

# LA CONCIENCIA HUMANITARIA

## Introducción

Dado mi desconocimiento tanto de los problemas políticos como de las dificultades técnicas que la Ayuda Humanitaria hoy plantea, debo dar por supuesto que he sido llamado a este programa para llenar un hueco de *carácter más previo y general*, de más fundamento o calado teórico (aquí, teórico-práctico), como el mismo título de mi intervención da a entender. Tal vez se me haya convocado como autor del reciente libro *La compasión*, dado que la humanidad es uno de los nombres clásicos de la compasión o piedad (o misericordia, o conmiseración, etc.) y, según eso, en tanto que la conciencia humanitaria resulta sinónima de la conciencia compasiva.

La humanidad es, claro está, la propiedad distintiva del hombre, el conjunto de notas que lo definen como tal. Pero, más allá de señalar un hecho objetivo, se refiere también a su debido reconocimiento por el hombre mismo; tan debido como que el individuo que no lo preste será tachado nada menos que de inhumano. Entonces la humanidad (esto es, lo humanitario) designa el sentimiento o conciencia de una igualdad radical, esencial, que religa entre sí a los hombres sin excepción, por el mero hecho de serlo. Son muchas las cosas que tienen los hombres en común, o sea, que podrían caracterizar lo humano; pero, de entre todas ellas, lo que la humanidad resalta es su cercanía a la desgracia o al sufrimiento, al mal, y esto es precisamente lo que percibe la piedad o compasión. Mi primer cometido, por consiguiente, será el de aclarar en lo posible este concepto.

Más en concreto, no sólo aclararlo, sino en lo posible defenderlo de tanto malentendido y descrédito como sobre él han pesado y todavía pesan, de tantas insidias como aún se siguen vertiendo a su propósito. Es verdad que los riesgos que acechan -no sólo hoy, sino siempre- a la conciencia humanitaria, tanto morales como políticos, son muy graves y variados. Hemos de enumerarlos y otorgarles el peso que tienen, para no hacernos falsas ilusiones, a fin de permanecer siempre en guardia. Pero, por múltiples y peligrosos que se presenten, no significan obstáculos insalvables por los que haya que condenar sin remedio a la conciencia humanitaria. Más bien, serán otros tantos retos para depurarla y mantenerla en una perpetua tensión... Pues podría ser, como sospecho, que muchas de las

acusaciones que se achacan a esa conciencia pretendan en realidad denigrar un blando sentimiento humanitario o compasivo. Por aquí seguramente habrá que comenzar.

## I. EL SENTIMIENTO HUMANITARIO

I. Nos servirá para definirlo lo que de la compasión dice Aristóteles en su *Retórica* : "Sea, pues, la compasión 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 sus allegados, y ello además cuando se muestra próximo"<sup>1</sup> (II, 8). Tal será la versión canónica del concepto de piedad durante siglos y esas sus notas esenciales que brevísimamente comentaremos.

Que la piedad es una emoción de pesar o *tristeza* resulta obvio, porque se refiere a lo que juzgamos como un mal. Pero ello no obsta para que vaya acompañada de alguna dulzura y alegría, sea porque (ya lo advirtieron desde Lucrecio hasta Rousseau) la contemplación del mal del otro nos recuerda que de momento estamos a salvo de él, sea porque la compasión de la desgracia ajena (como destacó incluso Nietzsche) da gratificante testimonio de nuestra potencia para socorrerlo. *Ese mal* que constituye su objeto ha de ser aparente o visible, aunque esta cualidad, además de limitar el campo de acción de la piedad, suscite enseguida dos graves reservas: de un lado, que el sufriente simule o exagere sus dolores para obtener una compasión indebida; del otro, que pasen inadvertidas desdichas más íntimas merecedoras de tanta compasión como las manifiestas. Tanto la provocan los males naturales como los sociales, pero el mal más "destructivo y penoso" es la muerte, pues para el muerto no puede haber ya ni bien ni mal. Y habrá de ser, en fin, próximo, o bien porque ese mal compadecible afecta con preferencia a los cercanos o porque amenaza con descargarse en un tiempo inmediato.

Si venimos al *sujeto paciente* de aquel mal, no habrá que contentarse con la propuesta aristotélica. Reducirse a compadecer al que sufre un "mal inmerecido" significa, a fin de cuentas, acercar tanto la compasión y la justicia que sus objetivos resultan intercambiables. Pero, por más que tendamos a compadecer menos el infortunio de quien "se lo ha buscado" o "ganado a pulso", según se dice, la piedad no distingue entre víctimas inocentes o culpables. Ella y la indignación (ib., II, 9) serán desde luego emociones propias de la justicia, pero con vistas a prepararla y a la vez superarla. Por ello

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES, *Retórica* II, 8. Gredos. Madrid 1990.

vale más sostener, según dirá Aristóteles en otro lugar<sup>2</sup> y muchos como Spinoza repetirán, que todos los hombres son dignos de compasión en tanto que *semejantes* . De donde, por cierto, nada más impropio que atribuir al ser divino compasión hacia los humanos o -lo que aún hoy día es materia de controversia- que los hombres se la deban a los animales, tal como pretendía Schopenhauer contra toda la filosofía occidental.

Pero, a fin de apuntar a los *mecanismos psicológicos* que desatan la compasión, todavía queda por aludir a aquel aspecto de ese mal por el "que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo". Pues ahí se revela enseguida lo que es el movimiento peculiar de nuestro sentimiento, a saber, ese traslado o alienación imaginarios hacia el ser sufriente, ese ponerse en el lugar del otro; en una palabra, la *simpatía* . Una simpatía entendida, sin embargo, no al modo genérico como Hume la concibe en tanto que mecanismo de la comunicación de cualesquiera emociones, sino restringida al que comunica tan sólo las desdichas. Y es que no hay compasión sino de un mal que uno mismo es probable que sufra, esto es, temible para uno. Por eso dirá Hobbes (como luego Rousseau y tantos otros) que "la pena ante la calamidad de otro es piedad, y surge de la imaginación de que una calamidad semejante puede acontecernos"<sup>3</sup> . En suma, la piedad siempre se acompaña del *miedo* ; no del terror, añadirá Aristóteles, porque este último sentimiento nos absorbe tanto en nuestro propio daño que no nos deja ocuparnos del ajeno.

Claro que, junto a las ya insinuadas, esta definición que adoptamos como punto de partida adolece de otras carencias. ¿Qué pasa, por ejemplo, con esa piedad que no nace de la imaginación de un mal probable para uno mismo, y por tanto aún vecina de la esperanza, sino de ese otro universal y seguro (como sería la muerte) que arrastra por fuerza a la desesperación? ¿No se echa en falta asimismo, como un componente esencial de la piedad, la benevolencia, "esa voluntad o apetito de hacer bien, que surge de nuestra conmiseración hacia la cosa a la que queremos beneficiar"<sup>4</sup>, aunque en su mera condición pasional no dé aún el paso a la beneficencia activa? Sea como fuere, las notas recogidas bastan para cercar el concepto de compasión (o de sentimiento humanitario) y para juzgar su *valor* .

---

<sup>2</sup> Idem, *Poética* , XIII. Bosch. Barcelona 1977.

<sup>3</sup> F. HOBBS, *Leviatán* , c. 6. Editora Nacional. Madrid 1979.

<sup>4</sup> B. SPINOZA, *Ética* III, 27, cor. 3, esc. Editora Nacional. Madrid 1975.

2. Pues bien, considerada como mero sentimiento no es desde luego una virtud y hasta cabe admitir que, si no siempre denota un vicio, pudiera fácilmente acabar en él. Y es que, esta emoción *puede* no traspasar su umbral psicológico y -por resumir algunas de sus más célebres acusaciones- quedarse en simple contagio afectivo, alejarse del puro imperativo racional del deber, ser muestra de debilidad, nacer como fruto de un amor propio exacerbado, incurrir en toda suerte de parcialidades, provocar la humillación del otro y engendrar una conciencia infeliz e impotente en el piadoso mismo. Entre sus muchos fiscales, nos encontraríamos nada menos que a los estoicos y Spinoza, a Montaigne y La Rochefoucauld, a Kant y (el más fiero de todos) a Nietzsche.

No podemos aquí explayarnos en el desarrollo de esos cargos y esmerarnos en su posible defensa. Digamos, como síntesis, que se trata de un sentimiento *ambiguo* o *ambivalente*, como hasta sus máximos defensores han reconocido. Sea como fuere, sus rasgos parecen los opuestos a los exigidos por la virtud. En la emoción piadosa, en efecto, cuenta sobre todo el instante y nada trasciende a lo pasajero. Por lo mismo que la promueve un padecimiento visible y depende así del grado de proximidad de su observador, deberá ser por fuerza selectiva, parcial y unilateral. Como le afecta ante todo un infortunio particular, será un movimiento superficial y limitada. Sólo porque se alimenta de una tristeza temerosa, de la que su portador quiere librarse, desea también la liberación de la tristeza ajena: se trata de un afecto demasiado interesado. En la medida en que exige la comparación del mal ajeno con el bienestar relativo propio, a duras penas ayuda a reconocer la igualdad primordial entre el compasivo y el compadecido. Y, claro está, su estrecha dependencia de los sentidos hace de la piedad algo esencialmente pasivo y reactivo, de carácter involuntario e inconsciente. No es una conquista de nuestra libertad, sino tan sólo una de nuestras dotaciones naturales, ni merece la consideración de un hábito, porque cada uno de sus actos como tal es irreflexivo. En lugar de disponer a su sujeto para la meditación y la acción deliberada, le embarga y le embota. De modo que su valor moral podría ser nulo, pues "¿qué valor tiene la compasión de un hombre, si en general no está en situación de rechazarla?"<sup>5</sup>.

### **De la emoción a la conciencia (y virtud) compasiva**

Pese a los muchos embates soportados, la emoción piadosa no debe perder su crédito moral. Hasta varios de sus mayores detractores ha reconocido que hay un camino

---

<sup>5</sup> M HORKHEIMER, *Ocaso*. Anthropos. Barcelona 1986, p. 126.

por el que la compasión o humanidad puede transitar desde la psicología a la ética, desde la emoción a la virtud.

1. Claro que se dirá que los sentimientos -por pasivos, inconstantes o imperiosos- nada tiene que ver con la razón y, por tanto, con el orden de la moralidad. Pero para ser buenos ni es preciso ni es posible renegar de nuestros impulsos; la razón práctica *pura* que así lo exigiese no sería nuestra razón, y la moral abstracta que ella predicase iría dirigida a un etéreo ser racional. La virtud no se despliega en la negación de nuestras inclinaciones, sino en su correcto ejercicio para nuestra perfección. Separar en el hombre razón y emoción, autonomía y dependencia, conduce a una quimérica escisión entre su ser sensible y el inteligible. El hombre es una "inteligencia deseosa" o un "deseo inteligente", dejó dicho Aristóteles<sup>6</sup>, y Spinoza certificó que "no tenemos imperio absoluto sobre los afectos"<sup>7</sup> y que, además, una pasión sólo se combate mediante otra pasión más fuerte. Habría incluso que recordar con Feuerbach que "un ser *sin pasión* es un ser *sin ser*"<sup>8</sup> y que la pasión es ella misma un juicio de existencia, porque la entidad de algo para nosotros se mide por su resonancia afectiva: "Sólo *existe* aquello cuyo *ser* te provoca alegría y cuyo *no ser* te provoca dolor"<sup>9</sup>.

Alguien objetará todavía que, siendo ante todo un sentimiento, esa piedad no parece susceptible de convertirse en deber: se siente o no, eso es todo, y nada hay que solicitar o reprochar a su respecto. Pero los sentimientos no nos reservan un destino al que hayamos de resignarnos, sino que pueden ser orientados y transformados mediante nuestra voluntad. Virtud y vicio consisten precisamente en un cierto *uso o administración* de las pasiones, en un cierto *conocimiento* de sus causas y efectos, en una cierta *conducta* con respecto a ellas. O, como decía Spinoza: "Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta"<sup>10</sup>. Conocer los afectos, y por ello librarnos en lo posible de su servidumbre, significa comprender su afinidad o conflicto con nuestra razón y, así, disponerlos de suerte que nos conduzcan a una perfección superior.

---

<sup>6</sup> *Ética nicomaquea* VI, 2. Gredos. Madrid.

<sup>7</sup> *Ética* V, Prefacio.

<sup>8</sup> L. FEUERBACH, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. En *Aportes para la crítica de Hegel*. La Pléyade. Buenos Aires 1974, p. 43.

<sup>9</sup> *Principios de la filosofía del porvenir*. Ib., p. 33

<sup>10</sup> *Ética* V, 3.

Si aplicamos todo ello a las pretensiones virtuosas de nuestra emoción, habría que concluir que la virtud de la piedad o humanidad es su afecto mismo llevado por la razón a su excelencia. Es decir, depurado de sus obvias limitaciones afectivas, de la ignorancia que la entorpece; pero, también, desplegadas las promesas que ya como afecto encierra. La virtud ingresa en el orden de la virtud cuando es producto de un saber y ejercicio reflexivos, y por tanto postulable como un deber universal.

2. Así que nuestro sentimiento demanda llegar a ser conciencia, o sea, requiere su *educación moral* . Y para eso hará falta aceptar, con Rousseau, que la diferencia específica humana reside en su *facultad de perfeccionarse* , esa "facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y reside en nosotros tanto en la especie como en el individuo" <sup>11</sup> . Esa ilimitada perfectibilidad, que declara al hombre como un ser en potencia, no es más que otro nombre para su libertad. Como una de sus capacidades naturales, la piedad será asimismo una pasión perfectible mediante el uso de la inteligencia. En pocas palabras, el *homo homini lupus* es capaz de volverse *homo homini pius* .

Esa *pedagogía de la piedad* tratará de lograr que lo que en un principio aparecen como simples inclinaciones naturales se conviertan en "intenciones cultivadas". Su laborioso proceso comienza por la lección más elemental prestada por el conocimiento del hombre: "Todos han nacido desnudos y pobres, todos sometidos a las miserias de la vida (...); finalmente, todos están condenados a muerte". Tal enseñanza no lleva a odiar a los hombres, sino a compadecerlos, "en mi opinión -observa Rousseau- el sentimiento mejor entendido que el hombre puede tener sobre su especie". En sus modos más tempranos y en su aparición más común este afecto compasivo se deja despertar por el aparato de las operaciones dolorosas, y sólo más tarde por la idea de la muerte o aflicciones más sutiles; su sensibilidad sólo alcanzará a los conocidos y excluirá a los malvados <sup>12</sup> .

Será en un estadio posterior cuando esta piedad, hecha de *enternecimiento y reflexión* , gane en calidad y cantidad de los males susceptibles de suscitarla y, con ello, en el número de los seres dignos de recibirla. Ya no puede estar reñida con la simpatía

---

<sup>11</sup> J.J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* . En *Escritos de combate* . Alfaguara. Barcelona 1979, p. 159, n. X.

<sup>12</sup> Idem, *Emilio* IV. Alianza. Madrid 1990, pp. 303, 313, 340.

hacia la felicidad ajena, sino que es capaz incluso de apiadarse del que parece dichoso por lo que inevitablemente tiene de infeliz (ib., p. 299). Ya no hay mal del otro que no podamos compadecer, porque *sabemos* que de ninguno estamos a salvo. La *pitié*, además, llega a ser virtud cuando es activa y culmina en la beneficencia; si el mero afecto se satisface con ignorar la desgracia que no ve, la otra sólo descansa cuando sabe con certeza que no hay desgracia a su alcance.

Y así es, en fin, como este género superior de piedad no hace acepciones entre sus destinatarios humanos y tiende hacia una universalidad sin reservas. El de veras piadoso, "sólo después de haber cultivado su carácter de mil maneras, después de muchas reflexiones sobre sus propios sentimientos y sobre lo que observe en los demás, podrá llegar a generalizar sus nociones individuales bajo la idea abstracta de humanidad..." (ib., p. 313).

3. Así que la piedad comienza por ser algo espontáneo y natural, pero puede y debe ser racionalmente educada. Revela sin duda el amor propio de su sujeto, pero no por fuerza un egoísmo desbocado, sino también ese que cuenta con el egoísmo del otro y sabe promoverlo. Se muestra como una pasión triste, pero en la misma proporción en que clama por la alegría perdida o radicalmente negada y se apresta a rescatarla. Por mucho que durante siglos haya vestido un ropaje cristiano, no está escrito que ésta sea su figura acabada y hasta podría no convenirle en modo alguno. Tanto puede ser síntoma de debilidad en el piadoso, como de una íntima fortaleza que -por encima de su propio mal- es capaz de acoger la desgracia ajena. En su estado de pasión, desde luego, resulta tan inmediata como la venganza o la envidia; pero su virtud se impone al final, cuando se ha *comprendido*.

## **II. LA CONCIENCIA HUMANITARIA**

¿Y qué es, en definitiva, eso que el compasivo ha de comprender para convertir su piedad en virtud, es decir, para que el sentimiento humanitario se convierta en conciencia humanitaria? Como toda emoción, la que nos ocupa contiene un componente afectivo (la tristeza), otro desiderativo (la benevolencia) y un tercero cognitivo. Y es que suele olvidarse que no hay sentimiento que no encierre una percepción de la realidad y alguna creencia o juicio de valor sobre esa realidad. Dice Feuerbach que "en los sentimientos,

hasta en los más corrientes, se hallan ocultas las verdades más profundas y elevadas" <sup>13</sup>. Así viene por fin a formularse la hipótesis que acariciamos desde el principio: que la verdad de la compasión o de la humanidad, oculta aún en su simple sentimiento y ya desvelada en su grado de virtud, pone ante todo de manifiesto la igualdad en la finitud humana tanto como en su dignidad.

### **Su doble fundamento**

1. La piedad no se ceba únicamente en la miseria humana, no posa su mirada tan sólo en lo común del dolor y de la desdicha del hombre. Tiene también los mismos ojos para su grandeza. De hecho, si todo en el hombre fuera bajeza, ¿por qué la piedad?, ¿de dónde iba a brotar algo que no fuera repulsión y condena o, a lo sumo, una circunspecta indiferencia? Aristóteles se había acercado a constatarlo cuando dejó escrito: "Se es compasivo, además, sólo si se cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que todos son dignos de sufrir un daño" <sup>14</sup>. Si la dignidad de hombre es su fundamento mediato, en la finitud humana reposa su asiento más próximo; privada de cualquiera de ellos, la compasión se esfuma. La una nos eleva, la otra nos abate; mientras aquélla remarca nuestra excepcionalidad y carácter "divino", la otra nos recuerda nuestra condición demasiado humana. Una señala el proyecto del que la otra certifica su fracaso. Pero si -por separado- de la primera nace el respeto y la admiración, y la otra no pasaría de provocar sin más el horror o el desprecio, de una mirada conjunta sobre la dignidad y la finitud humanas brota en rigor la compasión.

La piedad viene a una con la conciencia del contraste entre aquella dignidad y la constatación de su daño, entre aquella excelencia y su real precariedad o fragilidad. Ante quien niegue esos referentes, la piedad aparecerá como un sentimiento o una virtud *inadecuados*, algo que el ser humano no merece. Desde la inane condición de su beneficiario, la piedad resulta una emoción o virtud errónea, una pasión excesiva que convendría reprimir. El hombre sería, según insiste Cioran en alguna ocasión, un animal inaceptable.

2. Lo mismo da que pongamos esa dignidad en su inacabamiento o infinitud que en su autonomía o facultad de darse su propia ley. Poder de universalizarse y libertad o personalidad moral se subsumen en la posibilidad: este es nuestro atributo *exclusivo*.

---

<sup>13</sup> *Principios de la filosofía del porvenir*, de. cit., p. 33.

<sup>14</sup> *Retórica* II, 8.



Nuestro valor consiste en que somos *seres de posibilidades* , no sólo necesarios, y la dignidad misma es nuestra posibilidad más alta. Pero, supuesta aquella dignidad, sólo el ser que sufre y al final muere merece piedad. No son dos instancias, el dolor y la muerte, netamente distinguibles salvo en el plano del tiempo. Componen una sola realidad, la finitud, de la que el dolor es su prefiguración y la muerte su cumplimiento total. "El dolor remite a la muerte, porque es su profecía más o menos lejana", sentencia Jankélévitch <sup>15</sup>. De modo que la compasión no se dirige a un ser que sufre, sino al ser que sufre sin remedio porque está llamado a morir.

Mal podríamos exagerar respecto de la maldad de la muerte, porque ella es para el hombre el compendio y la figura del mal. Si su terrible desmesura le lleva a Canetti a calificarla de "el único hecho" <sup>16</sup>, ¿acaso no está ya la muerte en cada mal, que la anuncia hasta quedar confundido con ella? Al ser su primera nota la de ser *sabida* y, por eso, anticipada o prevista, sólo el hombre en verdad muere, porque sabe que va a morir del todo. El resto del Universo, como relata la fábula de Borges (*El Aleph* ), vive en la inmortalidad, porque ignora su muerte. Pero saber de ella es saber nuestra esencial vulnerabilidad y precariedad: allá donde detectamos un riesgo, allá se esconde en lo más profundo la muerte. Nada más falso que considerarla como un hecho bruto, un dato biológico que pone desde fuera punto final a la existencia: "en realidad -observa Simmel- la muerte está ligada a la vida de antemano y desde el interior" <sup>17</sup>. Presente en la conciencia del ser-para-la-muerte, en cada momento *somos* los que vamos a morir: todo lo hacemos porque morimos y, en verdad, para no morirnos. Y esa conciencia es dolorosa por ser, valga la paradoja, inconcebible. El desconcierto proviene de que, aquello que nos concede preeminencia sobre todos los demás seres, eso mismo nos condena a la suma inferioridad y nos impone la mayor de nuestras desgracias. Por Kant sabemos que, a diferencia de los animales, entre los hombres tan sólo la especie debe aspirar a la perfección de sus disposiciones naturales <sup>18</sup>. ¿No equivale eso a reconocer que toda vida humana debe considerarse esencialmente fallida, que la muerte de cada individuo siempre será *prematura* ?

---

<sup>15</sup> W. JANKELEVITCH, *La aventura, el aburrimiento, lo serio* . Taurus. Madrid 1989, p. 148.

<sup>16</sup> E. CANETTI, *La conciencia de las palabras* . F.C.E. México 1982, p. 23.

<sup>17</sup> G. SIMMEL, "Para una metafísica de la muerte". *El individuo y la libertad* . Península. Barcelona 1986, p. 56.

<sup>18</sup> E. KANT, *Filosofía de la historia* . F.C.E. Madrid 1981, p. 42 ss, 65 n. l.

Pero esa misma finitud marca la tarea a nuestra dignidad o humanidad. La potencial dignidad humana se vuelve real en y a partir de la caducidad del hombre, como explica este pasaje de Borges: "La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y azaroso"<sup>19</sup>. Y, junto a este valor de lo singular, la reflexión sobre la finitud acierta a detectar además la presencia de la comunidad más honda y anterior entre los hombres, precisamente su comunidad como *morituri*. Mejor que nadie supo percibirla Unamuno, para quien "no estamos en el mundo puestos nada más que junto a los otros, sin raíz común con ellos, no nos es su suerte indiferente, sino que (...) sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aun sin conocerla. Son el dolor y la compasión que de él nace los que revelan la hermandad de cuanto de vivo y más o menos consciente existe"<sup>20</sup>. Tal hermandad no puede tener otra función que la de instituir los valores contrarios a la Naturaleza. O, lo que es igual, la comunidad de los *morituri* es la comunidad moral: somos morales porque nos sabemos mortales.

La dignidad humana surge así como el gran proyecto de nuestra finitud. La tarea en que probar nuestra excelencia sería la de combatir a muerte contra la muerte; y no en la creencia de llegar a vencerla, sino en el afán de merecer superarla. Sí, somos dignos porque somos mortales, pero sólo mientras nuestra conducta sea un constante mentís de nuestra finitud. Cuando el valor de la vida humana aguarda un refrendo ultramundano, siempre cabe prescindir de verlo aquí reconocido. Aunque suene a escandaloso, la piedad o la conciencia humanitaria sólo puede ser laica en tanto que radicalmente desesperada: para el creyente no hay mal del hombre que no esté justificado en virtud de un plan de salvación, no hay dolor que no esté potencialmente redimido. Pero, una vez asumida nuestra inconsistencia, ¿no es la muerte la que vuelve aún más sagrada la vida y más preciso nuestro recíproco cuidado? Aquella tarea que la finitud nos asigna es, en suma, la compasión. El hombre y su vida son preciosos por ser patéticos y patéticos por ser preciosos. Pues bien, no siendo lo uno ni lo otro, lo primero que hay que excluir en los ajenos a la muerte es la compasión. Los inmortales -continuaba el texto de Borges- son "invulnerables a la piedad". Y lo son porque, en un lapso infinito de tiempo, todo lo posible debe sucederles y nada, ni bueno ni malo, puede ser a sus ojos definitivo.

---

<sup>19</sup> J. L. BORGES, *El Alef*. En *Obras completas*, pp. 541-42.

<sup>20</sup> M de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*. En *Obras Completas*, tomo VII. Escélicer. Madrid 1967, pp. 233-34.

Bien diversa es la naturaleza de los mortales. Como seres dignos y finitos, a la vez preciosos y patéticos, su sentimiento más propio y su virtud más esperada es la piedad. Hay, sin duda, otras virtudes más elevadas. Pero, junto a estar presente en todas, la compasión es la primera y la última de las virtudes. Llegado el caso, tal vez podríamos prescindir de las demás, pero nunca vivir sin ella. Lo que los cristianos imploran a su Dios en el *Kyrie éleison* (¡Señor, ten piedad!), es lo que todos más hondamente reclamamos unos de otros.

### **Sus rasgos principales**

Hemos dicho que la piedad ingresa en el orden de la virtud cuando es producto de un saber y ejercicio reflexivos. Porque sólo entonces puede dar en un hábito, nacido de una elección fundada en razón, y por tanto postulable como un deber universal. La compasión será un sentimiento, pero un *sentimiento moral*, que no sólo refrenda después por su agrado la conciencia del acuerdo entre nuestra acción y la ley, sino que predispone e incita a la voluntad para su cumplimiento. Y será asimismo un *sentimiento moralizado*, de forma que lo que nos prepara la naturaleza queda asumido y elevado por nuestra libertad.

Así las cosas, ya no es sólo la desgracia momentánea, sino el estado mismo desgraciado del hombre, lo que ahora despierta esta otra piedad virtuosa. Si es tal, lo es gracias a estar en ejercicio *permanente*. Jankélévitch diría que la continuidad virtuosa se impone sobre la intermitencia estética: mientras el sentimiento es "espasmódico", la virtud es "crónica"<sup>21</sup> Como en cada uno de los sufrimientos individuales atisba al fondo el sufrimiento de todos, esta compasión no hace distinguos; al contrario, es *universal y absoluta*. Para su puesta en marcha, el piadoso ni siquiera exige la presencia palpable de una desgracia cualquiera; le basta conocer el fondo azaroso y precario de la existencia humana desde el que se recorta su dignidad siempre en peligro. Lo mismo quiere atender al dolor del próximo como al del más lejano, al del justo que al del injusto (aunque aquí se acompañe de la indignación), a la desdicha espectacular igual que a la más recóndita y desapercibida. Hasta puede compadecer también la alegría ajena, en la medida en que sabe de su fragilidad e inconstancia. En todo caso, estamos ante una compasión *profunda*.

---

<sup>21</sup> W. JANKELEVITCH, *Traité des vertus*. Bordas, 3 vol. Paris 1968-72, p, 285.

No viene tanto con el temor a sufrir una desventura similar a la del otro (ni, según eso, tampoco con la vana esperanza de guardarse de ella), cuanto más bien con la lúcida desesperación de que la común finitud nos aboca a la misma desventura. De ahí que, a diferencia de su mero sentimiento, sea ésta una piedad *mediatamente interesada*, pero inmediatamente *comunitaria*. En cada individuo sufriente que acoge, quiere abrazar a la humanidad entera. Porque es, en definitiva, una virtud *trágica*, la que brota precisamente de ese saber de la tragedia humana, de la quiebra insalvable entre su mortalidad y su excelencia. Por eso, en tanto que su emoción era compatible con el talante religioso, esta virtud representa su exacto reverso.

Ha de subrayarse entonces que la piedad es esencialmente *igualitaria*, horizontal. Su puerta de acceso es la conciencia de la semejanza radical, no sólo en aquella finitud sino también en dignidad, que a todos nos une. El compasivo de sentimientos se apoya en esta misma semejanza, pero, inconsciente de ella (o enraizándola en la común participación en la vida), extiende su piedad a otros seres no humanos. Así que nada más lejano a la virtud piadosa que el desprecio o la suficiencia hacia el compadecido. En realidad, no va sólo de un polo al otro de la relación, sino que recorre asimismo el sentido inverso. Es, pues, *recíproca*: el desgraciado ha de saber que también quien le compadece comparte, si no idéntica desdicha particular, desde luego su misma suerte definitiva. Más que reactiva, la piedad virtuosa es *reflexiva* y, por lo mismo, puede anticiparse al mal sin esperar a que se presente. Contra la pasividad en que suele complacerse el simple sentimiento, sólo demuestra su excelencia cuando se torna disposición *activa* contra ese mal en cualquiera de sus formas. Mientras aquél acostumbra a resignarse o como mucho aspira a lo posible, ésta sabe bien que quiere empecinadamente lo muy costoso o lo imposible.

### **III. LA CONCIENCIA COMUNITARIA Y LA JUSTICIA**

1. Si "el dolor es siempre lo primero" en el hombre, entonces su compasión será la primera de las virtudes. Si "nada nos es más cierto y nada nos está más predestinado que cabalmente el dolor"<sup>22</sup>, entonces también será aquélla la última virtud que se nos exige. Es la primera por representar *el mínimo* que el sujeto humano, en tanto

---

<sup>22</sup> E. JUNGER, *Sobre el dolor*. Tusquets. Barcelona 1995, p. 15.

que consciente de su finitud, requiere del otro y debe ofrecer al otro. La compasión comparece como el límite, el umbral, el punto cero de las virtudes de la humanidad. Pero es también la última de las virtudes, porque ninguna es suficiente para lo que el ser humano demanda. Recordemos aquello de A. France: "El tiempo en su fuga loca hiere o mata nuestros más tiernos y ardientes sentimientos (...) Que nos deje al menos la piedad (...). Sólo por la piedad seguimos siendo hombres" <sup>23</sup>. Nietzsche sabía lo que decía cuando, desde su alegato anti-piadoso, la calificó de máxima tentación y de último pecado.

2. Pero, antes de seguir adelante, nos importa mostrar la relación entre esta piedad y la justicia. La compasión será de diferente naturaleza, y adquirirá dos modos diversos según se ponga el acento en aquella dignidad o en la finitud en que se apoyaba. Pues, a su vez, una y otra apuntan respectivamente a dos clases bien diferentes del mal causado a los hombres: el mal social, deliberado o involuntario, pero en todo caso evitable, que es la injusticia en todas sus formas; y el mal natural, genérico y necesario, ése que consideramos inherente a la condición humana, que sería el dolor y, en último término la muerte.

Cuando se refiere al primero, al mal social o al daño inmerecido del otro, esa piedad remite inmediatamente a la justicia. Piedad, dignidad y justicia muestran aquí su íntimo entramado: la piedad se sitúa como el término medio de las otras dos. Presupone la dignidad humana, cuya ofensa o violación es la primera en delatar en el dolor ajeno. Y precede y desarrolla a su vez a la justicia, porque esa misma piedad, a una con la indignación, será la disposición capaz de ponerla en camino de reparar la ofensa. Cuando apunta al segundo de los males, al natural y forzoso, sin dejar de ser una inagotable incitación a la justicia, la trasciende con mucho. Hasta cabría decir que la compasión es una forma primera e intuitiva de justicia; oscuramente vendría a sugerirnos que el mal no conviene a nuestra dignidad, que todo dolor es injusto. Tanta es su afinidad que, para Rousseau, la justicia coincidiría con la generalización efectiva de la piedad; o, mejor aún, que no hay una piedad verdadera "sino cuando está de acuerdo con la justicia" <sup>24</sup>.

La historia de estos conceptos ha sido, sin embargo, la de su desvinculación y su enfrentamiento. La doctrina cristiana hizo prevalecer el deber de piedad sobre el de justicia, pero al menos pugnó para que la legislación (de pobres, enfermos, indios...)

---

<sup>23</sup> A. FRANCE, *El jardín de Epicuro*. Júcar. Madrid 1989, p. 88.

<sup>24</sup> *Emilio* IV, ed. cit., pp. 339-40.

incorporara paulatinamente aquellas exigencias sociales de caridad o beneficencia. El pensamiento liberal, en cambio, consagró su ideal de justicia frente a cualquier deber piadoso y se esforzó en expulsar la beneficencia del orden del derecho. Mientras los deberes de justicia son exactos y estrictos en tanto que fundamento básico de la sociedad, los emanados de la piedad son deberes vagos, no susceptibles de regulación y meramente opcionales. En último término, elevar la compasión a fuente de derecho o inspiración de la justicia sólo podría tener como consecuencia descalabrar por entero el orden del Estado. La ambigüedad liberal ante la piedad estriba en el reconocimiento del deber moral de la beneficencia y en su simultáneo rechazo como deber jurídico. Así lo han subrayado pensadores tan conocidos como Adam Smith, Mandeville, Malthus, Spencer y otros.

En resumidas cuentas, cuando se afana por la justicia y entra así en la política, el cargo más regular dirigido contra la piedad... es, curiosamente, su inclinación a la injusticia. En un sentido, porque tiende a considerarse eximida de las exigencias del derecho. En otro sentido, en el que insisten los economistas clásicos citados, porque la piedad provoca males sociales mayores que los que socorre. No anda lejos de ellos, a su manera, Nietzsche: socialismo y democracia, so capa de compasión, se alimentan en realidad del resentimiento y del espíritu de venganza <sup>25</sup>.

La piedad no se arredra fácilmente ante esa objeción. El mismo impulso que le guía hacia la justicia le induce a quebrar los límites de cualquier régimen legal positivo; en su comienzo toda compasión es *injusta*. La mejor respuesta a aquellas diatribas liberales sería mostrar cómo, en las sociedades occidentales contemporáneas, la denostada beneficencia se ha trocado cada vez más en un deber de estricta justicia. Al lado de los derechos económicos y políticos, se han instalado unos progresivos derechos sociales (de los jubilados a las víctimas en general) que rompen la obligación de equivalencia. En suma, ha nacido un *Estado providencia* que, en opinión de algunos como F. Ewald, tanto ha asumido las viejas exigencias de la piedad que ésta se habría quedado sin objeto para su ejercicio privado o social <sup>26</sup>. ¿Y no será esta una ilícita reducción de la piedad a un gesto planificado, al tiempo que una desmedida confianza en la omnipotencia del derecho?. Sobra decir que la justicia positiva es impotente para agotar la piedad y que,

---

<sup>25</sup> Por ejemplo, *Más allá del bien y del mal*. Alianza. Madrid.

<sup>26</sup> F. EWALD, *L'Etat providence*. Grasset-Fasquelle. Paris 1986, p. 374.

mientras haya injusticia privada o pública (esto es, mientras subsista esta clase de sufrimiento en el mundo), la piedad moverá siempre a erradicarla...

3. Es entonces cuando le conviene advertir que quedará expuesta a *muy graves riesgos de injusticia*. Un exceso de piedad puede conducir al terror mismo. Así reza la conocida tesis de H. Arendt, para quien la compasión se ha convertido en "la pasión más poderosa y probablemente más devastadora de las que inspiran a los revolucionarios"<sup>27</sup>. En manos de los jacobinos, abrumados por los padecimientos de ese pueblo, la compasión probó tener mayor capacidad para la crueldad que la crueldad misma. Al infortunio sin límites de la multitud le debía corresponder un sentimiento piadoso también ilimitado; convertidos los *malheureux* en *enragés*, la rabia y la venganza ocuparon el lugar de la virtud.

Parece que la piedad exigiría, pues, ser despiadado. Ese es 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"; para exterminar la maldad, han de aprender a ser malos... Y, si no caen por exceso en ésta, una tentación contraria acecha no menos al piadoso: la lenidad, que sería como una injusticia por defecto. Contra ella se revuelve a su vez E. Bloch, para quien la piedad revolucionaria es una "compasión violenta", una "irritación caritativa"<sup>28</sup>. Se diría, en fin, que no hay más opción ante el piadoso -cuando actúa en política- que elegir entre la crueldad hacia los opresores o la crueldad hacia los oprimidos.

4. Pero esto sólo sucederá si incurre en la impersonalización de sus socorridos. Tanto si se aplica a conservar el estatus imperante como a derrocarlo para alumbrar otro presuntamente mejor, el lema que la justicia invoca es el *fiat ius, pereat mundus*. A la piedad, en cambio, le toca replicar que *summum ius, summa iniuria*. Y para no caer ella misma en injuria y daño, ha de ejercer una permanente vigilancia sobre sus propios impulsos emotivos. Pues, además de incitar a la justicia y de ampliar a cada paso sus fronteras, la compasión ha de asociarse a la equidad, para llenar de carne y sangre individual el precepto legal, y a la clemencia, a fin de mitigar los rigores de su aplicación. Tan sospechosa es una justicia implacable como una piedad injusta. "Podrán [los hombres endurecidos] ser íntegros y justos, nunca clementes, generosos ni

---

<sup>27</sup> H. ARENDT, *Sobre la revolución*. Alianza. Madrid 1988, pp. 74 ss.

<sup>28</sup> E. BLOCH, *Derecho natural y dignidad humana*. Aguilar. Madrid 1980, pp. 171-72.

compasivos. Digo que podrán ser justos si es que puede serlo un hombre cuando no es misericordioso" <sup>29</sup>.

No es entonces verdadera una piedad abstracta, la que se inflama ante el sufrimiento de grupos pero no vacila en infligirlos a los individuos. Sería asimismo contradictoria una compasión que se recree en el ensañamiento, porque aquélla pide justicia pero sin inhumanidad. Siempre habrá que recordar que igual dignidad mantienen los oprimidos que los opresores, que ambos arrastran igual condena a la muerte. En definitiva, la misma piedad que reclama justicia para los ofendidos, reclama también - durante la ejecución de la justicia y tras ella- compasión para los ofensores. Su tarea es extender al máximo el círculo del "nosotros".

4. Lo decisivo en este punto es que, desde esa solidaridad básica, la compasión no cesará de proponer proyectos más ambiciosos a la justicia y de superar la justicia misma. Descendemos así a su grado más profundo, a esa piedad que se despierta ya ante el dolor de la finitud humana, ante ese mal inconmensurable que no proviene de la acción de los hombres, sino de la condición humana misma. No es la piedad que se inclina sólo hacia la víctima inocente, sino ante todo ser humano como víctima. Frente a la medida del derecho, ella invoca lo ilimitado. Es la piedad, en fin, que trasciende los modos de justicia humana o que espera *otra* justicia siempre más allá de toda plasmación legal. Por anhelar una justicia inalcanzable, este grado supremo de compasión será siempre una justicia insatisfecha, y toda justicia real, a su vez, una compasión imperfecta.

Ahora bien, al subrayar esta comunidad en su finitud como base final de la piedad, ¿no se enfriará acaso la mirada piadosa hacia los infortunios particulares de los hombres? Si estos males (sociales, políticos, etc.) aparecen tan sólo como síntomas del mal esencial y definitivo, si éste es el que de veras importa, los demás podrían entonces ser desatendidos con buena conciencia. ¿No estaremos así relativizando y frenando el sentido mismo de la justicia? Al contrario: la piedad se acentúa, la dedicación a la justicia posible se vuelve aún más urgente. Las desdichas concretas son tanto más insufribles cuanto menos esperanza de salvación haya para la desdicha general. Las miserias diarias evitables resultan mayores si se contemplan desde la desgracia segura; y menos

---

<sup>29</sup> J.J. ROUSSEAU, *Emilio* IV, p. 304.



disculpables, porque se añaden voluntariamente al mal que la necesidad ya nos tiene reservado. Desde el horizonte de la mortalidad, cada una de nuestras penas es absoluta.

De modo que, satisfechas las exigencias del derecho, a la piedad le resta un campo infinito para su ejercicio. Al individuo humano no le basta con la justicia, porque, junto a serle seguramente adversa (¿quién se atrevería a afrontarla sin temblor?), sólo atiende a su relación social. Requiere otra clase más alta de virtud, porque su mal no es sólo la pobreza o cualquier otra clase de injusticia perpetrada por los otros, sino aquella injusticia fatal que coincide con su angustiosa vivencia de ultimidad. *Esa otra justicia más justa y plena es la compasión.*

En posesión de estos conceptos, tal vez ahora estaremos más preparados para afrontar lo que sigue.

#### **IV. LA CONCIENCIA HUMANITARIA DEL PRESENTE**

Que nadie piense que esta conciencia ha existido desde siempre. Al contrario, es un resultado histórico y está aún lejos de haberse consolidado. Sabemos que muchos pueblos llamados primitivos se designaban a sí mismos con el apelativo de “los hombres”, mientras los extraños recibían el nombre de algún animal o cualquier otra denominación más o menos injuriosa. La historia en general, y la historia del pensamiento en particular, está ocupada por polémicas -y sus correspondientes praxis- en torno a la naturalidad de la esclavitud o la inferioridad de la mujer, la jerarquía entre griegos y bárbaros, españoles e indios, arios y judíos, o, en general, fuertes y débiles y superiores e inferiores. El humanitarismo ha sido una conciencia progresivamente conquistada por la Humanidad.

##### **Factores para su formación**

En último término, tal vez la filosofía y el cristianismo hayan sido las instancias que más han contribuido en la historia a esa conquista paulatina. La primera, en la medida en que apela a un *logos* común, por encima de todas las culturas particulares. El segundo, porque invoca una compartida filiación divina que nos hace iguales ante Dios y merecedores nada menos que de su muerte por nosotros.

Junto a ellos, un sinnúmero de ideas y doctrinas han proclamado esta solidaridad propia de lo humano y la humanidad o piedad consiguiente para con sus desgracias. La unidad de la naturaleza humana, la doctrina del cosmopolitismo, la exaltación de la dignidad humana, los postulados universalistas de la ciencia... se contarían entre ellas. Más cercana

a nuestros días, el triunfo de la teoría y práctica democrática y, con ella, la idea de la igualdad política de los individuos, la proclamación de derechos universales, la aspiración a una igualdad en la libertad, etc.

Pero, si nos referimos a los factores más contemporáneos, veremos enseguida que actúan en sentidos contrarios y que, por lo demás, no son instancias del todo seguras para engendrar la conciencia compasiva.

1. Por una parte, *la igualdad social propia de la conciencia democrática* .- Esto es lo que ha destacado sobre todo Tocqueville. A su juicio, mientras en los regímenes aristocráticos los hombres están naturalmente clasificados, de forma que la comprensión mutua resulta imposible, en la sociedad democrática ocurre lo contrario: "Cuando las clases son casi iguales en un pueblo, al pensar y sentir todos los hombres de un modo muy parecido, cada uno de ellos puede juzgar en cualquier momento los sentimientos de los demás: le basta echar una ojeada a sí mismo. Así pues, no hay miseria que no sea capaz de comprender sin esfuerzo y cuya extensión no le descubra una oscura intuición. Tanto da que se trate de extranjeros o de enemigos: la imaginación le ayuda inmediatamente a ponerse en su lugar y une a su piedad algo personal, y haciéndole sufrir si se despadaza el cuerpo de un semejante"<sup>30</sup>.

Pero esta compasión entre los individuos abarca también a sus pueblos: "cada nación tiene sus opiniones, sus creencias, sus leyes y usos particulares, se considera a sí misma en tanto humanidad entera, y no se siente afectada más que por sus propios dolores (...). Por el contrario, a medida que los pueblos se hacen más semejantes, sienten más compasión por las miserias ajenas, y se dulcifica el derecho de gentes" (ib., pp. 144-45). En suma, como también sostiene Norbert Elias y otros, la historia habría sido un incesante proceso hacia la suavización de costumbres en razón de una ganancia imparables ganancia en afectos de piedad.

Y ello viene de la mano de la *progresiva laicización de las esperanzas religiosas* .- Si ya no hay un más allá donde los males terrenales encuentren su consuelo o su justicia, cuando no es ya creencia general que los sufrimientos presentes tengan alguna recompensa futura, lo que se impone es empeñarse en su erradicación o alivio en esta vida sin esperar a otra.

---

<sup>30</sup> A. de TOCQUEVILLE, *La democracia en América* II. Alianza. Madrid 1980, p. 143.

No habría que olvidar tampoco, en fin, el *progreso de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas* . Ante los imparables avances de los remedios para prevenir las plagas, curar las enfermedades, aliviar el dolor, atajar los efectos de las catástrofes naturales, en suma, para impedir o al menos paliar los estragos necesarios o accidentales..., resulta lógico que esos males se vuelvan cada vez más insoportables. O sea, más compadecibles.

2. Pero veamos la otra cara de la misma moneda. Por un lado, la igualdad económica y social adopta la figura privilegiada del *contrato privado* . Y el contrato es un compromiso de contrapartidas, una reciprocidad de equivalencias, una obligación de dar y recibir lo mismo por cada una de las partes contratantes. El contrato aparece como la forma de justicia por excelencia. La conciencia humanitaria o compasiva que lo rompiese produciría efectos perversos: una inferioridad del piadoso respecto a los demás sujetos (de la competencia); una probable humillación del compadecido, que contemplaría a la piedad que se le tributa como un soterrado afán de imposición por parte del apiadado: “No me compadezca Vd., no me dé por compasión lo que me corresponde por derecho”. En suma, nuestra relación igualitaria se asienta en el supuesto de que sólo debemos hacer lo que nos debemos por contrato, y nada más.

La igualdad política adopta a su vez la figura del *contrato público* . En virtud de ese contrato, que nos otorga derechos y nos impone deberes iguales como ciudadanos, ni nosotros ni el Estado en su conjunto estamos obligados a ninguna obligación humanitaria. Lo contrario sería establecer derechos desiguales entre los ciudadanos o, lo que es peor, extenderlos a los que no lo son.

3. Ahora bien, la conciencia de la limitación intrínseca a estas formas de igualdad ha impulsado la necesidad de una nueva conciencia humanitaria, la aspiración a una igualdad más honda y universal.

La desigualdad de hecho de los contratos privados (entre propietarios y no propietarios), es decir, la injusticia conmutativa, exige -siquiera por piedad ante los sufrimientos causados- ampliar el espacio de la justicia distributiva o social del Estado.

Asimismo, la limitación por su carácter formal del gran contrato público entre el Estado y miembros o entre los ciudadanos mismos, ha propuesto a la conciencia humanitaria nacional e internacional dos inmensas tareas:

- compensar mediante derechos sociales a los ciudadanos más perjudicados por el tráfico social, esto es, la creación del llamado Estado providencia o del bienestar, que resulta un modo de beneficencia pública. Esto ya es un modo de superación de los derechos del ciudadano por los derechos del hombre, pero aún limitada hacia los miembros de un Estado determinado;

- extender esos derechos políticos y sociales a los no ciudadanos. Y de ahí, como veremos, el cierto clamor actual por superar los límites de la soberanía y atender a los derechos de todas las víctimas sin distinción de nacionalidad.

4. Y con todos ellos han de mencionarse, en fin, otros varios factores que han contribuido en nuestro tiempo tanto a incrementar la conciencia comunitaria como a dotarla de un nuevo valor ante opinión pública.

- \* Sin duda alguna, el estremecimiento moral universal que suscitó el horror del Holocausto judío, los campos de concentración soviéticos..., y siguen suscitando (pese al “nunca más” entonces proclamado) las guerras y carnicerías de nuestros días.

- \* El hundimiento de (o la sospecha ante) los grandes discursos ideológicos y políticos, el fracaso o la traición de los grandes ideales socialistas o de la democracia liberal y la consiguiente recuperación de ciertos valores morales más o menos olvidados.

- \* La revelación de la gran pobreza en dos tercios del planeta, que parece aconsejar una cooperación de la esfera pública y de privada, sin dejar su cuidado en las solas manos del Estado.

- \* La reciente y creciente valorización de la sociedad civil como sujeto político.

- \* La misma difusión de un *ethos* individualista, que se diría en principio incompatible con la conciencia humanitaria, pero que impulsa al sujeto contemporáneo a exhibirla como vía de su propia realización personal o simplemente como empleo adecuado de su tiempo libre, etc.

\* Por último, la atención prestada por parte de los medios de masas -claro que desde su propia lógica de sujeción a lo noticiable como lo esandaloso o espectacular- a las atroces hambrunas, al desplazamiento de los refugiados, a las guerras, a las calamidades naturales y, en consecuencias, a los servicios de las ONG y su llamada a la conciencia humanitaria occidental.

Sólo que, una vez más, cada uno de estos últimos factores ofrece un sentido ambivalente y tanto puede redundar en el cultivo de una verdadera piedad como, por la vía de su degeneración sentimentaloides, en su contrario. A modo de ejemplo, refirámonos (de la mano de P. Bruckner <sup>31</sup>) al último de los citados.

#### La ambigüedad de las emociones mediáticas

Los medios de formación de masas tienden a favorecer en estos casos no tanto la reflexión como la emoción, el primado de lo lacrimógeno y la entrega al fácil enternecimiento. Y así, para que éste no resulte frustrado, es preciso que los desgraciados lo sigan siendo; en cuanto protestan o se rebelan, nos interesan menos y hasta les tememos si es que no les odiamos. Preferimos los desgraciados que no nos acusan, aquéllos que están ya predispuestos a la gratitud. Cabe entonces sospechar que, más que volvernos amigos de los pobres, nos hacemos amigos de la pobreza; más que ser informados, queremos ser conmovidos. Y les agradecemos que nos hayan llegado a conmoover, porque a través de este sentimiento nos redimen de nuestro real desinterés hacia ellos. De ahí tal vez sólo haya un paso al sadismo.

Y, si no tanto, admitamos al menos que pueden fomentar entre los oyentes o telespectadores el peor de los narcisismos, cuando esos mismos *media* ofrecen sin rebozo alguno el consuelo demandado y reclaman por ello el agradecimiento de los afligidos destinatario. He ahí, pongamos por caso, las maratones televisivas o esa beneficencia divertida en pro de alguna causa humanitaria. Son muchos los mecanismos sutiles que entran en juego para dejarnos no sólo tranquilos, sino moralmente satisfechos. Desde la coartada por la que esta minúscula y lúdica contribución nos libra de hacer nada más, hasta la voluntad de poder por la que en el fondo deseamos que la víctima tenga necesidad de nosotros y nos convertimos en administradores de sus llagas...

---

<sup>31</sup> P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*. Anagrama. Barcelona 1996.

Pero, por otra parte, los medios de comunicación poseen también la singular facultad tanto de crear como de desgastar el acontecimiento. De forma que poco a poco la abominación que nos había trastornado se degrada en anécdota. La amplitud y la reiteración del catálogo de desgracias mostradas trae como consecuencia la equivalencia de los males, la costumbre ante el espanto. Tras la desmesura renace la apatía y, por sobresaturación, la conciencia humanitaria acaba inmunizada. El mal se ha banalizado.

Al servirnos desgracias en bloque, los *media* abruma al telespectador ante lo ingente de la tarea y le sumen en la inercia. Es más, frente al nutrido menú cotidiano de desastres, queda sin duda más resaltado nuestro sosiego. Al ofrecernos por costumbre grandes cifras (de muertos, refugiados, hambrientos, etc.), nuestra sensibilidad moral queda abotargada: para estremecernos ya no necesitamos menos que un genocidio; lo demás podría decepcionarnos. En último término, el habitual espectáculo dramático tiende a reforzar nuestra tolerancia de lo intolerable.

### **Los grandes riesgos de la conciencia humanitaria**

La lista sería interminable, pero todos ellos podrían resumirse en otras tantas recaídas de esa conciencia en el simple sentimiento.

#### I/ Las deformaciones del sentimiento

En cuanto las miramos de cerca, recordaremos que todas ellas ya habían sido anticipadas por la historia del pensamiento. Cuando la piedad subraya ante todo su proximidad a la indignación, corre el peligro de dejarse embargar por la cólera, la pasión por la denuncia indiscriminada y el ejercicio de la persecución a toda costa<sup>32</sup>. No es difícil que caiga así en el terror, en el puro resentimiento o, si a falta de culpables descarga vagamente la responsabilidad en los sistemas y estructuras, en la inacción e ineficacia.

Cuando, al revés, consiente dejarse guiar por su propio enternecimiento, si le basta con su emoción como prueba máxima de la verdad o del valor de su disposición, le acechan males no menos graves. Además de la fácil complacencia en su personal regusto altruista, lo mismo puede engañar con emociones fingidas que engañarse por males simulados o exagerados. Pero, lo que es más importante, esta actitud instaura la *despersonalización de los necesitados*, no ve tanto hombres como al Hombre ni

---

<sup>32</sup> L. BOLTANSKI, *La Souffrance à distance*. Metailié. Paris 1993, pp. 91 ss.

miserables sino la Miseria. Establece así de hecho *la indistinción entre los males*, esto es, diluye la raya que separa los sufrimientos genéricos y necesarios de los sufrimientos escandalosos por evitables. De ahí, como aún se verá, *su preocupación obsesiva por la urgencia sin pensamiento*: puesto que no es la justicia lo que le mueve, desdeña pruebas y acusaciones, se desentiende de los presuntos o reales culpables de los daños que trata de aliviar. Asistimos a una *reducción de todos los valores al valor-vida*, con desdén de las condiciones que hacen de la vida una vida humana. Y todo ello sin olvidar que, instalados en el cómodo e irreflexivo sentimiento, éste nos empuja a entregarnos a la *parcialidad*: a tomar partido por los desgraciados cercanos o por aquellos cuyas conductas nos parecen conformes, mientras damos la espalda o incluso perseguimos a los extranjeros, minorías étnicas o marginales, a los impuros, etc.<sup>33</sup>.

## 2/ La responsabilidad universal y abstracta

Parecería claro que en primer lugar hay que responder de lo que depende de uno mismo y que la culpa de un drama recae primero en los que hubieran podido evitarlo. Y, con todo -escribe Brückner-, “la responsabilidad no puede declararse satisfecha con esta delimitación: implica también una obligación de cada hombre para con todos los hombres... Sin embargo, a su vez, la solidaridad universal está amenazada por el irenismo y la desencarnación... [porque] no podemos abrazar todas las causas y a la vez no interesarnos por ninguna... [A los que piensen otra cosa hay que contestarles que] esas mil razones para indignarse se convierten en mil razones para desmovilizarse; que emplazándonos a no preferir ningún combate a otro nos están incitando a un compromiso en todos los frentes que es el *súmmum* de la falta de compromiso. Una solidaridad que se solidariza en general apoya con el mismo entusiasmo las causas más dispares..., y muere de no elegir nada”<sup>34</sup>.

A contracorriente de este universalismo moral inútil y contradictorio, hay que elegir. “Sólo soy amigo de los hombres si establezco unos lazos más estrechos con algunos en detrimento de los otros: lo que impide amarlos a todos es también lo que permite socorrer a unos cuantos... Es como si, para ser efectiva, la responsabilidad tuviera que elegir un campo de fraternidad limitado y una geografía propia, que no depende de la distancia... Otros hombres sin duda reclaman nuestra asistencia; pero, como seres limitados que somos, no podemos entregarnos a todos, tenemos que privilegiar la permanencia y la fidelidad...” (ib., pp. 244-45). En suma, “ser humano es la actualidad significa escoger entre dos tipos de

<sup>33</sup> Cfr. A. FINKIELKRAUT, *L'humanité perdue*, 1997, pp. 128 ss.

<sup>34</sup> P. BRUCKNER, o.c., p. 244.

inhumanidades: la del sobrevuelo y la de la selección. Pues comprometerse es siempre excluir, practicar el olvido respecto a otras causas que ignoramos deliberadamente” (ib., p. 249). Y eso aunque el aguijón de una solidaridad universal nos siga trágicamente corroyendo...

### 3/ La suplantación de la política

La conciencia humanitaria es impaciente y puede creerse omnipotente: es fácil, pues, que se juzgue capaz de reemplazar al Estado y proscribir la política. Pero, por mucho que la piedad juegue un papel de escándalo beneficioso al sacudir las rutinas y comodidades de los aposentados, se vuelve a su vez escandalosa cuando pretende bastarse a sí misma y desprecia inscribirse duraderamente en la realidad mediante su prolongación jurídica y política. Lo humanitario constituye sin duda una escuela de coraje y un estímulo para el protagonismo de la sociedad civil. Pero es sospechoso cuando renuncia a interrogarse sobre sí mismo y ordena actuar, pero nunca reflexionar; o cuando equipara las situaciones de guerra y de crisis con las calamidades naturales; pero, sobre todo, “es criminal finalmente cuando ocupa el lugar de una solución que habría podido ahorrar miles de vidas en el acto” (ib., pp. 266-68). El humanitarismo se presenta, en ocasiones, como la máxima señal del abandono de la necesaria intervención política (ib., p. 272).

La ayuda nacida de esta conciencia humanitaria podrá completar la política, pero nunca sustituirla; ella es un contrapoder social y moral, pero no un poder político reconocido. Por su misma naturaleza, su papel será siempre paliativo, nunca resolutivo. “Miles de admirables actos de abnegación nunca reemplazarán una verdadera política social” (ib.); a lo más, sólo pueden cubrir parcialmente las carencias del Estado. Sería penoso -y este es tal vez el mayor de sus riesgos- que la consagración del humanitarismo significase el fracaso de su ideal, a saber: la dejación del Estado de las tareas que hoy le encomendamos, el abandono masivo de los ciudadanos, entusiasmados con ese espíritu solidario del que algunos dan prueba, ante la miseria de la mayoría...

## **V. PARA UNA POLITICA HUMANITARIA**

Si la piedad no puede ser ajena a la justicia, sino su arranque inicial y su impulso sostenido; si, pues, la conciencia comunitaria debe abocar por fuerza en la política y conformar un modo de hacerla y orientarla, habrá que entrar en este capítulo final. Eso sí, con la penosa certeza de no saber expresar sino ciertas intuiciones poco fundadas y una colección de buenos deseos. Tan cercanas tenemos la atrocidad de las imágenes de



Rwanda o de la guerra civil de Yugoslavia, y sobre todo la impotencia del mundo occidental ante ellas, que lo único pertinente sería el pesimismo. Al menos a escala internacional, y pese a todas sus luces, en la política humanitaria predominan las sombras.

1. Conviene empezar por recordar los peligros que muchos observadores vienen poniendo de manifiesto. Y el primero de ellos sería el de ser una *política eminentemente selectiva*, demasiado alejada de la universalidad que pregona. Como escribe una vez más Brückner, “no es la desgracia la que nos dicta nuestro deber; somos nosotros quienes, entre los desdichados, decidimos quiénes merecen nuestro interés.... No sólo cada cual trocea el planeta según sus afinidades o sus intereses particulares, sino que hay calamidades mediáticamente rentables y otras que apenas merecen una sonrisa desolada”. No hay más remedio que discriminar, se ha dicho antes, pero ¿cuáles son de hecho los criterios discriminatorios? Aquel autor responde: “Lo único que nos concierne no es lo que nos conmueve, sino lo que nos amenaza o nos resulta provechoso. Mientras los desamparados en nuestros países no pongan fundamentalmente en peligro las estructuras sociales, seguirán a merced de nuestro altruismo, es decir, de nuestra inconstancia... Sólo existen los regímenes, grupos y Estados capaces de ejercer un chantaje sobre los demás, de representar un interés vital, de poner en tela de juicio la existencia del todo” (ib., 270-72). O, lo que es igual, la ley de la vieja política del poder se impone sobre los dictados de la piedad.

Cabría también indicar que una política humanitaria internacional bien puede ser para muchos Estados *una escapatoria o lavado de imagen* ante las múltiples necesidades presentes en sus propias poblaciones, o bien, para las organizaciones humanitarias, una manera de suplantar a los poderes públicos y servirles de amortiguadores sociales. Otros <sup>35</sup> denuncian en esta política su tendencia a la *consagración de la dependencia de los desgraciados*, a los que no se enseña a salir de su miseria. “La aplicación de ayudas o proyectos locales en sectores específicos, unida a su carácter temporal y a que el donante es extranjero, hace que el beneficiario se sienta incapaz de convertir esa beneficencia en derecho estable y permanente” <sup>36</sup>. Mal pueden pretender las ONG que la población favorecida consiga participar en esas ayudas, si ellas mismas sólo deben rendir cuentas a su financiador, a quien políticamente las teledirige y les impone sus compromisos o sus límites políticos. Algunos, de nuevo Finkelkraut,

---

<sup>35</sup> A. FINKIELKRAUT, o.c., pp. 130 ss.

<sup>36</sup> Colectivo Etcétera. *Archipiélago*, nº 29, pp. 66 ss.

llegan más lejos todavía al atribuir a estas organizaciones alguna *responsabilidad en el propio sufrimiento que atienden* : las organizaciones humanitarias necesitan sangre para ponerse en acción; en cualquier caso, lo cierto es que curan, pero no previenen.

2. Tales peligros despiertan una serie de interrogantes teórico-prácticos que no deben escapar al debate. Algunos apuntan a los mismos presupuestos de la acción humanitaria, tal como, por ejemplo, se establecen en la obra de Bernard Kouchner.

Se postula el recurso a la publicidad mediática, y nada habría que reprochar si la eficacia a cualquier precio fuera el fin de la ayuda humanitaria. En efecto, de un lado, sabido es que nada existe si los medios no dan puntual constancia de ello y, del otro, se sostiene que la difusión de imágenes parece incluso asegurar una protección relativa a las poblaciones [“se arriesga menos a morir bajo el objetivo de las cámaras”]<sup>37</sup>. Pero habría que implantar con urgencia un decálogo relativo a esta información que pusiera trabas al recreamiento en las imágenes insostenibles, a su falsificación, embellecimiento o censura interesadas, a su servicio al mejor postor publicitario, a su sumisión a los intereses del Estado emisor, etc. Ya sabemos los estragos morales que la hemorragia de imágenes -a falta de más elementos informativos o críticos- puede causar entre los distantes y desprevenidos espectadores.

Se propugna también la primacía del tiempo presente y su aislamiento del pasado y del futuro. Se opone así tanto a las formas de denuncia que se apoyan en una teoría de la historia y guardan la memoria de las víctimas pasadas (verbigracia, el marxismo), como a las que se basarían en los desastres que pueden llegar y en los sufrimientos de las víctimas futuras (véase la ecología): ambas tendrían en común la adopción de medidas de las que no se beneficiarían en primer lugar las personas vivientes. A fin de cuentas, “sobre el pasado, que no ha de volver, y sobre el futuro, todavía inexistente, el presente posee un privilegio desorbitado: el de ser real” (ib., p. 282). De modo que se trata de “identificar a las víctimas *actuales* , sin preocuparse demasiado de acercarlas a la buena causa” (ib., p. 266)... Pues bien, frente a ese absoluto imperio del presente, habría que proponer una política que no olvidara el pasado (recuérdese que ésta era la obsesión de los supervivientes del Holocausto), siquiera como explicación de la desgracia que atiende y como prevención de la que pudiera repetirse, ni

---

<sup>37</sup> L. BOLTANSKI, o.c., p. 268.

el futuro que cabe esperar de la empresa humanitaria. O sea, hay que combinar la necesidad ineludible de la urgencia con la de la continuidad y previsión del futuro.

- De una manera paralela, se postula asimismo una piedad que no se ocupe de la justicia. Pues “el ejercicio de la justicia, que sigue siempre a una acusación o al menos a una crítica, es retrospectivo: sólo se pueden juzgar actos cumplidos. Por otra parte, la lógica de la justicia, incluso cuando se lleva a cabo fuera de la institución judicial, implica un proceso en el cual los adversarios se enfrentan haciendo valer argumentos y pruebas. Ahora bien, las exigencias del presente no permiten ‘sopesar, disponer, interrogar, dudar... A diferencia de la justicia, la acción humanitaria no es un procedimiento contradictorio’ “ (ib.). Y ciertamente, esa es una dimensión irrenunciable de la piedad: atenerse por de pronto al sufrimiento dado. Pero su otra cara inevitable es la de la indignación hacia el responsable de aquella desgracia y, por ello, la voluntad de una justa reposición del bien. Jamás debería olvidarse que la piedad y la indignación van juntas de la mano como pasiones de la justicia.

Admitamos que aquella desatención de la justicia traduce, como dice Finkielkraut, una desafección hacia las grandes promesas. Ciertamente que “tantas luchas han acabado mal, tantas causas han sido traicionadas, tantos crímenes cometidos en nombre de los más altos valores -en especial, de la humanidad-, que es legítimo abandonar las alturas para dedicarse a lo más inmediato... Nuestro siglo es, por excelencia, el del *sufrimiento inútil*, y éste reclama no ya ser motivado por la dialéctica, sino ser atendido -cuando fuere posible- mediante una intervención inmediata y libre de todo *a priori* “<sup>38</sup>. Sí, pero entonces, ¿cómo distinguir así la gravedad y la urgencia de los diferentes males sobrevenidos a un tiempo, y cómo graduarlos según el patrón más adecuado para su tratamiento, y cómo separar las víctimas inocentes y las culpables, y cómo evitar que ciertas víctimas -gracias a esa indistinción- puedan intercambiar enseguida su papel con el de los verdugos? Si lo es a escala estatal, ¿cómo no va a ser la justicia la virtud suprema también a escala internacional? La piedad o humanidad, en un momento o en otro, han de hacer paso a la justicia, por más que, antes y después de ésta, aquélla siga conservando su papel imprescindible.

Otras cuestiones afectan más directamente a los sujetos, status, responsabilidades, criterios, límites, etc. de esta política internacional. Las organizaciones

---

<sup>38</sup> A. FINKIELKRAUT, o.c., pp. 130 y 133.

humanitarias, hoy por hoy, parecen más bien *sustitutivas* de sus Estados respectivos; mejor dicho, unos protagonistas suplentes en tanto que no se constituya un orden internacional justo, es decir, las condiciones de una verdadera “paz perpetua”. Esta es sin lugar a dudas la perspectiva final que hay que adoptar.

3. Desde ella, saludemos la presencia de ciertos síntomas esperanzadores en el reconocimiento positivo o intelectual de derechos, de una cierta transformación en el Derecho Internacional. Me refiero a la ruptura a partir de la guerra de Biafra (1968) del principio tradicional de neutralidad, que exigía la renuncia a toda toma de posición pública por parte de las organizaciones humanitarias, y del principio de soberanía, que vetaba la intervención en los conflictos a instancias ajenas al propio Estado afectado.

\* *El derecho de asistencia y de injerencia* .- Se trata de reducir la alteridad entre los que prestan su ayuda y los que la reciben, que resulta acentuada por su pertenencia a Estados diferentes. Así se ha limitado la autonomía de los Estados a la hora de defender a una población contra sus propios dirigentes. Escribe Boltanski siguiendo las reflexiones de F. Ewald: “A diferencia del derecho a la libertad de pensamiento (Declaración de 1789) y del derecho social (Declaración de 1848), que se dirigen a los Estados y se articulan sobre el principio y el respeto de la soberanía de los Estados, el derecho de injerencia humanitaria se enfrenta a los Estados cuando, en nombre de la soberanía someten y se apropian de poblaciones enteras... A diferencia del derecho social, que ha concurrido a asociar derechos del hombre y derechos del ciudadano, la declaración de un derecho de asistencia humanitaria los distingue afirmando la necesidad de disociar la cualidad de hombre y la de ciudadano”. Así es como se ha inaugurado una nueva era en la filosofía del derecho internacional, que ha sido hasta ahora “un derecho de los Estados, un derecho que no conoce al hombre más que a través de los ciudadanos”<sup>39</sup>.

Ahora bien, habrá que poner en cuestión su realidad efectiva, porque “hay posibilidades de que sea aplicado en las zonas de influencia de las grandes potencias si va contra sus propios intereses...[Por lo demás], El deber de asistencia no suprime ese derecho del salvador a escoger y disponer de las víctimas a su conveniencia. Eso no lo desacredita, pero marca sus límites por el momento...”<sup>40</sup>. Así que la oportunidad, las

---

<sup>39</sup> L. BOLTANSKI, o.c., pp. 278 ss.

<sup>40</sup> P. BRUCKNER, o.c., pp. 273-74.

condiciones y los límites en el ejercicio de este derecho parecen materia reservada a una futura autoridad internacional dotada de fuerza.

\* Y, a su base, *el derecho de las víctimas* .- Que es un *derecho natural* , al decir de Ewald <sup>41</sup>, un *derecho de los sin derecho* . Y, en efecto, hay que alegrarse con la ganancia que ello significa en el orden de los derechos: un derecho positivo cuya vigencia supera las fronteras de los espacios positivos del Derecho... Pero también aquí surgen las preguntas: ¿por qué se ha de limitar a ser tan sólo el “derecho de escapar de la muerte”?; ¿y quién, si no es de nuevo una autoridad internacional incontestable deberá fijar en cada caso la identidad de las reales víctimas y su derecho?; y cuando la víctima carece de razón, como no es del todo infrecuente, ¿permanecerá igual su derecho, aunque sigan siendo víctimas pero de su propia irracionalidad o disparates?; ¿acaso no confiesa el mismo Kouchner que hay que mantenerse a la cabecera de las minorías, sí, pero “sin ilusión, porque las minorías pueden volverse opresivas”?

Se miren por donde se miren, tantas cuestiones vienen a revelar la penosa insuficiencia en que se enmarca la política humanitaria del presente, incluso la mejor, la más eficaz y más desinteresada. Todos los síntomas apuntan -aunque suenen a palabras hoy demasiado grandilocuentes- a la necesidad de un contrato político y social a escala internacional, que haga entrar a los hombres en un estado civil e igualitario universal. Si no quiere conformarse con poner algún remedio tan sólo a sus consecuencias, repito, una política de la piedad debe por principio ser acompañada de una política de justicia. Lo que significa empeñarse en corregir y al final invertir la lógica de los sistemas económico, político e ideológico vigentes en el mundo.

### **Los enemigos actuales de la conciencia humanitaria**

Porque -digamos para acabar- nada habríamos logrado si no se percibe la presencia de obstáculos institucionales que el tiempo presente opone por sistema a la adquisición de esa conciencia humanitaria, incluso a su mero sentimiento. Serían otras tantos “modos de producción de la inhumanidad” <sup>42</sup>, estructuras impersonales y necesarias, mecanismos universales inscritos en la sociedad que atenúan o borran toda posibilidad de experimentar pesar por los males ajenos y de procurar su reparación. Las mismas

<sup>41</sup> F. EWALD, “Droit naturel des victimes”. En M. BETTATI-B. KOUCHNER, *Le devoir d'ingérence. Peut-on les laisser mourir?* .

<sup>42</sup> Z. BAUMAN, *Modernity and Holocaust* . Polity Press. New York 1989.

potencias que provocan los dolores de tantas gentes son también las que procuran arrebatarse a todos el sentimiento y la conciencia de semejante daño. Su crueldad impersonal tiende a volvernos apáticos o crueles.

Nos referimos, en primer lugar, a la *lógica mercantil*, si es verdad que el mercado es nuestra relación social básica, pero una relación en que sólo entramos en contacto en tanto que poseedores de mercancías, de dinero o de capital. Marx ya nos enseñó, y tal enseñanza por cierto no ha decaído, que en este régimen de producción tan sólo somos lo que valemos y valemos lo que nuestro valor de cambio se cotice a los ojos del capital y para su incesante aumento. No hay más necesidades humanas que las que sean necesarias para la valorización del capital, ni hay más sujeto que esta abstracción. Los individuos, o sea, los soportes o portadores de movimientos ajenos a ellos, están simplemente sujetos; y cuando así lo decidan las leyes del mercado, están de más, sea de su trabajo o de la vida. Max Weber también lo dejó dicho: “La comunidad de mercado, en cuanto tal, es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar. No porque el mercado suponga una lucha entre los partícipes (...). Sino porque es específicamente objetivo, orientado exclusivamente por el interés de los bienes de cambio. 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”<sup>43</sup>.

Pero añádase asimismo la *lógica de la técnica*, de esa racionalidad y conducta estrictamente instrumentales que sólo atienden a los medios sin poner para nada en cuestión los fines. Para esta mentalidad arraigada entre nosotros, basta que algo sea posible para que sea necesario. El individuo humano resulta un útil más entre los útiles, una pieza entre las piezas y sus sufrimientos cosa desdeñable desde el punto de vista del proceso en su conjunto. Los llamados “expertos” no parecen tener experiencia de los hombres ni de su dignidad. Así aquélla puede combinarse con la que llamaremos *lógica burocrática*: sea un proceso técnico o un proceso político, el resultado final incontestable (avalado además por la autoridad de los especialistas, es decir, los poderosos o los científicos) obliga a una parcelación de movimientos o tareas que esconde a sus ejecutores la posible irracionalidad o maldad del conjunto y les vuelve inmunes a los inmensos dolores que puedan derivarse para sus más o menos lejanos receptores. Sólo

---

<sup>43</sup> M. WEBER, *Economía y Sociedad*. F.C.E. México 1979, p. 494.

así puede explicarse la de otro modo inexplicable incapacidad para la piedad que permitió el funcionamiento de la maquinaria nazi...

Y estaría, por último, esa inhumana -y hoy de nuevo en expansión- *lógica del nacionalismo* , ya se trate de los nacionalismos estatales o más todavía de los étnicos, según la cual los otros son por naturaleza lo Otro, algo ajeno que hay que supeditar a lo propio. La veneración de los rasgos peculiares (reales o inventados) y el desprecio de los distintos, la exaltación de lo particular e idiosincrásico a expensas de lo universal, el dominio de los antepasados sobre los vivos, etc. son otras tantas exigencias de la tribu frente a los vecinos, otras tantos mecanismos de exclusión o persecución de lo diferente. El nacionalismo, desde luego, no es un humanismo ni mucho menos un humanitarismo. Para el nacionalista sólo cuentan los sufrimientos de su Pueblo, Estado o Patria, y están justificados cuantos horrores individuales demande la presunta liberación de esas entidades colectivas y transcendentales.

Frenar al menos estas bestiales lógicas contemporáneas habrá de ser hoy el empeño de la conciencia humanitaria.

"La conciencia humanitaria".

En Médicos sin Fronteras, *El laberinto humanitario*. Acento Editorial.

Madrid 1999, pp. 32-67.

Y



