

Recuperar la piedad para la política

AURELIO ARTETA

Universidad del País Vasco, San Sebastián

Sea la piedad, o la compasión,¹ ese sentimiento (y esa virtud) que se despierta ante la desgracia ajena y nos mueve a procurar su alivio o su remedio. Damos, pues, por sentados dos supuestos que no siempre han concedido quienes han pensado en ello: primero, que la piedad admite una gradación que la conduce, de ser una reacción espontánea e indiferenciada de la sensibilidad, a convertirse en virtud como principio racional de conducta; y después, que ese paso dependen en buena medida de que tal compasión se limite a condolerse pasivamente del dolor que contempla o pugne por enfrentarse a sus causas. Requeriría asimismo mayor desarrollo mostrar el fundamento último del que emana la compasión, que no puede ser otro que la conciencia simultánea de la finitud y de la dignidad humanas.

Que no se pida aquí determinar más precisamente la naturaleza y relevancia moral de la compasión. Pocas categorías habrá, en efecto, cuyo lugar en la ética haya sido tan controvertido; en torno a ella se dirime el litigio entre las morales del deber y las del sentimiento. La piedad ha sido denostada por causa de su presunta debilidad, su dependencia de la imaginación, su inclinación a la hipocresía o a la tristeza, su encubrimiento del amor propio que la alimenta. Pero no ha sido menos celebrada como la virtud más primaria, social y radical; en una palabra, por encarnar la «humanidad» misma.

La dificultad crece todavía si se pone a la piedad en relación con un concepto tan amplio y multívoco como el de la política. Entendida ésta al modo kantiano como la plasmación práctica del derecho, a su *fiat ius, pereat mundus* la compasión siempre podrá oponer un firme *summum ius, summa iniuria*. Tampoco al político pragmático le aprovecha de nada la piedad, que sólo tendrá cabida en una política que acepte rendir cuentas al tribunal de la moral... Pero, así concebidas las relaciones entre ética y política, la compasión podría servir de tránsito de la una a la otra. En concreto, frente al arraigado prejuicio de que piedad y política recíprocamente se excluyen, hay que mostrar que ambas se compenetran de tal suerte que la piedad es, para la política, una de sus pasiones

(y virtudes) más excelentes. Ante todo, por ser la reacción más inmediata ante la justicia y un impulso básico hacia la justicia. Y después, porque se presenta asimismo como la culminación de la justicia; es decir, como lo que la renueva y exige por ello la permanente ampliación del campo de la política.

Tan amplio es el conjunto de cuestiones que aquí se encierra, que lo que sigue sólo aspira a ser una guía provisional para algunas de las principales.

¿Piedad y política?

1. Convergamos sin esfuerzo que la pretensión de conectar ambos conceptos puede ofrecerse ya a primera vista como problemática. Por lo pronto —y esta es una observación obvia, pero decisiva—, porque en su sentido más hondo y amplio la piedad trasciende con mucho la política. Ni la piedad se deja encerrar en los límites de las relaciones políticas o agotarse en ellas, ni la mejor política es capaz por sí misma de colmar las aspiraciones de la piedad. La brecha que las separa tiene que ver con la diversa naturaleza del mal que respectivamente afrontan. El que suscita la piedad no es tan sólo el mal social o el natural remediable, sino que abarca todo género de mal.² El máximo infortunio del hombre, la muerte, no es como tal objeto apropiado para la política; desde la función que le otorgó el contractualismo clásico, el Estado previene únicamente la muerte violenta. Así que la desgracia de la que la política más justa promete librarnos sólo en parte coincide con la infelicidad que desencadena la compasión. O, lo que es igual, la piedad arraigará en un estrato de la condición humana —su vulnerabilidad más esencial, su mortalidad— que la acción del Estado, por principio, no alcanza. Al final, el dolor resulta ineliminable y el hombre es un ser privado de consuelo.³ Si, pues, hallamos algún vínculo entre la piedad y la política, por fuerza estaremos ante una piedad parcial, ante una de sus múltiples manifestaciones posibles.

Cabría, con todo, preguntarse al menos si la política es para la piedad una aplicación relevante —e incluso la más excelsa— y si la piedad, a su vez, se muestra como un principio políticamente potente. Los teóricos clásicos del Estado no dudarían en dar una respuesta negativa. Ni el príncipe puede experimentar piedad (sino, en todo caso, simularla cuando resulte oportuno) ni el poder irresistible del Leviatán consentirá ser conmovido por ella. Tampoco la contemporánea teoría de la acción colectiva, que subraya casi exclusivamente móviles egoístas entre los participantes, puede ver en la piedad otra cosa que una motivación irracional. Si la voluntad cooperativa desciende a una con el aumento de tamaño de los grupos, sólo cabe concluir que la compasión no es ingrediente alguno del «cemento de la sociedad».⁴

Lo que es peor aún: para bastantes, su mera presencia en los avatares públicos desencadenaría efectos nefastos. De un lado, porque una de sus funcio-

nes podría consistir en otorgar a ciertos gobiernos —a expensas del consentimiento— una representatividad de la que carecen. Del otro, por su irrefrenable tendencia a la injusticia, esto es, a la desmesura, selectividad y parcialidad en su acción. Al inclinarse ante todo hacia las víctimas que se nos asemejan y hacia los sufrimientos que recuerdan los nuestros, al permanecer inmune ante los males lejanos o masivos —que ante la imaginación se mostrarán abstractos—, la piedad no evitará ser tachada de sentimiento sectario y desproporcionado. Fácilmente persuadida de la legitimidad de su causa y de la excelencia de sus motivos, es de temer que desemboque en el furor y en la crueldad hacia quien se le aparezca como responsable de la desgracia ajena.⁵ Todo ello ha permitido a H. Arendt sostener que el Terror de la Revolución Francesa nació como fruto obligado de la inmensa piedad que movía a sus inspiradores.⁶

2. Pero ya se ve, entonces, que el análisis de estos (u otros) acontecimientos históricos y el juicio que han merecido a sus propios protagonistas o a sus historiadores revela algún papel político desempeñado por la piedad. En efecto, en los casos que ahora recogemos, tanto las motivaciones como el transcurso, desenlace y hasta el sentido mismo de los hechos se explica o se juzga en razón del grado —por defecto o por exceso— de piedad colectiva allí detectado. Un ejemplo notable lo ofrecería el relato de la conquista americana por Las Casas, que descansa enteramente sobre el eje formado por la humildad y mansedumbre de los indios y la crueldad casi sin excepción de los españoles, «hombres tan inhumanos, tan sin piedad...».⁷ La misma fase del Terror revolucionario ha suscitado una interpretación del todo opuesta a la que antes se aludió. A ojos de historiadores como Michelet y Lamartine, fue precisamente la ausencia de piedad de los jacobinos, y la ejecución de Luis XVI y su familia como su punto culminante, la que abocó en el terror. Y, a la contra, fue el regicidio el que, al despertar la compasión popular, provocó el descrédito de la Revolución y justificó la Restauración.⁸ Ya en época contemporánea, el holocausto judío bajo el nazismo ha propiciado ciertos tratamientos teóricos que subrayan la dependencia directa entre el genocidio y una ética que elevaba al deber por encima de toda compasión. Una ética tal —en último término de raíces kantianas—, «que comienza por despreciar el sentimiento humano, el cuidado y la simpatía, puede muy bien terminar en los hornos crematorios».⁹

Sea como fuere, no sería tarea del todo ajena a nuestro tema componer una historia de la piedad a fin de «comprobar que ciertos comportamientos y sentimientos concitan, en algunos períodos, un mayor acuerdo social que otros»,¹⁰ y, por tanto, de calibrar su traducción política. Ahí encajaría el aserto de Tocqueville de que la compasión sobresale como un talante específico del Estado social democrático, en tanto que animado primordialmente por la pasión de la igualdad.¹¹ Y la historia de la civilización confirmaría en líneas generales la progresiva repugnancia de la conciencia occidental ante las manifestaciones

de la crueldad, así como la contención de las emociones, a resultados del reciente monopolio estatal de la violencia y de la interdependencia social.¹²

Desde una óptica diferente, un nuevo acercamiento lateral a la cuestión permite rastrear otra relación mediata entre la piedad y la política. El flanco abierto a la manipulación política de la emotividad individual o de las masas podrá ir en descrédito de la piedad, pero en modo alguno cabe desdeñarlo. «La indignación y la piedad son, de todas las pasiones de la mente, las que más se elevan e incrementan por la elocuencia», había sentenciado Hobbes.¹³ Y bien lo sabía Aristóteles cuando desarrolló sistemáticamente la *Retórica* como el *organon* de la filosofía práctica. Entre los discursos públicos en que la retórica se ocupa destaca el deliberativo, esto es, aquel que versa sobre la acción —cuyo tiempo es el futuro— y cuyo fin es formar un juicio acerca de lo conveniente o perjudicial para la comunidad política. Y como en él quien juzga es el miembro de la asamblea, el discurso deliberativo deberá servirse (entre otras) de pruebas de persuasión destinadas a predisponer favorablemente al auditorio. Al fin y al cabo, «se persuade por la disposición de los oyentes mismos cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos» (*R*, I, 1356 a, 13-16; Cf. II, 1377 b, 32 - 1378 a, 1). Tal es la razón de que, tras identificar la lógica retórica como una lógica política, haya que detenerse en el estudio de las pasiones y, entre ellas, de la piedad.¹⁴

Pero no hay pasión que no desencadene una conducta. Podría ser, en definitiva —y ésta es una aproximación más troncal—, que la compasión tuviera que abocar en la política, o sea, en la instauración de un sistema ordenado institucionalmente a eliminar o atenuar en lo posible las desgracias humanas. Pues bien, en la historia del pensamiento hay un indicio sumamente significativo de que esta propuesta parece digna de ser pensada. Las reflexiones enfrentadas de Rousseau y Nietzsche constituyen sendas muestras de la relevancia política de la piedad; más aún, ilustran a la perfección la estrecha correspondencia entre unas opuestas visiones de la piedad y las concepciones políticas contrarias en que se plasman. A una piedad que se convierte en virtud cuando se vuelve universal y se acerca entonces a la justicia le sigue una democracia participativa volcada en la superación de las desigualdades. A la condena de una ética de la compasión, presentada como compendio de esa moral cristiana occidental que ha preconizado la injusta igualdad de los desiguales, le corresponde la «gran política».¹⁵

Piedad, indignación y justicia en Aristóteles

Parece, pues, evidente que la piedad ostentará derechos teóricos a ingresar en la política, o a adquirir el rango de principio político, en la misma medida en que su concepto vaya aparejado al de justicia.

1. El precedente más antiguo en el planteamiento de ese vínculo lo hallamos en la *Retórica* aristotélica, y a ella hay que volver. «Sea, pues, la compasión [*éleos*] —dice Aristóteles— un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo» (*R*, II, 1385 b, 13).¹⁶ Desentendámonos ahora del resto de elementos de esta definición (más o menos constantes a lo largo de la historia de la filosofía) y reparemos tan sólo en ese mal sufrido por «quien no lo merece» (*tou anaxiou*). Este es, por cierto, el rasgo que ha desaparecido de las formulaciones modernas de la piedad.¹⁷ Sólo por él cabe ya sostener que la definición aristotélica de piedad es eminentemente política. Pues este rasgo de inmerecido o contra el mérito (*para ten axion*) del mal capaz de suscitar la compasión será el que, por remitir inmediatamente a la justicia, ponga de manifiesto el nexo entre la piedad y la política. Al menos, si se admite que «todas las constituciones políticas son una especie de justicia, pues son comunidades, y todo lo común se funda en la justicia» (*EE*, VII, 9, 1241 b, 14).

En esa conexión con la justicia y la política, la piedad se halla en compañía de la indignación (*némesis*), «un pesar que se siente por causa de quien aparece disfrutando de un éxito inmerecido» (*R*, II, 9, 1387 a, 9). Lo que en principio parecen pasiones opuestas, se dan cita en el mismo carácter humano y coinciden en el común denominador de su referencia a la justicia: «Y ambas pasiones son propias de un talante honesto [*éthous jréstou*], ya que tan adecuado es entristecerse y sentir compasión por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse contra los que son inmerecidamente felices. Porque es injusto lo que tiene lugar contra lo merecido» (*R*, II, 9, 1386 b, 9-14). *Eleos* y *némesis*, en suma, se requieren recíprocamente. Tan íntima es su correspondencia como que los vicios contrarios a la indignación, la envidia y la malignidad (esto es, la pena por la prosperidad merecida y la alegría por la adversidad inmerecida) serán los impedimentos mismos de la compasión (*R*, II, 9, 1386 b, 34 - 1387 a, 4. Cf. *EN*, 11, 6, 1108 a, 30 - b, 6).

Pero lo que importa ante todo subrayar es que piedad e indignación son, desde luego, *las pasiones propias de la justicia*. Incluso se diría que constituyen los fenómenos primeros de ese «sentido de lo justo y de lo injusto» que es propiedad exclusiva del hombre (*P*, I, 2, 1253 a, 15). De hecho, lo que distingue a la pareja piedad/indignación respecto de la unidad formada por malignidad y envidia es que las últimas se desentienden de la justicia o conducen abiertamente a la injusticia. Lo mismo daría decir, entonces, que piedad e indignación son los *afectos* —penosos, eso sí— *que despierta toda situación de injusticia*. Y si lo justo en general se define como lo igual (*íson*; *EN*, V, 3) o como el término medio entre lo desigual en más o en menos, que será la injusticia, ha de notarse que aquí no se trata de una igualdad en bienes o males cualesquiera, sino *para ten axian*. Y lo *axion*, el valor o mérito propio que ha de reconocerse a cada uno, no es el mismo

para todos (R, II, 9, 1387 a 27-28). Según Aristóteles, el mérito depende de la virtud (P, III, 5 y VII, 4) o de la contribución a la comunidad (EN, V, 4; P, III, 9); pero más en concreto, en fin, del régimen político de que se trate en cada caso (EN, V, 3, 1131 a, 24-29). Piedad e indignación no se refieren, por tanto, a la justicia en general o legal, sino que atañen más bien a la justicia política (*politikón díkaion*) (EN, V, 6, 1134 a, 25 ss.).

Más específicamente todavía, ambas pasiones remiten a aquella especie de la justicia política a la que Aristóteles denomina justicia distributiva (*dianemetikón*). Tal es la que se practica en las distribuciones de honores, dinero o cualquier cosa que se reparta entre los que tienen parte en el régimen (EN, V, 2); en una palabra, la que se encarga del reparto de los bienes comunes (*ton koinón*), de las riquezas comunes (*jremáton koinón*) (EN, V, 4, 1131 b, 28). Para esta justicia que consiste en «la conformidad con determinados méritos» (*kaz'axian tiná*), lo justo no es ya lo igual sino lo proporcional (*análogon*); puesto que su igualdad es la geométrica o proporcional, la injusticia que se le opone es lo contrario a la proporción (*para to análogon*) según el mérito (EN, V, 3). Así que, a fin de cuentas, la piedad y la indignación son los sentimientos generados por la desigualdad o injusticia distributiva respectivamente sufrida por quien recibe más mal (y, por consiguiente, menos bien) o más bien (y menos mal) del que merece.

Pero si la piedad es el pesar por el mal inmerecido del otro, la cuestión estriba en discernir cuáles de entre los males posibles sobrevienen a alguien en disconformidad con sus méritos, y ello según los criterios valorativos establecidos en una comunidad. Sólo aquéllos, por ser propiamente injustos, serán en propiedad los males compadecibles. Paradójicamente, a la hora de enumerar las desgracias susceptibles de provocar compasión, brota en Aristóteles una notable incongruencia. En un texto (R, II, 8, 1386 a, 6-16), sólo se mencionan las causadas por la naturaleza (la muerte y cuanto pueda producirla) o por la fortuna (por ejemplo, la fealdad o la invalidez)..., que, en tanto que necesarias, no admiten en rigor el calificativo de inmerecidas ni merecidas. La compasión dejaría entonces de postular clase alguna de justicia política o legal para apuntar, a lo sumo, a una hipotética justicia natural, cósmica o divina. En cambio, la doctrina opuesta se defiende un poco más adelante (R, II, 9, 1387 a, 10-16). Aquí se dice que si no cabe indignarse con la justicia, el valor o la virtud en general del otro, es porque «tampoco se tiene compasión en los casos contrarios a éstos». De suerte que, si sólo cabe indignación respecto de «la riqueza, el poder y cosas de esta clase» —se entiende que inmerecidas— que sobrevengan al otro, de manera correspondiente la piedad sólo deberá suscitarse por los males contrarios que puedan afectarle, esto es, por la pobreza, impotencia y cosas afines. Pero tales bienes y males revelan sin lugar a dudas su naturaleza política; forman precisamente aquello de cuyo reparto de acuerdo con el mérito se encarga de velar la justicia distributiva (EN, V, 2). En suma, mientras un caso alude a una piedad *natural*, el otro apela a una piedad estrictamente *política*. La prime-

ra, por despertarse ante cualquier infortunio (al margen de su justicia, o sea, de su carácter de merecido o inmerecido), desborda con creces el campo de lo político. La segunda, la única que tiene en la indignación su correlato necesario y su último fundamento en la justicia, es la que aquí nos interesa.

Así entendidas, además de partir de la justicia distributiva como de un presupuesto, piedad e indignación son asimismo pasiones que constituyen la *condición de posibilidad de la justicia*; quiere decirse, de la reparación de la injusticia y del restablecimiento de las relaciones justas según el mérito. Conviene entonces insistir de nuevo en que ambas se exigen mutuamente hasta el punto de que, en realidad, forman las dos caras de una misma emoción. Lo que hay es una piedad indignada y una indignación piadosa. Pues lo cierto es que el mal inmerecido de uno implica al bien inmerecido de otro, y al contrario. Y si todo ello produce pesar y si —como recuerda Aristóteles— «el que siente pesar es que desea alguna cosa» (R, II, 2, 1379 a, 12), ¿qué deseo pueden albergar la piedad y la indignación? Ningún otro que no sea el de una distribución de cargas y honores, riqueza y pobreza, más proporcionalmente igualitaria o conforme al mérito. De modo que, lejos de reducirse a un pasivo pesar ante el mal o el bien inmerecido del otro, el piadoso y el indignado habrán de encararse con ese tercero que es el responsable de la distribución injusta. Porque el que padece la injusticia supone a quien la comete (EN, V, 3, 1131 b, 19-24; 9, 1136 a, 30) y, a la postre, «es el distribuidor [*ho diaménon*] quien obra injustamente y no el que tiene más [o menos, A.A.] de lo que le corresponde» (EN, V, 9, 1136 b, 15 ss.).

La piedad y la indignación aparecen entonces como condiciones de la justicia, pero como condiciones necesarias y no suficientes. Desde su estatus de meras pasiones, se limitan a poner la base emocional requerida por la acción de la justicia; despiertan su ocasión de ejercerse, la movilizan, alimentan naturalmente su impulso, pero no se confunden ellas mismas con la virtud de la justicia. No por ello, sin embargo, dejan de configurar modos de ser (*éthe*) y disposiciones que favorecen la virtud natural, esto es, un carácter al que le falta la prudencia (*phrónesis*) para erigirse en virtud propiamente dicha. En definitiva, de modo semejante a como la envidia contribuye a la injusticia, «la justa indignación [así como la piedad, a la que en este texto subsume, A.A.] contribuye a la justicia» (EE, III, 7, 1234 a, 30-31). Y entonces cabe concluir que piedad e indignación, como las pasiones primarias que procuran la virtud de la justicia, son los *sentimientos políticos por excelencia*.

Añádase, en fin, que ambas emociones serán socialmente tan diversas y adoptarán tantas formas políticas como dispares sean los criterios de mérito implantados en las *póleis* particulares. Lo que significa que piedad e indignación corresponden a los tipos de justicia distributiva (esto es, a los modos de entender la igualdad y desigualdad entre los ciudadanos) o —igual da— a los regímenes políticos vigentes. Pues «todos están de acuerdo en que lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos, si

bien no coinciden todos en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza y los aristocráticos en la virtud» (*EN*, V, 3, 1131 a, 24; *P*, VII, 1, 1301 a, 25). Resultará entonces que, «si lo justo no es lo mismo en todos los regímenes, necesariamente habrá también diferentes clases de justicia» (*P*, VII, 9, 1309 a, 36). Quienes se consideren en todo iguales, por ser iguales en su libertad, considerarán justa la igualdad social y política; quienes, por ser desiguales en riqueza se consideren absolutamente desiguales, pugnarán por instaurar una justicia distributiva oligárquica o los derechos de la desigualdad (*P*, VII, 1, 1301 b, 35).

De ahí que las maneras democrática, oligárquica y aristocrática de experimentar piedad e indignación diferirán entre sí como las diversas justicias políticas en que se enmarquen. Diferentes serán también los objetos, los motivos y las aspiraciones que animarán a aquellos sentimientos y los cambios políticos (*metabolái*) que originen. Que Aristóteles —con arreglo a su ideal aristocrático— considere la virtud como el mérito más sobresaliente, no le impide reconocer la virtualidad política de los criterios de la libertad o la riqueza. Bajo cualquiera de ellos, pues, la piedad y la indignación tienen ante sí un doble papel: o bien impulsar el cambio total del régimen dado (por la sustitución del criterio de justicia imperante) o bien contribuir a su modificación gradual (por una aplicación más justa del criterio distributivo en vigor).

2. Había que elegir un modelo de relaciones entre justicia y piedad, y el aristotélico, al hacer de esta última un correlato emocional de la justicia, ofrece dos indudables ventajas: otorgar a la piedad una dimensión activa y pública, así como permitir su puesta en juego en cualquier sistema político. Traslademos ahora su esquema a una organización políticamente regida por el criterio de una igual dignidad humana, a una *polis* democrática. A muy grandes rasgos, su historia muestra entonces la pugna de dos modelos en liza. Por un lado, el de Rousseau, para el que la piedad antecede a la justicia y es tan radical que debe acabar con la institución de justicia vigente. Su análisis del origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres le lleva a concluir que «la desigualdad moral, autorizada tan sólo por el derecho positivo, es contraria al derecho natural cuantas veces no concorra en igual proporción con la desigualdad física». El contrato social que funda el Estado moderno sólo es un pacto perverso que ha consagrado legalmente las diferencias entre ricos y pobres. Hay que proponer un nuevo contrato que —en llamativo precedente del lema comunista— «sustituya por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad entre los hombres».¹⁸ Tal es la tarea política primordial de su república; el Estado es en Rousseau, ante todo, una institución piadosa.

Por otro lado, el del pensamiento liberal, en el que los deberes de la justicia prevalecen sobre los de la piedad. Mientras los primeros son exactos, estrictos y fundamento principal de la asociación, los segundos son deberes vagos, no sus-

ceptibles de regulación y meramente opcionales. Ya precedidos por Grocio y Pufendorf,¹⁹ y con la excepción de Hume, teóricos como A. Smith, Hutcheson o S. Mill²⁰ reiteran la misma doctrina. Aquella justicia formal —mediada por la desigual propiedad— da lugar a una desigualdad real (y tanta, que hasta se vuelve contra la igualdad formalmente predicada: Kant sería su muestra).²¹ Pero la piedad, apartada de toda función pública, se limitará a cumplir un papel de débil paliativo privado. El Estado liberal sólo podrá ser, a lo sumo, una institución benefactora. Sobra decir que éste es el modelo que históricamente se impone.

De la beneficencia al derecho social

Elevada al rango de virtud cristiana, la piedad tardará muchos siglos en recobrar su vinculación teórica y práctica con el ideal de justicia. A lo largo de la Edad Media y hasta bien entrado el mundo moderno, la piedad aparece en forma de beneficencia, es decir, como complemento voluntario de la (in)justicia vigente. Más aún, pasará mucho tiempo para que la beneficencia abandone el dominio privado —en especial como un deber religioso—, ingrese en la política en tanto que beneficencia laica y pública y, finalmente, se plasme en la legislación social de ciertos Estados contemporáneos. A lo largo de este proceso, el pobre —objeto preferente de la piedad— ha oscilado entre «la piedad y la horca».²² Y la beneficencia, además de suscitar una inagotable controversia doctrinal, ha ido acompañada de un doble movimiento que tanto la subordinaba al trabajo productivo como servía de ocasión para el desarrollo del aparato represivo estatal. Señalaremos sólo dos momentos de esta evolución.

1. El nuevo orden político nacido de la Revolución Francesa podía incluir a la *fraternité* entre sus lemas, pero era incapaz sin contradicción de hacerla efectiva. El contrato social en que se asienta establece como base de los derechos y deberes el intercambio de equivalentes; la beneficencia, por principio una relación de no reciprocidad, queda excluida del campo de la obligación. La ambigüedad liberal ante la piedad estriba en el reconocimiento del deber moral y social de la beneficencia y en su simultáneo rechazo como deber jurídico. Es la época, por lo demás, en que la progresiva implantación de un sistema autorregulador de mercado traerá esa «gran transformación» de la sustancia natural y de la sustancia humana en simples mercancías. Desde la autoridad incontestable de las leyes del *laissez faire* —subrayará Polanyi—, «la particularidad más sorprendente de este sistema reside en que, una vez que se ha establecido, hay que permitirle que funcione sin intervención exterior».²³

La reduzca o no al amor propio, probablemente no hay teórico del siglo XVIII francés o inglés que no pondere la compasión o simpatía como una primaria afición humana, la virtud social por excelencia y la más amable de las virtudes

sociales.²⁴ Pero, teniendo la sociedad un doble origen, el interés y la compasión, doble será también la naturaleza del nexo social: las relaciones de interés, fundadas en la igualdad de los participantes y en la equivalencia de sus prestaciones; y las relaciones de asistencia, basadas en la desigualdad y en la ayuda voluntaria. Mientras el derecho —que sólo puede ser contractual— acoge a las primeras, las segundas han de permanecer en el campo de la moral sin ninguna otra fuerza obligatoria. Para ser fiel a sí mismo, el derecho liberal debe limitarse al respeto de los derechos del otro, o sea, a reparar su daño, pero no a hacerle ningún bien; cualquier otra obligación positiva daría lugar a un derecho arbitrario e infinito. Lo expresa ejemplarmente A. Smith: «Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier oferta, y así obtenemos la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo [...]. Sólo el mendigo depende principalmente de la benevolencia de sus conciudadanos [...]».²⁵

La piedad que anima la beneficencia conserva, desde luego, una función positiva: reunir lo que el interés separa, lo que el contrato no llega a enlazar. Pero, más allá de ciertos límites, resulta ser un sentimiento o una virtud nefastos. Mandeville, por ejemplo, critica las Escuelas de Caridad de su tiempo porque promueven la ociosidad y la formación profesional de sus asistidos. El desarrollo de la Humanidad, al contrario, hace de la diligencia la principal virtud y exige la regulación de la población laboral mediante el establecimiento de una clase mayoritaria de pobres mantenida en la miseria y en la ignorancia. Muchos le podrán reprochar inhumanidad; «pero ser excesivamente compasivo cuando la razón lo prohíbe y el interés general de la sociedad requiere firmeza de pensamiento y resolución, es debilidad imperdonable».²⁶

Y es que en el mundo liberal no hay víctimas ni verdugos, sino leyes ineluctables que distribuyen bienes y males a modo de justicia natural. Si nadie tiene derecho al socorro del otro, porque cada uno es responsable (por previsión o imprevisión) de su suerte, nadie debe tampoco esperar que una justicia social venga a corregir aquella justicia natural. También para Malthus la caridad individual es «una de las más nobles y piadosas cualidades del corazón humano», a cuyo cargo deberán quedar los casos que las medidas políticas no alcancen a atender. Esa piedad que inspira las leyes de pobres, en cambio, no sólo empeora la condición general de la clase humilde, al tiempo que reduce las raciones de los miembros mejores de la sociedad, sino que incrementa la dependencia de los pobres. Como replicará a Godwin, igual de erróneo es proponer que la compasión sustituya al amor propio como motor de la sociedad que atribuir a las instituciones sociales la causa o el remedio de la miseria. Al fin y al cabo, «la desigualdad de condiciones viene por necesidad». Nada puede suprimir la miseria de la clase pobre, porque es requisito imprescindible de la prosperidad pública. Ni debe, pues ese mal parcial —producto de la ley de población—

cumple un propósito providencial: el de estimular la conmiseración social y las virtudes cristianas.²⁷

Así que la beneficencia no debe ser permanente si quiere ser eficaz; de lo contrario, en lugar de enseñar al necesitado la previsión, le dispensaría de todo deber hacia sí mismo. Ha de ser individual e individualizada, localizada, porque sólo así distinguirá entre los verdaderos y los falsos pobres y cumplirá su única misión educativa y moralizadora. Pero, ante todo, no ha de adoptar forma legal. A juicio de H. Spencer,²⁸ la beneficencia, que nos mueve prácticamente en favor de los derechos de los demás, es superior a la justicia, que se limita a reconocerlos. Ahora bien, como la beneficencia pública siempre será a costa de la justicia, por fuerza engendrará la falta de iniciativa de los mejores, la degeneración corporal y mental de todos y, en último término, el comunismo. Por lo demás, una beneficencia obligatoria deja de ser beneficencia. De ahí que, de las dos grandes divisiones del altruismo —negativo y primario el uno, positivo y secundario el otro—, la justicia sea de incumbencia pública y la beneficencia quede encomendada a la esfera privada. Justicia y beneficencia son deberes, pero la una del Estado y la otra tan sólo de la sociedad. Y sólo a medida que un inmenso proceso histórico vuelva a la beneficencia más innecesaria, la compasión ante el dolor del otro dejará paulatinamente paso a la simpatía con su progresiva felicidad... Incluso uno de los pocos economistas clásicos que se apartó de esta tesis, J. Stuart Mill, condicionó la intervención del Estado a un severo argumento económico: aquella intervención sólo será beneficiosa mientras la situación de la persona ayudada no sea tan envidiable como la de quien alcance esa misma situación sin la asistencia pública. Más allá de esta ayuda estatal, que desde luego produce mejores efectos que la caridad voluntaria, el resto puede abandonarse a la caridad privada.²⁹

En última instancia, la ambigüedad de la sociedad liberal nace del conflicto entre su razón jurídica y los imperativos de la política. La ausencia de una moral positiva le prohíbe transformar en derechos la caridad y la beneficencia, extender la esfera del Derecho hasta cubrir las obligaciones morales.

2. Ya en *Los derechos del hombre* (1791-1792) Th. Paine había proclamado que la política de beneficencia (que «haría innecesaria la ley de mendicidad, ese instrumento de tortura civil») «no es un acto de caridad, sino que responde a un derecho». Pues los gobiernos, en vez de derrochar superflualemente lo ingresado por vía de impuestos, están obligados a devolverlos en forma de subvenciones a los necesitados.³⁰ Pero, de aceptar la sugerente tesis de F. Ewald, sólo el paso del siglo XIX al XX habría originado en las sociedades occidentales la conversión de la caridad en un deber de estricta justicia; o, lo que es igual, la reunificación de las obligaciones morales y jurídicas en un solo régimen de obligaciones sociales.³¹ Y ello de tal manera que —en lo que aquí nos concierne—, por alcanzar un reconocimiento en la esfera pública, la piedad quedaría del todo disuelta en el nuevo derecho vigente.

Tan histórica novedad puede explicarse desde la hipótesis de que a la sociedad contemporánea occidental le subyace un *contrato de solidaridad*. A diferencia del contrato social liberal, aquél ya no se celebra entre individuos cuyo intercambio genera la sociedad como un todo, sino entre la sociedad misma y sus miembros. La sociedad, pues, precede a los individuos y éstos se reconocen deudores del juego de solidaridades que les vincula y hace posible su individualidad. La obligación que el nuevo contrato establece no se refiere tanto a derechos como a la vida y su modelo confesado es el contrato de seguros. El prioritario derecho a la vida expresa un principio de socialización de las existencias que convierte a la sociedad, al tiempo que en fuente de un riesgo ubicuo y permanente, en la única garante de la seguridad individual. Así es como se da, por fin, con la base de una moral social positiva: la búsqueda de mi propio bien me obliga a vigilar y cuidarme del otro, portador potencial del mal. Contra el individualismo liberal, la solidaridad objetiva en el riesgo exige del individuo convertirse en un ser social, conduce a una socialización de la responsabilidad que es a la vez una moralización de la sociedad.

Este esquema de la solidaridad debía engendrar una nueva regla de justicia, que es el *derecho social*. Estamos ahora ante un derecho que se dirige menos a los individuos tomados aisladamente que como miembros de un grupo, clase o categoría socioprofesional; no tanto ante un derecho de la igualdad, sino de las desigualdades y de la discriminación. Se trata, sobre todo, de un derecho que supera el contractual anterior. Derechos de los jubilados, de los consumidores, de las víctimas, etc., expresan derechos sin contrapartidas; la obligación ya no incluye sólo la negativa de no dañar al otro, sino también la de contribuir a paliar la carga de su existencia. Por lo demás, definir el contenido de esta justicia social es tarea de negociación permanente entre los grupos.

A tal contrato y a semejante derecho, en fin, les corresponde un nuevo tipo de Estado. El llamado *Estado providencia* nace ligado a las sociedades industriales y no pretende tanto moderar sus efectos cuanto ofrecerles su espacio de desarrollo. En él el ejercicio del poder adopta la forma específica de *biopoder*: el Estado, más que proteger la libertad de sus miembros, se encarga de velar por el modo como cada cual gestiona su vida en tanto que factor de riesgo para todos. Para tal Estado la justicia social se convierte en su condición misma de posibilidad. Pero ya no como fruto de una aspiración moral, sino como medio jurídico para dotar de la consistencia necesaria a una sociedad basada en el conflicto y en la autorregulación permanente. «La institución del Estado providencia —concluye Ewald— marca una fecha decisiva en la historia de la asistencia [...]. En adelante, ya no hay otro problema que el derecho: hacer caridad, ejercer su beneficencia, son ahora prácticas desusadas y condenadas. ¿Quién se atrevería aún a ensalzar la piedad y la compasión como las virtudes humanas por excelencia? Sólo lo que está reconocido y acuñado bajo la forma de derecho tiene valor. Sólo el derecho sería compatible con la dignidad del hombre. Esta difuminación de la moral en

beneficio del derecho en la problemática política es sin duda uno de los acontecimientos más importantes de la historia contemporánea [...]».³²

Así, pues, ¿fin de la piedad individual y social a manos de la piedad pública? ¿Fin incluso de toda piedad, progresivamente desplazada por las medidas de justicia social, mediante su paulatina absorción por el derecho? ¿O, todo lo contrario, fijación de las condiciones para que el individuo —contribuyendo a la carga colectiva con un mínimo porcentaje de sus rentas— manifieste una compasión más profunda que en el pasado? Al fin y al cabo, dirá un estudioso, «el precio de la compasión ha descendido tanto que toda persona corriente puede permitirse el lujo de pagarlo».³³

Las tareas políticas actuales de la piedad

El veredicto no es seguro. Parece innegable, por un lado, el tópico de que estamos ante «una nueva fase en la historia del individualismo occidental», ante una lógica inédita del modo de socialización caracterizada por el «vacío emocional» y la «indiferencia pura» de las masas hacia todo sentido, por el narcisismo de los individuos y la privatización exacerbada.³⁴ Sólo bajo tal atmósfera social y moral puede entenderse que el Estado social contemporáneo aparezca como el gestor —y gestor único— de la piedad. Una piedad, por lo demás, sospechosa y limitada, que no aparece como móvil y meta, sino como un resultado entre otros de la intervención estatal guiada por diferentes propósitos.

Pues, aun a riesgo de simplificar, no cabe evadir la pregunta clave por las funciones que la política social del Estado de bienestar cumple con respecto a la estructura económica —uso privado del capital y trabajo asalariado— en que se asienta. Responderíamos entonces, con Offe, que «la función más decisiva de la política social es su regulación del proceso de proletarianización».³⁵ O, lo que viene a ser lo mismo, que esa política no es sino el modo como la racionalización estatal procura hacer mutuamente compatibles las necesidades del trabajo y el capital. Nada, pues, que permita detectar hoy un estado de cosas ya no regido en lo sustantivo por el contrato social liberal. Hasta en los sistemas políticos más desarrollados la ciudadanía civil impide el despliegue de la ciudadanía social y, en su oposición dicotómica, la lógica del contrato prevalece con mucho sobre la denominada «caridad».³⁶ A lo mejor, en suma, no resulta exagerado repetir aquel diagnóstico de que vivimos tiempos de cinismo y piedad:³⁷ el cinismo propio del capital en su carrera de universalización y la piedad como la forma política encubridora de aquel cinismo...

Todo conduce, por tanto, a la alternativa entre una política de compasión o una política de competición.³⁸ Aquella política de la compasión estaría orientada ciertamente por la justicia, pero una justicia que se deja sacudir por la emoción de la piedad. En verdad, no le faltarán motivos y ocasiones para ejercerse en el mundo

contemporáneo. Se diría incluso que el espectáculo del sufrimiento de la humanidad presente comienza a hacerse insufrible hasta para los propios espectadores. Se expande la convicción de que, más allá del dolor natural al hombre, como seres sociales no estamos condenados inevitablemente al sufrimiento. Mientras A. Heller proclama que «hacer que deje de haber sufrimiento es la tarea fundamental para el hombre contemporáneo», el propio R. Nozick llega hoy a postular la urgencia de «alterar nuestra naturaleza para sufrir con el sufrimiento de los otros».³⁹

Claro que semejante transformación de nuestra naturaleza (que sería el reverso de la violencia antropológica que requirió la progresiva «naturalidad» de las relaciones capitalistas) exigiría, desde luego, la implantación de una nueva justicia distributiva. Mejor dicho, su prevalencia sobre la justicia conmutativa vigente —la que universalmente hoy establecen las relaciones mercantiles—, a la que se encuentra de hecho sometida. Haría falta para ello comprender, ante todo, aquella obviedad mostrada por la crítica marxiana de que producción y distribución no constituyen dos esferas y categorías autónomas, eterna y natural la una e histórica y social la otra; que, al contrario, un modo de producción determina ya su modo de distribución, por lo mismo que la primera distribución es el reparto de los medios y de los agentes productivos.⁴⁰ De manera que a la injusticia de la producción le sigue por fuerza la injusticia en la distribución y que no puede haber justicia distributiva sin justicia productiva. Esta última será la verdadera justicia social a la que la piedad aspira.

De ahí que la piedad contemporánea no pueda conformarse ni con la política socialdemócrata —hoy en trance de parálisis— ni, mucho menos, con la política liberal. Aunque en muy distinta medida, ambas coinciden en aceptar el mercado como mecanismo natural de asignación de recursos y sólo divergen en el diverso alcance de sus propuestas para «corregir» sus resultados. Para los unos, se trata a lo sumo de rescatar del juego de las leyes económicas el cuidado de ciertas necesidades básicas, a fin de no poner en peligro la paz social, o sea, las condiciones de reproducción del capital. Para los más extremados de los otros, el ideal (ya predicado por Nietzsche) será el Estado mínimo, es decir, un Estado de piedad mínima; a ésta le toca retirarse a la esfera privada, donde acaso pueda compensar la «frialidad» de las relaciones sociales de mercado...⁴¹ Hasta un teórico liberal tan moderado como Rawls encuadra los actos de piedad —en unión de los de heroísmo y santidad— entre las acciones supererogatorias. Una vez que el mecanismo del mercado es considerado institución básica de una sociedad justa (con todas las restricciones procedentes del «principio de diferencia» que se quiera), todo sentimiento moral de piedad, benevolencia o amor a la humanidad contiene ciertamente un sentido de justicia, pero desborda el marco de la justicia como imparcialidad.⁴² Así que, en el orden político, la piedad parece condenada a permanecer más acá de la justicia, en forma de Estado benefactor, o a ser relegada a un gratuito y potestativo más allá.

Pero si la injusticia distributiva, nacional e internacional, persiste y se

ahonda; si el espectáculo universal más lacerante es la miseria y el sufrimiento social de la mayoría de nuestros semejantes; si, al mismo tiempo, la Humanidad apela solemnemente como su principio supremo a la igualdad de los hombres en su dignidad y en su derecho a la felicidad..., entonces el espacio político para la piedad permanece más abierto que nunca. Aquellas realidades planetarias no sólo autorizan, sino que demandan hacer de la piedad un principio político. Hacerse eco de tal conciencia es la tarea que Horkheimer y otros pensadores, a partir de la crítica de las éticas formales, encomiendan a la ética del presente.

Sostiene Horkheimer⁴³ que, frente a la irracionalidad esencial de la sociedad mercantil, el imperativo kantiano de actuar por deber y no por interés representa a la vez su fiel expresión y su correlato de impotencia. Para reconciliar ese deber y tal interés (o sea, para que un nuevo orden social lo haga posible), aquella moral ha de dejar paso a una ética materialista, que significa «la preocupación por el desarrollo y la felicidad de la vida en general» y se considera a sí misma «el lado teórico de los esfuerzos por suprimir la miseria existente». Su valor primordial consiste en traducir a la práctica aquella comunidad feliz que sólo conceptualmente se anticipa en la moral burguesa. No se funda en ninguna instancia suprahistórica ni predica mandamiento obligatorio alguno, sino que le anima un sentimiento moral emanado de la indigencia presente y de las fuerzas que señalan hacia el futuro. Pues bien, ese sentimiento moral se pone hoy en marcha —escribe Horkheimer— bajo una doble figura: como compasión y como política.

En tanto que compasión, porque no cabe otra respuesta más inmediata ante el espectáculo del sufrimiento general, o sea, ante el sinsentido de una existencia individual gobernada por la ciega naturalidad del proceso de producción. Y en tanto que política (si es cierto que su fin consiste —según los grandes filósofos morales han sostenido— en el bienestar de la totalidad), porque sólo la transformación de las condiciones reales hará posible la plasmación de los ideales con que la sociedad actual vino al mundo; a saber: libertad, igualdad y justicia. A una y a otra les impulsa además el saber que, al igual que nunca como ahora estuvo la pobreza humana tan en contradicción con su posible riqueza, así también «sin duda hoy en día, por primera vez, los medios auxiliares de la Humanidad han crecido lo suficiente para que su adecuada realización [de la justicia, etc.] se presente como una tarea histórica inmediata». Si semejante tarea política no surge de la compasión como un deber, sí al menos brota de ella como «su motor imprescindible».

En virtud del mismo movimiento de identificación con las víctimas, otra reciente reflexión⁴⁴ confiere a la piedad una crucial e intrínseca dimensión política. Ni el imperativo categórico ni la doctrina de la comunidad ideal de diálogo, viene a decir, pueden alcanzar su presunta universalidad en tanto no existan propiamente sujetos morales. Si no hay pobres sin ricos ni víctimas sin verdugos, entonces «no puede haber sujetos mientras haya no-sujetos; más aún, el logro de la subjetividad del pretendido sujeto sólo es posible desde el no-sujeto». Mientras se dé

injusticia, por tanto, la indigna situación de quien la padece cuestiona mi propia dignidad y sólo devolviéndole la suya —por el enfrentamiento material con aquella desigualdad y sus causas— puede aquel otro devolverme la mía. Pero ese reconocimiento del otro sufriente sólo puede ser fruto del movimiento de la compasión. Así ésta, que es el requisito para la constitución de los sujetos morales, resulta por ello y a un tiempo el requisito de que la ética se haga política...

Y una política, por cierto, que encierra la posibilidad de un futuro que no se limite a reproducir los horrores del pasado y presente. Pues sólo por la responsabilidad para con los derechos desairados de las víctimas del pasado, pueden las actuales generaciones mantener la esperanza en un futuro humano. En pocas palabras, según ya hicieron notar testigos de este siglo como W. Benjamín y S. Weil,⁴⁵ sólo la «piedad hacia los vencidos» permite anticipar un porvenir que no sea la victoria eternamente renovada de vencedores y verdugos.

Esta prioritaria atención al sufrimiento universal explicaría asimismo que la más influyente teología política de nuestro tiempo, la teología de la liberación, arraigue como su fundamento más firme en el *principio-misericordia*.⁴⁶ La expresión pretende sobrepasar el puro sentimiento o el simple activismo piadoso, para aludir a un «principio configurador del ejercicio de la inteligencia»: en concreto, a la estructura básica de la reacción ante las víctimas de este mundo. Sus mandatos ordenan «historizar la misericordia según sea el herido en el camino» (en aplicación de la parábola del buen samaritano) y «anteponer la misericordia a cualquier cosa [...] porque se trata de lo primero y lo último». Es en esa reacción frente al no-deber ser del sufrimiento ajeno, y únicamente porque tal sufrimiento existe, donde el hombre —y no sólo el cristiano— se juega el propio ser.

La producción social de la inhumanidad

Mas poco se habría logrado si, junto a los objetos aún capaces de suscitar una compasión con la suficiente fuerza política, no se pasara siquiera breve revista a los mecanismos sociales contemporáneos cuyo propósito es justamente el inhibirla. Mejor dicho: a esos mecanismos que, al tiempo que producen el mal del otro, aseguran también la sistemática indiferencia moral hacia quien lo padece. Por su actualidad, éste sería el lugar para aludir a la lógica nacional(ista) o a la racista.⁴⁷ Pero mencionaremos, y de forma sucinta, otras dos aún más universales.

Que la lógica universal del mercado excluye por principio hasta la menor sombra del movimiento piadoso, parece cosa tan obvia que bastaría traer a colación las palabras de dos de sus teóricos clásicos para corroborarlo. Para Marx, el sistema social regulado por las relaciones mercantiles es aquel en que la independencia personal está fundada en la dependencia respecto de las cosas, en que la equiparación de las personas (a través de sus mercancías) ha sustituido a su comunidad, en que la independencia personal es «en sí misma una

ilusión que podría designarse más exactamente como *indiferencia*». En tal *sociedad asocial*, regida por el interés y la competencia, los individuos sólo entran en contacto como medios recíprocos los unos de los otros, en tanto que socialmente se limitan a ser meros soportes y representantes de su valor (de cambio). El ciego juego del mercado lo mismo decide sobre la calidad y cantidad de las necesidades humanas como sobre la calidad y cantidad de los hombres que necesita. Por eso, al subrayar que la Economía Política resulta la verdadera ciencia moral que predica el trabajo y el ahorro, Marx añade: «Y no sólo debes privarte de tus sentidos inmediatos, como comer, etc.; también la participación en intereses generales (compasión [*Mitleiden*], confianza, etc.), todo esto debes ahorrártelo si quieres ser económico y no quieres morir de ilusiones».⁴⁸

Más asépticamente, en la medida en que lo contempla como la quintaesencia del proceso de racionalización propio de la modernidad, Weber caracteriza al mercado de modo rotundo: «La comunidad de mercado, en cuanto tal, es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar [...]. Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal».⁴⁹ Pero si la piedad no tiene cabida en la relación mercantil, es en la misma medida en que ésta repele todo desarrollo de ciertos sentimientos sociales. W. Sombart ya advirtió que el empresario, para serlo, debía estar dotado de una vida emocional y afectiva muy pobre.⁵⁰

Tan enfrentada a la piedad y tan universal como la mercantil —y a su servicio— es la lógica de la técnica. Sobre sus efectos de calculabilidad y automatismo, de abstracción y crueldad, pocas reflexiones tan hondas como las de E. Jünger.⁵¹ Pero probablemente es en su simbiosis con la legalidad de la burocracia como ha producido los mayores horrores de nuestro tiempo. La pregunta de H. Arendt de cómo los oficiales de las S.S. fueron inmunes a la piedad,⁵² hallaría su respuesta oportuna en Z. Bauman: porque se atenían a un patrón tecnológico-burocrático de acción.⁵³ Este modelo arranca de la meticulosa división funcional del trabajo, que crea una distancia entre cada contribución al proceso y el resultado final, así como la posibilidad de impartir órdenes jerarquizadas con un conocimiento meramente estadístico de sus efectos. Surge entonces la ocasión de sustituir la responsabilidad moral, en la que toda acción aparece como un medio para algo distinto de ella, por la mera responsabilidad técnica, en la que el acto burocrático deviene un fin en sí mismo. No hay criterios morales ante el éxito técnico. Los medios tecnológicos apropiados, sin más y como tales, determinan sus propias aplicaciones y someten su evaluación a sus propios criterios de eficiencia y reducción de costos. Como si fuera éticamente neutral, la herramienta burocrática está programada para obtener el óptimo en términos incapaces de distinguir entre un objeto humano y otro también humano; más aún, ni siquiera entre los objetos humanos y los inhumanos.

Pues bien, es esa lógica burocrática, como técnica específica del Estado moderno, la que, al operar sobre una peculiar ética de la obediencia, daría lugar a fenómenos como el holocausto judío... o haría posible su reaparición. Los experimentos de Milgram⁵⁴ —la predisposición, siguiendo órdenes, a infligir dolor en razón inversa al grado de visibilidad de las víctimas— revelarían este escalofriante resultado: que la crueldad no depende tanto del carácter personal de sus perpetradores como de las relaciones de autoridad y subordinación en que se insertan. Todo conspira en favor de la «producción social de inhumanidad». La apariencia de racionalidad de la acción burocráticamente ordenada, la atribución de autoridad y ciencia a quien la ordena (junto a la demanda de su estima), la posición intermedia del actor en la cadena del mal, la progresiva complicidad del sujeto con sus propios actos en una acción secuencial, la lejanía de las consecuencias finales..., son otros tantos factores que contribuyen a la inhibición de la responsabilidad personal. «Cuanto más racional es la organización de la acción, más fácil es causar sufrimiento —y permanecer en paz consigo mismo.» La sociedad contemporánea, en tanto que basada en la lógica técnico-burocrática, aniquila la piedad a medida que produce la distancia social y la invisibilidad del otro, es decir, la irresponsabilidad y la indiferencia moral.

Los riesgos políticos de la compasión

Esos riesgos políticos entrañados en unos mecanismos sociales despiadados han de completarse, por último, con aquellos otros derivados precisamente de la piedad misma. Prescindamos aquí de los reproches acumulados en general por la falsa conmiseración, para referimos sólo a los que estrictamente ha merecido esa piedad cuando se adentra en la lucha política y con efectos colectivos prácticos. Nada que ver, por ejemplo, con aquella compasión indiferenciada, hecha de tierno «dolorismo» y vago sentido de culpa, con que la conciencia occidental tiende a contemplar —y a sacudirse de encima— la desesperación tercermundista.⁵⁵ Aquí no hay lugar para el *charity business* ni para los festivales benéficos de rock...

Los verdaderos peligros han sido ya denunciados desde antiguo. No hará falta recordar de nuevo a Aristóteles (y a Hobbes) para desconfiar de un impulso tan expuesto a los ardores de la retórica. O a S. Agustín, cuando acusa a la mala compasión de no saber discernir entre sus posibles objetos.⁵⁶ Para decirlo con brevedad, el cargo más regular y grave dirigido contra la piedad que interviene en política, y debido a su misma naturaleza pasional (o sea, espontánea, parcial, exaltada...), consiste —y ya es paradoja— en su intrínseca inclinación a incurrir en injusticia. En un sentido, porque tiende a considerarse eximida de las exigencias del derecho. Así, a los campesinos rebeldes, que le reprochan predicar la inmisericordia contra ellos, Lutero les replicará que no merecen misericordia, sino la pura aplicación de la ley; si aquélla es propia del reino de Dios,

en el reino del mundo sólo deben esperar el derecho.⁵⁷ En otro sentido, porque la piedad engendra males sociales mucho peores que los que socorre. El grueso de las críticas de los economistas clásicos —lo hemos visto— se concentraba en este punto. Y no anda lejos de ellos, pero a su manera, Nietzsche: socialismo y anarquismo —pero, en general, la democracia misma—, al ampararse en la compasión, se nutren tan sólo del resentimiento y del espíritu de venganza.⁵⁸

Políticamente, pues, la piedad siempre ha estado bajo sospecha de injusticia. Según esta injusticia adopte una u otra forma, la reflexión contemporánea ha puesto el acento en uno u otro de sus efectos perversos y entre sí contradictorios. Un exceso de piedad (aliada no sólo a la indignación frente al mal social, sino a la cólera), por un lado, conduce a la injusticia por exceso, al terror mismo. Tal reza la bien conocida tesis de H. Arendt. Según ella, la compasión se ha convertido en «la pasión más poderosa y probablemente más devastadora de las que inspiran a los revolucionarios». Y si esto vale en concreto para la Revolución Francesa, se debe a que muy pronto su objetivo no fue tanto la libertad cuando *le bonheur du peuple*. Abrumados por los padecimientos del pueblo, sus nuevos representantes tenían que fundar su legitimidad en su participación afectiva de las penas de la mayoría miserable. La compasión fue así elevada al rango de pasión política suprema, de virtud política superior. Pero, en manos de los jacobinos, la piedad probó tener mayor capacidad para la crueldad que la crueldad misma: «Par pitié, par amour, pour l'humanité, soyez inhumains», reclamaba una sección de la comuna de París. Y es que al infortunio sin límites de la multitud sólo le debía corresponder un sentimiento piadoso también ilimitado. La sensibilidad propia del revolucionario para con lo genérico tenía que ir acompañada por su insensibilidad emotiva hacia los singulares. El terror se impuso por el mismo movimiento que trocó a los *malheureux* en *enragés* y colocó a la rabia y la venganza en el lugar de la virtud.⁵⁹

La piedad exigiría ser despiadado. Ese es, según la misma pensadora, el dramático conflicto que cruza las obras de B. Brecht: «aquellos que, obligados por la compasión, intentan cambiar el mundo no pueden permitirse ser buenos»; más aún, para exterminar la maldad, han de aprender a ser malos.⁶⁰ Por motivos bien distintos, hemos aquí reconducidos a la condición indispensable del político maquiaveliano... Tal vez más de un terrorismo de nuestros días estaría animado de parecida compasión. En nombre de un pueblo sufriente, y ante un mundo que ya ha sido condenado de antemano, su autoatribuida justicia popular sólo puede proceder a la ejecución sumaria del enemigo. Desprevenido contra la propia *hybris* de su moral compasiva, el terrorista ignora que la alteridad no tiene un titular fijo.⁶¹

Pero también la tentación contraria acecha al piadoso: la lenidad. En esta injusticia por defecto podría incurrir la piedad a poco que se deje llevar por el enternecimiento hacia el causante del mal ajeno. No otra cosa señalaba Pareto, desde su ideología elitista, al denunciar a fines del siglo XIX en Francia «un

aumento de la piedad morbosa, a la que se da el nombre de *humanitarismo*» y que, en su opinión, «se mostraba más con los malhechores que con las desgracias de los hombres honestos». ⁶² Y ya había sido el dilema de Rousseau. La anteposición de la piedad hacia la especie respecto a la ejercida con el prójimo le induce tanto a negar la compasión para con el rico, como a concluir que «es grandísima crueldad hacia los hombres la piedad por los malvados». Si, en cambio, el hombre es el mismo en todos los estados, si tampoco el malvado se libra de la muerte, si su miseria estriba precisamente en hacer depender su suerte de la mía..., ⁶³ entonces nadie debe quedar excluido de los favores de la compasión.

Aun difícil, el dilema teórico tiene escapatoria: la piedad, en tanto que sentimiento universal, no hace acepciones; como virtud que conduce a la justicia, o sea, como principio de acción política, empero, es selectiva y excluyente. Una es la piedad nacida de la conciencia de los males inevitables propios de la condición humana, y otra bien distinta la surgida de la miseria de la que podemos estar exentos, es decir, la producida socialmente por los hombres en sus relaciones. Al acogerse a la última, E. Bloch mantendrá que «en el camino a esta exigencia rousseauiana la fraternidad pierde toda sentimentalidad, la cual sólo se le adhiere si es inauténtica, más aún, si es hipócrita». Y, sin remilgo alguno, calificará a la piedad revolucionaria de «compasión violenta» e «irritación caritativa». ⁶⁴ De no ser así, el compasivo rechazo a causar daño al injusto, lo mismo que la atención piadosa a las necesidades más inmediatas del oprimido impiden enfrentarse con la raíz de su opresión y consolidan el estado de injusticia. Pero entonces, en la práctica, ¿cómo evitar la caída en el peligro opuesto?

* * *

... No hay, pues, lugar para conclusiones inapelables. Porque, si es propio de desalmados ignorar los desastres ciertos a que conduce la indiferencia o la satisfacción ante los males ajenos inmerecidos, sería de ingenuos —ante el sangrante testimonio de la historia— despreciar la probabilidad de los riesgos de la piedad política. Que estos peligros sean menos indignos que aquéllos, en la medida en que guardan siquiera alguna posibilidad de impartir justicia, no debe forzar la defensa de un extremo frente a su contrario. Se trata, más bien, de conservar la matriz de la piedad al tiempo de prevenir sus excesos. Y esto sólo puede hacerse, según la fórmula de H. Arendt, sustituyéndola por el principio racional de la solidaridad. Ahora bien, ¿no estaremos ante una simple disputa de palabras?

Nada cuesta aceptar, en lugar de la compasión, una noción de solidaridad que, «pese a que *pueda ser promovida* por el padecimiento, *no es guiada* por él», ⁶⁵ con tal que se admita su íntimo parentesco. Si la conciencia de la solidaridad supone la de la piedad, como presumo, ésta a su vez ha de arraigar al fin en la solidaridad última que atraviesa la condición humana. Poco importa, pues, que esa solidaridad sea definida como un principio nacido de la común participación

en la idea de la dignidad del hombre, cuando esta idea surge principalmente allí donde aquella dignidad se encuentra ultrajada; es decir, gracias de nuevo a la piedad. Llámese compasión o llámese solidaridad, como prefiere Rorty,⁶⁶ lo cierto es que su fundamento estriba en la común sujeción humana al dolor y, su tarea, en extender el «nosotros» a un cada vez mayor círculo de «ellos». Lo decisivo es que, desde esa solidaridad básica, la compasión no cesará de proponer proyectos políticos particulares de solidaridad, de incitar continuamente a la justicia.

En resumidas cuentas, y puestas en el mismo terreno, piedad y política se requieren mutuamente por su respectiva dependencia de la justicia. Como mera emoción, la piedad despierta y mantiene un sentido primario de lo justo. Es la vista del dolor padecido por la víctima inocente lo que la desata. Sólo que, advertida de su previsible carácter parcial y fijado a las apariencias, debe dejar paso a la acción institucional de la justicia tal como la ordena la política. Ya como virtud —es decir, depurada en lo posible de la ambigüedad de sus componentes sensibles—, la piedad alienta la plasmación de la justicia positiva y, si bajo forma de equidad suple a la ley, como clemencia modera sus rigores. Lo que es más importante aún: como no habrá sistema legal capaz de calmar sus aspiraciones, ensancha constantemente sus fronteras en busca de un ideal de justicia. Al hacerlo así, amplía también sin cesar los límites de lo político a fin de acoger cuantos males pueda remediar. En política, en suma, a la compasión sólo le tocaría descansar una vez satisfecha esa regla suprema de la justicia distributiva que reclama pedir de cada uno según sus capacidades y dar a cada uno según sus necesidades...

Al margen de la política y más allá de la política, empero, se extiende aún un terreno infinito para su ejercicio. Ya no es sólo la víctima inocente, sino toda víctima, la que reclama su atención. Al fin y al cabo, si como súbditos o ciudadanos exigimos justicia, como seres humanos no dejamos de demandar sobre todo piedad.⁶⁷

NOTAS

1. Me sirvo indistintamente de ambos términos, por más que los autores anglosajones contemporáneos tiendan a separar sus sentidos (a fuerza de atribuir a *pity* una connotación de superioridad de la que estaría exento *compassion*). Cf., por ejemplo, L. Blum, «Compassion», en R.B. Kruschwitz y R.C. Roberts (eds.), *The Virtues: Contemporary Essays*, Balmont, CA, Wadsworth, 1987, pp. 507-517; E. Callan, «The Moral Status of Pity», *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988) 1, pp. 1-12. Tampoco reparo en las diferencias entre *sentimiento*, *pasión*, *afecto* o *emoción*; a propósito de estas distinciones, W. Lyons, *Emoción*, Barcelona, Anthropos, 1993.

2. Un planteamiento muy sugerente sobre la relación entre la piedad y el problema del mal en X. Thevenot, «La compassion: une réponse au Mal?», *Le Supplement*, 172 (1990), pp. 79-96. En el mismo número, véase, J. Rollet, «Mal et compassion. Approche éthico-politique», pp. 97-107.

3. Tomo las expresiones de dos lecturas recientes: G. Colli, *El libro de nuestro tiempo*, Barcelona, Paidós/ICE, 1991, pp. 73-75; H. Blumemberg, *La inquietud que atraviesa el río*, Barcelona, Península, 1992, pp. 50-51 y 128-129. Que sepamos, ha sido últimamente W. Marx quien más ha subrayado el nexo entre la experiencia de la propia mortalidad y la capacidad para la compasión.

Cf. «Ethos and Mortality», *Dialectica*, 39 (1985), 4, pp. 329-338; *Ethos und Lebeswelt. Mitleiden können als Mass*, Hamburgo, F. Meiner, 1986. Pero aquí habría que recordar a Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, VII, Madrid, Escélicer, 1967.

4. Entre otros, véanse M. Olson, *Logique de l'action collective*, París, PUF, 1987; y *Auge y decadencia de las naciones*, Barcelona, Ariel, 1986; J. Elster, *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1991.

5. De la desproporción innata a la cualidad compasiva ya escribió Kant en *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, Madrid, Alianza, 1990, p. 46, n. a. Sobre estos límites de la piedad, véase C. Orwin, «Le triomphe de la compassion», *Commentaire*, XI (1988-1989), 43, pp. 614-615 y 44, pp. 955-962.

6. H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1978, p. 74 ss. (idéntica referencia en *On violence*, en *Crisis of the Republic*, Oxford U. Press, 1987, p. 162). Tal interpretación podría haber sido anticipada ya por J. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976, pp. 67-68 y 166. Una alusión parecida en M. Horkheimer, *Teoría crítica*, Barcelona, Barral, 1973, p. 194. Véanse los comentarios a Arendt en C. Orwin, *op. cit.*

7. B. de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 23. Por su frecuencia textual, puede asegurarse que el punto de vista de la piedad es el dominante.

8. J. Michelet, *Histoire de la Révolution Française* [1847-1853] y A. de Lamartine, *Histoire des Girondins* [1847]. En S. Dunn, «Michelet and Lamartine: Regicide, passion and compassion», *History and Theory*, 28 (octubre 1989), pp. 275-295.

9. J. Halberstam, «From Kant to Auschwitz», *Social Theory and Practice*, vol. 14, 1 (1988), pp. 41-54. Cf. más adelante la obra citada de Z. Bauman.

10. B. Gemerek, *La piedad y la horca*, Madrid, Alianza, 1989, p. 265.

11. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, 1980, vol. II, 3.ª parte, cap. 1.

12. N. Elías, *El proceso de civilización*, Madrid, FCE, 1987, pp. 229-241 y 449-532. De ese mismo proceso formarían parte un efecto, resaltado por A. de Swaan (*A cargo del Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1992, pp. 294 ss.), de la colectivización de los sistemas de asistencial social: «la transición desde el sentimiento caritativo hacia la conciencia social».

13. T. Hobbes, *La naturaleza humana*, IX, 11. En *Hobbes* (ed. E. Lynch), Barcelona, Península, 1987, p. 158.

14. Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990. La introducción y notas de Q. Racionero son, sencillamente, imprescindibles.

15. Los textos más significativos de Rousseau se encuentran en «Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres», en *Escritos de combate*, Barcelona, Alfaguara, 1979, n. XV y pp. 171 ss.; *Contrato social*, en *ibíd.*; *Emilio*, Madrid, Alianza, 1990, libro IV; y *Julie ou le Nouvelle Heloise*, París, Gallimard, 1967, *passim*. El lector sabe que en la obra de Nietzsche las referencias a la piedad son varios cientos. Sobre la vinculación entre piedad y política, propongo la consulta de *Más allá del bien y del mal* (Madrid, Alianza, 1972): 1) contra la democracia y sus instituciones (pp. 43, 44, 199, 201-203, 210 y 242); 2) crítica de anarquismo y socialismo (pp. 202 y 212); 3) la gran política (pp. 208 y 254).

16. Aparte de la *Retórica* (R), las ediciones por las que cito a Aristóteles son: *Ética Nicomáquea* (EN), *Ética Eudemia* (EE), Madrid, Gredos, 1988; *Política* (P), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983; *Poética*, Barcelona, Bosch, 1977.

17. C. Orwin, art. cit., pp. 619-620.

18. *Discurso sobre el origen...*, ed. cit., p. 209, y *Contrato social*, *ibíd.*, I, 9, respective.

19. H. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis libri tres*, Prolegomena, 8. S. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium libri octo*, v. 2, I.VII, 7 y III.IV, 1. Tomado de R. Shaver, «Hume and the Duties of Humanity», *Journal of the History of Philosophy*, 3 (1992), 4, pp. 545-556.

20. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon, 1976, II.2.I; II.2.III;

III.6 (pp. 78-82, 86, 174-76): J. Stuart Mill, *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1984, cap. 5. De Hume véase especialmente *Investigación sobre los principios de la moral*, Buenos Aires, Aguilar, 1968, secciones 2, 3 y 4.

21. La carencia de medios propios de vida o de trabajo privaría de la dignidad de ciudadano. I. Kant, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, 295-296 (pp. 34-35); *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, 46, 314-315 (pp. 143-145).

22. B. Gemerek, *op. cit.*, La bibliografía sobre la beneficencia es inabarcable. Véase, por ejemplo, la que recoge un trabajo recentísimo: A. Serrano, *Como lobo entre ovejas*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

23. K. Polanyi, *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989, p. 81.

24. Puede consultarse, entre otros, N.S. Fiering, «Irresistible compassion: An aspect of eighteenth-century sympathy and humanitarianism», *Journal of the History of Ideas*, XXXVII (1976), 2, pp. 195-218; J. Domenach, *L'Éthique des Lumières*, París, Vrin, 1989. Cf. también A.O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, N.T., Princeton U.P., 1981³.

25. A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza de la riqueza de las naciones* (I, 2), México, FCE, 1987, p. 17.

26. B. de Mandeville, *La fábula de las abejas*, México, FCE, 1982, p. 207. En general, véase su «Ensayo sobre la Caridad y las Escuelas de Caridad», pp. 165-215.

27. R. Malthus, *Primer ensayo sobre la población*, Madrid, Alianza, 6.ª reimp. 1988. Las citas corresponden a pp. 165-166 y 264.

28. H. Spencer, *La beneficencia* (trad. de M. de Unamuno), Madrid, La España Moderna, s/f, en especial apartados 389 y ss. y 471 y ss.

29. J. Stuart Mill, *Principios de economía política*, México, FCE, 2.ª reimp. 1985; especialmente libro II, caps. XI, XII y XIII, libro V, cap. XI, 13.

30. T. Paine, *Los derechos del hombre*, Barcelona, Orbis, pp. 173 y 189-209.

31. F. Ewald, *L'État-providence*, París, Grasset, 1986.

32. *Ibíd.*, p. 374. A propósito del derecho social liberal, S.Ch. Kolm, *Le contrat social liberal*, París, PUF, 1985.

33. A. de Swaan, *op. cit.*, p. 297.

34. G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 5-14, 34-48, 214 y ss.

35. C. Offe, «La política social y la teoría del Estado», en *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Madrid, Alianza, 1990, p. 85. Cf. pp. 72-104.

36. N. Fraser y L. Gordon, «Contrato versus caridad», *Isegoría*, 6 (1992), pp. 65-82.

37. G. Deleuze y F. Guattari, *El Antiedipo*, Barcelona, Barral, 1973, p. 232.

38. C. Orwin, art. cit., I, 614 (citando a J. Reston). Cf. también N. Snow, «Compassion», *American Philosophical Quarterly*, 28 (1991), 8, pp. 195-206.

39. A. Heller, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara, 1980, pp. 313-315; R. Nozick, *Meditaciones sobre la vida*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 192.

40. K. Marx, «Introducción a la Crítica de la Economía Política», *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (borrador) 1857-1858*, Madrid, Siglo XXI, 1971, vol. I, pp. 15 y ss. Una referencia próxima a la cuestión en C.B. Macpherson, *The Rise and Fall of Economic Justice*, Oxford, Oxford U.P., 1987, pp. 1-20.

41. De los —a mi entender— disparates de un representante conservador, P. Berger, he dado cuenta en *Mientras Tanto*, 47 (1991), pp. 83-100 y *Sistema*, 103 (1991), pp. 89-102. A propósito del «atavismo» de la justicia social, véase F.A. Hayek, *Democracia, justicia y socialismo*, Madrid, Unión Editorial, 1985, pp. 25-41.

42. J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1985. Sobre el sistema de mercado, pp. 308 y ss.; sobre los actos y la moralidad de supererogación, pp. 119-120, 140, 222, 526, 528-529, 535, 647.

43. M. Horkheimer, «Materialismus und Moral», en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Franc-

fort, Fischer, pp. 111-149. Su lectura me fue facilitada por la versión española de A. Maestre. Este último, por lo demás, en comentario a las tesis de Horkheimer y Adorno, considera la compasión como «exigencia o anticipación de una Humanidad feliz y liberada». Cf. «Introducción» a *Modernidad, historia y política*, Estella, Verbo Divino, 1992, pp. 7-13.

44. R. Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 19-21, 133, 139-141...

45. W. Benjamin, «Tesis de la filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1982. Véase el comentario de R. Mate, *op. cit.*, pp. 202 y ss. De Weil, debe consultarse su *Raíces del existir*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, pp. 220 y ss.

46. J. Sobrino, *El principio-misericordia*, Santander, Sal Terrae, 1992.

47. A la primera, si bien en un momento de ocupación extranjera, pertenece la llamada de S. Weil a una «compasión por la patria»; véase *Raíces del existir*, ed. cit., pp. 175-185. A la otra se refiere expresamente J. Aranzadi, «Racismo y piedad», *Claves*, 13 (1991), pp. 1-12.

48. K. Marx, *Elementos fundamentales...*, *op. cit.*, pp. 85 y ss. y 179 y ss. La última cita figura en *Manuscritos*, Madrid, Alianza, 1969², p. 169 (MEW, Ergänzungsband, p. 579).

49. M. Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 4.^a reimp. 1979, p. 494.

50. W. Sombart, *El burgués*, Madrid, Alianza, 1972, p. 208.

51. Por ejemplo, en *Radiaciones I y II*, Barcelona, Tusquets, 1989-1992. Y también en *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990.

52. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Nueva York, Penguin Books, 1977, p. 106.

53. Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Oxford, Polity Press, 1989.

54. S. Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Londres, Tavistock, 1974.

55. P. Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, París, Seuil, 1983, pp. 100, 118-119, 122-124, 139, 141-142...

56. S. Agustín, *Confesiones*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, Libro III, cap. 2, p. 56.

57. M. Lutero, «Carta sobre el duro librito contra los campesinos», en *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986.

58. Sobre los supuestos «efectos perversos» de la intervención benefactora del Estado, A. Hirschmann, *Retóricas de la intransigencia*, México, FCE, 1991, especialmente pp. 21-54. Para Nietzsche, cf. nota 15.

59. H. Arendt, *Sobre la revolución*, *loc. cit.*

60. H. Arendt, «Bertolt Brecht, 1898-1956», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 222-223 y 227.

61. A. Finkelkraut, *La sabiduría del amor*, México, Gedisa, 1988, pp. 131-132. Un máximo dirigente de Herri Batasuna definía hace poco (*Navarra Hoy*, 22 mayo 1991) a ETA como «grupo armado de personas altruistas». Según A. Heller (*op. cit.*, pp. 260-261), el penúltimo *bon mot* de un revolucionario diría: «El autosacrificio nos capacitaría para sacrificar a otros sin ruborizarnos».

62. W. Pareto, «Manual de Economía Política», cap. II, p. 85, en *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza, 1987, p. 188.

63. J.J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, pp. 301 y ss. y 329.

64. E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980, pp. 171-172.

65. H. Harendt, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 89.

66. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991. Pero las insuficiencias de Rorty son notables. Véase también G. Amengual, «La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1 (1993), pp. 135-151.

67. No es este el lugar de replicar a unas muy penetrantes observaciones de R. Sánchez Ferlosio («Calendas griegas», *Diario 16* [5 y 6 junio de 1993]) sobre lo que él denomina «concepción crediticia de la compasión», para la que justicia y piedad serían conceptos concomitantes y no opuestos. Adelantemos tan sólo que, por más que no deban ciertamente confundirse, compasión y justicia revelan en último término una profunda afinidad.