

Ser-hi. Vers una ètica de la compassió

Joan-Carles Mèlich

Professor de Filosofia de l'Educació a la Universitat Autònoma de Barcelona.
Autor d'*Ètica de la compassió* (Herder, 2010).

«—Encara que t'haguessis quedat, per això, què hauries pogut fer?
—No es tracta de fer, sinó de ser-hi!»
PHILIP ROTH, *Nèmesi*

Pòrtic: l'herència de Schopenhauer

NO SÓC HISTORIADOR DE LA FILOSOFIA però suggereixo la possibilitat d'establir una classificació entre els filòsofs de la moral moderns i contemporanis a partir de la seva afinitat amb la qüestió del sofriment. Així en trobarem alguns que són poc amics d'apropar l'ètica a la compassió, com és el cas de Spinoza, Kant o Nietzsche. En canvi, n'hi ha d'altres que tenen una especial sensibilitat respecte a aquesta temàtica, i que han intentat, tot i ser molt diferents, pensar l'ètica «compassivament». Penso en Rousseau, Hume i, sobretot, Schopenhauer.

L'objectiu del present article no és altre que intentar mostrar quina relació hi ha entre *ètica* i *compassió* i, més concretament, quines serien les bases d'una ètica que posi la compassió en el seu centre. Per això, entre d'altres, tindrè en el rerefons del meu pelegrinatge l'obra d'Arthur Schopenhauer. El seu opuscle titulat «Sobre el fonament de la moral» és, al meu parer, un dels textos d'ètica més importants en la «filosofia contemporània». També voldria afegir, de passada, que em sembla que no m'erro en considerar que aquest filòsof alemany no ha

estat en general gaire ben tractat. És veritat que Schopenhauer ocupa un lloc «difícil» dins la història de la filosofia, ho dic en el sentit que no deu ser «agradable» ser «deixeble» de Kant i «mestre» de Nietzsche. Però cal subratllar que Schopenhauer té un pensament molt original en ètica que el diferencia precisament tant del seu mestre com del seu principal deixeble. Un pensament que proposo reivindicar perquè ofereix moltes possibilitats en un moment com el que vivim.

No m'agradaria, tanmateix, que aquest article fos considerat un estudi del pensament ètic schopenhauerià, sinó més aviat una temptativa, un exercici consistent a valorar algunes de les seves possibilitats i potencialitats més enllà de la seva estricta ortodòxia. El que em proposo és ben senzill: utilitzar algunes de les seves idees per mostrar que *el nucli de l'ètica* (no pas el de la moral ni el de la política) *és la compassió*. Sóc conscient que és probable que el que diré a continuació no sigui gaire ben vist pels «schopenhauerians», però —insisteixo— m'agradaria deixar clar que aquest no serà un article *sobre* Schopenhauer sinó, en tot cas, un article escrit en part *des de* la seva ètica, un article que té com a *referens* la seva particular visió de la compassió.

D'altra banda, aquesta perspectiva implica canviar el punt de vista dominant, que ha estat majoritàriament influït per Kant. Que l'ombra de la filosofia moral del filòsof de Königsberg és allargada es manifesta, per exemple, tant en el cas de la *Teoria de la justícia* de John Rawls com en el de la *Teoria de l'acció comunicativa* de Jürgen Habermas. Si més no en el terreny en què jo treballo —la filosofia de l'educació—, Rawls i Habermas, i en general el neokantisme, han estat i encara són omnipresents.

De tota manera, si alguna cosa resulta evident quan es llegeix Schopenhauer és, al meu entendre, aquesta: Kant té tota la raó (o gairebé tota) en la *Crítica de la raó pura* però s'equivoca radicalment en la *Crítica de la raó pràctica* i en la *Fonamentació de la metafísica dels costums*. Dit ras i curt: Schopenhauer és un kantianista en la primera *Crítica* però un antikantianista en la segona. Encara diria més, potser Schopenhauer és el crític més important de l'ètica kantiana, perquè nega el primer pressupòsit del pensador de Königsberg, a saber, en primer lloc que l'ètica ha de respondre la pregunta *què he de fer?*; i, a continuació, Schopen-



Per a poder entendre quin és el lloc de la compassió en l'ètica cal, en primer lloc, reconsiderar la pregunta «què és l'èsser humà?».

hauer afegeix que la noció d'*imperatiu categòric* és una *contradictio in adjecto*. Si ja no s'accepta això, l'edifici kantià queda sense el punt de partida, i la resta, segons Schopenhauer, s'enfonsa com un castell de sorra a la platja.

Ara bé, primer de tot, hi ha un *pas previ* a aquestes consideracions, un pas, diguem-ne, de caire *antropològic*. Des de la meua perspectiva, per a poder entendre quin és el lloc de la compassió en l'ètica cal, en primer lloc, reconsiderar la pregunta «què és l'èsser humà?». Abans d'establir quines són les seves bases, una ètica de la compassió haurà de començar per afrontar aquesta qüestió, sabent que la resposta necessàriament haurà de ser provisional. Ja avanço també que no serà tampoc gaire ortodoxa. Som éssers finits, fràgils i vulnerables i, per això mateix, necessitem l'acolliment dels altres, sobretot en els moments de feblesa.

1. Una antropologia de la vulnerabilitat

Voldria insistir en aquesta idea. Per a poder copsar el sentit d'una ètica de la compassió cal, al meu entendre, prendre com a punt de partida una concepció de la condició humana que podria formular-se de la manera següent: l'èsser humà és un *homo patiens*, un ésser que pateix. Això no vol dir, evidentment, que el fet de patir sigui l'únic rellevant en la nostra manera de ser en el món. No, no vull dir això de cap de les maneres. El que intento expressar és que sempre que hi ha condició humana apareix el sofriment, perquè som fets d'una forma que ens impossibilita l'entrada al paradís, però que, en canvi, no evita el descens a l'infern o, per a dir-ho amb J. Conrad, al *cor de les tenebres...*

És veritat que cada cultura ha intentat abordar i viure el sofriment



És clar que sempre que hi ha humanitat hi ha (la possibilitat de) sofriment (tant físic com simbòlic).

ment de maneres diferents, però és clar que sempre que hi ha humanitat hi ha (la possibilitat de) sofriment (tant físic com simbòlic). En aquest sentit es podria reformular la primera frase del *Discurs del mètode* cartesiana i escriure que no és el bon sentit (o la raó) allò que està més ben repartit del món, sinó el sofriment. Cap progrés, sigui del tipus que sigui, no podrà fer acabar mai aquesta dimensió de la condició humana. Encara més, l'experiència del món contemporani —un món on la ciència i la tecnologia, al costat de la burocràcia i la impersonalitat, són pertot arreu— ens mostra que el sofriment no ha deixat de ser omnipresent. Al contrari, ho és més que mai.

Caldria recordar un vell fragment escrit per Freud en una de les seves últimes obres, *El malestar en la cultura* (1930). Aquí l'escriptor vienès es qüestiona: «Com es pot explicar que en un univers tan desenvolupat tecnològicament no siguem feliços?» Sempre m'ha fet pensar aquesta pregunta de Freud. Personalment m'interessen menys les respostes que les preguntes ben formulades i aquesta és una bona pregunta. Caldria considerar el fet que, en un primer cop d'ull, sembla que el progrés tecnològic hauria d'anar acompanyat d'un augment de la felicitat, però és evident, i no cal treure cap estadística, que això no ha estat ni és així. I no ho és perquè *hi ha un sofriment estructural a tots els éssers humans*, un sofriment que va de bracet amb la nostra condició finita i mortal.

Accepto que se'm pugui acusar de pessimista. No ho negaré. Segurament és veritat que ho sóc, però, com ja he dit, que els éssers humans som «éssers que patim» no significa que la vida sigui una tragèdia o un infern, encara que per a molta gent sí que ho és. Ser un *homo patiens* vol dir que els humans, en tant que *humans*, no podem bandejar el dolor. Podem ser feliços, molt feliços, però mai no podem ser-ho *del tot*. La nostra és —per a dir-ho amb un dels més importants filòsofs alemanys actuals, Odo Marquard— una *felicitat en la infelicitat*. Els humans no som humans perquè evitem el sofriment, perquè habi-



Podem ser feliços, molt feliços,
però mai no podem ser-ho *del tot*.

tem un cosmos, sinó perquè mai no podem alliberar-nos del caos, de les diverses *formes de l'inhumà*. I, malgrat això, hem de continuar vivint. Ara ja sabem que *Godot* no vindrà, però el continuem esperant...

Hauriem de veure tot seguir, encara que sigui molt esquemàticament, quines són a grans trets les causes del sofriment humà. Crec que en podríem considerar quatre: la *mort*, el *desig*, el *sentit* i la *vulnerabilitat*. Totes ens porten a la necessitat que tenim de ser *acollits* pels altres, una necessitat que és «universal». Cada cultura la concretarà en el seu món simbòlic, però voldria insistir en el fet que *ser acollits* és estructural a la condició humana.

Comencem per la *mort*. Hi ha tota una tradició en filosofia moral que ens exhorta a pensar que hom no viu la seva pròpia mort i que, per tant, la meua mort mai no ha de ser font de dolor. Però encara que potser tinguin raó Epicur, Spinoza i Wittgenstein en considerar que la *meua* mort no forma part de la *meua* vida, no és menys cert que sí que la mort de l'altre em pertany. Aquesta és, sens dubte, una forma de sofriment, una de les més terribles, que mai cap ésser humà no podrà eliminar. I encara més, només el fet de pensar que l'altre *pot* morir, només la *possibilitat* de la seva mort, ja és una font de sofriment. En segon lloc apareix el *desig*. Des dels grecs sabem que aquest fou considerat un tret antropològic fonamental i, al mateix temps, ha estat classificat com una de les fonts bàsiques del dolor, car sempre desitgem allò que no tenim, o allò que té l'altre. En el món contemporani, l'antropòleg que més ha estudiat aquesta qüestió és René Girard, amb la seva teoria del *desig mimètic*. En tercer lloc apareix el *sentit*. Aquest és, tal vegada, la forma moderna del sofriment que apareix quan han fet fallida els grans sistemes religiosos i metafísics. La «mort de Déu», que Nietzsche constata a l'aforisme 125 de *La gaia ciència*, és la mort del Sentit, amb majúscula, i l'aparició, per a dir-ho amb paraules de Viktor E. Frankl, del buit existencial. Finalment, en darrer



La *vulnerabilitat* és la forma de sofriment que més m'interessa i que, com les altres, mai no podrem evitar.

lloc, esmentem la *vulnerabilitat*. Parem-hi atenció, perquè és decisiva per a entendre la necessitat d'una ètica de la compassió.

La *vulnerabilitat* és la forma de sofriment que més m'interessa i que, com les altres, mai no podrem evitar. L'autonomia i la fortalesa són ideals antropològics que queden fora del nostre abast en la mesura que som éssers fràgils, perquè si hi ha algun tret característic ineludible en la vida no és sinó la finitud. Aquesta ens mostra que no som els amos de nosaltres mateixos, que som molt més allò que ens passa que no pas allò que fem o que decidim, que som més les contingències i l'atzar que les planificacions.

No és la voluntat ni l'autodeterminació allò que és característic de la nostra condició, sinó les relacions que establim amb els altres, unes relacions de dependència i de provisionalitat. Per això mateix, tampoc no serà la universalitat ni la imparcialitat allò que determinarà el sentit de l'ètica, sinó, com ara veurem, *la manera de respondre a les demandes de l'altre*, un altre sempre singular, situat en un context, un altre que em demana una resposta única i irrepitible.

Una antropologia de la vulnerabilitat, que és la que se situa a la base d'una ètica de la compassió, destrueix la convicció que els humans som fonamentalment iguals, racionals i autònoms. En la vida quotidiana la realitat és ben diferent. Mai no som iguals, som més passió i sentiment que no pas raó, i sempre depenem dels altres. L'altre és aquell que em reclama des de la seva fragilitat; una altra cosa és si tinc cura de la seva demanda, perquè com ja he dit (i ara hi tornarem), *l'ètica no té res a veure amb imperatius, ni hipotètics ni categòrics*.

En resum, una *antropologia de la vulnerabilitat* parteix de la tesi següent: els éssers humans som *corporis*, éssers de carn i ossos (que neixen i moren) i que, per tant, no podem «posar entre parèntesis» el nostre passat, ni la nostra situació en el moment present, ni els prejudicis, ni la tradició. Som éssers «relacionals», però les relacions que establim



Cadascú de nosaltres té *nom propi* i necessita ser acollit en la seva única i irrepetible situació en el món, *oportunament*.

són asimètriques, és a dir, depenen de les situacions, de les circumstàncies, de l'espai i del temps. Una antropologia de la vulnerabilitat creu que cadascú de nosaltres té *nom propi* i necessita ser acollit en la seva única i irrepetible situació en el món, *oportunament*, i l'oportunitat mai no es pot establir *a priori*, sinó sempre en la mateixa situació.

2. La diferència entre *ètica* i *moral*

Per a poder comprendre el sentit d'una ètica de la compassió caldrà delimitar tan acuradament com puguem la diferència entre *ètica* i *moral*, atès que una cosa sabem del cert: una «ètica de la compassió» no és una «moral compassiva». És clar que per a molts autors o bé no hi ha diferència entre *moral* i *ètica*, o bé la diferència és irrellevant. Alguns reduceixen l'ètica a la reflexió teòrica (o, si voleu, filosòfica) sobre la moral, però això no aporta res al tema que ens ocupa. La meua hipòtesi és clara: si no distingim clarament l'ètica de la *moral* no es pot entendre el sentit de la compassió.

Diré, per començar, que la moral fa referència als principis, a les normes, als valors, als codis, als costums, als hàbits. La moral és un *marc normatiu*. Tota moral és fruit d'una cultura concreta en un moment determinat de la seva història. És cert, però, que, si més no a Occident, hi ha pensadors que han volgut «elevant» la moral a un nivell transcultural i han provat de cercar un *fonament metafísic* (o, el que és el mateix, *pur*, no contaminat per l'*experiència* ni per la *història*) de la raó pràctica. En aquesta línia es troben Kant i els filòsofs neokantians, especialment John Rawls (com es comprova en la seva noció de «vel d'ignorància»), com també Karl-Otto Apel i Jürgen Habermas (amb la seva «ètica dialògica»). Més enllà, però, d'aquesta discussió —en la qual ara no puc entrar—, cal destacar que *tota moral és pública*, o, dit d'una altra manera,



La moral fa referència als principis, a les normes, als valors, als codis, als costums, als hàbits. La moral és un *marc normatiu*.

que *no hi ha moral privada*. Així com no hi ha llenguatges privats (com ja va posar de manifest Wittgenstein), tampoc no hi ha morals privades. La moral sempre es mou en l'àmbit públic, en l'àmbit del *nosaltres*.

L'ètica, a diferència de la moral, no té res a veure ni amb els principis, ni amb les normes. Aquesta és una de les crítiques més importants que Schopenhauer fa a Kant. L'ètica és lluny dels imperatius, tant dels hipotètics com dels categòrics, i si hom vol que hi tingui a veure necessàriament haurà d'incloure un element teològic, explícit o disfressat. Schopenhauer diria que, en el plantejament de Kant, l'ètica deixa de ser *ètica* i esdevé *moral bíblica*, i, per a rematar la seva crítica a la moral kantiana, es permet el luxe de posar un exemple, diguem-ne, «frívol». Es podria comparar Kant, diu ell, a un home que en un ball de màscares intenta durant tota la nit seduir una bella dona emmascarada i, al final, descobreix que és la seva pròpia muller.

L'ètica no respon la pregunta «què he de fer?», perquè no és la resposta a una *pregunta*, sinó a una *demanda*, a una *apel·lació*. L'ètica és la resposta al prec d'algú que pateix, la resposta *hic et nunc* al sofriment de l'altre. Així, mentre que tota moral ens diu *a priori* què hem de respondre, l'ètica ens diu *que* hem de respondre sense saber *què* hem de respondre, perquè tota resposta ètica és més o menys un «posar en joc» la moral, la seva *transgressió*. És veritat que l'ètica no viu al marge de la moral, car no es pot viure *al* marge d'una moral, com no es pot viure al marge d'un llenguatge, però sí *en* els seus marges, *en les seves zones d'ombres*.

Per a aclarir millor aquesta diferència val la pena posar a un exemple. Un dels més clars, i que a més forma part de la nostra tradició, es troba a l'Evangelí de Lluc, concretament a Lc 10,30. Em refereixo al relat del samarità. La narració comença amb la pregunta d'un doctor de la llei a Jesús: «Qui és el meu proïsme?» I Jesús respon amb la coneguda paràbola. Allò que és interessant, per al tema de què tractem, és veure que tots tres personatges que passen davant de l'home ferit (el



L'ètica és la resposta al prec d'algú que pateix, la resposta *hic et nunc* al sofriment de l'altre.

sacerdot, el levita i el samarità) tenen una moral, perquè de moral en té tothom. Un ésser humà sense moral seria equivalent a un ésser humà sense llenguatge, és a dir, una mena de no-home. Però de tots tres *només un* dona una resposta ètica i, cosa que és decisiva, la dona *en contra* de la seva moral. En el cas del samarità, per a poder respondre èticament ha de transgredir els seus imperatius morals. La resposta ètica és, en el relat de Lluç, *compassiva*, perquè no consisteix a posar-se *en el lloc de* l'altre, sinó a *acompanyar-lo* en el seu dolor, a acollir-lo, a tenir-ne cura.

L'antropòleg i monjo de Montserrat Lluís Duch, en el seu llibre *Un extraño en nuestra casa*, insisteix en una idea que em sembla fonamental, a saber, que el «proïsme» no és una categoria *a priori*, sinó *a posteriori*, perquè es constitueix *in statu viae* com a resposta al sofriment de l'altre. «Ser proïsme» significa «ésser pròxim». En la perspectiva de Jesús és «proïsme» aquell que s'aproxima a la víctima i és en aquesta «aproximació» que es constitueix en subjecte ètic. No hi ha, doncs, subjecte ètic substancial, sinó sempre *en situació*. És en cada trajecte vital que ens formem èticament. Ningú no és ètic d'una vegada per sempre. L'ètica no és una propietat metafísica, sinó la resposta al sofriment de l'altre en una situació de radical excepcionalitat. Fins i tot caldria afegir que *la compassió no és exclusiva dels humans*. També entre els grans primats, especialment entre els bonobos, es donen respostes compassives, com ha posat de manifest Frans de Waal.

En resum, la lectura d'aquest relat evangèlic no solament ens permet distingir entre ètica i moral, sinó també afirmar que *no hi ha imperatius ètics* o, si voleu, que l'ètica, a diferència de la moral, és una *resposta*, sempre aposteriorística, *hic et nunc*, fruit d'una improvisació, perquè està en virtut d'aquell que pateix, per això *no pot haver-hi regles ètiques*, principis ètics, perquè la resposta ètica es la resposta a un singular, al sofriment d'un singular, impossible d'universalitzar. La resposta ètica no permet tenir la consciència tranquil·la. Mai no sabrem si la nostra

resposta ha estat l'adient, perquè mai no serà una resposta suficientment bona. No som ètics perquè fem el bé o perquè complim les nostres obligacions i els nostres deures, sinó perquè mai no podem fer-ho del tot. I és també per aquesta raó que es podria dir que el moment present és un moment d'abundància moral però de manca d'ètica.

3. La situació ètica i la resposta compassiva

Tot això que he dit fins ara no ens hauria de fer pensar que del que es tracta és d'anorrear la moral, de prescindir-ne, com si fos partidari d'una mena de «nihilisme moral». Aquest no és el meu propòsit, entre altres coses perquè és impossible, antropològicament, viure sense moral, al marge de la moral. Intentem tot seguit argumentar les raons d'aquesta afirmació.

L'ésser humà és hereu. Heretem una *gramàtica*: un llenguatge, uns valors, uns costums, uns hàbits, i també una moral. No solament hi ha una construcció social (o simbòlica) de la «realitat», sinó també una construcció *moral*. Això significa que tota societat educa els seus membres, formalment o informalment, en virtut d'una organització moral del seu món. Cada cultura diu qui és ciutadà i qui no ho és, qui és subjecte de drets i qui no ho és, qui és humà i qui no ho és. Cada cultura diu què és bo i què és dolent, què és legítim i què no ho és, qui és persona i qui no ho és. Cada cultura diu qui mereix un dol i qui no el mereix, qui pot ser plorat i qui no ho ha de ser, de qui hem de sentir compassió i de qui no. Educar és en un primer moment, com ja va dir Durkheim, l'adquisició d'aquesta gramàtica.

Ara bé, l'ésser humà no és solament el que hereta una gramàtica, sinó el que és capaç de transgredir-la, és el que pot ser *altrament*, el que pot sortir del seu centre, de la seva gramàtica, el que la pot posar en qüestió. I és aquí el lloc on apareix l'ètica. Un ésser que fos completament moral, que no tingui el més mínim dubte de la seva moralitat, de tot allò que ha rebut en herència, del seu deure moral, és un *fanàtic*. Això sí, un fanàtic amb la consciència tranquil·la, potser perquè al cap i a la fi tot fanàtic té la consciència tranquil·la. Un ésser que no tingui cap dubte de quina ha de ser la seva resposta a una situació perquè compleix el seu deure podria

ser molt ben considerat socialment, podria tenir «plenes competències» ciutadanes, però seria incapaç de donar una resposta ètica, perquè aquesta és sempre una resposta *relativa* («en relació») a l'altre. Mentre que la moral consisteix a respectar l'altre perquè és humà, o perquè és persona, o perquè és com jo, o perquè té uns drets (humans, morals o polítics) *en qualssevol temps i espai*, l'ètica és una resposta situada a la demanda d'un altre *singular*, sigui humà o no ho sigui, sigui persona o no ho sigui, sigui com jo o no ho sigui, una resposta en una situació excepcional.

La moral ens ha educat perquè no tinguem compassió per a determinats éssers, perquè considera que no són humans. És veritat que la moral ens ensenya que *hem d'acompanyar* l'altre en el sofriment, però no perquè pateixi, sinó perquè és *digne* de compassió. Però, com ha mostrat amb molt d'encert la filòsofa nord-americana Judith Butler, és aquesta mateixa moral la que ha establert a priori *qui és digne* de compassió. Per això, tota moral posseeix, en el seu nucli, una *lògica de la crueltat* que hauria de ser deconstruïda, una lògica de la bona consciència, perquè la moral es caracteritza no solament per la mala consciència, o pel sentiment de culpa, com van posar de manifest Nietzsche i Freud, sinó per una altra cosa més subtil i perillosa, la *bona consciència*, com en el nazisme. El més terrible dels nazis no és que no tinguessin moral, sinó que *només* tenien moral.

Tota moral ens fa, ens forma; l'ètica, en canvi, ens desfà, ens transforma i ens deforma. L'ètica de la compassió diu que hem de respondre a l'apel·lació de l'altre, però que no tenim cap obligació de respondre (encara que no respondre ja sigui una forma de resposta), i que si responem ho fem a canvi de res, gratuïtament. *La resposta ètica és una donació*. Per això també caldria distingir tan acuradament com fos possible entre *compassió, empatia i pietat*.

La compassió no és l'empatia. Aquesta és el resultat d'un *contagi emocional* que consisteix a posar-se en el lloc de l'altre, en la pell de l'altre i, per tant, a pensar que la seva alegria o el seu sofriment *podria* ser el meu. Però això no té res a veure amb la compassió ni ha de provocar una resposta ètica. El torturador també és empàtic i en ser-ho pot torturar millor. A diferència de l'empatia, del contagi emocional, la resposta compassiva rau a posar-se *al costat del que pateix*, a acompanyar-lo en el seu dolor. De fet el compassiu no sent el dolor de l'altre, sinó



Mai no sabrem si la nostra resposta ha estat l'adient, perquè mai no serà una resposta suficientment bona.

l'altre patint. Schopenhauer va escriure que sento el sofriment de l'altre com a meu, *però no en mi sinó en l'altre*. Per això es pot donar la compassió entre éssers radicalment heterogenis i fins i tot entre membres d'espècies diferents, mentre que no és possible en l'empatia.

També cal distingir la *compassió* de la *pietat*. La pietat és un acte de poder, m'atreveria a dir que és l'acte suprem de poder. Tothom ha vist la pel·lícula *La llista de Schindler*. Més enllà dels seus valors cinematogràfics, hi ha una escena en què es mostra aquesta relació entre *poder* i *pietat*. Amon Goeth, el comandant del camp, es dedica a disparar indiscriminadament sobre els presoners. Però Oskar Schindler li fa veure que si perdona la vida, si té pietat, encara serà més poderós. De fet Goeth ho és tant que pot realitzar l'acte suprem del poder, que no és matar sinó ser pietós i, doncs, perdonar la vida. La compassió no és la pietat, perquè no és un acte de poder, no és vertical sinó horitzontal, no busca el lluïment personal, sinó que té lloc en el silenci, en la foscor. Ningú no sap que el compassiu és compassiu.

La compassió és una resposta ètica i caldria anar amb compte amb les polítiques de la compassió, amb les polítiques «compassionals». Si la compassió de vegades té mala premsa no és solament perquè se l'associa a determinades concepcions religioses —cosa que no té sentit sobretot si es té present que, com hem dit al llarg d'aquest article, el màxim representant de la compassió és un filòsof ateu, Arthur Schopenhauer—, sinó també perquè se la treu de l'àmbit de l'ètica i se la col·loca en el de la política. L'espai de la política és el nosaltres (el plural). El filòsof jueu Emmanuel Levinas dirà que la política comença amb el «tercer», mentre que l'ètica es mou en el dual, en el cara a cara, en el que, en un altre lloc, he anomenat *l'àmbit íntim*.

Finalment, hi ha una darrera qüestió que val la pena considerar, encara que sigui breument. La compassió no ens fa diferents de la resta d'animals, sinó tot el contrari, ens hi posa en relació. Com he dit abans,

“ Tota moral posseeix, en el seu nucli, una *lògica de la crueltat* que hauria de ser deconstruïda, una lògica de la bona consciència.

el primatòleg holandès Frans de Waal ha insistit en aquesta idea: *els grans primats mostren respostes compassives*. Crec que aquesta és una bona notícia. Lluny de pensar en l'ètica com el lllindar diferencial humà, la compassió ens permet pensar-hi com la resposta que ens apropa a altres éssers. Arthur Schopenhauer ja havia avançat en el seu llibre *Sobre el fonament de la moral* que un dels defectes més importants del pensament occidental era justament aquesta ruptura —que ell atribueix especialment a la visió cartesiana del món— entre l'home i l'animal. En el cas dels grans primats aquesta resposta compassiva no solament es dona amb membres de la seva mateixa espècie, sinó també amb d'altres de diferents, per això seria estrictament compassiva i no tan sols empàtica.

4. Teló: La compassió i el testimoniatge

Hi ha un darrer apartat que hem d'esmentar i que no resulta gens fàcil: Es pot educar la compassió? Schopenhauer respondria negativament. Per a ell, la compassió o es té o no es té, però no es pot educar. Allò que em sembla que passa sovint és més aviat que *s'educa a no ser compassius*. Com he dit al començament, la moral és un marc normatiu propi d'una cultura concreta en un moment determinat de la seva història. Cadascú de nosaltres, en la mesura en què som éssers culturals, també som éssers morals, som éssers que hem estat educats per a tenir una mirada moral del món. Això significa que cada cultura decideix a la seva manera quin sofriment val la pena, quines vides poden ser plorades. Tota cultura estableix —de forma més o menys explícita— qui pot ser reconegut com humà i, per tant, qui és subjecte de deures i drets i qui no ho és. En conseqüència, sempre hi ha algú que deixa de ser «algú», que no és considerat «humà» i, per tant, no és objecte de «dignitat». A alguns éssers no se'ls considera humans. I *s'ensenya a no tenir compassió* d'aquests que «no són humans».



La transmissió de la compassió haurà de fer-se, si és que es pot fer, a través d'una *poètica del testimoni*.

Dit això, però, resta encara pendent la nostra pregunta inicial: És educable la compassió? I la resposta haurà de ser un condicional: *si* és educable només ho podrà ser per la via del *testimoni*. Per a dir-ho en termes de Ludwig Wittgenstein, la compassió no es pot transmetre per l'àmbit del *dir* sinó del *mostrar*. I aquí és on comencen a tenir un paper fonamental l'art i la literatura. La transmissió de la compassió haurà de fer-se, si és que es pot fer, a través d'una *poètica del testimoni*. Però per a entendre què vol dir això cal distingir entre *testimoni* i *exemple*. El testimoni no és l'exemple, el que dóna testimoni no dóna exemple, és a dir, no és *model* de res ni de ningú, no vol ser imitat, no vol convertir-se en una mena de guia espiritual.

Ja fa molts anys, llegint *Els enfonsats i els salvats* de Primo Levi, vaig descobrir que ell tenia raó, que el testimoni mai no és el que té la darrera paraula. Mentre que el que dóna exemple dóna l'última paraula, la del testimoni, en canvi, és una paraula *penúltima*, és una paraula relativa, perquè no pot repetir-se, perquè no pot imitar-se, perquè no pot copiar-se. Giorgio Agamben retorna sobre aquesta qüestió en el seu llibre *El que resta d'Auschwitz*, i assenyalava que en el testimoni sempre hi ha una *absència*, mai no està clos en si mateix. El testimoni transmet una experiència que remet a un «altre» que ja no hi és. Pensem en Jorge Semprún, traspassat recentment. En el seu llibre *L'escritura o la vida* Semprún narra els darrers moments que va viure amb Maurice Halbwachs al camp de concentració de Buchenwald. El jove Semprún acompanya el seu mestre amb el darrer poema de *Les flors del mal* de Charles Baudelaire, que, en traducció de Jordi Llovet, diu:

*Oh Mort, vell capità, ja ha arribat l'hora! Llevem l'àncora!
Aquesta pàtria ens avorreix, oh Mort! Salpem!
Si el cel i el mar són negres com la tinta,
ja saps que els nostres cors són plens de lluïssor!*