



# EGUZKILORE

Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología.  
San Sebastián, N.º 5 extraordinario - Diciembre 1992.

## ***“Droga, Bioética y Política”***

<b>Presentación.</b> Desde el Centro Internacional de Investigación	5
<b>SYMPOSIUM INTERNACIONAL: “Atención al drogadicto”</b>	9
• <b>J. Castaignede.</b> Estrategias de apoyos preventivos	11
• <b>T. Firchow.</b> Toxicomanía y normativa legal en Francia	17
• <b>J. Giménez.</b> Alternativas sociales	27
• <b>J. Hurtado.</b> Consumo y prevención en el Perú	35
El consumo de drogas y su prevención en Suiza	45
• <b>A. Messuti.</b> Alternativas a la privación de libertad	71
• <b>J. Pardo.</b> Alternativas sociales	77
• <b>G. Zabaleta.</b> Servicios comunitarios, apuesta de futuro	81
<b>CURSO DE VERANO: “Criminología y Bioética”</b>	85
• <b>A. Beristain.</b> ¿La ética civil supera a la eclesial?	87
• <b>F. Goñi.</b> DNA y Herencia: Problemas éticos	97
• <b>H.-G. Koch.</b> Ética médica y Derecho médico	113
El control de la natalidad y el Derecho Penal	123
Una muerte digna	133
• <b>C. M. Romeo.</b> Las respuestas del Derecho español	143
La utilización de embriones con fines de investigación	151
El diagnóstico preconcepcivo y el diagnóstico prenatal	159
• <b>G. Tamayo.</b> Criminología y Bioética	167
<b>CURSO DE VERANO: “Filosofía y Sociología políticas”</b>	171
• <b>A. Arteta.</b> Actualidad de Tocqueville sobre la democracia	173
Individuo y forma capitalista de su tiempo, según Marx	189
De la piedad y la política	209
• <b>A. Beristain.</b> El estado no tiene el monopolio de la violencia	227
• <b>J. R. Recalde.</b> Orden y Razón de Estado	239
Responsabilidad en un sistema de partidos	253
Autonomía del individuo y promoción de la “vida buena”	265
<b>MISCELANEA</b>	277
• <b>J. M. Rdz. Delgado.</b> Fundamento cerebral de las creencias	279
• <b>E. Ruiz Vadillo.</b> La Sociología jurídica	287
• <b>A. Beristain.</b> G. Kaiser Doktoareari Laudatioa	297
• <b>G. Kaiser.</b> Kriminologiaren betekizuna	313
• <b>VII Coloquio Inter-Asociaciones.</b> Crimen organizado	323

EGUZKILORE

Número Extraordinario. 5  
 San Sebastián  
 Diciembre 1992  
 209 - 225

## DE LA PIEDAD Y LA POLITICA

Aurelio ARTETA

*Profesor Titular de Filosofía del Derecho, Moral  
 y Política de la UPV/EHU  
 San Sebastián*

**Palabras clave:** piedad, compasión, amor, virtud, política.

**Hitzik garrantzizkoenak:** kupida, erruki, maitasun, ontasun, politika.

**Mots clef:** pitié, compassion, amour, vertu, politique.

**Key words:** pity, compassion, love, virtue, politics.

### PRESENTACION

#### 1. Aclaraciones terminológicas y de significado

Piedad ha de entenderse como sinónimo de *compasión*, tal vez de uso más frecuente y menos equívoco en nuestra lengua. Pero también sería sustituible por el de *conmiseración*, cuyo hábito (como dice Spinoza) sería la *miser cordia*. Y aunque *compasión* quiera decir etimológicamente lo mismo que *simpatía*, este último término suele reservarse para designar un afecto o virtud más general, del que la *compasión* (o *simpatía* por el dolor ajeno) y la *congratulación* (*simpatía* con la alegría del otro) serían sus dos formas extremas particulares.

Nuestro término "piedad" presenta una ambivalencia semántica por el hecho de indicar asimismo una virtud de carácter religioso, es decir, la actitud debida hacia la divinidad. Los griegos la denominaron *eusébeia*, para diferenciarla del *éleos* o

compasión en el sentido que aquí me toca exponer, y su primer tratamiento en filosofía sería el *Eutifrón* platónico. Semejante dualidad de significados, que se conserva en castellano (cuando la misma palabra recubre indistintamente tanto la compasión como la devoción), se distingue en el idioma alemán (respectivamente *Mitleiden* y *Frommigkeit*) o en el inglés (*pity* y *piety*). En cualquier caso, dejo aquí de lado la reflexión acerca del proceso por el que —y esto es una observación de M. Zambrano—, de designar el trato correcto con lo Otro, la piedad pasa a referirse a una clase de comportamiento con el otro y hasta con lo otro...

## 2. Caracterización sumaria de la piedad

Parece obligado, siquiera sea como orientación provisional, ofrecer una definición del objeto que tratamos. Me atrevo a proponer la siguiente, que con diferencias más o menos accidentales expresaría una coincidencia suficiente entre los filósofos: piedad es la virtud que nos lleva a participar en los males del otro, desde la conciencia de la igualdad última que nos constituye como seres humanos, y que mueve a nuestra voluntad a procurar el alivio o la eliminación de la situación doliente y de sus causas. Entiéndase que aquella desgracia puede ser natural (en último término, la muerte, de la que todos los demás dolores serían sus síntomas) o artificial y social (la miseria económica, la injusticia, etc.). Y entiéndase también que aquella conciencia que está a la base de la piedad, por debajo de cualquier otra diferencia particular entre los individuos, asume la semejanza radical de la condición humana y su destino, sin apelar para nada a ningún otro fundamento transcendente.

Pero estos caracteres constitutivos de la piedad —como me parece— no pueden ocultar todo un cortejo de cuestiones problemáticas que la han acompañado a lo largo de la historia del pensamiento. Valgan como muestra: ¿es la piedad un mero sentimiento o más bien una virtud?, ¿se trata de una virtud natural, espontánea, o reflexiva y adquirida?, ¿estamos ante una virtud primera y fundante o, por el contrario, ante una virtud secundaria y subordinada a otras más excelentes como el amor o la amistad?, ¿es de naturaleza ética o también política?.. Tal vez encontremos alguna respuesta, o al menos sus pistas, en lo que sigue.

## 3. Plan de la exposición

Lo primero que llama la atención en nuestro objeto de estudio es el cúmulo de calificaciones derogatorias que, salvo muy dignas excepciones, ha recibido por parte de los pensadores modernos. [No traeré ahora a colación las reflexiones que a la piedad ha dedicado el pensamiento antiguo; en particular, todo lo referente a la “*pietas*” romana]. Que las acusaciones que históricamente ha merecido se han conservado en la mentalidad contemporánea tal como expresa el lenguaje ordinario, parece fuera de toda duda. En un primer momento resumiré, pues, estos desprestigios de la piedad y presentaré la crítica de Nietzsche como su compendio ejemplar. A continuación, sería oportuno referirse a Schopenhauer como el momento de la recuperación por la filosofía moderna de nuestro concepto. En tercer lugar, será la doctrina de Rousseau la que —así confío, a pesar de la inversión del orden cronológico que planteo— pueda aparecernos como el momento culminan-

te en la reflexión de la piedad. De manera que, por fin, tenga sentido adelantar algunas consideraciones en torno a las relaciones entre piedad y política.

## 1- LOS DESPRESTIGIOS DE LA PIEDAD

1. Aristóteles (en su tratamiento de la tragedia) y Epicuro, lo mismo que Pascal y Hume, fueron filósofos piadosos (al igual que lo fue Tolstoi o lo son Jünger o Casetti entre los escritores). Pero la historia del pensamiento moderno, por regla general, es un amplio muestrario de más o menos “piadosas” o crueles invectivas contra la piedad. Sean Montaigne, La Rochefoucauld o Mandeville, Spinoza o Kant, Chamfort o Lichtenberg, Nietzsche o hasta Cioran..., la lista de cargos se hace interminable. Y, así, la piedad se denigra en virtud de la tristeza de su naturaleza, porque inclina a simular desgracias o porque provoca vergüenza y humillación en el apiadado. La piedad no es sino un modo del amor propio y su máscara más brillante, que manifiesta más orgullo que bondad y es propio de la gente de baja condición. En tanto que depende absolutamente de la sensibilidad, denota ante todo flaqueza y debilidad de carácter y, en tal medida, surge con mayor frecuencia entre las mujeres y los niños. Al decir de Spinoza, la piedad resulta una afección opuesta a la virtud, es decir, al esfuerzo por conservar el propio ser. Puesto que la conmiseración equivale a una clase de tristeza, y ésta supone el paso a una menor perfección a fuerza de disminuir la potencia de obrar, la conmiseración es por sí mala e inútil: al fin y al cabo, el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte. Pero es que, junto a ser de hecho imposible (pues nada podrá hacernos compartir el verdadero sentir del otro), el desprecio, y no la piedad, sería el único afecto que cabe esperar del conocimiento del ser humano. No hay que ver en ella sino una mera inclinación sensible que, como criterio moral, es preciso marginar en beneficio del puro deber dictado por la ley de la razón práctica; simple emoción que la razón debe embridar, la compasión no está lejos de la pura sensiblería pasiva. Pese a todos sus vaivenes en este asunto, Cioran completa aún este catálogo de descréditos: puesto que el hombre resulta “un animal inaceptable”, la piedad es un signo de debilidad, un síntoma de ferocidad para con uno mismo, la raíz de la religión, una inclinación *contra natura*, un vicio de la bondad que se goza en el sufrimiento ajeno, expresión de una solidaridad negativa, síntoma de piedad hacia uno mismo, muestra de frivolidad de quien no soporta el presentimiento de la muerte, una tentación insana, en fin, una “coquetería de agonizantes”...

2. Pero si hay una figura de la filosofía moderna que encarne al fiscal más feroz contra la piedad, ése es sin duda Nietzsche. Calificada en su *Zarathustra* como “el último pecado”, “el abismo más profundo” y “el máximo peligro”, Nietzsche condensa en lo que llama ética y religión de la compasión la esencia corruptora misma de la entera moralidad occidental. Ella es la línea divisoria entre el instinto de rebaño y la voluntad de poder, entre la moral de los esclavos y la de los señores, entre la pequeña y la gran política. Ella, el emblema y la encarnación de lo que ha sido tenido hasta hoy por virtud, constituye el mayor enemigo del inmoralista, del ateo, del profeta que anuncia la llegada de los hombres nuevos...

La filosofía de la sospecha emprendida por Nietzsche se impone como tarea escudriñar las raíces psicológicas y fisiológicas de la compasión. A su mirada la piedad se revela como el síntoma más elocuente de la *décadence*, de la degeneración tanto del individuo como de la sociedad en su conjunto, de la inversión de los valores que requiere una nueva *Umwertung*. De un lado, la piedad brota como el sentimiento de los débiles de potencia, como signo de su mediocridad y cobardía, de su autodesprecio y descontento de sí: es una virtud pequeña, la virtud de los pequeños. De otro, al basarse en el despojo de lo que hay de más personal en el dolor ajeno, es una muestra de insolencia para con el desgraciado y una forma sutil de posesión. No es de extrañar, pues, que la piedad haya sido la virtud anunciada por quienes se empeñan en desvalorizar la vida, por los predicadores de la muerte, por los sacerdotes y demás portavoces de los ideales ascéticos. Pero de ningún modo es fruto de un imposible “desinterés”. La compasión sólo es resultado de una falta de independencia y dominio de sí, y expresión de una moralidad instintiva, contraria a la razón. Más aún, su pregonado odio al dolor (que supone la creencia irracional en una “religión del bienestar”) esconde una voluptuosidad que se nutre de la desdicha de los demás; y de ahí que, en lugar del saludable temor hacia el otro, la piedad signifique más bien su menosprecio. Este modo depauperado que adopta en los débiles la voluntad de poder enseña y fomenta la mentira, duplica el dolor, desvía del propio camino y conduce inevitablemente a la crucifixión. Hasta podría pensarse que la compasión ha sido la causa última de la muerte de Dios...

Y si, en fin, contempláramos el proceso histórico-universal y el espíritu contemporáneo, el triunfo de la religión de la compasión revela el reblandecimiento de la cultura europea, una vida que declina incluso en sus rasgos fisiológicos. Basta para Nietzsche con sacar a la luz la entraña de los más brillantes conceptos y de los movimientos socio-políticos que arrastran a las masas de nuestros días. El liberalismo no es más que un proyecto de animalización gregaria. La democracia (y su cohorte de igualdad de derechos, sufragio universal, constitución representativa, parlamentarismo, extensión de la educación superior, sustitución de la guerra por el arbitraje, etc.), que postula el absurdo del número máximo y subordina a los menos al dominio de los más, genera la mediocrización inevitable. Anarquismo y socialismo, y en general la llamada “cuestión obrera”, sólo representan el afán de venganza y el resentimiento de los débiles y menos dotados, una religión de la compasión incapaz de contemplar el sufrimiento, la falsa creencia en una comunidad redentora de la desgracia de la mayoría. Los filósofos modernos, definidos ahora como “niveladores”, no han comprendido que “bien común” y “bienestar general” son expresiones íntimamente contradictorias, y que gracias a la explotación avanza la historia. Estos aspirantes a la felicidad del rebaño no han entendido que “la grandeza de un ‘progreso’ se mide... por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte especie hombre*” (*Genealogía de la moral*, Ed. Alianza, p. 89). Pues lo grave no es el temor al hombre, sino la pérdida de la fe en el hombre:

“...¿cuándo alcanzarían [los débiles] propiamente su más sublime, su más sutil y último triunfo de la venganza? Indudablemente, cuando lograsen introducir en la conciencia de los afortunados su propia miseria, toda miseria en general: de tal

manera que éstos empezasen un día a avergonzarse de su felicidad y se dijese tal vez unos a otros: ¡es una ignominia ser feliz!, ¡hay tanta miseria!...!. Pero no podría haber malentendido mayor y más nefasto que el consistente en que los afortunados, los bien constituidos, los poderosos de cuerpo y de alma, comenzasen a dudar así de su derecho a la felicidad. ¡Fuera ese 'mundo puesto al revés'!. ¡Fuera ese ignominioso reblandecimiento del sentimiento!. Que los enfermos no pongan enfermos a los sanos ( ) debería ser el supremo punto de vista en la tierra: mas para ello se necesita, antes que nada, que los sanos permanezcan separados de los enfermos, para que no se confundan con éstos. ¿O acaso su misión consistiría en ser enfermeros o médicos?.. Mas ésta sería la peor manera de desconocer y negar su tarea, —¡lo superior no debe degradarse a ser el instrumento de lo inferior, el patos de la distancia debe mantener separadas también, por toda la eternidad, las respectivas tareas! ( ). Para defendernos así a nosotros mismos, amigos míos, al menos por algún tiempo todavía, de los dos peores contagios que pueden estarnos reservados cabalmente a nosotros, —¡de la gran náusea respecto al hombre!, ¡de la gran compasión por el hombre!...” (ibídem, 144-45).

Una vuelta todavía y descubriremos con Nietzsche que la piedad supone la errónea creencia en la igualdad humana (y su mayor responsable es Rousseau), cuando el hombre es justamente el ser incomparable y jerárquico por excelencia (y por su excelencia), y su justicia, la igualdad de los iguales pero la desigualdad de los desiguales. Que la compasión constituye el instrumento de la colectividad para anular al individuo, para seducirlo a fin de degradarlo a pura función de los rastreros intereses del conjunto. Que arranca de la ignorancia acerca de la más profunda economía de la vida, ésa que compra los placeres al precio de inmensos dolores y la emergencia de los hombres superiores a costa de quienes sólo existen *lícitamente* para servir al cumplimiento de tal destino. Que, por último (y aquí el referente inmediato es Schopenhauer), aboca al quietismo más paralizador, a la renuncia al mundo y a la vida.

Ha llegado el momento, en suma, de proponer una nueva fórmula de piedad, de llevar a cabo la transvaloración del valor piadoso que los plebeyos habían propagado hasta hoy. Será aquélla una compasión entre los verdaderamente semejantes (yo no anuncio el amor al prójimo, dirá Nietzsche, sino el amor al lejano, al que ha de venir) y fundada no tanto en la comunidad del dolor como en la común alegría: “*Pon entre ti y la actualidad, al menos, el espesor de tres siglos (...). Y tú también querrás socorrer, pero sólo a aquellos cuyo pesar comprendas por completo, porque participaron contigo de alguna común alegría o esperanza; sólo a tus amigos, y a éstos les socorrerás como te socorres a ti mismo. Quiero hacerles más valientes, más sufridos, más sencillos y más alegres. Quiero enseñarles lo que hoy comprenden tan pocos, y menos que nadie los predicadores de la compasión: no el dolor común, sino la común alegría*” (La gaya ciencia, Olañeta Ed., 338/183). Será una virtud que tendrá al pudor y a la dureza como sus requisitos ineludibles. Si alegría y amistad pugnan contra la vieja piedad, el valor (la valentía) será su último matador: “*El valor es, en efecto, el mejor matador( ), el valor mata incluso la compasión. Pero la compasión es el abismo más profundo: cuando el hombre hunde su mirada en la vida, otro tanto la hunde en el sufrimiento. Pero el valor es el*

mejor matador, el valor que ataca: *éste mata la muerte misma, pues dice: ¿Era esto la vida? ¡Bien!, ¡otra vez!*" (Zaratustra III, Ed. Alianza, p. 225). Y en su lugar retornará la moral primigenia y más elevada, la moral aristocrática, la de los señores. Esta moral del futuro, la del superhombre, instalará justamente los valores contrarios a los de la piedad. Pues estará hecha de crueldad y afán de dominio, de gusto por la desmesura y espíritu agonial, de respeto a la tradición y sometimiento natural de los inferiores a los hombres superiores; en una palabra, de escepticismo ante el sufrimiento, sea propio o ajeno.

3. No se me impondrá aquí responder puntillosamente a tan despiadadas invectivas. Intentar semejante tarea, obligaría, por lo pronto, a distinguir cuidadosamente entre la clarividencia de Nietzsche y su ceguera rayana en la insensibilidad. Clarividencia, desde luego, para detectar como nadie el lado morboso de la compasión, la debilidad de la que tantas veces proviene, las fuentes cristianas de las que bebe, la mediocridad que suele acompañarla, la insulsa metafísica del bienestar que la justifica. Pero una ceguera no menor ante la miseria social y sus horribles secuelas que por aquellos mismos años había hecho brotar la crítica de un Marx. Una ceguera tal, no ya sólo ante la suerte de las masas, sino del hombre mismo, sólo podría tal vez explicarse en razón de una fe mundana en la Parousía de los hombres venideros tan exaltada como la propia fe cristiana que Nietzsche trataba de socavar.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que todos los presupuestos de la filosofía nietzscheana conspiran contra la piedad. Su misma reducción de la moral a *moral natural*, que alienta la ferocidad por la supervivencia, encierra ya el rechazo de cualquier movimiento piadoso: "*Voy a reducir a fórmula un principio. Todo naturalismo en la moral, es decir, toda moral sana está regida por un instinto de la vida (...). La moral contranatural, es decir, casi toda moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada se dirige, por el contrario, precisamente contra los instintos de la vida, —es una condena, a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos*" (*Crepúsculo de los ídolos*, Ed. Alianza, pp. 56-57). Pero, aun si así fuera, parece difícil conciliar esta doctrina con aquella otra en la que se describe la moral propia de la naturaleza: "*¿Queréis vivir 'según la naturaleza'? ¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, sin piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder —¿cómo podríais vivir vosotros según esa indiferencia? Vivir —¿no es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente?*" (*Más allá del bien y del mal*, Ed. Alianza, 9/28). Pues, entonces, una de dos: o vivimos de acuerdo con la naturaleza, es decir, inhumanamente, ajenos a toda piedad y justicia; o según una moral contranatural, y por tanto (contra la conclusión del último texto) de un modo justo y piadoso. De la mano de esa reducción naturalista, viene asimismo la disolución de la moral en psicología y hasta en mera fisiología. ¿Cómo ha de extrañarnos que para Nietzsche la piedad, como compendio de las virtudes vigentes, sea a lo más una secreción de un alma y de un cuerpo *enfermos*?

Al lado de esta fundamentación moral, pónganse otros presupuestos del pensamiento nietzscheano y se comprenderá mejor su naturaleza radicalmente anti-téti-

ca con la piedad. Y es que de premisas como su concepción del individuo sometido a la especie, o su consideración del sentido del dolor y de la nulidad de la muerte, o su doctrina de la jerarquía natural entre los humanos, o su teoría de la historia al servicio del advenimiento de lo noble, etc., no cabía esperar otra conclusión. Al contrario, de aquellos antecedentes derivan con necesidad buena parte de los malentendidos nietzscheanos sobre la piedad. Baste aquí sólo sugerir que la verdadera compasión ni es un mero sentimiento, ni requiere para nada una creencia transmundana como su último apoyo; ni debe suponer en el piadoso el orgullo de la superioridad, ni producir la vergüenza del inferior en el compadecido; ni implica un odio irracional contra el sufrimiento, sino su comprensión más exacta. Pero, sobre todo, nada es más opuesto a la piedad que el desprecio de la vida: justamente porque asume el valor de la vida humana y de cada vida humana, el piadoso comparte las penas de quienes experimentan los indicios de su fatal pérdida...

## 2. LA PIEDAD DESENGAÑADA: SCHOPENHAUER

Permítaseme calificar de tal modo a una piedad que se postula a pesar del reconocimiento de la perversidad natural del hombre, ese “animal carnívoros”. Con parecido derecho habría podido también titular “la piedad engañosa”, pues no puede ser sino falsa la piedad que —como veremos— parece enfrentarse a lo que son sus requisitos irrenunciables. Y hasta tal vez hubiera sido más apropiado escoger el de “piedad cínica”, de creer a un filósofo que confiesa dedicar a los perros el afecto que no profesa a sus semejantes.

1. En abierta confrontación con Nietzsche, Schopenhauer había hecho de la piedad nada menos que *el fundamento de la moral*. Su punto de partida, nos dice, es del todo empírico, cuidadosamente al margen de cualquier metafísica y, más en concreto, del apriorismo kantiano. Pues bien, un análisis experimental revela que toda acción humana responde a uno de estos tres móviles o resortes: el egoísmo, que busca el bien propio; la maldad, que persigue el mal ajeno; y la piedad, pendiente del bien del otro. Y añadirá como postulado que el criterio para la determinación del valor de las acciones es el desinterés, o sea, la ausencia absoluta de toda motivación egoísta (*Los dos fundamentos de la Ética. — II. El fundamento de la moral*, II, Ed. Aguilar, p. 15 y ss.). De modo que el egoísmo (y qué decir de la maldad), que por su propia naturaleza es ilimitado y separador de los hombres entre sí, resulta el principal adversario de la moralidad. Aunque, desde luego, preciso es reconocer que se trata del móvil humano primero y más universal, prácticamente indarraigable, presente incluso en cualesquiera religiones que prometen futuras recompensas...

Así es como, de aquellos tres resortes posibles, sólo la piedad o conmiseración cumple la exigencia que requiere una acción para ser denominada moral. Y pasa a definirla como “la participación directa, independiente de las demás consideraciones, primero en el dolor de otro y así en el impedimento o supresión de este dolor, en lo que en última instancia consiste toda satisfacción, todo bienestar, toda felicidad” (ib. III, 16). Estamos ante una participación instintiva e inmediata, más allá de cualquier argumentación y, como tal —por más que dato universal innegable



de la conciencia humana—, de un proceso asombroso, misterioso. Mientras la envidia (que es su contrario) robustece el muro entre el yo y el no yo, dirá en otro lugar, la compasión consiste en “ese hecho asombroso y lleno de misterios en virtud del cual vemos borrarse la línea fronteriza que a los ojos de la razón separa totalmente un ser de otro ser, y convertirse el ‘no yo’ en cierto modo en el ‘yo’” (*La sabiduría de la vida* y otros. Porrúa., p. 309 b-310 a).

Que la simpatía por otro esté limitada a su dolor, y no a su bienestar, se explica porque sólo la privación y la necesidad es lo positivo, lo directamente sentido; en cambio, la satisfacción, el placer o la felicidad, que constituyen la supresión de aquella carencia o del dolor, serían lo negativo. Más aún, únicamente si en nuestra comparación con el otro ponemos el acento en sus miserias, y no en sus valores, podrá brotar aquella piedad: “Cuando nos encontremos puestos en relación con un hombre, no nos paremos a pesar su inteligencia ni su valor moral, lo que nos conduciría a reconocer la perversidad de sus intenciones, la estrechez de su razón, la falsedad de sus juicios, y no podría despertar en nosotros más que desprecio y aversión. Consideremos más bien sus sufrimientos, sus miserias, sus angustias, sus dolores, y entonces sentiremos cuán de cerca nos toca; entonces se despertará nuestra simpatía, y en vez de odio y menosprecio, experimentaremos por él esa conmiseración a que nos convida el Evangelio” (ib. 310 b). Una tal participación, por lo demás, no es fruto de la fantasía que nos incita a creer nuestros los dolores del otro: “*simpatizo con él* [con el dolor ajeno], lo siento como mío, pero no en mí, sino en otro” (*Fundamento...III*, 18).

De ahí que el principio supremo de la ética pueda enunciarse así: “Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva”. Las dos partes de esta máxima corresponden a dos clases de acciones virtuosas, que serán otros tantos grados de la compasión, a saber, la justicia voluntaria y la caridad verdadera. Este ejercicio piadoso culminará en la conquista de tres disposiciones indisolubles del alma, que han sido aspiración común a las grandes religiones: el quietismo, o la renuncia a todo deseo; el ascetismo, o la inmolación reflexiva de la voluntad egoísta; y el misticismo, o la conciencia de la identidad de su ser con el conjunto de las cosas y el principio del universo.

Y es por aquí, por donde Schopenhauer recupera el fundamento metafísico que en un principio había dejado en suspenso. Si hombre bueno (por piadoso) es aquel que menos que ninguno establece la diferencia entre él y los otros, la piedad se destaca como la única virtud congruente con “el mundo como voluntad y representación”, esto es, con la cosa en sí y con los fenómenos como tales. Ciertamente que el egoísmo es conforme con la experiencia intuitiva, allí donde espacio y tiempo imponen la multiplicidad y diversidad de los seres mediante el *principium individuationis*. Pero sólo la piedad descubre el “velo de Maya de la ilusión individual” y se identifica con la voluntad del mundo como la única cosa en sí. Tal sería, en definitiva, “la base metafísica de la ética, y consistiría en que un individuo reconociera en el otro directamente a sí mismo, su propio ser verdadero” (*El fundamento de la moral IV*, 222-23).

2. Dejemos ahora sus aciertos y concentrémonos en las evidentes debilidades e inconsecuencias de la doctrina de Schopenhauer sobre la piedad. Las resumiré

en tres apartados. Por un lado, la contradicción entre su doctrina ética y su concepción antropológica y hasta sociopolítica. Mal puede avenirse aquella visión de la piedad con máximas como “Ni amar ni odiar” y “No decir nada y no creer nada” tenidas por las dos reglas últimas de la sabiduría (*La sabiduría de la vida* y otros, 117 b). Ya el mero hecho de que el individuo se contemple como un simple fenómeno de la voluntad del mundo y, como tal, subordinado a su especie, convierte a la piedad en tarea imposible. Sus dolores y su muerte nada significan para la naturaleza y se limitan a cumplir un sentido compensatorio y expiatorio del pecado que su individualidad misma representa (ib., 287 ss, 291 ss). Si además el hombre se define como “un ser compuesto de fealdad, trivialidad, vulgaridad, perversidad, necedad, malignidad” (ib. 326 a), no merece otras actitudes que la desconfianza y el desprecio (325 b-326 b).

Pero cuando —aquí ya en plena sintonía con Nietzsche— Schopenhauer predica la jerarquía natural entre los humanos, la contradicción con aquel otro mensaje piadoso alcanza su punto más alto: “*La naturaleza es lo más aristocrático del mundo. Todas las diferencias que establecen entre los hombres la alcurnia y la riqueza en Europa o las castas en la India son una futesa en comparación con la distancia que la naturaleza ha fijado irrevocablemente desde el punto de vista moral e intelectual*” (325 b). De un ser más noble por naturaleza, es decir, de aquel que comprende la unidad de la voluntad que rige el mundo, cabría esperar la mayor identificación con el otro, el máximo grado de piedad. La respuesta schopenhaueriana es la contraria: “*La tolerancia que se advierte y elogia a menudo entre los grandes hombres no es siempre más que el resultado del más profundo desprecio por el resto de los humanos. (...) Por eso, dicho sea de paso, los patricios y los nobles de la naturaleza debieran mezclarse tan poco con el populacho como los de los estados, y vivir tanto más separados e inabordables cuanto más altos*” (ibidem)...

En segundo lugar, la contradicción se encierra en el criterio mismo de determinación del valor moral. Si la voluntad de vivir y de felicidad es irrenunciable, el egoísmo resulta insuperable y el desinterés un falso criterio de moralidad. A mi parecer, Nietzsche acierta cuando descubre el móvil egoísta en la acción de apariencia más “desinteresada”: “Mas quien ha realizado verdaderamente sacrificios sabe que él quería algo a cambio de ellos, y que lo consiguió, —tal vez algo de sí a cambio de sí —que dio algo en un sitio para tener más en otro, acaso para ser más o para sentirse a sí mismo como ‘más’ ” (*Más allá del bien y del mal*, 220/165). Pero es que hasta el propio Schopenhauer ingenuamente viene también a reconocerlo cuando confiesa que es en la piedad donde “*en última instancia consiste toda satisfacción, todo bienestar, toda felicidad*” (*El fundamento de la moral* III, 16). A no ser que, como replicaría Hume (*Sobre la dignidad o miseria de la naturaleza humana*), la presencia del placer en la acción virtuosa no excluya el móvil del desinterés.

Hay contradicción, por último, entre la definición de piedad propuesta por Schopenhauer y la disposición anímica final en la que desemboca. Su pesimismo, hecho de resignación y renuncia al mundo, no es fácil de conciliar con aquel otro elemento constitutivo de la piedad que le impelía a “la participación en el impedimento o supresión de este dolor”. Si el quietismo es la doctrina que se sigue de la compasión hacia el hombre, la santa ira nietzscheana está plenamente justificada.

### 3.- LA PIEDAD BENEFACTORA: ROUSSEAU

Aun a riesgo de incurrir en un exceso de entusiasmo, no temo confesar desde un principio que la reflexión del ginebrino me parece elaborar la teoría de la piedad más completa y —en lo que sé— irrebalsada. Como espero hacer notar, tal parece como si Rousseau hubiera previsto las incoherencias en que se debate Schopenhauer así como las objeciones vomitadas por Nietzsche, y las hubiera refutado con un siglo de antelación. Vayamos *in media res*.

#### 1. Amor de sí, amor propio y piedad

Al igual que Spinoza, nuestro autor ve en el amor de sí el impulso más natural y primero del ser humano como ser vivo: *“La fuente de nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y nunca le abandona mientras vive, es el amor de sí mismo: pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, y de la que todas las demás no son en cierto modo más que modificaciones”* (Emilio. Alianza. IV. Cfr. Contrato social II). Como tal, según dirá en carta a Christophe de Beaumont (*Obras de combate*. Alfaguara, 544), “es una pasión indiferente en sí al bien y al mal”, pero ciertamente proclive al solipsismo y a un egoísmo que no duda en hacer daño a sus semejantes. Es en sociedad, cuando el yo se compara a los otros, cuando el amor de sí puede degenerar en amor propio: *“El amor propio no es más que un sentimiento relativo, facticio y originado en la sociedad, que mueve a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se injieren y que es el verdadero principio del honor”* (*Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, n. XV, ib. 253).

Pues bien, lo que marca la diferencia entre ambos es precisamente la presencia (o ausencia) de la piedad. Esta consiste en una disposición ignorada por Hobbes (y por todos los propugnadores del egoísmo como solo impulso vital) *“que, habiéndosele dado al hombre para suavizar, en determinadas circunstancias, la ferocidad de su amor propio o el deseo de conservarse antes de que naciera en él ese amor, templó el ardor con que mira por su bienestar mediante una repugnancia innata a ver sufrir a su semejante”* (o.c., 171). Se trata de una virtud natural y universal, tan útil para unos seres débiles como nosotros, que sin ella hace ya tiempo que la especie humana hubiera desaparecido. Y así es como Rousseau puede definir con rigor el amor de sí mismo como *“un sentimiento natural que mueve a todo animal a velar por su propia conservación, y que en el hombre, guiado por la razón y modificado por la piedad, determina la humanidad y la virtud”* (o.c., n. XV).

Que nadie piense que piedad y amor de sí son principios distintos. Los diferentes y hasta opuestos son amor de sí y amor propio..., justamente en razón de la piedad. A decir verdad, ésta no falta en el segundo supuesto, sólo que entonces se tratará de una falsa piedad hecha de desprecio del otro y encubrimiento propio. Amor propio es el amor de sí carente de piedad. En cambio, la piedad que acompaña al amor de sí es su condición necesaria para orientarse al bien y, por lo mismo, no degenerar en amor propio. Tanto Schopenhauer como Nietzsche han pasado por alto estas palabras: *“Los grandes hombres no se engañan sobre su su-*

perioridad, la ven, la sienten, y no por ello son menos modestos. Cuanta más tienen, más saben todo lo que les falta. Están menos envanecidos de su elevación sobre nosotros que humillados por el sentimiento de su miseria, y en medio de los bienes exclusivos que poseen son demasiado sensatos para envanecerse de un don que ellos no se han forjado. El hombre de bien puede estar orgulloso de su virtud, porque es suya; pero ¿de qué está orgulloso el hombre de ingenio?” (Emilio, 329-30). De ahí que si el amor de sí mismo determina la virtud, lo hará desde la piedad misma que lo atempera. Pues de ella “dimanan todas las virtudes sociales”, y generosidad, clemencia, humanidad, benevolencia, amistad (así como para Platón cada una de las virtudes, diversas formas de ciencia) serán otros tantos modos de piedad referidos a objetos particulares.

El amor de sí es una pasión tan absolutamente básica que sería “una empresa tan vana como ridícula querer destruirla”. Pero todo egoísmo ilustrado debería recordar que la piedad es su requisito insoslayable. “Si se me respondiera que la sociedad está constituida de tal suerte que cada hombre gana sirviendo a los demás, replicaría que eso estaría muy bien si no ganara todavía más haciéndoles daño” (o.c., n. IX). Y es que la máxima en la que se funda dice “procura tu bien con el menor mal posible para tu prójimo” (o.c., 173). De modo que, al final, Rousseau no tiene empacho en admitir que la piedad es, además de exigencia, un modo de manifestación del amor de sí: “Cuando la fuerza de un alma expansiva me identifica con mi semejante y yo me siento, por así decir, en él, es para no sufrir por lo que no quiero que sufra; me intereso en él por amor de mí, y la razón del precepto está en la naturaleza misma, que me inspira el deseo de mi bienestar en cualquier lugar en que me sienta existir(...). El amor de los hombres derivado del amor de sí es el principio de la justicia humana” (Emilio, IV, n.4).

## 2. Pedagogía de la piedad

Por más que sea un sentimiento natural, la piedad no es una virtud natural, sino adquirida. Ni siquiera pasaría de ser una afección en estado latente, si no fuera por la ayuda que le prestan dos factores. De un lado, el cultivo de la inteligencia: “Las afecciones sociales sólo se desarrollan en nosotros por medio de la inteligencia. La piedad, aunque natural al corazón humano, permanecería altamente inactiva si la imaginación no la pusiera en movimiento”. (Ensayo sobre el origen de las lenguas, IX). Del otro lado, la relación social, que es condición del nacimiento en el hombre de su ser moral. Ahora bien, si la raíz de la sociabilidad estriba en la debilidad humana, habrá que concluir que la piedad debería ser la forma primera de sociabilidad, “el primer sentimiento relativo que afecta al corazón humano según el orden de la naturaleza”. Pues “nos vinculamos a nuestros semejantes menos por el sentimiento de sus placeres que por el de sus pesares; porque en éstos captamos mucho mejor la identidad de nuestra naturaleza y las garantías de su apego hacia nosotros. Si nuestras necesidades comunes nos unen por interés, nuestras miserias comunes nos unen por afección” (Emilio IV, 295 ss). Sólo que esa misma sociedad tiende más bien a agostar aquel sentimiento primigenio y provocar la aparición del amor propio... Al revés que en Nietzsche, para quien la civilización moderna ha engendrado al animal piadoso, para Rousseau esa misma civilización de la propiedad y explotación ha producido la impiedad general.

Todo conduce, en suma, a prescribir una pedagogía de la piedad. Su objetivo es no sólo lograr la contención del egoísmo, sino, mediante el conocimiento de los accidentes comunes a la especie humana (y sólo luego de sus diferencias sociales, ídem, 316), procurar que el simple sentimiento de compasión se desarrolle hasta dar en virtud (ídem, 293, 313, 339-40). Su instrumento más recomendado será un ejercicio de alienación por el que nos ponemos en el lugar del otro (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, IX; *Carta a D'Alembert*; *Emilio*, 298). Y su primer contenido, la enseñanza de la naturaleza humana, en tanto que humanidad doliente (ídem, 296-97), y la conciencia de la semejanza que nos iguala a los demás hombres: pues “¿Cómo imaginar males que desconozco? ¿Cómo sufriría viendo sufrir a otro si no sé que sufre, si ignoro lo que hay de común entre él y yo?”. Toda la pedagogía roussoniana de la piedad, en definitiva, cabe en unas pocas máximas: ponerse en el lugar del otro sufriente, compadecer en el otro los males de los que no estamos libres, compadecerle en la medida en que le atribuimos conciencia de su mal y, en fin, conocer (pero no sentir) los males del otro (*Emilio* IV, 298-307). Tales serían los elementos constitutivos de la piedad.

### 3. Contra el descrédito de la piedad: sus caracteres esenciales

Nuestro autor ha echado por tierra el prejuicio según el cual la piedad fuera un disfraz del amor propio, para mantener que es más bien un modo o modificación del amor de sí. Ha barrido asimismo la doctrina de las diferencias naturales entre los hombres (que la privaba de sentido), denunciando el origen socioeconómico de la desigualdad y su consagración civil. Para abreviar, conviene ahora exponer el resto de su pensamiento como una réplica anticipada a otras de las más arraigadas objeciones que la historia ha acumulado sobre la piedad.

Nada más lejos, por ejemplo, de la piedad de Rousseau que el recreo enfermizo o voluptuoso en la miseria ajena: “No se trata de hacer de vuestro alumno un enfermero, un hermano de la caridad, de afligir sus miradas continuamente con temas de dolor y sufrimiento (...) Hay que conmovirlo y no endurecerlo con el aspecto de las miserias humanas (...) Que vuestro alumno conozca, pues, la suerte del hombre y las miserias de sus semejantes, pero que no sea con demasiada frecuencia su testigo” (ídem, 310). Ni es la piedad un sentimiento de tristeza, sino jovial; ni fruto de la debilidad de ciertos individuos deficientes, sino, al contrario, un estado de plenitud resultado de un exceso de la propia capacidad sensible, producto de “la fuerza de un alma expansiva”: “(Emilio) Disfruta a la vez de la piedad que tiene por sus males [de los otros] y de la felicidad que lo exime de ellos; se siente en ese estado de fuerza que nos saca fuera de nosotros mismos y nos hace llevar a otra parte la actividad superflua a nuestro bienestar(...) Mas si, sometidos todos a las miserias de la vida, ninguno concede a los demás sino la sensibilidad que no necesita para sí mismo en el momento, se sigue que la conmiseración debe ser un sentimiento muy dulce, puesto que declara en favor nuestro, y que, al contrario, un hombre duro es siempre desgraciado, puesto que el estado de su corazón no le deja ningún sobrante de sensibilidad que pueda ofrecer a las penas del otro” (ídem, 307).

La piedad ha sido sistemáticamente denostada como una simple afección sensible, cuando no sensiblera. Para Rousseau, en cambio, son los diversos grados de

piedad los que deciden de su naturaleza puramente sensible o ya virtuosa. Por de pronto, según la clase de impresiones u objetos que la desencadenan (ídem, 303-4). Pero, sobre todo, de acuerdo con la amplitud de individuos a los que se dirija. (Esta es, dicho sea de paso, la distancia que media entre la piedad hacia los animales, que el ginebrino comparte con Schopenhauer, y la mostrada hacia los hombres). Mientras no acoja sino a los semejantes que nos son conocidos o queridos, la piedad no habrá traspasado la esfera de la sensibilidad. Para que se convierta en virtud, es preciso generalizarla hasta alcanzar la identificación con la humanidad entera (ídem, 313). *“Extendamos el amor propio [el amor de sí, debería decir] a los demás seres, lo transformaremos en virtud, y no hay corazón humano en el que esa virtud no tenga su raíz. Cuanto menos ataña de forma inmediata el objeto de nuestros cuidados a nosotros mismos, menos de temer es la ilusión del interés particular (...)* 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 (...). Por razón y por amor hacia nosotros mismos, hay que tener más piedad aún de nuestra especie que de nuestro prójimo” (ídem, 339-40). En último término, piedad y justicia se confunden.

De aquí brota, sin embargo, una aparente ambigüedad en Rousseau, quien ofrece la impresión de no acabar de decidir sobre el carácter *universal* o *selectivo* de nuestra virtud. La anteposición de la piedad hacia la especie respecto de la ejercida con el prójimo le induce tanto a negar la compasión para con el rico (ídem, 302), como a concluir en el último texto citado que *“es grandísima crueldad hacia los hombres la piedad por los malvados”*. Si, en cambio, el hombre es el mismo en todos los estados (301), si tampoco el malvado se libra de la muerte (304), si su miseria consiste justamente en hacer depender su suerte de la mía (por su necesidad de hacerme daño, 329)..., entonces nadie debe quedar excluido de los favores de la compasión. El dilema puede tener fácil solución: la piedad en tanto que sentimiento es universal, no hace acepciones; como virtud, y como virtud que conduce a la justicia, es por fuerza selectiva y excluyente. O lo que vendría a ser igual: una es la piedad nacida de la conciencia de los males inevitables derivados de la condición humana, y otra la surgida de la miseria de la que podemos estar exentos, es decir, la producida socialmente por los hombres.

Y así es, a fin de cuentas, como queda desautorizado el último de los cargos dirigido contra la piedad. Frente a la resignación de Schopenhauer y la aspereza con la que Nietzsche reacciona, la piedad de Rousseau no postula un hipócrita irenismo como salida obligada ante la insuperabilidad de la miseria humana. Pues ésta se encuentra, en la sociedad, desigualmente repartida: *“También dicen nuestros sabios que hay igual dosis de felicidad y de pena en todos los estados: máxima tan funesta como insostenible; porque si todos son igualmente felices, ¿qué necesidad tengo de molestarme por nadie? Que cada cual se quede como está; que el esclavo sea maltratado, que el enfermo sufra, que el pordiosero perezca; nada ganan cambiando de estado. Enumeran las penas del rico y muestran la inanidad de sus vanos placeres: ¡qué burdo sofisma! Las penas del rico no le vienen de su estado, sino sólo de él, que abusa de ese estado. Aunque fuera más desventurado que el pobre mismo, no hay que compadecerle, porque sus males son todos obra suya, y sólo*

de él depende ser feliz. Mas la pena del miserable le viene de las cosas, del rigor del destino que sobre él pesa” (302).

De modo que la piedad, para ser en pureza virtud (si no quiere quedarse en blando sentimiento), reniega de todo quietismo y desemboca en la beneficencia activa. El verdaderamente piadoso no sólo compadece la desgracia ajena, sino que investiga sus causas; y no sólo llega a conocerlas, sino que se empeña prácticamente en contrarrestarlas. Es hora de que la piedad, de ser sólo la identificación con la infelicidad del otro, se trueque en búsqueda activa de su felicidad: “*La imagen de la felicidad [a Emilio] lo lisonjea y, cuando puede contribuir a producirla, es un medio más para compartirla. No he supuesto que, viendo a los desgraciados, sólo tendría para ellos esa piedad estéril y cruel que se contenta con compadecer los males que puede curar. Su beneficencia activa le da pronto las luces que con un corazón más duro no hubiera adquirido sino mucho más tarde. Si ve reinar la discordia entre sus camaradas trata de reconciliarlos.; si ve afligidos, se informa sobre el motivo de sus penas; si ve a dos hombres odiarse, quiere conocer la causa de su enemistad; si ve a un oprimido gemir por las vejaciones del poderoso y del rico, investiga tras qué maniobras se ocultan esas vejaciones, y en el interés que se toma por todos los miserables nunca le son indiferentes los medios para acabar con sus males*” (337-38). La piedad, pues, se hace política.

#### **4. DE LA PIEDAD A LA POLITICA. (PARA UNA POLITICA PIADOSA)**

Sirva lo anterior tal vez a rescatar la piedad para la Etica y reponerla en su rango debido entre las virtudes. La aspiración final, empero, es recuperarla también para la Filosofía Política.

##### **1. Conclusiones de nuestro recorrido**

Si he dejado a propósito de considerar en aquellos filósofos las implicaciones políticas de su pensamiento en torno a la compasión, ha sido para revelarlas todas juntas y en su correspondencia ejemplar. Es claro, valga por caso (y ello está en íntima conexión con nuestro problema), que la valoración del sentido de la vida y de la muerte *individuales* determina cualquier concepción política. La subordinación del individuo a lo universal y del presente al futuro —sean estos últimos términos la Justicia o el Reino de Dios, el Espíritu, el Pueblo escogido o el Superhombre— no ha sido indiferente para la acción civil. De igual manera habrá que decir que, según sea el concepto de piedad que se mantenga y la relevancia que se le atribuya, así será el proyecto de organización política que se postule.

No será preciso, por tanto, resaltar cómo el repudio nietzscheano de la piedad (de la que la crítica de la democracia, en tanto que compendio político de la compasión, no es más que una muestra) le conduce al rechazo de lo que llama “pequeña política” y a proponer la gran política —o sea, de “sangre y fuego”— como tarea contemporánea: “*El tiempo de la política pequeña ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra, —la coacción a hacer una política grande*” (*Más allá del bien y del mal*, 208/150). Ni que decir tiene que esa política

persigue la instauración de una aristocracia de los fuertes. Pese a su doctrina de la piedad (o tal vez en razón de ella misma) y desde la perversidad congénita que atribuye a los hombres, Schopenhauer olvida cualquier vínculo entre piedad y política. De hecho, no va más allá del Estado—policía: “El Estado no es más que el bozal que tiene por objeto volver inofensivo a ese animal carnívoro, el hombre, y hacer de suerte que tenga el aspecto de un herbívoro” (*La sabiduría de la vida* y otros, 321 a). Si admite la soberanía del pueblo, será para mejor limitarla (“*La cuestión de la soberanía del pueblo se identifica en el fondo con la de saber si un hombre tiene derecho a gobernar un pueblo contra su voluntad (...). No cabe dudar de que el pueblo es soberano; pero es un soberano siempre menor sujeto a eterna tutela, y no puede ejercer por sí mismo sus derechos sin correr enormes riesgos*”). (Idem, 243 a) y defender, conforme a su creencia en los rangos entre los hombres, la naturalidad de la monarquía (*passim*). En resumidas cuentas, su forma utópica de gobierno es una variante genésica de la oligarquía de los sabios: “*Si nuestros lectores desean planes utópicos, he aquí uno: la única solución del problema sería el despotismo de los sabios y de los nobles de una verdadera nobleza seleccionada por medio de la generación, en virtud de la unión de los hombres merítísimos con las mujeres más inteligentes y mentales*” (ídem, 248 b; 321 b).

Nada de eso cabe en la teoría política de Rousseau. Quien desde la igualdad natural entre los hombres puso semejante énfasis en la piedad, debía iniciar su reflexión política con un análisis del origen y fundamento de su desigualdad institucional. Un análisis que concluye 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*” (*Discurso sobre el origen ...*, ed. cit., 209). Tenía que denunciar el contrato social de los iusnaturalistas como un pacto perverso que, al modo de un estado de guerra encubierto, consagra las diferencias entre pobres y ricos. Pero la fuerza no crea derecho. Estaba obligado, en fin, a proponer un nuevo contrato social que —en llamativa premonición del lema comunista— “*sustituya por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres*” (*Contrato social* I, 9). Tal es la tarea política por excelencia de una democracia participativa regida por el criterio de piedad. El Estado es en Rousseau, ante todo, una institución piadosa.

## 2. Unas propuestas para la reflexión filosófico-política

a/ De entrada, quizá fuera oportuno distinguir dos grandes clases de motivación sustentadoras de la piedad, configuradoras a su vez de lo que denominaríamos el punto de vista del filósofo y el del político. Serían, respectivamente, una concepción de la piedad basada en la condición humana como tal y otra sensible antes que nada a la condición social específica del digno de compasión. La experiencia enseña que ambas actitudes no acostumbran a ir unidas: la primera puede quedarse en la mera contemplación de lo político, cuando no en su simple abstención; la segunda sospechará de cualquier consideración abstracta que le incite a ser piadoso con el enemigo... A la filosofía práctica corresponde, sin embargo, mostrar que ambos puntos de vista son de derecho inseparables. De lo contrario, una reflexión puramente teórica olvidará que la miseria de la condición humana —en último término, la naturaleza consciente de su mortalidad— adopta como sus síntomas múltiples



formas en la vida social injusta. Y quien reserve la piedad tan sólo a las formas económicas, sociales o políticas de la humanidad doliente, sin otro fundamento, corre el riesgo de incurrir en ingenuo optimismo y hasta en crueldad.

b/ La *ciencia política*, al menos desde Hobbes, ha sostenido su construcción teórica sobre un solo fundamento antropológico: deseo de poder (y miedo recíproco correspondiente), *conatus*, amor propio, voluntad de poder, instinto de vida, equilibrio de fuerzas, etc. ¿Sería exagerado sostener que semejante punto de partida la ha convertido en una mera *techné* política? La *filosofía política*, al menos desde Rousseau (y no sé si ya a partir de la “vida buena” aristotélica), debería esforzarse por dialectizar aquel punto de partida mediante la introducción de otro fundamento: la piedad. El recurso a una Antropología Fundamental sería tal vez el modo de superar la sociología política al uso y recuperar su matriz propia: la Ética.

c/ Del énfasis en la piedad como una de las raíces de la política, como virtud política, se desprenderían varios contenidos posibles para la tarea de la Filosofía Política. Entre otros:

— La introducción del punto de vista individualista como *ultima ratio* de la legitimidad política. Y ello supone tanto que los sujetos últimos de la acción política son los individuos, como que sus fines consisten en la eliminación de su infelicidad a través de medios no violentos.

— El punto cero de la política, esto es, de la creación del Estado o del paso a la organización civil, lo representa clásicamente el miedo a la muerte violenta repartido por igual entre los socios, y su primer objetivo, la protección de la supervivencia. En tal sentido, el Estado nace como una garantía relativa de la relativa inmortalidad individual y social. Cabe sugerir la posibilidad de comprender la política como modo de prevención, ya que no de la muerte a secas, al menos de sus prefiguraciones sociales de todo tipo, del sufrimiento por causa social. Con otras palabras, como prevención piadosa de las causas sociales de infelicidad personal y colectiva. No en vano, cuando Hobbes definió misión del soberano la de procurar la seguridad del pueblo, añadió que “por seguridad no se quiere aquí significar simple preservación, sino también *toda otra cosa agradable para la vida...*” (*Leviatán*, XIII y XXX).

— Si la justicia es el objeto último del Estado entendido como entidad moral, la piedad ha de ser concebida como última fuente de los derechos del individuo y, por tanto, de la justicia misma. Sería lícito preguntarse, con todo, si basta una piedad política que no sea al mismo tiempo una piedad social. De lo contrario, y tal sería el caso de los llamados Estados de bienestar occidentales, la piedad del Estado se ejercería sólo a modo de compensación de la radical impiedad de la sociedad.

— Pero también cabría argumentar que la piedad de y para con los sufrientes trasciende el marco de la política, ya sea entendida como dinámica entre gobernantes/gobernados o entre amigos/enemigos. Que la piedad implica la superación de toda medida política es algo que viene a expresar H. Arendt: “...mientras que la justicia requiere que todos seamos iguales, la piedad insiste en la desigualdad, una

desigualdad que implica que cada hombre es, o debe ser, más que aquello que hizo o logró” (*Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa 1990, 135). Si así fuera, o la piedad en el Estado inaugura otra Gran Política hasta hoy inédita, o la piedad está más allá del Estado, llega adonde aquél no alcanza— y es lo otro de la política, su utopía.

---

(Publicado en *Anthropos*. Suplementos, N.º 28, [Filosofía Política], 1992, pp. 116-125).

## UN GESTO IMPRESCINDIBLE

---

«Como aportación personal quiero hacer una propuesta concreta, como un hermano latinoamericano. Pienso que son los mismos vascos quienes van a encontrar solución a sus problemas, con su participación, dejando de ser espectadores y pasando a ser actores, discutiendo alternativas de solución. Como tal podría hacer unas sugerencias concretas, que propongo a todo el pueblo: en primer lugar, pedir fraternalmente a la organización de la ETA la suspensión de la lucha armada por un periodo determinado; entendiendo esta suspensión como un gesto de buena voluntad, imprescindible para crear un espacio de diálogo, para el reencuentro y la reconciliación del pueblo».

A. Pérez Esquivel, Conferencia pronunciada en el Aula de Cultura de *El Diario Vasco*, el 17.07.1986.