

¿HACIA LA APATÍA PERPETUA?: KANT Y LA COMPASIÓN*

TOWARDS PERPETUAL APATHY? *KANT AND COMPASSION*

Begoña Pessis

<https://orcid.org/0000-0002-0936-0171>

bpessis@uc.cl

Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, Chile

RESUMEN *El presente artículo explora los sentimientos en la filosofía práctica de Kant y, particularmente, el lugar de la compasión en su programa. En primer lugar, se determinará si la compasión, además de no ser un móvil con valor moral, puede incluso ser tenida por un tipo de enfermedad. En segundo lugar, se dilucidará si acaso hay alguna clase de compasión que no sea hostil o sea incluso favorable para la “salud moral”. En tercer lugar, se juzgará si es adecuado postular una sociedad apática y libre de compasión como ideal asintótico. En cuarto y último lugar, se evaluará si puede integrarse, y cómo, la compasión al modelo ético de Kant.*

Palabras clave: Kant. Compasión. Sentimientos. Ética. Apatía.

ABSTRACT *This paper addresses feelings and, specifically, the place of compassion in Kantian practical philosophy. First, it will be determined whether compassion, besides not being a moral motive, can even be regarded as a kind of illness in Kant. Second, it will be established if there is any kind of compassion that is benign “moral health”. Third, it will be judged whether*

* Article submitted on: 21/09/2023. Accepted on: 01/12/2023.

it is appropriate to postulate an apathetic society free of compassion as an asymptotic ideal. Fourth, and finally, it will be assessed whether and how compassion can be integrated into Kant's ethical model.

Key words: *Kant. Compassion. Feelings. Ethics. Apathy.*

Este trabajo se inscribe en la estela de las investigaciones especializadas de las últimas décadas que se han abocado a pensar profundamente el universo de los sentimientos en la obra kantiana. Una mirada atenta permite atender al complejo y sutil rol que desempeñan los sentimientos humanos en el proyecto trascendental de Kant: en el conocimiento; en el juicio de lo bello y lo sublime; en la reflexión teleológica sobre los organismos; y en el discernimiento y la acción moral. Este artículo se aproxima a ese último ámbito, con el propósito de esclarecer algunas tensiones respecto al papel ético de las emociones y sentimientos en general y de la compasión en particular. En estos territorios, el sólido y riguroso Kant del imperativo categórico vacila y se demora; condena las inclinaciones emocionales, pero no puede evitar reparar en algunas de sus bondades, de modo que matiza y enmienda.

Como es de sobra conocido, Kant juzga severamente los proyectos éticos que dan a la compasión la calidad de fundamento. De hecho, rechaza de plano que las disposiciones afectivas, procedentes de la inclinación, posean valor moral y puedan constituir móviles adecuados de acción. Sentado esto, lo interesante es que en ocasiones Kant parece extremar su expulsión del componente sentimental, concretamente de la compasión. Incluso se decanta por considerar la compasión como una suerte de enfermedad contagiosa, incompatible y reñida con la posibilidad de una conducta ética. En esta línea, junto con rechazar los corazones dulces, tiernos y compasivos, Kant ensalza la apatía moral.

Sin embargo, la posición de Kant no se agota en esas críticas. En múltiples textos, el autor presta atención al apoyo que pueden suministrar los sentimientos filantrópicos, incluso de cara a la consecución del fin último de la naturaleza. Con todo, todavía uno podría preguntarse si acaso este carácter complementario de la compasión en la agencia moral alcanza, a lo sumo, para que esta posea un valor instrumental e hipotético. ¿No se sigue que, en un escenario ideal, en que los seres humanos son capaces de determinarse a actuar meramente en virtud

de principios racionales, habría que renunciar a la compasión? ¿No tendríamos que perseguir la apatía perpetua?

En consonancia con las inquietudes vertidas anteriormente, el derrotero que me propongo transitar en este trabajo es el siguiente. Primero, determinar si la compasión, además de no ser un móvil con valor moral, puede incluso ser tenida por un tipo de enfermedad en Kant. En caso afirmativo, explicitar sus razones y circunstancias. Segundo, resolver si acaso puede establecerse más de un tipo de compasión y, en esa medida, pensar si hay alguna clase de compasión que no sea hostil o sea incluso favorable para la “salud moral”. Tercero, juzgar si es adecuado postular una sociedad apática y libre de compasión como ideal asintótico. Cuarto, evaluar si puede integrarse, y cómo, la compasión al modelo ético de Kant.

1. La compasión como enfermedad

En primer lugar, es importante explicitar que con “compasión” me refiero en realidad a un campo léxico más amplio, en atención al proceder de Kant, que emparenta los conceptos de compasión [*Mitleid*], co-alegría [*Mitfreude*], simpatía [*Sympathie*], participación [*Teilnehmung*] y empatía [*Mitgefühl*]. Lo que tienen en común estas nociones genéricas, allende sus diferencias específicas, es que se refieren a sentimientos de placer y/o displacer respecto a los estados ajenos de felicidad y dolor. Esta participación afectiva en las experiencias de otros conduce no solo a interesarse por la felicidad ajena, sino, en muchos casos, a contribuir activamente en ella.

Es sumamente claro, para Kant, que existen personas que se contristan sinceramente con la miseria ajena y que encuentran alivio en mitigarla. No duda de la honestidad ni de la belleza de tales sentimientos, sino que simplemente se rehúsa a conceder que las acciones que procedan de ellos posean valor moral. En efecto, dichas acciones proceden de la inclinación y no de la representación racional del deber. Están, por tanto, marcadas por una procedencia heterónoma. Si bien la compasión es un resorte [*Triebfeder*] para las acciones de benevolencia, dicho motor es de corte patológico y no práctico; en esa medida, solo concuerda accidentalmente con el deber.

Suponer, encima, que la ayuda ha de prestarse sujeta a la aparición de ciertos sentimientos equivale a condicionar el imperativo categórico, que entraña una obligación absoluta, no relativa, ni condicional ni hipotética. Además de que no puede predecirse la concurrencia universal e irrestricta de la compasión, ni condicionar las acciones virtuosas a su comparecencia, tampoco puede mandarse sobre las emociones. No es posible ningún tipo de coacción

sobre los sentimientos que se profesan a otras personas, pero sí sobre el trato que debe brindárseles (GMS, Ak. IV, 399; tr. 90)¹. Por otro lado, sostener que la compasión es una condición ineludible de la acción moral implica que es menester aumentar el mal en el mundo, pues sufren dos ahí donde sufría uno y, muchas veces, es imposible librar al otro de su infortunio (MdS, Ak. VI, 457; tr. 328).

Sin duda, la ternura del corazón y el bondadoso interés por el destino de otros hombres son cualidades bellas, amables y encantadoras, pero no poseen la sublimidad de la genuina virtud (KpV, Ak. V 82-3, tr. 98). Esta inclinación sensible del corazón a ser conmovido benévolamente se asocia con el temperamento sanguíneo, que es simpático, agradable, sociable y alegre; sus sentimientos morales son honestos, pero también son inconstantes y esclavos de las impresiones momentáneas, porque no descansan sobre principios firmes. Kant asocia también estos sentimientos de bondad natural y empatía al género femenino, que – según él – es más sensible a lo bello que a lo sublime, al adorno que a lo útil, a las impresiones estéticas que a los principios (BGSE, Ak. II 219-29; tr. 18-30).

Por muy francas que sean las emociones de constricción y alegría, y por muchas acciones benevolentes que inspiren, lo cierto es que la compasión es débil y siempre ciega. Es débil porque sus sentimientos son inconstantes, inestables y esclavos de las impresiones momentáneas, en tanto no descansan sobre principios firmes e inmovibles. Además, como está mediada por la sensualidad, dista mucho de la universalidad y de la proporción en los afectos: un niño que sufre, por ejemplo, puede despertar sentimientos mucho más intensos que la noticia de una matanza terrible (BGSE, Ak. II 216; tr. 13-4). La compasión es, en efecto, parcial y selectiva; no tiene permanentemente por objeto la humanidad completa, que suele dejar indiferente y frío al corazón humano.-

La mediación de la sensibilidad no solo hace de la compasión un sentimiento débil e inestable, sino también ciego respecto al deber. Quien lo experimenta puede sentirse bajo una suerte de encanto, una “ciega fascinación” que guíe hacia obras ya no solo incidentalmente conformes con el deber, sino contrarias al mismo. Es muy propio del atractivo de la compasión sobrevalorar las acciones meritorias en desmedro de los deberes inexcusables. No resulta difícil imaginar

¹ Para las citas de Kant se obedecerá la siguiente notación: se establecerá la obra a la que corresponde la referencia por medio de las siglas más frecuentes, el tomo y página de la edición de la Academia y, luego de un punto y coma, la página de la traducción castellana empleada. Consúltase la correspondencia de las siglas en el listado de referencias final.

ejemplos: un juez que se compadece del acusado se rehúsa a dictar sentencia condenatoria (Refl. 6586, Ak. XIX 96; tr. 39); una persona que, presa de este sentimiento, se ve impelida a atender las necesidades de otra con sus recursos en lugar de saldar una deuda, con lo que “sacrifica una obligación superior” (BGSE, Ak. 216; tr. 14); un sujeto capaz de cometer un crimen por compasión a un ser querido; etc. El lustre de las acciones bondadosas hace al corazón exaltado pretender que toda su conducta ha de regirse por la benevolencia (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 417; tr. 239). La compasión es una cualidad del carácter o temperamento que, como sabemos, a lo sumo puede tenerse por un bien relativo, pero no por un bien en sí mismo. Una mala voluntad al servicio de la compasión es capaz de hacerse y de hacer el mal.

En estas últimas consideraciones ya se perfila como Kant, en ciertos momentos, intensifica su descalificación de la compasión (a la que igual reconocía como propia de un buen corazón, de un alma caritativa) y avanza hacia una patologización de la misma. La compasión no solo sería patológica en cuanto receptividad sensible, sino en cuanto enfermedad, pasividad irresistible y neurótica. En MdS, Kant emplea un léxico relativo a la enfermedad contagiosa para referirse a la agitación afectiva que padecen los compasivos:

la receptividad para el sentimiento común de alegría o de dolor (*humanitas aesthetica*), que da la naturaleza misma [...] bien puede llamarse contagio (como el del calor o las enfermedades contagiosas [*ansteckender Krankheiten*]) o también afectación compasiva [*Mitleidenschaft*]: porque se propaga de un modo natural entre hombres que viven juntos (MdS, Ak. VI, 456-7; tr. 327-8).

De acuerdo con esta caracterización, las comunidades humanas se contagian instintivamente los afectos, así como se transmiten algunos trastornos físicos.

Timmerman detecta en este pasaje el uso de una palabra poco común en alemán, *Mitleidenschaft*, que ha pasado desapercibida a los estudiosos de Kant. También aparece en la caracterización del sabio estoico – a la que volveré más adelante – que se resuelve por desechar esta forma de compasión (2016, pp. 729-30). La propuesta del autor es que Kant tiene a la vista un caso clínico ocurrido informado por el Dr. Michaelis, según el cual un soldado del ejército americano (Johann Otto) contagiaba a sus compañeros cuando era víctima de un “violento frenesí” o ataque de furia (*Anth.* §32, Ak. VII, 179; tr. 110-1). Creo que, además de ofrecer la referencia del caso, Timmerman acierta al detectar un tipo nocivo de identificación afectiva, que incluso colinda con la locura. El problema acá es que se trata de una mera transmisión mecánica de estados afectivos y compulsivos, que obstaculiza el ejercicio de la reflexión

pausada, la soberanía racional y la acción intencionada, con lo que no parece muy compatible con la moralidad.

Si la compasión lleva a un estado sentimental que impide la actividad racional, interfiere con la autodeterminación racional o precede a la misma, entonces no cabe duda de que haríamos muy bien al desterrarla. “[E]se sentimiento de compasión y tierna simpatía, si precede a la reflexión de qué es el deber y se convierte en el fundamento determinante [...] produce el deseo de liberarse de él y de sólo estar sujeto a la legislación de la razón” (KpV, Ak. V 118; tr. 141). Las agitaciones emocionales usurpan nuestra autonomía (Cartwright, 1984, p. 86) y, en esa medida, no cabe moderarlas, sino más bien evitarlas completamente (Denis, 2000, p. 62) (Bergande, 2016, pp. 16-7). Esto, por cierto, puede ocurrir en los casos en que la complexión nerviosa del sujeto en cuestión no es la más adecuada, pero también se da en aquellos estados compasivos inefectivos, de participación vacía, que se recrean en su sentimentalidad. En tales casos tampoco hay reflexión, ni agencia moral, sino pura pasividad sensible sin ningún rendimiento práctico. Tales sentimientos desproporcionados e intensos excitan el corazón, pero no lo fortalecen. A la larga, podrían “marchitarlo” (KpV, Ak. V 157; tr. 184), ablandarlo demasiado, o, peor aún, endurecerlo, como el mismo Kant alerta: si una persona con inclinación a la benevolencia es engañada, puede ser arrastrada a la misantropía y al deseo de no hacerle nunca más bien a nadie (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 415; tr. 237).

Hasta ahora he presentado los afectos compasivos como transitorios, momentáneos, efímeros: un contagio mecánico de estados sensibles; una participación intensa pero inefectiva en alguna experiencia ajena. Si bien estas emociones pueden ir minando de a poco la racionalidad y la cordura, todavía no detentan el estatuto de enfermedades graves. Solo en cuanto los afectos degeneran en pasiones, podemos hablar propiamente de “cánceres de la razón pura práctica y, las más de las veces, incurables” (*Anth.* §81, Ak. VII, 266; tr. 237).

La emoción [*Affekt*] lesiona momentáneamente la soberanía sobre uno mismo, pero la pasión [*Leidenschaft*] abandona abiertamente la libertad y se regocija en su condición servil (*Anth.* §81, Ak. VII, 267-8; tr. 238). La pasión arraiga de modo duradero en el corazón humano y puede conducir a sustituir el régimen de la razón por el de los afectos y a acostumbrarse a juzgarlo todo, sistemáticamente, de acuerdo al mérito. Este hechizo o fascinación excluye de su seno la corrección, por cuanto, como recuerda Wehofsits, las pasiones son un subgrupo de las pasiones duraderas que se basan en máximas. En esa medida, no se trata de afectos espontáneos que nos impiden razonar momentáneamente, sino que corrompen profundamente el proceso de deliberación racional (2016,

p. 58). Por esto, Kant recomienda educar a la juventud en la sobriedad del deber, en lugar de insuflar su ánimo con acciones magnánimas. Inculcar este entusiasmo es contraproducente, por cuanto los convierte en “seres soñadores” mucho antes de que estén habilitados para el juicio y el cumplimiento respecto a los deberes más corrientes (KpV, Ak. V 157; tr. 182).

En cualquier caso, vale la pena preguntarse si acaso Kant no reserva la designación de “enfermedades” a estos desordenes de las pasiones y afectos solo en un sentido metafórico, trivial e irrelevante. En mi opinión, Kant efectivamente emplea el campo semántico de las enfermedades metafóricamente, pero lo hace de un modo muy significativo, tan atendible como otras metáforas icónicas de su obra, como el giro copernicano, el tribunal de la razón o la distante analogía entre los fines naturales y humanos. Wehofsits apunta en esta misma dirección al señalar que este racimo de metáforas tiene, sobre todo, una función didáctica y pragmática por su carácter memorable y vívido; en rigor, Kant no las emplearía como vehículo transparente del pensamiento, sino por su eficacia en la comprensión, la memoria y la acción. Las analogías con las enfermedades físicas y los trastornos mentales, con su correlativa indicación para que sean conquistadas tras una suerte de terapia – aunque en sentido figurado – indican claramente que Kant no aborda las pasiones y afectos de modo neutral (2016, pp. 42-44). Esto es difícil de conciliar, como la misma autora apunta, con las funciones positivas y vigorizantes que el mismo autor adjunta a los afectos. Y es que la exposición de Kant al respecto dista de ser unívoca y transparente, sino que es efectivamente compleja, ambivalente y sofisticada.

La analogía con las enfermedades llega tan lejos que incluso da para pensar en una suerte de cura. Ahí donde la compasión amenace con convertirse en una pasión, podría pensar en aplicarse el remedio estoico que invoca Kant contra hipocondría: sobreponerse a la influencia de una idea sobre los pensamientos y actos por medio del desvío de los sentimientos morbosos fijando la atención en cualquier objeto, como si nada importaran (SF, Ak. VII, 106-7; tr. 144-5). Si hay esperanzas para el hipocondríaco, quizá también podría haberlas para el compasivo. Sobre todo si se considera que, en rigor, la hipocondría es una suerte de empatía morbosa, en la medida que el individuo se identifica con todas las enfermedades sobre las que lee o escucha (SF, Ak. VII, 103; tr. 140). Kohns señala que el hipocondríaco y el loco se caracterizan por una receptividad compulsiva, al asignar una significación vital al discurso de otros, por ejemplo (2007, p. 80). Sin duda, la compasión también podría degenerar en una suerte de identificación compulsiva con los estados ajenos por medio de la imaginación.

Incluso el interés por el bien puede degenerar en entusiasmo afectivo (MdS, Ak. VI, 408-9; tr. 266). Kohns destaca las consecuencias políticas

de este fanatismo según Kant, quien rechaza la compasión como fuente de frenesí salvaje, capaz de convertir a las personas en una “turba enajenada y fanática” (2007, pp. 98-101). En mi opinión, Kohns es excesivamente severo en su juicio de la simpatía y no la rescata en ninguna dimensión de la ética kantiana; para él la participación es positiva solo si se refiere al sentimiento de comunicabilidad. A mí me parece una lectura desacertada desde la suposición de base, que identifica indiscerniblemente la simpatía moral solo con la universal comunicabilidad. Además, la simpatía por una causa, una idea o una bandera no es necesariamente una identificación con experiencias ajenas y, en ese sentido, no se trata estrictamente de compasión. A Kant, por cierto, no le pasó desapercibido el peligro de una simpatía hasta en el entusiasmo por la Revolución Francesa (SF, Ak. VII, 85-6; tr. 117-9).

Sí reconozco, en cualquier caso, que la benevolencia compasiva rayana en el entusiasmo vuelve a las personas esclavas de su imaginación, lo que no está blindado ante un posible fanatismo político. El compasivo compulsivo se entrega, muchas veces, a fantasías sobre lo que sienten los demás, procurando actuar en conformidad con esas supuestas experiencias de lo ajeno. Quien pretende distribuir toda la felicidad deseada a todos, sin discriminación, no solo humilla a quienes pretende beneficiar (MdS, Ak. VI, 448-9; tr. 317); sino que – sobre todo – no se cuida en lo absoluto de que dichos sujetos tengan una buena voluntad para hacer un uso legítimo de todos esos bienes (Refl. 7315, Ak. II 312; tr. 209). En rigor, el amor de benevolencia estriba, por sobre todo, en desearle a los demás que se hagan dignos de la felicidad (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 417; tr. 240).

En síntesis, la compasión tiene variantes malsanas, quizá como cualquier otro afecto o idea que se hipostasie. No obstante, también hay compasiones benignas; no solo en el sentido en que son inofensivas, sino que incluso me atrevo a afirmar que son salutíferas bajo ciertas restricciones, tanto para nuestra conformación natural como para nuestra determinación práctica. A continuación, se perfilará la clase de compasión que no es hostil o nociva, sino incluso benévola para la “salud moral” y, en ese sentido, una aliada de moralidad.

2. La compasión salutífera: una aliada de la moralidad

¿Qué clase de compasión puede fortalecer la moralidad humana? ¿Qué rendimientos morales tienen los sentimientos simpáticos? Para responder a estas interrogantes, propongo recorrer el siguiente itinerario: (i) primero, perfilar la compasión como prenoción estética; (ii) segundo, considerar la compasión

como una disposición conforme a fin de la naturaleza; (iii) tercero, ponderar la relevancia de no embotar y de educar la compasión para el trato gentil con los animales e, indirectamente, con otras personas; (iv) cuarto, explicitar la compatibilidad del móvil compasivo con principios activos. De este modo, se harán visibles aquellos aspectos de la compasión que promueven la agencia moral y será posible evaluar cómo pueda integrarse al modelo ético kantiano.

(i) En primer lugar las prenociencias estéticas [*ästhetische Vorbegriffe*] son, como es sabido, las predisposiciones subjetivas para la moralidad, esto es, la receptividad anímica para verse afectado los conceptos del deber (MdS, Ak. VI, 399; tr. 253-4). Por un lado, Kant se refiere a estas prenociencias como una base natural de la que estamos provistos, en mayor o menor medida, puesto que si alguien careciese por completo de ella estaría “moralmente muerto, y si (por hablar el lenguaje de los médicos) la fuerza vital moral ya no pudiera estimular este sentimiento [el sentimiento moral, en este caso], la humanidad se disolvería en la mera animalidad” (MdS, Ak. VI, 400; tr. 255). En otras palabras, la salud de la humanidad en tanto humanidad descansa en esta sensibilidad del libre arbitrio a ser movido por la razón práctica y su ley incondicional.

Por otro lado, Kant se refiere a las prenociencias estéticas, en estricto sentido, como efectos de la ley moral sobre el ánimo humano² (MdS, Ak. VI, 399; tr. 254). Concretamente, en el caso del amor al prójimo, que es el que más interesa para el problema que estoy trabajando, Kant no quiere decir que la filantropía constituya la causa de las obras de benevolencia, sino más bien su efecto: quien practica el bien sistemáticamente “y tiene éxito en su propósito benefactor, llega al final a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien” (MdS, Ak. VI, 402; tr. 258). Hacer el bien a los demás por autocoacción puede resultar en hacerlo luego también conforme a la inclinación (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 417; tr. 239). En suma, los sentimientos naturales de filantropía facilitan que nos veamos afectados por los deberes imperfectos y, en cuanto nos ejercitamos habitualmente en la benevolencia con base a principios, fortalecemos también esos mismos sentimientos filantrópicos.

(ii) En segundo lugar, Kant no se remite a considerar la compasión como una dimensión sentimental específica de la humanidad, sino que incluso la

2 Esta caracterización entraña muchas dificultades de interpretación, porque la primera definición de Kant apunta a considerar las prenociencias como una base que precede a la determinación de la voluntad; pero la segunda insiste en su calidad de efectos en el ánimo. También reparan en ello González (2015, p. 76) y Goy (2013, p. 185). Guyer llama la atención sobre una ambigüedad análoga en el sentimiento de respeto (2012, p. 421). Ni siquiera el sentimiento de respeto califica, en estricto sentido, para móvil con valor moral, sino que acompaña a la representación racional del deber y, asimismo, constituye un efecto subjetivo de la incondicionalidad del mandato sobre la voluntad.

concibe como un don de la naturaleza providente, que implanta en nosotros un suplente provisional de la razón. Si esta no hace nada en balde con sus organismos (KU §66, Ak. V, 376; tr. 307), menos lo hará con su fin último, el ser humano, que tiene encomendada la realización del fin final. El astuto plan de la naturaleza se despliega para civilizar a los seres humanos, a través de la preparación cultural en su sentido negativo (disciplina) y en su sentido positivo (habilidad). Por una se vuelven capaces de emanciparse de sus inclinaciones meramente animales, es decir, de liberarse del “despotismo de los apetitos” y por la otra se cultivan para el desarrollo cabal de sus disposiciones y talentos para la obtención de toda clase de fines (KU §83, Ak. V, 431-3; tr. 358-60).

A mi juicio, la compasión sirve a ambos propósitos de la cultura. Por un lado, en el marco de la habilidad, espolea a trabajar por la felicidad ajena de modo específico y concreto, como veremos luego, y, en tal medida, a colaborar en el entramado social conducente a un todo cosmopolita. La compasión nos entrena para hacernos cargo de promover los fines de la humanidad, incluso a costa de subordinar algunas de nuestras propias inclinaciones. Así como otras ayudas de la naturaleza a veces en apariencia desventajosas, como las guerras, la persecución individualista de intereses, la discordia, la rivalidad, los celos y el afán de gloria, la compasión contribuye veladamente a la civilización. Si bien no hay en nosotros una inclinación natural e inmediata a la justicia, sí la hay un “instinto de la benevolencia, por medio del cual compensamos lo que hemos obtenido ilegalmente” (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 415-6; tr. 237-8). Este móvil afectivo contribuye a moderar el egoísmo y a interesarnos por la suerte de los demás, al punto de colaborar activamente en su consecución:

que la naturaleza haya implantado en nosotros la disposición para las emociones, fue sabiduría de la naturaleza para *provisionalmente*, antes aún de que la razón haya llegado a la robustez necesaria, tomar las riendas, es decir, agregar a los resortes morales del bien, para que los avive, los del estímulo (sensible) patológico, como un sustitutivo interino de la razón. (*Anth.* §75 Ak. VII, 253-4; tr. 218-9).

Kant tiene mucha conciencia de que es difícil que la pura razón nos mueva a prestar ayuda, sobre todo en estadios más precarios o vulnerables de la sociedad. Justamente por eso, concibe como favorable el cultivo, desarrollo y fortalecimiento de esta inclinación, siempre y cuando no pretenda sustituir o prescindir de la ley racional. En esa línea, recomienda

no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible, porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría (MdS, Ak. VI, 457; tr. 329).

Nuestra naturaleza sensible y animal, por tanto, que muchas veces parece un enemigo fuerte al que hay que sobreponerse por medio de la fortaleza de la virtud, y que parece hacerle la guerra al deber permanentemente, aparece también como una aliada que nos auxilia para llevar a efecto el mandato moral. No parece desacertado aprovechar y educar lo que en la naturaleza es conducente al fin moral. Además, esta concurrencia de la sensibilidad y el mandato racional permite no abandonar las esperanzas de que sea posible y no contradictoria la confluencia entre la dignidad de ser felices y la felicidad efectiva.

Por otro lado, la compasión puede prestar servicios análogos a las bellas artes y las ciencias, al permitir que se cobre un placer desinteresado e inmediato por ciertas acciones bondadosas y que el ser humano se proponga fines más altos que los de la mera animalidad. Sin duda, los impulsos compasivos refinan otras inclinaciones más rudas, por cuanto estimulan la sociabilidad, la comunicación de sentimientos e impresiones, la participación en las representaciones de los demás. En esta línea, Kant reconoce que el sentimiento de simpatía es un deber condicionado, llamado “humanidad” (*humanitas*), en atención a nuestra animalidad y racionalidad, que consiste no tanto en alegrarse y sufrir pasivamente con los demás, sino en “la *facultad y voluntad de comunicarse* entre sí los *sentimientos*”, que es libre y se fundamenta en la razón práctica (MdS, Ak. VI, 456-7; tr. 327-8). Con la simpatía, refinamos nuestras costumbres, modales y sentimientos, con lo que nos capacitamos “para experimentar la fuerza motriz de los principios virtuosos” (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 456; tr. 284) y “para sentir la aptitud para fines más elevados” (KU §83, Ak. V, 434; tr. 360).

La compasión no es todavía virtud, para Kant, pero tiene con ella una afinidad íntima:

La Providencia ha puesto en nosotros, como suplemento de la virtud, esos instintos auxiliares; por ellos algunos son movidos a bellas acciones, aun sin principios, y estos últimos pueden dar a quienes los obedecen un mayor impulso y un móvil más fuerte. La compasión y la complacencia son motivo de bellas acciones que quizá quedarían sofocadas en su totalidad bajo el predominio de un egoísmo más burdo [...] puedo calificarlas como *virtudes adoptadas*, y únicamente a la que descansa sobre principios considerarla como *virtud genuina*. [...] Sin embargo, estas virtudes adoptadas tienen grandes semejanzas con las virtudes verdaderas, pues contienen un sentimiento de placer inmediato en las acciones bondadosas y benevolentes (BGSE, Ak. II 217-218; tr. 15-16).

La compasión como injerto de la naturaleza humana permite frenar en muchos casos los excesos de las disposiciones naturales mencionadas anteriormente, como la belicosidad, la violencia y el egoísmo. Así como la inclinación al comercio también permite equilibrar las animadversiones que animan las

diferencias culturales, idiomáticas y religiosas, la compasión contribuye a la conservación de la especie y, encima, nos dispone sensiblemente para deberes de benevolencia.

(iii) En tercer lugar, como es sabido, Kant no reconoce a los animales no humanos como fines en sí mismos y, por tanto, como sujetos de derechos morales; en consonancia con eso, los seres humanos no tenemos deberes directos con ellos. No obstante, no se excluyen del todo de la esfera moral, por cuanto sí tenemos deberes indirectos para con la humanidad a través del trato benevolente con los animales (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 458-60; tr. 287-9). Una anfibología de los conceptos de reflexión induce a la confusión los deberes *respecto* a otros seres con deberes *hacia* otros seres, que no son sino deberes hacia el hombre (MdS, Ak. VI, 442; tr. 308-9). De acuerdo con Kant, no nos obliga ningún deber inmediato a brindarles cuidado a estos seres, pero maltratarlos o desatenderlos “atenta contra la afabilidad y el carácter humanitario”, con lo que el corazón pierde ternura, se endurece y se vuelve más proclive a la crueldad con sus propios congéneres. En esta línea, Kant considera que, a diferencia de la crueldad, “la piedad y la compasión son rasgos específicamente humanos, puesto que diferencian al hombre de los animales” (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 443; tr. 269).

Resulta muy iluminador constatar que, en los pasajes relativos a la promoción indirecta de los deberes con la humanidad en la conducta con los animales, Kant no es ambiguo ni impreciso sobre la conveniencia de ejercitar y fortalecer la compasión:

El trato violento y cruel a los animales se opone [...] al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en relación con los demás hombres (MdS, Ak. VI, 443; tr. 310).

El abordaje de la compasión para con los animales es análogo al del amor al prójimo como prenoción estética, en la medida en que, por una parte, resulta una disposición sensible útil para acoger leyes del deber y, por otra parte, se cultiva y desarrolla como un efecto de conocer y hacerle bien a las criaturas. La proximidad con animales feroces (como los lobos) o repulsivos (como los insectos), que conduce a su conocimiento más profundo, nos sensibiliza para amarlos, tratarlos con delicadeza y no albergar pensamientos hostiles hacia ellos (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 459; tr. 288).

(iv) En cuarto lugar, Kant concede algo al cultivo de los sentimientos compasivos naturales (estéticos) para utilizarlos como medios, porque reconoce que la simpatía no solo tiene una dimensión pasiva, sino también una activa

y libre. La participación en las representaciones ajenas no se agota en la identificación afectiva mediante la imaginación, sino que, como ya se ha dicho, puede fundarse en la razón y la universal comunicabilidad de pensamientos y sentimientos (*humanitas*). Kant se apunta a la extendida costumbre de considerar “humanidad” o “propiamente humano” como idéntico a la capacidad de empatizar con otras personas, pero solo en la medida que se subordine a la exteriorización honesta de representaciones sensibles e intelectuales.

Si la simpatía moral en tanto comunicación fuera la única recomendación kantiana respecto al tema, entonces la concesión a nuestros sentimientos compasivos sería menos que exigua. En estricto sentido, alegrarse y dolerse emocionalmente con los demás seguiría proscrito. Pese a que Kant, como se ha dicho, es reacio a abrirle las puertas a la compasión al tempo de la ética, también es cierto que en otros pasajes Kant le cede más espacio y matiza sus desconfianzas. Un ejemplo icónico de esta última actitud se refleja en el fragmento ya citado, que aparece apenas unos párrafos después de la recomendación de la simpatía moral, que enfatiza el carácter forzoso de no evitar los lugares que suelen despertar el irreprimible impulso simpático (MdS, Ak. VI, 457; tr. 329).

Como muy bien sostiene Cartwright, pareciera que en MdS, respecto a obras anteriores, Kant se vuelve más liberal en su tratamiento de la compasión, porque, justamente, reconocería que sí podemos tener algo de control sobre nuestras emociones; de ese modo, recomienda el cultivo de sentimientos simpáticos y la participación activa en la suerte de los demás (Cartwright, 1984, p. 87). Anna Wehofsits también enfatiza que, si bien los afectos pueden sobrevenir intempestivamente en algunas situaciones, no implica que sean experiencias meramente pasivas (2016, p. 57).

No podemos obligarnos a sentirnos de tal o cual modo frente a situaciones de menesterosidad ajena, por ejemplo, pero no cabe duda de que, para Kant, sí podemos embotarnos para los sentimientos compasivos para los que la naturaleza nos ha hecho receptivos. Por eso es aconsejable exponerse a contextos de dolor ajeno, a menos que padezcamos de una constitución nerviosa, enfermiza y susceptible al contagio afectivo (*Anth.* §32, Ak. VII, 179; tr. 110-1). En cambio, esta exposición es muy benéfica para quien se ha civilizado a sí mismo bajo el imperativo de la disciplina, a saber, ha aprendido a libertar su voluntad de la esclavitud del apetito y la inclinación, para subordinarlos a los fines racionales (KU §83, Ak. V, 432; tr. 358-9). Creo que la recomendación de un trato dulce y gentil con los animales hay que entenderla en la misma estela. Para el autor, hay que procurar que no se asfixie la capacidad de alegrarnos y dolernos con otros.

Wehofsits va más lejos: según su opinión, la compasión puede cultivarse y no solo activarse mecánicamente. Según la autora, no basta entender el cultivo de la compasión en el sentido pasivo, es decir, exponiéndose conscientemente a situaciones que activarán una suerte de mecanismo natural compasivo, sino que es preciso dar pasos para transformar y perfeccionar esa compasión (2016, p. 139), mediante la reflexión y la acción intencionada. De esta manera, la nota fundamental de la compasión estaría orientada a la acción y no a la mera resonancia emocional (Wehofsits, 2016, p. 146). En realidad, Kant no indica con demasiada especificidad cómo cultivar estos sentimientos³, pero su resistencia a la compasión inefectiva y autorreferencial se puede entender perfectamente en esta línea. No es que esté mal compadecerse por el amigo querido que sufre un dolor que no puedo remediar (aunque quizá la mera participación en su dolor pueda mitigarlo parcialmente). Lo que sí está mal es convertirlo en un asunto propio, en una recreación lánguida, estimulante, reconfortante o vigorizante de los propios afectos, estados y preocupaciones, etc. Esa compasión obviamente no tiene ningún valor ni siquiera instrumental y no pasa de ser una participación vacía en el dolor ajeno.

En cualquier caso, aunque estoy de acuerdo con que los sentimientos empáticos sí son susceptibles de una refinación y trabajo consciente, tampoco desdeño las bondades de su activación meramente “mecánica” o pasiva, aunque elegida y preparada voluntariamente. La exposición al dolor ajeno y lejano que Kant recomienda sirve para no cerrarnos sentimentalmente a aquellos que están fuera de nuestros estrechos círculos familiares, personales, locales, habituales, etc. En cierta medida, con esto es posible contrapesar un posible efecto injusto de la compasión como mera disposición natural, sin dirección ni cultivo. Kant tiene presente que los seres humanos tendemos a la creación de pequeñas y cerradas sociedades, lo que “pone bridas a la generalización del afecto y cierra el corazón a los demás – excepto a unos pocos –, debilita lo mejor del alma, cuya meta ha de ser la benevolencia universal [...] [T]enemos que guardarnos de cerrar nuestro corazón a cuantos no pertenezcan a nuestra sociedad” (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 428; tr. 251). Por tanto, hemos de cuidar el no sentir compasión alguna, pero también el de estrechar indefectiblemente la extensión de nuestros afectos: para eso, es fructuoso salir de nuestros espacios

3 Sí hay, empero, pistas sobre cómo podemos moldear progresivamente un buen carácter. Por ejemplo, Kant señala que los niños deben acostumbrarse a reír franca y desembarazadamente, porque dichos rasgos se imprimen en el interior y forjan “una *disposición* a la alegría, afabilidad y sociabilidad, que preparan tempranamente esta aproximación a la virtud de la benevolencia” (*Anth.* §79, Ak. VII 265; tr. 235).

y compañías habituales. Así habría que leer, a mi juicio, el llamado a visitar las cárceles y los hospitales.

3. ¿Hacia la apatía perpetua?

Incluso bajo el reconocimiento de cierto carácter complementario y compensatorio de la compasión en la agencia moral, hay que confesar que, si nos ceñimos muy de cerca a las formulaciones kantianas, también se hace hincapié en su utilidad transitoria, en tanto la humanidad se mantenga en un estado de infancia. Cabe preguntarse si acaso sería posible y deseable avanzar hacia una apatía generalizada y universal como ideal regulativo, una vez conquistado cierto grado de racionalidad y de cultura. En rigor, si los sentimientos compasivos eran solo un sustituto provisorio [*provisorisch*] de una razón robusta y madura, capaz de determinarse por principios, en un escenario ético ideal, entonces ¿no sería necesarios ni deseables? ¿Habría que avanzar hacia la apatía perpetua, una vez conocida y elegida nuestra destinación moral? Así como la guerra nos conducía, pese y contra nuestra voluntad, a sentar las condiciones para la paz perpetua, ¿la compasión nos asiste hasta que podamos desecharla para abrazar la apatía perpetua?

Si apatía significa simplemente la capacidad de moderar nuestras emociones e impedir que los afectos nos domeñen, es decir, la capacidad de autocontrol que frena el afecto lánguido y autorreferencial y la conversión de afectos en pasiones, entonces la apatía no es irreconciliable con la compasión. En este sentido, habría un falso problema en la formulación de la pregunta, porque aprender a dominar los sentimientos en lugar de ser dominados por ellos no implicaría en lo absoluto que no hayamos también de cultivar la compasión y que tengamos que renunciar a ella. Ciertamente, hay elementos que parecen apuntar en esta dirección, como cuando Kant se refiere específicamente a la apatía moral, es decir, al tipo de apatía que tiene valor moral como “aquella ausencia de afectos que debe distinguirse de la indiferencia” y que consiste básicamente en poner

por encima el sentimiento de respeto por la ley respecto del conjunto de los demás sentimientos. La verdadera fuerza de la virtud es la tranquilidad del ánimo, con una resolución reflexionada y firme de poner en práctica su ley. Este es el estado de salud en la vida moral; en cambio, el afecto es un fenómeno que brilla un instante y produce fatiga, incluso cuando lo excita la representación del bien (MdS, Ak. VI, 409; tr. 257).

Sin duda, no parece haber conflicto entre el deber de cultivar los sentimientos simpáticos, sumado con el deber de no dejarse someter por ellos y conservar

el autogobierno. En esa línea, Kant identifica la “prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones” con el “deber de la apatía” (MdS, Ak. VI, 408: tr. 266).

El caso es que Kant, ambivalente en su apreciación de los sentimientos y sus efectos en la órbita moral, también valora la apatía en cuanto capacidad de abandonar los sentimientos compasivos como de infecciones. Las evidencias textuales, en esta línea, son abundantes. En el conocido y discutido ejemplo del sabio⁴ en la MdS, señala:

Fue un modo sublime de representar al sabio el del estoico que le hizo decir: deseo un amigo, no para que me ayude en la pobreza, en la enfermedad, en la cautividad, etc., sino para que yo pueda ayudarle a él y pueda salvar a un hombre; y, sin embargo, cuando su amigo no puede salvarse, se pregunta el mismo sabio: ¿qué me importa? Es decir, rechazaba la afección compasiva (MdS, Ak. VI, 457; tr. 328).

Lo cierto es que en este pasaje la “afección compasiva” es la indeseable *Mitleidenschaft*, que nubla y obnubila la razón, y que más bien entorpece que promueve la acción benevolente. Sin embargo, otros pasajes se decantan por desterrar no solo a esa forma de compasión enfermiza. Por ejemplo, en las *Lecciones de ética*, observa que “cuando veo a un hombre sumido en la miseria y observo que no puedo remediar de ninguna manera su situación, que no puedo salir en su ayuda de forma alguna, entonces puedo darle fríamente la espalda y decir como los estoicos: este asunto no me concierne, mis deseos no pueden ayudarle” (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 421; tr. 243). Pasando por alto la suposición de que realmente haya casos en que sea imposible ayudar en ningún sentido a esa persona, ni siquiera en la mera muestra de compañía en la tristeza, Kant recomienda enfriar las emociones y buenos deseos cuando no son directamente conducentes a acciones efectivas. A esto se suma, como poderoso argumento, que si el ser racional pudiera elegir, como señala Kant en un pasaje ya citado de la KpV, se libraría de sus inclinaciones, incluso de aquellas que facilitan la eficacia de las máximas (pero no pueden producirlas) como la simpatía o compasión, para estar sujeto solo a la legislación de la razón.

En la *Antropología*, Kant también introduce el ejemplo del sabio apático, que ni siquiera es presa de la piedad frente al infortunio de su mejor amigo, pues “la emoción deja (más o menos) ciego” (*Anth.* §75, Ak. VII, 253; tr. 218).

4 El ejemplo del sabio estoico ha sido traído a colación por diversos/as comentaristas, entre ellos/as, Denis, Baron y Wehofsits. Son formulaciones como estas las que inspiran a Michael Stocker a elaborar su versión del individuo desafectado, que acude a visitar a un amigo enfermo solamente por deber, en lo absoluto animado por sentimientos de amistad, compañerismo y empatía, con lo que fracasa en el intento de ayudar al otro (1976, p. 462).

También es cierto que, en las líneas que siguen inmediatamente a ese pasaje, Kant menciona que las emociones de ese calibre funcionan como sustitutos temporales de la razón por mediación de la sabia naturaleza. Así y todo, queda aguzado su carácter provisorio. En rigor, habría que saber deshacerse de esas emociones si es que puede prescindirse de ellas en la conducta moral. De hecho, y esto aparece también en la misma página, “[q]uien está dotado de ella [apatía como don natural] no por ello es sin duda ya un sabio, pero ha recibido de la naturaleza el favor de que le resulte más fácil que a otros llegar a serlo” (*Anth.* §75 Ak. VII, 254; tr. 219). Kant admite abiertamente que un carácter flemático, capaz de apatía moral, está mucho mejor dotado que el de corazón blando y sentimental para el ejercicio del deber, que “permanentemente deshecho en lágrimas de compasión y, a pesar de toda su bondad, no vendría a ser más que un holgazán de tierno corazón” (BGSE, Ak. II 216; tr. 14).

Es difícil resolver estas contrariedades y es muy probable que no sea posible neutralizarlas sin violentar o tergiversar las ideas de Kant. A mi juicio, esta problematicidad no puede soslayarse o despacharse sin más; sino que es parte del proyecto kantiano, complejo, sofisticado, delicado y lleno de matices. Sin perjuicio de lo anterior, se me ocurren cuatro indicaciones que pueden, al menos, tender puentes entre las valoraciones opuestas en juego. Me detendré, con especial énfasis, en la cuarta de ellas.

En primer lugar, es indispensable realizar una crítica de la naturaleza, los límites y los efectos del ideal apático, estableciendo con cuidado las diferencias con el modelo estoico. Este propósito excede las lindes de este trabajo, pero basta con insistir en que el sabio apático no es un indiferente, no ha apagado su sensibilidad moral para la filantropía, el sentimiento moral, el respeto o la conciencia moral; si no, esa persona estaría moralmente muerta, como sabemos. Kant distingue en más de una ocasión la apatía como virtud de la insensibilidad [*Fühllosigkeit*] [*Unempfindlichkeit*] o la indiferencia [*Gleichgültigkeit*]. Se trata, en estricto sentido, de no dejarse perturbar por la emoción sentida, pero en ningún caso de matar la emoción⁵. “La impasibilidad [*Kaltsinnigkeit*] es la carencia de amor, mientras que la frialdad [*Kaltblütigkeit*] es una ausencia de los afectos del amor. La frialdad otorga regularidad y orden al amor; sin embargo, la impasibilidad es la ausencia del sentimiento a verse afectado por la situación de los otros” (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 420; tr. 242). Como recuerda Denis, la ausencia de agitación emocional no entraña ausencia de sentimiento (2000, p. 52).

5 En esta línea, Wehofsits señala que la concepción de Kant se asemeja más a la metropatía peripatética que a la apatía estoica, que enseña a moderar y no a eliminar los afectos (2016, p. 49).

En segundo lugar, pienso que la apatía es un ideal regulativo que corre parejo con otro ideal regulativo alternativo, a saber, el de la voluntad santa:

amar a Dios quiere decir ejecutar gustosamente sus mandamientos; amar al prójimo quiere decir cumplir gustosamente [*gerne*] todo deber hacia él. Pero el mandamiento que hace de esto una regla, no puede mandar que se tenga esta convicción en las acciones conformes al deber, sino sólo que se aspire a ella (KpV, Ak. V 83; tr. 99)

Este prototipo de santidad es el “fin permanente aunque inalcanzable” de las criaturas (KpV, Ak. V 84; tr. 100). Esta ley presenta la intención moral en su plena perfección: arquetipo al que hay que tender e igualarnos en progreso infinito e interrumpido, aunque resulte un ideal imposible para cualquier criatura. A su vez, en las observaciones a “La virtud presupone necesariamente la apatía (considerada como fuerza)” Kant aclara que la virtud, “objetivamente considerada, [es] un ideal e inalcanzable” (MdS, Ak. VI, 408-9; tr. 266-7).

Asimismo, aunque la constitución apática del sabio posea una sublimidad digna de admiración, como apunta Denis, habría que tener cuidado de confundirnos con ese sabio y de confundir apatía con moralidad como un todo (2000, p. 69). Así como la voluntad santa no existe en la tierra, lo mismo ocurre con el perfecto apático, que – bromea Kant en su “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza” – quizá puede encontrarse en la luna:

Al insensato se le opone el *hombre cuerdo*, y quien carece de insensatez [*Thorheit*] es un *sabio*. A este sabio se le puede buscar en la luna, quizá porque allí se está sin pasiones y se posee ilimitadamente la razón. El apático [*Unempfindliche*] está asegurado contra la insensatez por su imbecilidad [*Dummheit*]. Sin embargo, a los ojos de la mayoría tiene el aire de un sabio. Pirrón vio en un barco, en medio de la tormenta, mientras todos estaban angustiadamente atareados, que un cerdo comía plácidamente de su comedero y, señalando hacia él, dijo: «así debe ser la tranquilidad de un sabio.» El apático es el sabio de Pirrón. (VKK, Ak. II 262: tr. 86-7).

Sabemos que es vano e inútil querer negar nuestras inclinaciones y quien se empecina en ello corre el riesgo de degradarse hasta la animalidad más que elevarse a la condición divina. La indiferencia que hace al sujeto incapaz de conectar con su propia inclinación, el peligro y el bienestar de los demás no resulta ideal en lo absoluto.

En tercer lugar, tiendo a pensar que en la ética kantiana hay un espacio para la diversidad de temperamentos, así como en la ciencia hay espacio para diversos modos de pensar y clasificar la naturaleza, según el investigador se enfoque más en la variedad o en la unidad, por ejemplo (KrV A651-668/B682-696; tr. 586-599). Según nuestra disposición, nuestro carácter, nuestra constitución sensible, puede que sea más adecuado perseguir el ideal del apático

o bien el ideal del “santo” para conducir de mejor manera nuestras disposiciones sensibles. Quien naturalmente esté dotado de una constitución tendente a la apatía haría bien en esforzarse para cultivar los sentimientos simpáticos; quien, en cambio, esté naturalmente dotado de un corazón empático, haría bien en templar esos sentimientos para subordinarlos. Ambos ideales, en cualquier caso, tienen como objeto la determinación racional y reflexiva, por cierto, y subrayan la importancia de estar por encima de las inclinaciones. Además, ambos ideales exceden las posibilidades humanas, son irrealizables de manera acabada y tienen una mera función “regulativa”.

En cuarto lugar, quisiera reparar un aspecto sumamente relevante para navegar esta cuestión: se trata de la importancia de la compasión como deber indirecto no prescindible para cumplir con nuestro deber directo de benevolencia. Hasta el momento, se ha insistido en que la compasión puede ser una herramienta para servir a la determinación categórica de la razón práctica, siempre y cuando no pretenda relevarla. Pero ¿cómo puede servirle sin sustituirle, sin contaminar los móviles que determinan a la acción? Sin duda, si Kant se refiere a la compasión como mera asistencia natural para cumplir con nuestro deber, en el seno de una voluntad que no es lo suficientemente fuerte como para determinarse por mor de él, entonces la compasión sigue careciendo de todo valor moral.

Como muy bien detecta Baron, si realmente necesitáramos los sentimientos compasivos o empáticos para hacer “aquello que la representación del deber por sí sola no lograría” como una suerte de auxilio en el móvil moral, Kant estaría recomendado desarrollar una voluntad impura y hacer lo correcto por motivos no morales (1995, pp. 218-9). Si la compasión, que es un sentimiento empírico, pretende dar apoyo a una razón que no es capaz de determinarse por deber, aunque discierna claramente cuál es su deber, estamos frente a una determinación heterónoma. ¿Es esto mejor que actuar en contra del deber? Desde un punto de vista consecuencialista, por cierto que sí, pero desde los estándares kantianos no resulta suficiente para que las acciones alberguen valor moral.

Las lecturas que proponen Wehofsits y Baron apuntan a resolver el problema mentado con dos interpretaciones, a mi juicio, no excluyentes. En primer lugar, Wehofsits propone entender la compasión como un modo de prevenir los obstáculos emocionales que dificultan innecesariamente el cumplimiento de nuestros deberes imperfectos hacia los demás, como podrían ser el asco, la pereza, la comodidad o la antipatía (2016, pp. 135-6). En ese sentido, el cultivo de la compasión no serviría como un apoyo extramoral al principio moral de la razón práctica, sino como un apoyo para forjar nuestro carácter de tal modo

que nos preparemos para aliviar la batalla contra inclinaciones que pueden suscitarse en el camino y hacer más difícil su resistencia. En esta dirección, el desarrollo de la compasión sería un medio indirecto de cuidarnos de obstáculos posibles a la moralidad, así como la persecución de la propia felicidad resulta un medio hipotético de moralidad por cuanto nos impide ponernos en una situación en que sea muy tentador faltar a nuestro deber.

El problema es que si el significado moral de la compasión se agotara en la facilitación del deber al modo en que lo hace la preocupación por la propia felicidad, entonces no habría una conexión necesaria entre el cultivo de la compasión y la participación activa, puesto que esta última podría llevarse a efecto prescindiendo de la compasión, toda vez que reunamos la fuerza de voluntad suficiente. En esa medida, la compasión sería completamente prescindible, así como lo es la felicidad ante un carácter sumamente virtuoso. Pero el caso es que las ventajas de la compasión no tienen por qué agotarse ahí, según la lúcida lectura de Marcia Baron. Estas no se limitarían a preparar el escenario menos difícil para cumplir con nuestro deber, para no dejarle soberbiamente todo a la fuerza de voluntad; sino que se extienden hacia la consideración de los cursos de acción precisos y concretos en que podemos contribuir a la felicidad ajena.

La lectura de Baron permite postular que la compasión es un deber indirecto no prescindible – a diferencia de la felicidad –, crucial para llevar a cabo nuestros deberes de promover la felicidad ajena. El rol de los sentimientos simpáticos sería, en rigor, guiarnos para atender a las necesidades particulares y concretas de los demás, para informarnos sobre cómo, efectivamente, podemos ayudar al resto (Baron, 1995, p. 220). Sin la facultad para ponernos imaginativamente en el lugar del otro, es muy difícil que adquiramos la sensibilidad para elegir cursos de acción específicos y bien orientados para asistir a los demás. Las máximas vagas, generales e indeterminadas de los deberes imperfectos para con las demás personas son muy insuficientes para orientar la acción práctica⁶. En otras palabras, la mera representación del deber no es insuficiente por cuanto no alcanza a tener la fuerza para determinarnos a actuar, sino que es insuficiente para ilustrarnos

6 En mi opinión, es innegable que en Kant sí hay una lectura de los sentimientos simpáticos como una compensación de la naturaleza en virtud de nuestra carencia de inclinaciones hacia la justicia. Esta feliz teleología natural no puede tener un carácter moral en sí mismo, sino meramente preparatorio. No obstante, la lectura de Baron y Wehofsits me parece mucho más coherente con la posición kantiana, independiente de si Kant efectivamente enlazó de este modo el tema con su proyecto ético.

sobre qué objetos o circunstancias requieren de nuestra atención. Si bien el agente virtuoso cuenta con un interés práctico en la virtud y la justicia, eso no garantiza que este sepa con la suficiente claridad *dónde* y *cuándo* debe emplear sus capacidades para cumplir con las exigencias morales (Charpenel y Óscar, 2011, pp. 24-5).

El ejemplo de Baron es sumamente ilustrativo: si tenemos una vecina anciana y enferma, podemos colegir que tenemos el deber de ayudarla, pero si hacemos el ejercicio compasivo, es posible que detectemos aquellas cosas que en realidad le hacen falta (1995, p. 220). Básicamente, nuestros sentimientos compasivos funcionan como mapas heurísticos para orientarnos en la experiencia ética y para discernir las necesidades y los deseos de otras personas. En la línea del caso expuesto por Baron, se me ocurre pensar en una persona que debe comunicarle a otra información sensible y dolorosa. El deber perfecto “decir la verdad” no nos aporta detalles sobre cómo expresarla del modo adecuado; en cambio, participar imaginativamente de los sentimientos de otra persona, aunque sea a distancia, permite cobrar conocimientos más específicos sobre cómo proceder. Decir una verdad con brutalidad quizá no lesiona a la humanidad, pero decir una verdad con delicadeza y consideración concuerda mucho más con la promoción de los fines de la humanidad.

4. Conclusión: La integración de la compasión al modelo ético kantiano

Me parece que, en conclusión, hay buenos motivos para sostener que no se debe abandonar la compasión y su cultivo, incluso una vez conocida y elegida libremente nuestra responsabilidad moral, allende los resortes y apoyos de la naturaleza. Aunque la compasión no sea un móvil moral por sí mismo, sí es compatible con la determinación bajo principios. Esto significa, por cierto, que la compasión no puede pretender comandar ni condicionar las acciones benevolentes, ni puede constituir una agitación afectiva tan intensa que comprometa la acción basada en máximas racionales.

Kant recomienda la benevolencia basada en principios, aunque admite que “puede cultivarse asimismo la inclinación correspondiente, siempre y cuando permanezca ésta bajo principios que pueden ser presentados como móviles para las acciones de la benevolencia a partir de la inclinación” (*Vorlesungen*, Ak. XXVII.1, 415; tr. 237). Hacer el bien a los demás es una obligación procedente de la razón, pero nada impide que reforcemos esa obligación con el concurso de los sentimientos y que de hecho esos sentimientos nos guíen precisamente sobre cómo actuar. Eso sí, no podemos contar siempre y en toda circunstancia con la compasión, pero tenemos de ejercer la benevolencia con o sin su concurrencia.

Como menciona Olk, es indispensable que el sentimiento compasivo se fije reflexivamente en una máxima que garantice que se tratará a los demás compasivamente incluso en ausencia del resorte sensual (2019, pp. 2004-6). En esta medida, el sentimiento no puede adelantarse a la máxima, sino que solo puede seguirla. “Incluso una inclinación hacia algo que es conforme al deber (e.g. la beneficencia) sin duda puede facilitar mucho la eficacia de las máximas morales, pero no puede producir ninguna” (KpV, Ak. V 118; tr. 141). En la misma línea se posiciona Bergande, quien propone una “apatología de la compasión”, en el sentido de que podemos y debemos asistir a la razón cuando no es lo suficientemente fuerte cultivando disposiciones simpáticas, siempre que sean libres y efectivas (2016, pp. 18-9).

En definitiva, queda muy claro que la compasión no hace más fuerte a la razón, pero una razón fuerte sí puede servirse de la compasión para llevar a cabo de mejor manera su vocación ética. Hay que educarla para que sirva al juicio moral hecho por la razón, no para que lo desafíe, lo pretenda sustituir, lo suplante o se confunda con el mismo. Esto nos permitirá elegir mucho mejor las acciones que pueden ayudar a los demás y hacerlo, además, con un ánimo jovial. En efecto, “lo que uno no hace a gusto, lo hace tan mezquinamente [...] que no se puede esperar mucho de éste, en cuanto móvil” (EaD, Ak. VIII, 337-8; tr. 660). En esta línea, insiste en que el temperamento adecuado que acompaña al ejercicio del deber es un corazón alegre, mucho más que el de la ascética estoica, sin odios secretos contra el mandato de la virtud (MdS, Ak. VI, 485; tr. 364).

Bibliografía

- BARON, M. W. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. USA: Cornell University Press, 1995.
- BERGANDE, W. “Kant’s Apathology of Compassion”. Schreel, Louis (Ed.). *Pathology & Aesthetics. Essays on the Pathological in Kant and Contemporary Aesthetics*. Düsseldorf: Düsseldorf University Press, 2016.
- CARTWRIGHT, D. E. “Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, Nr. 1, pp. 83-98, 1984.
- CHARPENEL, E., ÓSCAR, E. “Los sentimientos y el deber en la filosofía práctica de Kant”. *Open Insight*, Vol. II, Nr. 2, pp. 5-29, 2011.
- DENIS, L. “Kant’s Cold Sage and the Sublimity of Apathy”. *Kantian Review*, 4, pp. 48-73, 2000.
- GONZÁLEZ VALLEJOS, M. “Kant y el mandato del amor al prójimo”. *Revista de Humanidades*, 32, pp. 59-85, 2015.
- GOY, I. “Virtue and Sensibility” *Kant’s “Tugendlehre”*. *A Comprehensive Commentary*. Eds. Andreas Trampota, Oliver Sensen y Jens Timmermann. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.

- GUYER, P. “Schopenhauer, Kant and Compassion”. *Kantian Review*, 17, pp. 403-429, 2012.
- KANT, I. “Crítica de la facultad de juzgar”. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992. [KU]
- KANT, I. “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza”. Trad. Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: A. Machado Libros, 2001. [VKK]
- KANT, I. “El conflicto de las Facultades”. Trad. Elsa Tabering. Buenos Aires: Losada, 2004. [SF]
- KANT, I. “Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime”. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004. [BGSE]
- KANT, I. “Reflexiones sobre Filosofía Moral”. Trad. José G. Santos Herceg. Salamanca: Ediciones Sígueme S.A.U., 2004. [Refl.]
- KANT, I. “Crítica de la razón práctica”. Trad. Dulce María Granja Castro. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2005. [KpV]
- KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2005. [MdS]
- KANT, I. “El fin de todas las cosas”. *Kant II*. Trad. Antonio Lastra & Javier Alcoriza, 2010. [EaD]
- KANT, I. “Lecciones de ética”. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. España: Austral, 2013. [*Vorlesungen*]
- KANT, I. “Antropología en sentido pragmático”. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2015. [*Anth.*]
- KANT, I. “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2016. [GMS]
- KOHNS, O. “Die Verrücktheit des Sinns: Wahnsinn und Zeichen bei Kant, ETA Hoffmann und Thomas Carlyle”. Bielefeld: Transcript Verlag, 2007.
- OLK, C. “Mitleid aus Pflicht?”. Violetta L. Waibel, Margit Ruffing & David Wagner (Eds.). *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2019. pp. 2001-2012.
- STOCKER, M. “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 73, Nr. 14, 1976, pp. 453-466.
- TIMMERMANN, J. “Kant über Mitleidenschaft”. *Kant-Studien*, Vol. 107, Nr. 4, 2016, pp. 729-732.
- WEHOFSITS, A. “Anthropologie und Moral: Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik”. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016..