al todo, malvado a quien sólo mira por sí. Por este motivo, la educación debe orientar las relaciones humanas, de modo que se sepan sacrificar los intereses particulares a los generales, tratando a los demás como fines en sí y no como medios.

Las reflexiones de Rousseau sobre la piedad pueden encontrarse en obras muy diversas. Aparecen en el segundo discurso, *Discurso sobre los fundamentos y el origen de la desigualdad entre los hombres*, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en el *Emilio* y en las *Ensoñaciones de un paseante solitario*. Aunque el análisis de la piedad varía en uno y otro texto, Rousseau siempre defendió la importancia de este sentimiento, origen de otros como la benevolencia, la simpatía o el llamado sentimiento de humanidad. Dada la centralidad de tal concepción, se presentarán aquí los matices de los diversos textos, especialmente los pertenecientes a las tres primeras obras citadas.

2.1. *Fundamentación antropológica: el amor de sí y el sentimiento de piedad*

Es conveniente recordar la concepción antropológica de Rousseau expuesta en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, pues en ese marco expondrá la importancia del sentimiento de piedad. Rousseau considera que lo que distingue al ser humano de las demás criaturas no es tanto la razón como la libertad¹². La libertad se asocia con otra cualidad específica, que él llama perfectibilidad, entendida como la facultad de perfeccionarse, facultad que desarrolla todas las demás. Entiende por perfectibilidad lo que hoy llama-

¹² En *El Emilio* y, de acuerdo con este principio, Rousseau tratará de educar al ser humano para ser libre y autónomo: «El primero de todos los bienes no es la autoridad sino la libertad. El hombre verdaderamente libre sólo quiere lo que puede y hace lo que quiere. Esta es mi máxima fundamental» (libro II). ROUSSEAU, J.-J., *El Emilio o sobre la educación*, trad. de M. Armiño (Alianza Editorial, Madrid, 1990), p. 100.

ríamos plasticidad, maleabilidad, la capacidad para constituirse a través de la propia historia y de la acción.

Como es sabido, la descripción del estado de naturaleza y de la naturaleza esencial y constitutiva del ser humano realizada por Rousseau se aleja de la visión pesimista de Hobbes, que sólo vio el egoísmo y el enfrentamiento de los salvajes. A su juicio, Hobbes dedujo erróneamente que «por no tener ninguna idea de la bondad, el hombre es naturalmente malvado, y que es vicioso porque no conoce la virtud». De acuerdo con el segundo Discurso, los salvajes no son malvados porque la ignorancia del vicio y la calma de las pasiones les impide obrar mal. No tienen el cúmulo de necesidades y deseos que originan los enfrentamientos descritos por Hobbes. Por el contrario, sus necesidades son pocas.

Esta postura de Rousseau sufre cambios, pues en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* admite que en los primeros tiempos los hombres no estaban unidos por ninguna idea de fraternidad común, y sin más arbitrio que la fuerza se creían unos enemigos de otros, por su debilidad e ignorancia. Sin embargo, en el segundo Discurso y en el *Emilio*, defiende la existencia de dos principios anteriores a la razón¹³, que se apoyan en nuestra condición de seres sensibles¹⁴ y que guían la conducta:

El primero de los principios se orienta a nuestro bienestar y a la conservación de nosotros mismos. Rousseau le llamará en otros pasajes «amor de sí mismo». En el *Emilio* considera que el amor de sí es el origen de todas las pasiones, pues es anterior a todas las demás, que son, de algún modo, modificaciones posteriores. El amor de sí, calificado como pasión primitiva e innata¹⁵, se contenta cuando nuestras

¹³ En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau hablará de estos dos principios en tres diferentes lugares: en el Prefacio, en la primera parte y en la nota n.º 15, donde distingue el amor de sí del amor propio. ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. de M. Armiño (Alianza Editorial, Madrid, 1989).

¹⁴ Para Rousseau disponemos de dos clases de sensibilidad: una física y orgánica, otra activa y moral. Estos dos tipos de sensibilidad son recogidos en *El Emilio*, en las *Cartas Morales* y en sus escritos más tardíos como *Rousseau, juez de Jean-Jacques*.

¹⁵ Hay que recordar que para Rousseau las pasiones son los instrumentos de nuestra conservación y, siguiendo a Descartes en este punto, es vano querer destruirlas. Llega a decir que destruirlas sería querer controlar a la Naturaleza y, en definitiva, destruir la obra de Dios. Ciertamente, también reconoce que no todas las pasiones que observamos son naturales pues «mil riachuelos extraños las han engrosado» (*El Emilio*, o.c., p. 281), mientras que las pasiones naturales, instrumentos de nuestra libertad, son muy limitadas.

verdaderas necesidades son satisfechas y equivale a la «tendencia a perseverar en el ser» que Spinoza reconocía como la esencia de los seres. Como pasión, el amor de sí es siempre bueno y conforme al orden, pues para conservarnos es preciso amarnos y, al tiempo, amar lo que nos conserva.

Junto al amor de sí, Rousseau sitúa a la *piEDAD*, definida como el principio que nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible y principalmente a nuestros semejantes. A diferencia de Aristóteles, Rousseau prescinde de la referencia al sufrimiento inmerecido. Sin entrar en la justicia o injusticia del sufrimiento, su percepción nos produce pesar, al descubrir al otro, y a mí mismo en él, en lo que tenemos de común: la fragilidad.

Rousseau también distingue el amor de sí mismo del amor propio¹⁶, pasiones diferentes por su naturaleza y efectos. El amor de sí mismo es una pasión natural, que lleva a velar por la propia conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. Por el contrario, el amor propio es un sentimiento relativo y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a convertirse en centro, de ahí que inspire a los hombres todos los males que mutuamente se hacen. En el *Emilio* Rousseau señala que las pasiones afectuosas nacen del amor de sí, mientras que las irascibles nacen del amor propio (Libro IV). El amor de sí se contenta cuando nuestras verdaderas necesidades son satisfechas; el amor propio, que se compara, nunca está contento, porque este sentimiento implica preferirnos a los demás y exige que los demás nos prefieran a sí mismos, lo que resulta de todo punto imposible¹⁷.

Los moralistas británicos también defendían la existencia de un sentido moral natural en el hombre. Hutcheson y Shaftesbury consideraban que en el ser humano existían dos tendencias naturales que determinan dos clases de fines: el bien privado y el bien público. Desde esta perspectiva, la virtud consiste en preferir el bien público cuando entra en colisión con el bien privado, postura que también mantendrá Rousseau.

¹⁶ *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, nota n.º 15, trad. de M. Armiño (Alianza Editorial, Madrid, 1989). En el francés clásico, la expresión *amour propre* equivale a egoísmo.

¹⁷ SHAFTESBURY, en su *Investigación sobre la virtud o el mérito* (o.c., p. 14), había definido el egoísmo del modo siguiente: «Cuando se encuentra, en alguna criatura, un interés propio o una preocupación por su bien privado fuera de lo corriente y que es incompatible con el bien de la especie o público» (Libro primero). Este egoísmo es considerado malo o vicioso en todos los sentidos.

2.1.1. Las características del sentimiento de piedad

De estos dos principios, el amor de sí y el sentimiento de piedad, se derivan todas las reglas del derecho natural. Por tanto, si estoy obligado a no hacer ningún mal a mis semejantes es menos por mi condición de ser racional que de ser sensible¹⁸. Así, mientras el ser humano no oponga resistencia al impulso interior de la conmiseración jamás hará daño a otro hombre, ni siquiera a ningún ser sensible, salvo en el caso legítimo de que la propia conservación esté en peligro, lo que conduce a darse preferencia a sí mismo.

En la primera parte del segundo Discurso, Rousseau precisará cómo de la piedad se desprenden todas las virtudes sociales. A su parecer, la generosidad, la clemencia, la humanidad no son más que una piedad que se aplica a los débiles, los culpables, o la especie humana en general. Incluso la benevolencia y la amistad son productos de una piedad constante que se fija en un objetivo particular.

Como para los moralistas británicos (A. Smith y Shaftesbury), por muy egoísta que se suponga que es el hombre, hay siempre algunos elementos en su naturaleza que le hacen interesarse por la suerte de los demás. Precisamente, esta es la naturaleza de la compasión, emoción que experimentamos ante la miseria ajena, ya sea que la veamos o la imaginemos. Rousseau también habla de distintos grados de piedad¹⁹. A su juicio, la conmiseración es tanto más fuerte cuanto más íntimamente nos identificamos con el ser que sufre.

Pero además, y según el segundo Discurso, la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, concurre a la conservación mutua de toda la especie.

«Es ella la que, sin reflexión, nos lleva en socorro de aquellos a quienes vemos sufrir; es ella la que, en el estado de naturaleza, hace de le-

¹⁸ Recuérdese el proyecto que en 1757 Rousseau tenía a propósito de escribir una *Moral sensitiva o materialismo del sabio*, obra que no llegó nunca a realizar.

¹⁹ Para aclarar qué significa un grado en las afecciones, Shaftesbury recurría a ejemplos muy concretos: el punto de partida es considerar que una afección natural puede ser excesiva y tener entonces una gradación no-natural. En el caso de la piedad, si se siente de un modo excesivo o extremo, puede llevar a impedir el auxilio y destruir así su propia finalidad. Se dan también casos en los que la afección por lo público es tan intensa que convierte en la afección por lo privado en extremadamente débil. Por este motivo, si una persona se descuida de sí misma y llega a ser insensible al peligro, hay que considerarla viciosa por lo que se refiere al designio o fin de la naturaleza. Esta observación, no deja de tener su actualidad, pues es habitual reprochar a alguien ser demasiado bueno cuando su afección por los demás le lleva más allá de la obligación. De ahí que Shaftesbury hable de un equilibrio o economía de las afecciones (*Investigación sobre la virtud o el mérito*, p. 60).

yes, de costumbres y de virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado a desobedecer su dulce voz: es ella la que hará desistir a todo salvaje robusto de quitar a un débil niño, o a un viejo inválido, su subsistencia adquirida con esfuerzo, si él mismo espera poder encontrar la suya en otra parte; es ella la que, en lugar de esta máxima sublime de justicia razonada, "haz con el otro lo que quieras que hagan contigo", inspira a todos los hombres esta otra máxima de bondad natural mucho menos perfecta, pero más útil que la precedente: "Haz tu bien con el menor mal posible para otro". En una palabra es en ese sentimiento natural más que en los argumentos sutiles donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre experimentaría en hacer el mal... hace mucho tiempo que el género humano no existiría ya si su conservación hubiera dependido solamente de los razonamientos de quienes lo componen»²⁰.

La piedad, sin necesidad de reflexionar, nos lleva en socorro de aquellos que vemos sufrir. Por este motivo, en el estado de naturaleza, hace de leyes, costumbres y virtud. Como para Shaftesbury, el sentimiento de piedad garantiza la supervivencia de la especie que no podría hacerse depender sin más del razonamiento.

No obstante, el papel que juega la reflexión varía para Rousseau, pues desempeña un papel activo junto con la imaginación en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Según esta obra, la piedad, aunque natural en el corazón del ser humano, permanecería inactiva sin el recurso de la imaginación que la pone en juego.

Sin el recurso de la imaginación, el yo estaría condenado a una experimentación solipsista de su vida inmanente. La ausencia de imaginación impediría la relación con el otro, la experimentación de la alteridad, pues aunque nunca pueda sentir exactamente lo que el otro siente, al menos puedo imaginarlo. Sufrir con él no es sufrir como él. Cuando imaginamos el dolor del otro es en su realidad, es «en él en quien sufrimos».

En resumen, la compasión consiste en hacer mío el dolor ajeno, poniéndome en tal situación e imaginando lo que sentiría en tales circunstancias. En nuestros días, R. Rorty también mantiene que la solidaridad tienen que ver con la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento²¹.

²⁰ *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, o.c., p. 240.

²¹ Cf. RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona, 1991).

2.2. *La educación en el sentimiento de la piedad*

En el *Emilio* y en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* se mantienen dos visiones sobre la piedad no coincidentes, siendo la de la primera obra una perspectiva más intelectualista. Las diferencias han sido explicadas por algunos autores en virtud de las fechas de composición y la diversidad de intenciones de los escritos (Derrida). Otros apuntan a una razón intrínseca (P. Audi): la naturaleza puramente subjetiva de este fenómeno. En cuanto sentimiento, se manifiesta previamente a la reflexión y *a fortiori* a la razón. De ahí la dificultad de toda facultad de conocimiento propiamente dicha para captarlo en su modo original: en su propia inmediatez. La reflexión y los análisis llegan siempre después de que este sentimiento haya hecho presencia en la vida. De ahí que el mismo Schopenhauer hablara del misterio de la piedad, al mismo tiempo fundamento de la moral. Como fuerza universal y en cuanto expresión subjetiva es fácil que se escape a una aclaración estrictamente racional. Volvamos a las descripciones de Rousseau de este sentimiento en el *Emilio*.

Recuérdese que esta obra recoge el proyecto educativo de Rousseau. Del mismo modo que en el segundo *Discurso* trató de mostrar la bondad originaria del corazón humano, en *El Emilio* quiere mostrar su ideal de educación «negativa», su proyecto de educar a un alumno imaginario e ideal (Emilio) de la mano de un preceptor también modélico, que cierra las puertas al vicio y permite que las inclinaciones naturales, la bondad originaria, se desarrollen plenamente. Por este motivo, califica a este modelo de educación como negativa, ya que es negativa desde el punto de vista del preceptor, puesto que no consiste en enseñar la virtud y la verdad, sino en proteger al corazón de la corrupción y el vicio, con el convencimiento de que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos. En este sentido, otorgará también un papel especial al desarrollo del sentimiento de piedad y a la experiencia de la debilidad humana.

A su juicio, nos identificamos con nuestros semejantes menos por el sentimiento de la felicidad que por el de las desdichas, porque captamos mejor la identidad de nuestra naturaleza, en el sufrimiento. Así, nuestras miserias comunes nos unen por afección²². «Son nuestras miserias co-

²² En este punto Rousseau curiosamente coincide con San Bernardo, autor del que no se tiene constancia de que fuese leído directamente por Rousseau. Para San Bernardo, el primer grado de la verdad consiste en conocer la propia miseria; después al reconocer la propia miseria, reconocemos la de los demás y nos apiadamos de ellos; de este segundo grado pasamos al tercero, donde, apiadándonos de la miseria propia y ajena, lamentamos nuestras faltas y anhelamos la justicia.

munes las que llevan nuestros corazones hacia la humanidad, nada le deberíamos si no fuéramos hombres. Todo apego es un signo de insuficiencia: si cada uno de nosotros no tuviéramos ninguna necesidad de los demás, apenas pensaríamos en unirnos a ellos. Así, de nuestra misma debilidad nace nuestra frágil felicidad»²³.

Para Rousseau la visión de la felicidad ajena despierta más envidia que amor, acentúa el sentimiento de desigualdad. Por el contrario, se pregunta: ¿quién no se compadece del desdichado al que ve sufrir? Incluso nuestra imaginación nos hace situarnos, con mayor facilidad, en el lugar del que sufre que en el del que es feliz, pues su estado nos afecta más de cerca. De ahí que califique de dulce a la piedad, «porque al ponernos en el lugar del que sufre sentimos el placer de no sufrir como él»²⁴. Ya Lucrecio había advertido la sensación de bienestar que nos embarga cuando «observamos desde tierra las penalidades de quien lucha contra un mar embravecido», pero las observaciones de Rousseau, la descripción del extraño y mezquino consuelo que supone contemplar el sufrimiento ajeno, sabiendo que no se está inmerso en él, favorecerá la condena que Nietzsche hará de este sentimiento, por ser expresión de debilidad y vileza.

En opinión de Rousseau, el sentimiento contrario a la piedad, la envidia, es «amarga», pues la percepción de un hombre feliz proporciona el pesar de no estar, en todo caso, en esa situación. Consecuentemente, el ginebrino recomienda alimentar en el corazón de un joven la sensibilidad naciente y orientar su carácter hacia la beneficiencia y la bondad, dado que tendemos a comparar nuestra suerte con la ajena²⁵. Por este motivo, para llevar a un joven a la humanidad, no hay que hacerle admirar el destino brillante de los demás, sino que hay que mostrarle sus lados más tristes.

Para volverse sensible y compasivo, es necesario saber que hay seres que sufren lo que uno ha sufrido, pues nos dejamos conmover por la piedad trasladándonos fuera de nosotros e identificándonos con el ser sufriendo. Por tanto, sentir la piedad supone dos condiciones:

1. Sufrimos cuando juzgamos que el otro sufre. No es en nosotros, es en él donde sufrimos.

²³ ROUSSEAU, *El Emilio o sobre la Educación*, p. 295.

²⁴ *O.c.*, p. 296.

²⁵ A. Arteta advierte que si por comparación con el nuestro el sufrimiento ajeno nos parece menor, nuestra infelicidad aumentará y no habrá hueco para la compasión; pero si la desgracia ajena resulta mayor que la nuestra, nuestro propio dolor será mitigado y seremos más proclives a la piedad (ARTETA, A., *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 19).

2. Para encontrarse fuera de sí hay que evitar aquello que concentra y constriñe el resorte del ser humano (el amor propio o egoísmo).

Ya Adam Smith advertía que la simpatía no podía considerarse un principio egoísta. Ello no significa que no reconozca que, cuando simpatizo con alguien que se siente afligido, mi emoción se funde en el amor a mí mismo, pero sólo en la medida en que hago mío el caso ajeno. ¿Qué es lo que ocurre cuando simpatizo con otro? Que me pongo en la situación del otro y a partir de ahí concibo lo que sentiría en tales circunstancias. Así, cuando se dice que la simpatía se produce como consecuencia de un cambio imaginario de situaciones con la persona afectada, el cambio imaginario no me acontece a mí, sino a la persona con la que simpatizo. Un ejemplo del mismo Adam Smith aclara este punto. Cuando me lamento de la muerte del hijo de otro, no considero, con el fin de poder compartir la aflicción, lo que yo mismo sufriría si en verdad perdiera un hijo, sino que imagino lo que yo sufriría si fuera el otro, cambiando no sólo de circunstancias, sino también de sujeto. Por ello, la aflicción que siento no es de naturaleza egoísta.

2.2.1. Las máximas de la piedad

Rousseau recomienda que el preceptor ponga en contacto al alumno con situaciones que exciten su bondad, conmiseración, humanidad, beneficencia y todas las pasiones atractivas que agradan naturalmente a los hombres. De este modo se cerrará la puerta a la envidia, la codicia, el odio y las pasiones crueles que anulan la sensibilidad y la vuelven negativa. Las máximas recomendadas son las siguientes:

1. *No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino solo de aquéllas que son más de compadecer.* Evidentemente pueden darse excepciones, como el hecho de que nos conmueva la felicidad de ciertos estados, como por ejemplo la vida campestre. La explicación radica en que reconocemos que seríamos capaces de acceder a ese estado de paz e inocencia y disfrutar de la misma felicidad. Contemplar la posibilidad del propio bien, siempre es placentero.
2. *Nunca se compadecen de los demás sino los males de los que no nos creemos exentos.* Para Rousseau, como para Aristóteles y Virgilio: «porque no ignoro las desgracias, sé socorrer a los miserables». Esta es la razón que hace que los reyes sean despiadados con sus súbditos, o que los ricos sean tan duros con los pobres: en realidad, se creen exentos de esa clase de males. Por este motivo, el preceptor deberá hacer comprender a su alumno que la

suerte de los desdichados puede ser algún día la suya y que miles de acontecimientos imprevistos pueden hacer cambiar el rumbo de la vida. Para hacerle humano y conmoverle habrá que confrontarle con los sufrimientos ajenos y atemorizar su imaginación con los peligros que acechan a todo ser humano. De nuevo, en este punto Rousseau bordea la vertiente egoísta o interesada que encierra el sentimiento de piedad.

3. *La piedad que tenemos del mal de otros no se mide por la cantidad de ese mal, sino por el sentimiento que atribuimos a quienes lo sufren.* La memoria que nos hace sentir la continuidad de los males y la imaginación que los extiende al futuro nos hace estimar digno de compasión al ser que sufre. Esta es la razón por la que es frecuente endurecerse ante el sufrimiento de los animales, porque pensamos que no recuerdan ni pueden imaginar la suerte que les espera, aspecto que más tarde Schopenhauer denunciará. Quienes no parecen sufrir, no lograrían despertar nuestra compasión. Del mismo modo, podemos llegar a endurecernos con el destino de los seres humanos y así los ricos se consuelan del daño que hacen a los pobres suponiéndoles tan estúpidos como para no sentir nada. Con esta observación, Rousseau denuncia uno de los mecanismos que puede llevar a infligir el mal: el proceso de deshumanización que lleva a negar a las víctimas la condición no sólo de iguales sino incluso de humanos.

A partir de aquí, y a propósito de los caminos por los que hay que desarrollar los primeros movimientos de la naturaleza, el autor del *Emilio* realiza las siguientes precisiones sobre el sentimiento de piedad:

1. Sólo hay una diferencia entre las desdichas que el hombre puede sufrir: si se deben o no a su propia acción. En este punto, Rousseau insiste en su división entre ricos y pobres, a veces excesivamente maniquea, de modo que, a su juicio, los ricos son siempre causantes de todos los males que les reporta su riqueza (por ejemplo, la vanidad de sus placeres y el cúmulo de sus necesidades crecientes siempre insatisfechas)²⁶. Por el contrario, las desdichas de los pobres proceden del destino o de las cosas²⁷.

²⁶ Como para Adam Smith el afecto a la riqueza puede sobreponerse al afecto general a la humanidad y puede acabar corrompiendo los sentimientos morales. De ahí que afirme que la riqueza y el placer anulan la raíz de donde nace y se desarrolla la benevolencia y la virtud.

²⁷ Esta observación no deja de tener actualidad, ya que hoy se habla del círculo de la pobreza que hace difícil un cambio de situación radical y que exime de culpa o responsabilidad al afectado por dicha situación.

2. En contra de la tradición estoica, no hay hábitos que pueden consolar de los males de ciertos estados. La ataraxia es un estado lejano e irreal que no se acomoda a la pasión que caracteriza al vivir.
3. Hay que enseñar al alumno a amar a todos los hombres, incluso a los que le desprecian: «Hombre, no deshonres al hombre»²⁸.
4. La diversidad de caracteres se refleja también en el modo de ser conmovido. Los hay que sólo se conmueven con gritos y llantos y no se inmutan ante una mirada de tristeza. En este caso, se podrá ser íntegro y justo, pero no clemente ni compasivo. En ocasiones, la ignorancia de los jóvenes puede hacerles insensibles, porque sólo pueden compadecer los males que conocen. Más tarde, cuando empiezan a sentir los dolores de la vida humana, acceden a la sensibilidad y a la verdad de los sentimientos. Como para Aristóteles, sólo pueden temer al mal aquellos que ya alguna vez lo han padecido.
5. Compartir las penas de los semejantes es una acción voluntaria, que requiere conocer el mal del otro, pero no sentirlo. Esta observación parece contradecir a otros textos del segundo Discurso. De nuevo como Aristóteles, Rousseau insiste sobre todo en la dificultad para apiadarse si, al mismo tiempo, se está inmerso en el propio dolor: «Cuando se ha sufrido o cuando se teme sufrir, se compadece a los que sufren; pero mientras uno sufre no se compadece más que de sí mismo»²⁹.
También para Shaftesbury, si la piedad se siente de un modo extremo y lleva a sufrir como aquél que es objeto de compasión, entonces el propio sufrimiento puede paralizar e incluso impedir el auxilio. De este modo, se impediría entonces la finalidad de la piedad.
6. Para educar en la sensibilidad conviene también abstenerse de presenciar espectáculos donde se suceden las penas, pues de otro modo, a fuerza de costumbre, se deja de sentir impresión alguna. Lo que se ve demasiado ya no se imagina, y así se explica que los médicos se vuelvan despiadados. Ciertamente, es preciso conocer directamente las miserias de nuestros semejantes, pero se debería evitar que el alumno sea testigo de las desdichas con excesiva frecuencia, con el fin de evitar el endurecimiento o la indiferencia.
¿No es acaso este fenómeno de insensibilización el que se procura hoy con una sobreexposición de imágenes de catástrofes y des-

²⁸ *El Emilio, o.c.*, p. 302.

²⁹ *El Emilio, o.c.*, p. 307.

gracias por parte de los medios de comunicación? ¿No se diluyen los límites entre la realidad y la ficción? ¿No llevan a observar con indiferencia o a evitar la visión del horror repetido?³⁰.

7. El preceptor deberá dirigir el desarrollo de la sensibilidad primero a aquellos con los que el alumno mantiene relaciones y a los que ve expuesto a sufrimientos que él ha sufrido. Sólo después de reflexionar sobre sus propios sentimientos, podrá llegar a generalizar sus nociones individuales, bajo la idea abstracta de humanidad y a unir a sus afecciones particulares las que pueden identificarle con su especie. Por eso estima que, de algún modo, la amistad precede al sentimiento de humanidad.

2.3. *De la piedad a la justicia*

Para Rousseau la tendencia hacia el bien y la justicia debe anidar en el corazón humano. De otro modo no son más que conceptos que, como tales, carecen de la fuerza para movilizar a la acción (Hume). Dado que el ser humano es libre y perfectible, el objetivo de la educación será la formación de una voluntad autónoma. ¿Cómo desarrollar este proceso?

Recapitulemos el proceso educativo descrito en *El Emilio*. Hasta un determinado momento la tarea del preceptor ha consistido en preservar la bondad originaria de su alumno y evitar la corrupción. También ha favorecido el contacto de su alumno con el sufrimiento de los demás para que sepa trascender sus propios intereses y necesidades, pues el encuentro personal, cara a cara, con la desdicha ajena lleva a compartir el pesar (compasión o conmiseración) y aviva la conciencia de la fragilidad humana. Ese encuentro con una situación dolorosa impulsa el compromiso y la toma de conciencia de la urgencia de la ayuda mutua. En cierto modo, la fragilidad convierte en responsables (E. Lévinas y P. Ricoeur).

Pero además Rousseau es consciente de que hay que preparar al alumno para su desarrollo social y su integración en una comunidad, donde se articule justicia e interés. El problema es: ¿cómo hacer que la tendencia natural a la bondad no se pierda?, ¿cómo promover, al tiempo, la autonomía moral?

«El ejercicio de las virtudes sociales lleva al fondo de los corazones el amor por la humanidad; sólo haciendo el bien se vuelve uno bueno, no conozco práctica más segura. Ocupad a vuestro alumno en todas las buenas acciones que estén a su alcance; que el interés de los indigentes sea siempre el suyo; que no los asista simplemente con su bolsa sino con sus cui-

³⁰ Véase a este propósito la crítica de PAUL BRUCKNER a los medios de comunicación en su libro, *La tentación de la inocencia* (Editorial Anagrama, Madrid, 1999).

dados; que los sirva, que los proteja, que les consagre su persona y su tiempo..., no llenará su vida con empleo más noble»³¹.

Emilio encontrará en su propio interior la guía para su acción. Como para Aristóteles, será la práctica, el hábito lo que permitirá acceder a un comportamiento virtuoso, pues la virtud es una disposición, adquirida por el ejercicio y el aprendizaje, de hacer lo que es moralmente bueno; es una cualidad de la voluntad que supone un bien para uno mismo y para los demás. Emilio, se convertirá, en definitiva, en un «espíritu de paz», efecto de una educación que no habiendo fomentado el amor propio, lo ha apartado de buscar el placer en la dominación y en la desgracia ajena. Aprendiendo de las acciones, más que de las palabras, y tomándose interés por los semejantes, alcanzará a dar un valor más justo a lo que puede contribuir o perjudicar a la felicidad de los seres humanos. La clave estará en el equilibrio entre el interés particular y los intereses comunes, pues cuanto menos se refiere el objeto de nuestros cuidados a nosotros mismos, más nos alejamos del interés particular, y cuanto más se generaliza este interés, más equitativo se vuelve. Así, en cierto modo, el amor al género humano no es en nosotros más que el amor a la justicia.

«Para impedir que la piedad degenera en debilidad es menester, pues, generalizarla, y extenderla a todo el género humano. Entonces no nos entregamos a ella sino cuando está de acuerdo con la justicia, porque, de todas las virtudes la justicia es la que más concurre al bien común de los hombres»³².

De nuevo, hay que encontrar «el justo medio» por lo que toca a las pasiones. De lo contrario el exceso de compasión degenera en debilidad, como el exceso de amor de sí degenera en egoísmo. En sus últimas obras, Rousseau distingue claramente la bondad, inclinación natural al bien, de la virtud, que requiere esfuerzo. Ciertamente, el hombre que sólo sigue sus inclinaciones primitivas es naturalmente bueno, pero siguiendo sólo su instinto, escuchando sólo a su corazón y no a su razón, no conoce la virtud, que es trabajo y combate (*Rousseau, juez de Jean-Jacques*, II).

También en sus obras políticas Rousseau hace una llamada a la virtud más que a la bondad, pues la complejidad del estado social requiere la fuerza que caracteriza a la virtud, exige corazón y cabeza. Surgen entonces muchos interrogantes: ¿Hay alguna relación entre la bondad y la virtud? ¿Qué

³¹ *El Emilio*, o.c., p. 336.

³² *El Emilio*, o.c., p. 340.

queda de la bondad como inclinación natural? La relación entre bondad y virtud puede rastrearse en *La nueva Eloísa*, en las *Cartas Morales*³³ y en el *Emilio*. En estas obras se insiste en la necesidad de practicar la bondad y el sentimiento natural de piedad, tratando de auxiliar a quien lo requiere. Ello implica actualizar, convertir en realidad la inclinación natural por evitar hacer mal a otro. Entonces se podrá adquirir una segunda naturaleza, la virtud, entendida como una fuerza para gobernar tendencias encontradas. Ello no exige la renuncia a las pasiones, pues, como advertía Descartes, son buenas cuando se las gobierna y controla. Por el contrario, la virtud se convertirá en la pasión capaz de dirigir a las demás porque permite reinar sobre el propio corazón, mantener todas las pasiones bajo un yugo, sobre el que no tiene ningún poder ni el interés personal ni los deseos sensuales. Y, así, ya sea en público, ya sea en privado y sin testigo alguno, se hace en todo momento sólo lo que es justo y honesto.

A juicio de E. Cassirer, la bondad descrita por Rousseau designa la orientación de la voluntad al bien y el reconocimiento de una ley moral. Para el ginebrino, la bondad y el sentimiento de piedad son tendencias naturales y predisposiciones que, siendo ejercitadas, posibilitan el logro de la virtud, expresión máxima del ser moral del hombre. Por ello, el preceptor protegerá la bondad natural de su alumno, cerrará las puertas al vicio, con el fin de que el niño se convierta en un adulto fuerte y autónomo que se guíe por la virtud. Y así, porque fue bueno, ante la diversidad y el conflicto de intereses, podrá ser virtuoso. Esta virtud sobreañadida a nuestro ser es obra del tiempo, que moldea los hábitos por los que se adquieren determinadas cualidades.

Pero además Rousseau también se plantea cuáles son los mecanismos que desarrollan la virtud y el interés por lo común en el ámbito de la política y la vida ciudadana.

2.4. *De los sentimientos de ciudadanía al amor a la patria y a la fraternidad*

En sus obras políticas, el ginebrino insiste en la necesidad de fomentar aquellos vínculos que refuercen las obligaciones de la justicia. Ciertamente, se requiere la formación de una voluntad general, que se expresará en la ley, para la constitución legítima del cuerpo social. De algún modo, decir que estamos asociados supone reconocer que nos necesitamos los unos a los otros; en ese sentido somos solidarios³⁴. Pero pa-

³³ Puede verse un desarrollo de este problema en mi Estudio Preliminar de las Cartas morales de Rousseau, en *Cartas a Sofía* (Alianza Editorial, Madrid, 1999).

³⁴ Recuérdese el sentido originario de la expresión *in solidum*.

ra mantener ese constructo³⁵ social, ese contrato entendido como la cooperación en la producción de la voluntad general, en palabras de V. Camps, se necesita además una «religión civil», que avive la conciencia de nuestros deberes y nuestro sentido de pertenencia. Hay que esperar al último capítulo del *Contrato Social* para saber qué es lo que Rousseau entiende por esa religión civil.

Esta religión, formada por un número mínimo de dogmas claros y simples, y que excluye la intolerancia, propiciará unos «sentimientos de ciudadanía», absolutamente necesarios para mantener el interés por permanecer unidos. Los sentimientos de ciudadanía orientarán mi voluntad hacia lo general y común, inclinación especialmente necesaria en aquellas ocasiones donde se produce un conflicto de intereses, pues ¿por qué razón voy a decidir subordinar mis intereses particulares a los generales?, ¿nos mueve sólo el temor a la sanción? Para Rousseau es absolutamente preciso impulsar la conciencia de las obligaciones morales, la sensibilidad por los intereses colectivos y comunitarios; dicho de otro modo, desarrollar las actitudes de generosidad y solidarias que frenarán los intereses egoístas e individualistas. ¿Corresponde quizá con lo que actualmente algunos autores llaman «hábitos del corazón»?

Así se completa el círculo que se abría con el sentimiento de piedad (experiencia singular que pertenece al ámbito de lo privado y que me lleva a buscar mi bien sin hacer mal a otro) y que se cierra con la llamada a la solidaridad³⁶ (ámbito de lo público).

Del amor a la patria a la fraternidad

Hay que reconocer que en Rousseau no aparece un desarrollo explícito de la idea de fraternidad; sin embargo, la constante denuncia de las desigualdades y de las injusticias, que atraviesa su obra, actúa como su condición de posibilidad. De hecho, la ideología jacobina se referirá explícitamente a la obra de Rousseau y la idea de un pueblo reunido, «bueno y virtuoso», está muy próximo al que soñó el ginebrino. Pues bien, pa-

³⁵ El papel del contrato formulado por Rousseau es diferente al de Hobbes. Para el autor del *Leviatán* el contrato es una hipótesis lógica para justificar el poder estatal.

³⁶ A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los términos «solidariamente» y «solidario» se extenderán. Saint-Simon, en sus últimos escritos, se dedicará a elaborar una religión puramente moral, que repose exclusivamente sobre el principio y el deber de la fraternidad. Para Leroux (1797-1871), la solidaridad es el constitutivo esencial de la sociedad y principio del progreso de la humanidad, lo que anticipa de algún modo las propuestas de Comte y de Durkheim, el teórico por excelencia de la solidaridad. Con L. Bourgeois y su «solidarismo político» y con E. Durkheim el término se difundirá ampliamente.

ra comprender esa fraternidad a la que alude en sus obras políticas es necesario detenerse en su evocación de la Patria.

En estos escritos Rousseau multiplica sus referencias a la idea de Patria como el fundamento de los vínculos ciudadanos. Por supuesto, no era el único en insistir en ello. Numerosos filósofos invocaban a la Patria como el Padre protector o la Madre nutricia que desea el bien de sus hijos. Recuérdese que la propia etimología del término «patria» (del latín: *patria*: tierra de los ancestros) tiene la misma raíz que *pater* (el padre).

Las llamadas al amor a la patria se multiplican en el *Artículo sobre la Economía política*, que Rousseau escribió para la *Enciclopedia*. En este texto insiste primero en la necesidad de «hacer que reine la virtud» para que todas las voluntades particulares se orienten a la voluntad general.

«¿Queréis que se cumpla la voluntad general?, haced que todas las voluntades particulares a ella se orienten; y como la virtud no es otra cosa que la conformidad de la voluntad particular a la general, lo mismo da decir solamente: haced que reine la virtud» (*Discurso sobre la Economía Política*, II).

Y es en la llamada a la virtud donde su invocación al amor a la Patria resulta crucial. Ya que si bien la virtud es entendida como la conformidad de la voluntad particular con la voluntad general, para ello «no basta con decir a los ciudadanos que deben ser buenos». Rousseau fija dos condiciones para fomentar la virtud:

La primera es el amor a la Patria. Ello implica promover la protección, la participación y la prevención de las desigualdades extremas. También en su obra *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* increpa a los polacos en los siguientes términos: «tenéis que ser más, ¡sed hombres! Sólo entonces seréis felices, pero no os sintáis nunca orgullosos de serlo, en tanto y en cuanto vuestros hermanos no sean libres». Los hermanos a los que se refiere Rousseau son tanto los burgueses que «no son nada», como los campesinos «que son menos que nada». Así, insta a los nobles polacos a que orienten su conducta al logro de una fraternidad real.

La segunda es atender a la formación de los ciudadanos, mediante la educación pública, tema sobre el que volverá en su obra *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*. La educación no es tarea de un día y es necesario acometer la instrucción desde niños.

¿Cómo entiende el amor a la Patria? El amor a la Patria es concebido como un sentido de pertenencia, como el sentimiento respetuoso que to-

do ciudadano debe rendir a la voluntad general de la que forma parte. Así, cuando el pueblo ama a su país, entonces respeta las leyes y vive con sencillez. Bien es verdad que las condiciones de igualdad, participación y libertad invocan un ideal de justicia, una admiración por la sabiduría de las leyes, parejo al amor a la Patria. Pero es importante señalar que el cumplimiento del deber, la vinculación a la voluntad general sólo es posible si se impulsa por el sentimiento.

Por otro lado, Rousseau advierte que el sentimiento humano se debilita cuando se reparte por toda la tierra y que es preciso limitar y reducir el interés para poder activarlo. Así el sentimiento de humanidad se reavivará en los ciudadanos, siempre que tengan el hábito de verse y conocer el interés común que les une. Advierte que «el sentimiento humano parece evaporarse cuando se difunde por toda la tierra y así, por ejemplo, nos afectan menos las calamidades que acontecen en Japón». Como en otros tantos autores, la cercanía es la condición de posibilidad del afecto y la compasión requiere proximidad. Estamos en un nivel de solidaridad con los cercanos, con los iguales, no con los extraños y lejanos.

En todo caso, lo que interesa subrayar en este punto es que para Rousseau, como para muchos de los revolucionarios posteriores, sólo si se disfruta de libertad y de igualdad se puede uno considerar vinculado a la Patria. El texto siguiente atestigua esta postura en otros escritores de la época:

«¿Acaso puede decirse que tengamos una patria, cuando la injusta distribución de los poderes públicos, convierte en nada a la libertad... y cuando la odiosa feudalidad extendía sus cadenas por toda Francia? ... Para dar una patria a los franceses era necesario echar por tierra ese conjunto horrible de toda clase de abusos y de opresión»³⁷.

Sin poder entrar aquí en la larga historia de la divisa republicana, hay que señalar cómo a lo largo del siglo XIX la idea de solidaridad irá tomando cuerpo frente a la invocación a la fraternidad. Entre las ventajas de la solidaridad, entendida como la dependencia mutua, se señalará la posibilidad de ser recogida en el ordenamiento jurídico. Por el contrario, la relación fraternal es esencialmente un vínculo afectivo. Serán muchos los que desde el campo de las ciencias sociales y la política contribuirán a esta progresiva sustitución de la antigua fraternidad por la solidaridad. El padre del solidarismo político, L. Bourgeois, proponía completar la divisa de libertad, igualdad, fraternidad, añadiendo la solidaridad, por entender que era la razón de ser objetiva de la fraternidad.

³⁷ Abbé Ferlius (18 de mayo de 1790). Cf. BORGUETTO, M., *o.c.*, p. 24.

De ahí que sea la solidaridad la heredera de la fraternidad. De nuevo, es el horizonte desde el que enfrentarse a las quiebras efectivas de la libertad y la igualdad. La solidaridad tiene en cuenta a los más débiles y mira al bien de todos. La cuestión es: ¿se puede prescindir por completo de esa raíz afectiva, de ese origen compasivo? Ciertamente, ese ideal de fraternidad, soñado por la Revolución, constituye un ideal que parece seguir esperando una respuesta de verificación en la historia, como ya advirtió Sartre³⁸.

En resumen y para concluir este apartado, puede considerarse a Rousseau como un claro defensor del sentimiento de compasión como fuente de moralidad y de las actitudes solidarias:

En primer lugar, por la importancia asignada al sentimiento de piedad entendida como una solidaridad en el mal, como un respeto a la dignidad de la persona en la desdicha. La compasión es un sentimiento, un afecto que expresa atención al otro y que permite contrarrestar el egoísmo, la marcada tendencia del individuo por constituirse en centro de todo (egoísmo) y hacerse insensible a las necesidades ajenas (*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*).

En segundo término, por advertir la importancia de la educación y la formación de hábitos para evitar que ese fondo originario de bondad e interés por los otros ni se acalle ni se pervierta, impulsando una educación en la solidaridad, que busca más lo que une que lo que divide.

Por último, por insistir en la necesidad de fortalecer los vínculos sociales y desarrollar los sentimientos de ciudadanía, para mantener el equilibrio de fuerzas en un Estado de Derecho, que, como todo lo humano, es siempre vulnerable y corruptible. Los individuos que no sienten el menor afecto por su comunidad no están dispuestos a sacrificar sus intereses egoístas en aras de lo público, como ha señalado Daniel Bell³⁹.

3. CONSIDERACIONES FINALES

Después de esta exposición cabe preguntarnos qué nos puede decir hoy esta evocación de la piedad y los sentimientos de humanidad como fuente de moral.

³⁸ SARTRE, J.-P., Entrevista concedida en 1980: *Le Nouvel Observateur*, 17-3-1980, pp. 53 y ss.

³⁹ BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo* (Alianza Editorial, Madrid, 1977).

Ante todo, la piedad posibilita un doble descubrimiento:

- 1) Experiencia de finitud y limitación, pero también de dignidad humana.
- 2) Impulso a actuar.

Como advirtió Schopenhauer, la compasión, reconocimiento de que el espectáculo del sufrimiento del otro es doloroso, implica compartir su fardo existencial y dejar de ser uno mismo el centro. Además, el padecer del otro se puede convertir en un motivo de mi obrar en dos grados que expresan la diferencia entre no ofender y ayudar:

- 1) Contrarrestando mis tendencias egoístas y conteniéndome de causar al otro sufrimiento. Así, el primer grado del efecto de compasión es no ofender (grado negativo), evitar hacer sufrir a los otros, frenando mis tendencias antimorales.
- 2) Actuando positivamente e impulsándome a la ayuda activa (grado positivo).

Es necesario insistir en la íntima conexión entre la compasión, la dignidad y la solidaridad. La compasión no se detiene en la percepción de la fragilidad humana, en el sufrimiento. Si todo en el ser humano fuera miseria, no cabría más que la indiferencia o la desesperación. Como advertía Simone Weil, hay que evitar que la desdicha se convierta en un veneno contagioso de inercia que instale en el sufrimiento, sin buscar los medios de la liberación. Precisamente, el compasivo, ante la percepción de un sufrimiento que quiebra la dignidad humana, que parece reducir al estado de cosa inerte y pasiva, se indigna, se rebela y quiere y piensa en una reparación. La generosidad lleva a buscar la recuperación del estado humano de aquel que está abandonado en la desdicha.

La piedad precede a la solidaridad, pues abre el camino para reparar la ofensa, el daño; de ahí que en ocasiones se dé la mano con la indignación o incluso con el sentimiento de rebelión (A. Camus). Supone la protesta y la rebelión frente a las amenazas y sombras de la vida.

La compasión es la virtud de los que se consideran semejantes y se saben poseedores de una misma dignidad, es la respuesta adecuada a toda humillación. El compasivo sabe, experimenta, que el desdichado existe no como un número de una serie, sino como una persona semejante a nosotros que ha sido golpeada por el sufrimiento. Bien es verdad que, como en tantos sentimientos, es difícil de explicar si no se ha experimentado y es algo irreductible a cualquier otra cosa: «como los sonidos de los que nadie puede dar idea a un sordo» (Simone Weil). Así, la compasión otorga un valor al ser humano del que parece desprovisto en las

experiencias límite del sufrimiento y viene a reclamar para los humillados el reconocimiento de su dignidad atropellada. La compasión se encuadra mejor en una moral concreta, de situación, que en una moral abstracta.

Si la compasión quiere alcanzar una dimensión plenamente moral no debe referirse sólo a los amigos o más allegados, sino que es la experiencia de ver en otro ser humano *un alter ego, un prójimo*. En caso contrario, nos encontramos con esa especial solidaridad que se tiene sólo con los miembros de un grupo, solidaridad que se niega a los extraños y que puede ser una solidaridad injusta⁴⁰. Así, la solidaridad auténtica es una actitud de interés por asuntos de otras personas, un modo personal de encontrarse con otro, con el que soy capaz de identificarme, a pesar de las diferencias.

La compasión señala el límite de las virtudes de la humanidad. Por debajo de ella, entramos en las dimensiones de lo que calificamos inhumano: la impasibilidad ante el dolor ajeno. Comienza en una experiencia singular y concreta, referida a otro, con el que se reconoce una suerte común: la contingencia y finitud radical. Pero la compasión no es sólo para los más allegados, sino que es la capacidad para percibir que las diferencias carecen de importancia cuando se las compara con los efectos del dolor y la humillación. Supone un testimonio a favor de la dignidad humana, pilar de los derechos humanos. Este es el paso de la compasión a la solidaridad, de una dimensión privada y particular del problema a una dimensión pública y general, pues la solidaridad exige movilización y organización.

En conclusión, la compasión favorece las dos actitudes que requiere la solidaridad y que señalábamos al comienzo de este artículo: la conciencia del «nosotros», de una humanidad compartida, y la orientación al bien común. De ahí que podamos calificarla como el sentimiento moral propio de nuestro tiempo (Horkheimer), pues la igualdad natural y la justicia nunca llegan a realizarse del todo.

La compasión es un sentimiento que nos lleva a situarnos en el punto de vista de las víctimas, pero no condena a la desesperación, sino que urge a resolver los problemas que lo provocan. La piedad pone un rostro al dolor, encarna el sufrimiento, llama mi atención, me «descentra» y en

⁴⁰ Cf. CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía* (Alianza Editorial, Madrid, 1997), p. 242. A. Cortina habla de dos tipos de solidaridades: la solidaridad sólo es un valor moral cuando no es solidaridad grupal, sino solidaridad universal, es decir, cuando las personas actúan pensando no sólo en el interés particular de los miembros de un grupo, sino también de todos los afectados por las acciones del grupo.

esa medida impulsa mi apertura al otro por la vía de los afectos y los sentimientos de ayuda y colaboración que enraízan nuestras decisiones y obligaciones. Así, la afectividad interviene en la solidaridad por medio de la compasión, pues no es posible la convivencia entre personas sin vínculos afectivos. Negar la influencia de los afectos es negar maneras de ver el mundo que parecen esenciales para aprehenderlo en plenitud (Martha Nussbaum). Ciertamente, la emoción no da la solución a los problemas, pero urge a buscar las soluciones. Así, mientras la moral tenga una razón de existir, habita en ella la compasión e invita a ayudar a todos cuantos podamos, orientando a transformar las estructuras que generan injusticia y desigualdad.

C/ Universidad Comillas, 3
28049 Madrid

ALICIA VILLAR EZCURRA