

ACERCA DE LA COMPAÑÍA, LA SOLEDAD Y LA COMPASIÓN

Carlos Martínez Gorriarán

¿HAY UN “DERECHO A LA COMPAÑÍA”?

¿Existe el “derecho a la compañía”? Cuando Wilson Astudillo me invitó a preparar alguna reflexión sobre el acompañamiento y la compasión, me lo propuso de ese modo perentorio: había que tratar del “derecho a la compañía”. El significado de un derecho semejante parece obvio: los seres humanos tendríamos el derecho a estar acompañados por algún semejante cuando lo necesitaráramos y, como es obvio (todo derecho positivo comporta una obligación o deber simétrico), el deber de acompañar a los necesitados de esa presencia.

Se trataría, claro está (supongamos), de un derecho y un deber ético, que no comportaría obligación jurídica ni política alguna. Esto es, el derecho a estar acompañados no conllevaría o produciría la obligación jurídica para algún semejante de que nos acompañara por obligación cuando se lo requiriéramos. Tampoco el Estado y su administración deberían velar para satisfacer esa necesidad y la obligación que le va aparejada, salvo en todo caso como otro servicio más dentro de lo que llamamos Estado de Bienestar.

Si es así, si el Estado o las instituciones sociales no tienen obligaciones con ese derecho a la compañía, tal derecho sólo podría ser satisfecho, en la práctica, por semejantes que lo asumieran de manera voluntaria, sin que nadie pudiera obligarles a satisfacerlo. Y parece evidente que la compañía, para ser tal cosa y no una vigilancia antipática o una desgracia cualquiera, debe ser voluntaria. En definitiva, que podemos acompañar o no a quien lo necesite si nos parece bien por cualquier razón. Dejemos de lado acompañamientos descarnadamente interesados, que persiguen algún fin como sacar algún beneficio del estilo de una herencia o cualquier favor especial. Aquí nos referimos a la compañía prestada voluntariamente con el fin de satisfacer una necesidad real –psíquica, física, emocional– de alguien que la necesita.

Se trata pues de un derecho que entra en la esfera de los acuerdos privados, voluntarios, carentes de consecuencias jurídicas y políticas, sin traducción contable en las partidas del presupuesto del Estado y sin normas legales que la impongan (1). Un derecho moral, en definitiva. Lo cual significa que sólo será satisfecho si hay al

menos dos seres humanos dispuestos a ejercerlo. Pues del mismo modo en que todos tenemos “derecho” a correr la carrera del maratón, no tenemos ninguna garantía ni de finalizar recorriendo su agotadora duración ni, mucho menos, de ganarlo en la libre competencia. Esto es, tenemos derecho a correr, pero no la seguridad de ganar.

Al igual que sucede en las competiciones deportivas, los seres humanos, que competimos por infinidad de cosas, también jugamos competiciones por la compañía. La soledad repele a la mayoría de forma instintiva, y la tendencia general es la de procurarse vida social, conversación y compañía mediante la amistad, la familia o la inmersión en un grupo social cualquiera, desde un partido político hasta una peña de hinchas de fútbol. Admitir la soledad es, en la mayoría de los casos, un ejercicio de ascesis, una práctica dura que violenta una propensión profundamente arraigada, una genuina necesidad fisiológica y emocional en ciertos periodos críticos de la vida, como la infancia y la vejez.

El horror humano por la soledad está tan arraigado en nuestra experiencia histórica que la práctica totalidad de las definiciones de ser humano que conocemos parten del reconocimiento de la persona como perteneciente a un grupo social que, entre otras cosas, se constituye para proporcionar compañía a los sujetos que lo componen. De ahí proceden los conceptos de nacionalidad, ciudadanía, arraigo y desarraigo, emigración e inmigración y muchas más que aluden a la identificación de un sujeto como alguien que tiene alguna clase de vínculo con los otros, que es o puede ser incluido o excluido. Soledad o apartamiento equivale, efectivamente, a exclusión, sea voluntaria sea impuesta.

En el pasado, al menos en la sociedad de nuestros ancestros, las personas capaces de vivir voluntariamente en soledad eran admiradas como auténticos santos: ermitaños, monjes solitarios y estilitas, *sadus* y renunciantes de India y Oriente. Por el contrario, la figura del humano abandonado a sí mismo contra su voluntad despertaba horror y compasión –la figura de Robinson, el príncipe Segismundo de la Vida es Sueño, los licántropos y niños-lobo abandonados en la selva–, o podía ser empleada como durísimo castigo. El ostracismo, por ejemplo, era el castigo empleado en la Atenas democrática con-

tra algunos ciudadanos sospechosos para la asamblea, que votaba su exilio forzado utilizando para ello trozos de cerámica (ostraca). De manera que enviar a alguien al exilio, al destierro, a una residencia lejana, era visto como una pena durísima precisamente porque privaba al sujeto penado del contacto y compañía con las personas y cosas que le interesaban. En reciprocidad, las sociedades tradicionales del pasado, y las que quedan en el presente, urdieron toda una moral de la compañía, una red de instituciones destinada a garantizarle al individuo una compañía suficiente desde la cuna hasta la tumba, salvo que el sujeto eligiera –en comunidades con religiones que habían desarrollado formas de vida monacales– la santidad de la vida solitaria, o fuera castigado con ésta por cometer crímenes.

El individualismo es, como cabe sospechar, una idea o concepción de la vida personal bastante reciente, al menos como ideal corriente. Todavía en las sociedades que desconocen la cultura individualista llama la atención la necesidad de privacidad y aislamiento voluntario que manifiestan los individuos provenientes de sociedades modernas con ética individualista. Un antropólogo relataba, a este respecto, como durante una estancia reciente en una tribu africana le contaron el cuento (irónico) de que, en opinión de los africanos tradicionales de la región, la curiosa costumbre de los hombres blancos (incluido el antropólogo que contaba esta historia) de encerrarse en una habitación aparte para dormir y vestirse, expulsando a los curiosos, se debía a que en realidad esa desconcertante piel blanca era una máscara que ocultaba una piel tan negra como la de ellos, los africanos, y que los hombres “blancos” se debían quitar en secreto para dormir y volver a ponerse por las mañanas antes de salir de casa ... En definitiva, la vida civil fuera de la comunidad era y todavía es para muchos apenas concebible, como deja clara la famosa definición aristotélica del ser humano: *zoon politikon*, animal político (si bien Aristóteles se refiere muy restrictivamente a la vida en la *polis* griega, no a la vida en cualquier clase de comunidad).

En las sociedades tradicionales organizaban la vida de los sujetos para que pasaran el mayor tiempo posible en compañía mutua, considerando una grave penalidad o una empresa moral heroica la situación de vivir aislado o en tierra de extraños, no parece que tuviera mucho sentido hablar del derecho a la compañía, pues el

acompañamiento era una situación de hecho y completamente normal. Es en nuestras sociedades, bajo condiciones nuevas y como uno de los efectos problemáticos de la ética individualista, donde la compañía ha aparecido como una privación y una necesidad que debe ser satisfecha, pero que de hecho muchas veces no se satisface de un modo satisfactorio y suficiente. No nos apresuremos a echar la culpa de esta "falta de satisfacción" al pobre individualismo, tan vituperado por todos los moralistas con ínfulas de superioridad.

El problema, en efecto, nace de muchas carencias y de situaciones completamente nuevas. Por ejemplo, la familia nuclear actual (padres más unos pocos hijos, familias monoparentales, parejas de hecho sin descendencia o del mismo sexo, personas que viven solas voluntariamente, etc.) no puede de ningún modo aportar a los individuos la clase de acompañamiento a la que todos estaban acostumbrados como cosa normal no hace tanto, y que todavía conocemos en las familias amplias (con abuelos e incluso tíos, tías, primos, etc., viviendo juntos o en estrecho contacto). Además, la prolongación de la esperanza de vida y de la vida media de las personas ha introducido en escena los problemas de vejez muy largas, de una ancianidad ahora muy corriente y antes excepcional donde, en efecto, la falta de acompañamiento comporta problemas nuevos.

El estilo de vida actual que seguimos la mayoría de nosotros también se opone a la práctica de la compañía *natural* tal y como antes se entendía: la privacidad de cada uno ha aumentado en detrimento de la participación *en compañía* en grupos amplios, para empezar la familia y, a continuación, colectivos sociales inmediatos que podían ir desde la congregación religiosa al grupo de amigos del barrio. Sencillamente, nos hemos hecho más solitarios, y no sólo sucede que muchos sienten una necesidad acuciante de compañía, sino que además tampoco estamos dispuestos a tolerar *cualquier clase* de compañía. En efecto, podemos dar más valor, y de hecho lo damos, a preservar la intimidad, las costumbres y los gustos propios, más que a la compañía de personas que pueden deteriorar esa autonomía propia. De manera que la paradoja de una persona que se siente sola pero no soporta fácilmente la compañía de los demás se ha hecho muy corriente. Otro conocido corolario de esta tendencia es la abundancia y frecuencia de divorcios, separaciones, amistades laxas,

debilitamiento de la familia en beneficio de formas de pareja a la carta, baja de la natalidad, etc. No son, desde luego, efectos de un debilitamiento moral, sino sencillamente el peaje que estamos pagando, y no sabemos muy bien cómo, por un bien moral de reciente adquisición: la autonomía personal, cuya forma moral o conceptual es el individualismo, un sistema de valores donde el individuo pone su propia libertad y capacidad de elección por encima de otras ventajas. Por ejemplo, de la abundante compañía que proporcionaba la sociedad tradicional donde el individuo, en compensación, debía someterse a muchas coerciones de sus semejantes, dependientes y superiores.

COMPAÑÍA E INDIVIDUALISMO

Las sociedades modernas, empero, se enfrentan a formas completamente nuevas de soledad y necesidad de compañía. La sociedad actual es muchas veces, o parece serlo, un archipiélago de sujetos aislados separados por lo mismo que los une, la pertenencia a una sociedad de individuos que adoran la autonomía individual, la independencia de individuos predispuestos a reorganizar en cada momento su red de relaciones, afectos y compañías. Claro que esto es más fácil de enunciar que de llevar a la práctica. Pero insisto en que el individualismo no es, sin embargo, ningún desastre moral, como predicen los tradicionalistas, sino nuestra forma de vivir, de desarrollar una identidad personal bajo conductas y dilemas que, por supuesto, comportan un alto riesgo y la certeza de muchos fracasos y decepciones. Forma de vida que sin embargo está creando problemas muy vivos de necesidad de compañía derivados de la peor forma de soledad posible, la sufrida en medio de una sociedad populosa pero indiferente, con una indiferencia vivida como hostilidad. Sólo en este medio social parece lógico referirse a la compañía no como el estado natural de la vida humana, sino como un derecho tanto más acuciante cuanto que no es fácil de satisfacer por ser un derecho moral.

El desarrollo y la evolución social han ido alumbrando sin cesar formas abrumadoras de soledad. Individuales, como la vivida por el creciente número de desvalidos, ancianos, dependientes, psicóticos.

La tercera edad es, para muchos, edad de la soledad aterradora, del máximo desvalimiento. Junto a esta soledad decrepita que paradójicamente es el resultado del progreso de la salud –de un progreso unilateral, sin duda–, coexiste la perpleja soledad de las multitudes: la de los refugiados, emigrantes y sin papeles condenados a errar fuera de su país natal o a vivir clandestinamente en países de acogida decididos a no acogerlos. El refugiado es el sujeto moderno cuya vida denuncia con mayor contundencia el fracaso del ideal de autonomía: en efecto, es un solitario que no ha escogido su estado y que ni siquiera lo soporta en su propio país, sino que se le impone por la triple vía trágica de la expulsión del propio país, de la exclusión del país de acogida y de la ruptura irremediable de las relaciones personales y sociales del pasado. Es en este horizonte extremo de los incapacitados, los refugiados y cualquier otra situación de exclusión donde tiene sentido, creo, *reflexionar sobre el derecho a la compañía*. Entendiendo la compañía como la necesidad elemental que, por alguna razón de fuerza mayor, no pueden satisfacer por sí mismos –de forma autónoma y conforme a sus preferencias– aquellos sujetos derivados hasta los márgenes de la sociedad: niños y ancianos, minusválidos y deficientes de todo tipo, refugiados y emigrantes ilegales.

El problema es tanto más complejo en un mundo de valores donde la autonomía de cada cual debe superar cada día el test de valerse solo. Un ciudadano bien equipado para la vida social es aquel que, tenga o no compañía, sabe y puede valerse por sí mismo. Hasta el punto de que es también capaz de hacer y deshacer compañías mediante una cadena de amistades, relaciones sociales y divorcios. Este requisito ha cambiado de hecho tanto la propia textura social como nuestra apreciación de nosotros mismos. El solitario actual que sufre por serlo es en realidad un sujeto desvalido, dependiente y carente de autonomía, mortificado por su dependencia de otro que además no acaba tal vez de entrar en la escena de la vida. El solitario a su pesar es alguien *aislado*, incapaz, a diferencia del sujeto equilibrado que cuando quiere elige disfrutar momentos de soledad, de abandonar a otros para rehacer a voluntad un mundo de relaciones. Al estar aislado no puede abandonar ni ser abandonado (la paradoja no puede ser más extrema), llegando al colmo del fracaso moral en la sociedad individualista. Privado de relaciones, el solitario carece incluso de la potencia de romper las que tenga para

sustituirlas por otras nuevas. De ahí el sufrimiento en forma de baja autoestima, depresión, caída en el círculo vicioso de un aislamiento forzado que es también encierro cada día más difícil de romper y sin embargo más insoportable. Su soledad no querida es su fracaso, el umbral de su abandono del número de los capaces. Soledad, necesidad insatisfecha de compañía, es en nuestro mundo la figura sentimental de la exclusión social.

Si observamos la vida social en torno nuestro, observaremos la gran cantidad de iniciativas pensadas y llevadas a cabo, con mayor o menor fortuna, para combatir esa forma de exclusión: desde la tómbola benéfica del “ponga un pobre en su mesa”, hasta los teléfonos de la esperanza, pasando por los clubs de todo tipo, los burdeles, los bares, las fiestas populares, etc. La necesidad de compañía renueva y multiplica estas iniciativas, llegándose a invenciones como la adopción de abuelos por personas jóvenes solitarias, o la fmultiplicación de empresas dedicadas a explotar el filón que entraña poner en contacto a personas incapaces de hacerlo por sí mismas.

La soledad sobrevinida con la ancianidad parece, sin duda, la figura más patética, familiar y opresiva del aislamiento moderno. Mientras el sujeto es activo no hay problema en vivir por uno mismo en soledad elegida y modulada de modo voluntario. El problema aparece cuando la disminución de la salud, acompañada por lo general de la disminución de ingresos, se traduce en esa soledad impuesta como un destino biológico, complicado por la elección personal, o por la falta de fortuna o la mala suerte, de carecer de una familia solícita. Pero los hijos tampoco pueden, como antaño, proporcionar sin más una compañía incondicional que puede interferir gravemente en su propia autonomía. No hay mujeres que sacrificar a la fuerza cuidando inválidos, no hay tiempo ni espacio para ellos, y la ancianidad se prolonga pavorosamente en esos enfermos eternos que rozan o traspasan la centena tras haber ido abandonado la actividad y la autonomía en un descenso por sucesivos escalones iniciado el día de una jubilación que, visto a donde conduce, tiene tan poco de jubiloso.

Como puede verse, nos enfrentamos a un conjunto de problemas que afectan a la ética, la economía, la política y la sanidad, pero que ninguna de estas instancias puede satisfacer por sí misma. Sobre todo porque los problemas creados por el aislamiento y la soledad

no deseada están íntimamente ligados al estilo de vida propio de las sociedades desarrolladas, incluyendo el propio desarrollo económico y sanitario que tanto ha prolongado la vida humana, y de un modo muy directo a ideales éticos abstractos como la autonomía personal. Para Kant, autonomía personal equivalía a ser uno capaz de querer saber por sí mismo; para los románticos que le sucedieron, ser autónomo equivalía a ser uno capaz de “darse leyes a sí mismo”, como propuso Schiller. En nuestro tiempo, parece que ser autónomo es en gran medida capacidad de vivir uno sólo y por sí mismo, esto es, precindiendo del acompañamiento forzoso de otros tiempos.

Se trata, en definitiva, de una elección ética que tiene su origen ideal en el imperativo ético de la libertad personal ilimitada. Por lo tanto, el remedio de los males que esa elección comporte serán en primer lugar éticos (aunque no dejen de ser médicos, jurídicos y económicos). Quizás la clave radique en el desarrollo de una ética de la compasión que complete o compense las propensiones morales de la ética de la autonomía personal que no ha conducido a vivir de un modo tan particular la soledad y la compañía.

SOLEDAD, COMPAÑÍA Y ÉTICA DE LA COMPASIÓN

Hablar de ética es complicado. No tiene mucho que ver con la colección de normas y obligaciones que enumeran los moralistas con ánimo de inquisidores. Implica referirse a un mundo que abarca ciertos valores compartidos, los valores éticos o morales como justicia, culpa, responsabilidad, solidaridad, libertad, etcétera, y además la experiencia o práctica personal de tales valores: qué entendemos cada cual por ser justo, culpable, responsable, solidario o libre, y qué hacemos al respecto, tanto para nosotros como para los demás. Por decirlo de otro modo, hablar de ética significa comparar ideales humanos (*ethos*) con seres humanos concretos, personalidades abstractas con personas concretas, planes de vida con vidas vividas.

Conciliar lo general y universal con lo concreto y particular es sin duda un empeño difícil, y por eso han corrido ríos de tinta –cuando no cosas peores– e innumerables discusiones allí donde se ha procurado proyectar alguna luz sobre los problemas morales.

Siempre lo ha sido, pero todavía es más difícil llegar a conclusiones morales válidas en un mundo como el nuestro, donde debemos convivir personas muy diversas, afectas a distintas tradiciones y corrientes morales –o a ninguna–, y donde además tenemos la experiencia personal de la propia complejidad interior. La importancia de los problemas éticos ha saltado con fuerza irreprimible en las sociedades compuestas por sujetos de muchas procedencias: ¿se debe o no se debe respetar tradiciones locales como la ablación del clítoris, o el velo islámico en las escuelas laicas?, ¿en qué consiste la enseñanza de la ética en la enseñanza obligatoria?, ¿hay normas éticas de obligado cumplimiento para todos, o la ética es algo personal e intransferible?, ¿qué tiene que ver la ética con la política?, ¿cada comunidad puede o debe aspirar a tener una ética propia?, y en caso afirmativo, ¿las demás comunidades deben aceptarla si choca con sus propios valores? La lista de preguntas generales y concretas es interminable y crece un poco cada día.

Los desarros personales, que en muchos casos tiene que ver con indecisiones éticas –el ser o no ser uno mismo de Hamlet, esa es la cuestión–, han hecho la fortuna de los terapeutas de la personalidad –psiquiatras, psicólogos, pedagogos y un cada día más largo etcétera–, porque muchos individuos se ven a sí mismos como seres enfermos psíquicamente. Aludíamos a esto al comentar el doble problema moderno de elegir vivir solos para quejarnos luego de esa soledad elegida. Somos, en cierto modo, seres en guerra con nosotros mismos, porque dentro de cada uno cohabitan impulsos y preferencias que pueden chocar entre sí: el amor a la familia con el impulso a la poligamia o la poliandría, las convicciones íntimas con el temor a las consecuencias que puede tener defenderlas, etcétera. Por si fuera poco, hay que convivir más o menos en paz con personas en nuestra misma situación de guerra interior, pero con puntos de vista e intereses muy distintos de los nuestros, incluso antagónicos.

Las cosas se complican: a diferencia de lo que se creía en el pasado, pertenecer a una misma iglesia o a una comunidad político-cultural ya no garantiza que compartamos los mismos ideales morales, ni que concibamos del mismo modo su práctica. Ser ciudadano de un país democrático desarrollado significa cada vez más vivir una ciudadanía conflictiva, donde el sistema judicial tiene que solventar

conflictos que ni la moral ni la política pueden solucionar. Quizás por eso la moral se ha ido degradando como concepto, hasta equivaler para mucha gente a una lista de reglas de obligado cumplimiento –una deontología–, fuera de la cual cada uno es muy libre de obrar como le parezca, guste o sepa.

Pero ética y deontología son cosas diferentes. Es posible ponerse de acuerdo en una deontología para médicos, políticos o taxistas, pero es mucho más difícil, y seguramente engañoso y finalmente absurdo, hacerlo para una deontología existencial de los seres humanos. Por ejemplo, las diferentes deontologías que vinculan a los sanitarios profesionales –además, claro está, del código penal y otras leyes generales–, les obligan a tratar de tal o cual manera a los pacientes que puedan llegar a sus manos, pero no pueden obligarles a ser simpáticos o afectuosos ni prohibirles ser autoritarios y prepotentes. A un taxista se le puede exigir que no engañe al cliente llevándole por el camino más largo, pero no hay modo de obligarle a que no cuente chistes ofensivos o dé rienda suelta a opiniones políticas insensatas. Ser prudente, veraz, atento, afectuoso o compasivo es un asunto de elección moral, no de código deontológico, ni tampoco jurídico.

¿Qué sucede en aquellas profesiones donde ser prudente o compasivo o veraz resulta fundamental, pero no es posible imponer estas actitudes porque dependen de la libertad de las personas?

Es el caso de los cuidados terminales. La experiencia y la investigación demuestran aquí lo acuciante de los problemas morales que tantas veces escamotea el tecnicismo profesional. En efecto, la jerga técnica y jurídica, como los datos estadísticos, no persiguen otra cosa, muchas veces, que ocultar los verdaderos problemas tras una espesa niebla verbal. Si ante la enfermedad terminal uno hace todo lo que puede exigírsele legal y deónticamente como médico o ATS –incluso como pariente, compañero o amigo, si me apuran–, ¿cómo convencer a ese profesional o pariente, compañero o amigo de que haga *algo más* por ese enfermo, más allá de la técnica y la obligación legal? Tengamos en cuenta que, fuera del campo de las obligaciones estrictas, deberemos *convencer*, renunciando a imponer.

La experiencia y la investigación demuestran que la calidad de vida de los enfermos terminales depende en un grado muy alto de los

cuidados que podríamos llamar morales, esto es, del afecto, consideración, disponibilidad y respeto que recibe el enfermo, o por el contrario de los cuidados morales que se le niegan (2). Si bien la separación entre obligaciones técnicas y legales de una parte, y los valores morales de otra, está muy justificada en una civilización como la nuestra, eso no significa que sea inteligente ni razonable obviar –no digamos negar– que existen poderosos vínculos entre moralidad, estilo de vida y salud física. La razón primera de tal vinculación es que los humanos somos animales de costumbres, lo cual significa que para vivir dependemos en mucho mayor grado de nuestra habilidades, hábitos e ideas de que de nuestro equipamiento natural o herencia genética. No hay manera de escapar de la responsabilidad ética que esto implica, así que la pregunta recurrente a la que vamos a parar es doble: primera, si hay o no obligaciones morales inseparables de las puramente técnicas; segunda, en caso de haberlas –y las hay, como acabamos de observar– qué fundamento razonable (3) tienen. Así, sabemos que para tener el éxito terapéutico esperado en el campo de los cuidados paliativos hay que ser afectuosos y comprensivos con el enfermo terminal, y lo sabemos porque conocemos la necesidad de comunicación y compañía que éste tiene, pero también tenemos que saber razonar el porqué de esta necesidad y por qué es mejor ser afectuosos y comunicativos que fríos y distantes.

AUTONOMÍA Y VALORES COMUNES

¿Qué puede unir a la gente en su diversidad? Existen, desde luego, valores como el ideal democrático de igualdad, que respeta la diversidad, o sentimientos como el amor, en el que se fundamenta el cristianismo. Pero la experiencia prueba que no es posible fundamentar una sociedad en un sentimiento por noble que sea, y por otra parte la igualdad tiene muchos significados, pues no es lo mismo la igualdad política y jurídica que la económica o la cultural; la consecuencia es que hay muchos modos de entender qué es la igualdad y cómo debe instituirse y ponerse en práctica. En fin, ni el amor ni la igualdad parecen suficientes para fundar un vínculo intersubjetivo que sea tan básico que resulte universal (válido para personas de

cualquier lugar y condición), y que a la vez supere las diversidad de ideas, tradiciones, creencias, identidades, etcétera.

Ahora bien, quizás podamos buscar en un terreno distinto, el de los contravalores y el de la negación de humanidad. Como todo el mundo sabe, los enemigos de la igualdad tienden a destruir al contrario animalizándolo: es muy habitual tratar de deshumanizar al enemigo aplicándole un epíteto animal denigratorio: perro, cerdo, rata y algunos otros. Durante la última guerra de Kosovo, los partidarios de la limpieza étnica contra los kosovares albaneses, denigraban la tasa de natalidad de éstos, mucho más alta que la de los serbios, con el sarcasmo de que los albaneses proliferaban como conejos (y por tanto debían ser tratados como tales). ¿Por qué esta costumbre, dónde radica su eficacia? En primer lugar, en que al *animalizar* al contrario no sólo se le injuria, sino que se le niega hasta la humanidad, y por tanto se ponen las bases para maltratarlo como si de un animal se tratara. El insulto zoológico, si es constante y premeditado, busca negar en el otro lo más elemental sobre lo que descansa la experiencia de humanidad compartida: la compasión, que nos predispone a tratar al otro como un yo semejante. Pero si el otro es presentado de modo que no parezca un semejante, sino un ser bestial, es mucho más fácil suprimir la compasión. Por eso animalizar a alguien significa deshumanizarle, esto es, negarle como destinatario de la compasión debida a los semejantes. Podemos estar seguros de que la denigración de la compasión suele acompañar, o preparar, el odio a la humanidad.

Como la compasión es en la mayoría de los casos algo intuitivo y sentimental, no resulta tan fácil eliminarla por completo. Los nazis, por ejemplo, montaron una complicada maquinaria de exterminio en masa de sus víctimas partiendo de esta dificultad. Tras visitar un campo de exterminio, Himmler encontró tan duro el servicio en ellos que decidió pagar gratificaciones extraordinarias a los alemanes allí destinados, no tanto para estimular su sadismo como para recompensar la violencia que hacían a sí mismos al reprimir sus instintos humanitarios básicos; además se decidió que, siempre que fuera posible, los alemanes no tuvieran contacto directo con las víctimas, cuya vigilancia y ejecución se encargó a presos comunes y a colaboracionistas especialmente degradados.

La compasión parece, en efecto, un principio moral de universalidad y esencialidad prometedora; el interés por suprimirla que suelen demostrar los enemigos de cualquier humanitarismo señala en esa dirección.

¿Pero qué es la compasión? Como explica Aurelio Arteta en el libro que ha dedicado al tema (*La compasión. Una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona, 1996), hoy en día es un sentimiento o factor moral que no goza de gran reputación. Efectivamente, suele identificarse con el desprecio al otro, la caridad paternalista o la moralina indigna. Sin embargo, es algo muy diferente. Para un rápido examen de lo que significa, podemos recurrir a la definición de compasión propuesta por Aristóteles (*Retórica II*, 8): “*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*”. Para Aristóteles, por tanto, la compasión aparece como respuesta ante un mal compartido, común, destructivo e injusto. Queda la reserva de si merecen o no la compasión aquellos que parecen merecer un mal –por ejemplo, quienes cometen crímenes execrables, o los que hoy consideramos enemigos de la humanidad, como los genocidas–, pero la definición aristotélica fundamenta muy bien el sentido de la compasión.

Hay desde luego muchas otras definiciones de la compasión, y seguramente Buda fue mucho más lejos al predicar la compasión por todos los seres vivos, partiendo de la convicción de que existir es inseparable del dolor, del nacer y *ser para la muerte* de nuestra filosofía existencialista. Pero se trate de una u otra perspectiva, todas las que aprecian la compasión encuentran que ésta es la virtud más elemental y básica, aquella a través de la cual podemos reconocernos semejantes a los otros, por raros y extraños que sean o parezcan. Compadecerse de alguien no es, en realidad, otra cosa que reconocerse igual a él en sentimientos, experiencias y expectativas. Comenzando por la más importante y la única completamente cierta e indudable de que disponemos, a saber, la de que vamos a morir.

La muerte, o mejor la reflexión de los vivos sobre el hecho de que por fuerza van a morir, es sin duda el origen no sólo de la moral, sino de la sociedad humana y de la civilización. En efecto, se ha subraya-

do que los seres humanos son los únicos animales que entierran a sus muertos –al menos una vez llegados a cierto grado de evolución, en cualquier caso muy antiguo–, y ello porque los humanos consideraron muy pronto que el respeto a los muertos era, en muchos aspectos, respeto de los vivos por sí mismos. Pues, como seres dignos de aprecio y consideración, los humanos muertos no podían ser tratados como un alimento más o como un desecho indiferente; hacerlo equivaldría a considerarse uno a sí mismo de ese modo.

Las evidencias históricas y culturales de la importancia de la inhumación de los difuntos y de todo el complejo simbolismo que puede acompañarla –culto a los antepasados, construcción de monumentos, ideas religiosas o existenciales, etcétera– son abrumadoras. Hay sociedades históricas que sin duda han vivido, literalmente, como preparación para la muerte, caso de la civilización egipcia de los faraones y de algunas precolombinas y asiáticas; en otras, negar la sepultura era un castigo añadido a criminales o enemigos especialmente detestados, como expone la tragedia *Antígona*, de Sófocles. Lo que nunca encontraremos es indiferencia a este respecto. Reparemos solamente en que la piedad por los muertos fundamentó sin duda la compasión por los vivos y entre los vivos, como seres destinados a la muerte. Muchos investigadores de la condición humana se han referido a la humanidad como la comunidad de seres que viven para la muerte. Puede parecer morboso o macabro, pero no lo es de ninguna manera. Como observó Borges, los únicos seres inmortales son los animales, pero porque no tienen noción de su propia mortalidad. Los humanos, en cambio, saben a partir de cierta edad que su destino es morir, que es un destino injusto porque viene impuesto y no es querido, y que la muerte es el mal supremo como negación radical de todo lo que son y de lo que aman. Al pensar en la muerte, por tanto, los humanos se compadecen en cierto modo tanto de sí mismos como de todos sus semejantes, antepasados y descendientes: es el destino mortal, inexorable y comúnmente temido y deplorado, lo que realmente nos hace iguales. De ahí que, para desear la muerte del otro, sea conveniente negar que sea un semejante, un igual a uno mismo que al morir sufrirá un mal injusto y definitivo.

En sentido contrario, todo esfuerzo que hagamos por profundizar en la naturaleza de la compasión nos llevará, como es lógico, a

un conocimiento más profundo de la común naturaleza humana, de esa identidad universal que subyace o se superpone a las distintas, y a veces antagónicas, identidades religiosas, nacionales o ideológicas. En el reciente terremoto de Turquía, la sociedad griega, enemiga tradicional de la turca, superó el antagonismo tradicional que le llevaba a despreciar y temer a la vez al enemigo secular, liberando la gran ola de compasión que se tradujo en una movilización general en ayuda de sus vecinos. En Turquía, a su vez, la población se sintió conmovida y gratificada por esa ayuda inesperada, que mostraba sin reservas la importancia de la condición humana común, superior a todas las otras diferencias. Este caso de humanidad elemental compartida, que ha sido muy comentado, ilustra a la perfección las cualidades reconciliadoras y benéficas de la compasión. En efecto, sólo personas muy desnaturalizadas podían permanecer impasibles ante las imágenes que mostraban la penosa e injusta tragedia que había afligido a los turcos y que, además, podía en cualquier momento afectar, con idéntica y terrible arbitrariedad, a los propios griegos.

En el plano práctico, la compasión, que tantas veces se ha identificado con la caridad o con la filantropía, se caracteriza por la importancia del componente moral y afectivo sobre el puramente material. La caridad, la solidaridad o la filantropía deben ser materiales, y pueden no tener el menor componente de moralidad, obediendo al cálculo de lo que sea más útil, justo o conveniente. Por ejemplo, un gobierno puede decidir apoyar a países del tercer mundo para librarse de la amenaza de una ola migratoria imparable, o un ciudadano cualquiera puede decidir subvencionar a una ONG por motivos semejantes o por principios ideológicos, del mismo modo en que antaño la caridad cristiana no significaba otra cosa, tantas veces, que un modo eficaz de compensar la mala conciencia y de reservarse plaza en el otro mundo. Pero la compasión, por el contrario, es más elemental que la justicia –pues podemos compadecernos de los criminales y de gentes indeseables por otros motivos–, más desinteresada que la utilidad –pues en sí misma no reporta nada útil–, y puede ser inconveniente para uno mismo –al exigir dedicación o compromisos incómodos. La naturaleza moral básica de esta virtud exige que se demuestre con hechos y actitudes: en la práctica, consiste en un ejercicio de simpatía activa hacia ese otro que sufre como puedo sufrir yo mismo.

El acompañamiento desinteresado del sujeto compadecido es un ejemplo especialmente elocuente. Acompañar a personas afectadas por la enfermedad o la edad, o trastornadas por cualquier catástrofe personal, que tantas veces distan de ser una compañía placentera, dedicar tiempo y atenciones a tales individuos, que probablemente no puedan correspondernos, no es otra cosa que un ejercicio práctico de compasión. Compasión entendida como compañía, calor humano, afecto práctico y personalizado. La especial importancia de la compañía deriva de que, en realidad, concebimos la vida entre humanos como una larga e ininterrumpida conversación: de unos con otros, de uno consigo mismo, de los otros con uno. Rehusar comunicación a alguien es una forma de hostilidad. Por el contrario, acompañar, conversar con esa persona por fastidioso que llegue a ser hacerlo, no tiene otro significado que el de comunicar que nos importa su vida, que simpatizamos con sus deseos y temores, que comprendemos su angustia, pues aunque quizás todavía no sea la nuestra, sabemos que muy probablemente lo será. Compañía, conversación y compasión componen un espacio moral continuo que no es otro que de la conciencia de nuestra fragilidad, finitud y naturaleza ética semejante. La comunidad más elemental, la que nos hace humanos, es la de los sujetos capaces de compadecerse y dignos de compasión.

NOTAS

1. Aunque a este respecto cabe advertir que la petición social de leyes y normas que reconozcan jurídicamente estados de hecho como las llamadas "parejas de hecho" o la "adopción de ancianos" y situaciones similares está introduciendo en la legislación el valor de la compañía, por ejemplo la que se prestan mutuamente los miembros de una pareja que no han contraído matrimonio, como un bien jurídico a tener en cuenta.
2. Me remito a las publicaciones de la propia Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos, como *Estrategias para la atención integral en la terminalidad*, San Sebastián, 1999, y al libro de Wilson Astudillo, Carmen Mendinueta y Adgar Astudillo titulado *Cuidados del enfermo en fase terminal y atención a su familia*, Eunsa, Pamplona, 1995. En general, la investigación en el campo de la sociología cualitativa aporta innume-

rables evidencias de la conexión entre factores morales y materiales o físicos, no sólo con respecto a la salud, sino en todos los ámbitos de la experiencia humana.

3. Por “razonable” me refiero aquí a una fundamentación laica, intersubjetiva y basada en la común capacidad de razonar rectamente de acuerdo con nuestra común experiencia, excluyendo las fundamentaciones religiosas o ideológicas fuertes, que muchas veces son poco razonables y desde luego escasamente basadas en la experiencia.

