

Compasión e interés propio

Raúl González Fabre, SJ

Junio 2010

La vida económica debe ser comprendida como una realidad de múltiples dimensiones: en todas ellas, aunque en medida diferente y con modalidades específicas, debe haber respeto a la reciprocidad fraterna. En la época de la globalización, la actividad económica no puede prescindir de la gratuidad, que fomenta y extiende la solidaridad y la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes.

Benedicto XVI, Caritas in Veritate, 38.

Definiciones iniciales y primeros problemas

Perteneciendo a la relacionalidad humana, la compasión y el interés propio se dicen primero de la motivación subjetiva del agente respecto a la situación del otro, y de manera análoga de los términos objetivos de la relación que ese agente procura entablar. Una persona puede ser subjetivamente compasiva o auto-interesada, y una relación concreta puede serlo objetivamente. Cabe además identificar un terreno intermedio, intersubjetivo por así decirlo, consistente en la comunicación del reconocimiento del otro en su situación, dentro de la relación.

La compasión y el interés propio parecen, en principio, claramente separables desde el punto de vista subjetivo. La compasión consiste en sentir como propias las afecciones negativas del otro, padecer con él¹. Puesto que los sentimientos y emociones mueven a la acción, la compasión ante la desgracia ajena se objetiva como compromiso práctico con el remedio de esa desgracia y con el cese del sufrimiento ajeno, que se nos ha hecho nuestro. Tal compromiso tiene al bien del otro, y no a nosotros mismos, por término, ya que renuncia a la posibilidad de ignorar la situación del otro para que cese el dolor que nos produce. La acción compasiva se completa con una comunicación intersubjetiva que transmite reconocimiento del otro como valioso y preocupación por su situación, cuando ésta es problemática.

Si entendemos el interés propio como interés por el propio bienestar, el significado que suele dársele en la tradición neoclásica, claramente nos mueve en una dirección objetiva distinta: la de procurar ese bienestar como término de nuestra acción, eligiendo el camino más expedito para alcanzarlo. Con frecuencia ese camino conduce a considerar al otro en la sola medida en que pueda contribuir a nuestro bienestar; si sólo puede aportarnos un contagio compasivo de

¹ Es por ello una forma de empatía. Según el DRAE: Compasión. 1. f. Sentimiento de conmiseración y lástima que se tiene hacia quienes sufren penalidades o desgracias; Empatía. 1. f. Identificación mental y afectiva de un sujeto con el estado de ánimo de otro.

su propio sufrimiento, nos llevará a prescindir de él. La comunicación correspondiente transmite un mero interés instrumental en el otro.

Esta contraposición entre compasión y propio interés se sostiene especialmente cuando los bienes objeto de la acción son rivales, de manera que su uso con el fin de mejorar la situación del otro resulta incompatible con su uso para mejorar la nuestra propia de la misma manera (por ejemplo, a través del gasto o consumo del bien). Entonces, la compasión llevaría a una generosidad 'desinteresada' por solidaridad con el otro, mientras que la persecución del propio interés conduciría al egoísmo moral. En el extremo, el egoísmo sin compasión estaría dispuesto a más que ignorar al otro: a sacrificarlo, agravando incluso su mal si ello contribuye a lo que entendemos como nuestro bienestar.

El camino de ida de una separación

La separación objetiva entre compasión e interés propio, sin embargo, sólo se sostiene nítidamente dentro de una antropología individualista, referida a determinados tipos de bienes, y bajo un cierto concepto de bienestar.

Por antropología individualista entendemos aquí una cuya metodología suponga que la persona primero existe y define sus preferencias sobre aquello que le produce bienestar, y sólo después entra en relación con los demás. Tales supuestos suelen usarse como base de metodologías analíticas: si podemos dividir la sociedad hasta sus unidades atómicas, llegaremos a explicar y predecir su funcionamiento a partir de las interacciones entre esos átomos. El átomo correspondiente es el individuo, porque él constituye una unidad social de decisión en principio indivisible (aunque ya en Platón se encuentra un estudio de las partes del alma y sus interacciones en la decisión humana).

Aun suponiendo una antropología individualista, la separación tajante entre la objetivación del interés propio y la de la compasión sólo se sostiene en el caso de que el bienestar sea generado por la posesión y disfrute de bienes económicos. En trazos gruesos, sin embargo, dentro del bien humano podrían distinguirse tres niveles: (i) tener más (bienes económicos); (ii) estar mejor (más equilibrado, seguro y satisfecho psicológicamente); (iii) ser mejor (más virtuoso, capaz de entablar regularmente relaciones interpersonales y sociales de mejor calidad moral). Cuando se trata del segundo y el tercer nivel, nuestro bien propio aparece entretelado con el de otros, sin que sea posible separarlos.

Finalmente, conservando una antropología individualista y un concepto de interés propio centrado en la posesión y disfrute de bienes económicos, la separación objetiva entre éste y la suerte de los demás sólo se sostiene para bienes económicos privadamente producibles y apropiables. Cuando se trata de bienes públicos o de recursos comunes, actuar consistentemente en nuestro interés requiere actuar también en el interés de otro (lo que ha

solido modelarse en teoría de juegos a través del Dilema del Prisionero o de la Caza del Ciervo²).

Por desgracia, en la cultura occidental moderna tienen un peso importante ideologías relacionadas con la teoría económica neoclásica y sus variantes. Esa teoría intenta estudiar matemáticamente las relaciones económicas entre los agentes individuales para derivar conclusiones sobre el funcionamiento social. El propósito es en sí mismo legítimo: al fin, los bienes económicos son contables, y parece apropiado estudiar los fenómenos en torno a ellos de manera numérica. Sin embargo, para proceder matemáticamente la teoría económica neoclásica utiliza una metodología analítica cuya unidad atómica es un individuo con preferencias ya formadas, que concibe su bienestar en términos de tener más y se concentra, en primera instancia, en los bienes económicos que puede apropiarse. Ese individuo, como indicó magistralmente Adam Smith, ni otorga ni espera compasión:

El hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide (...) No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo: ni les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas.³

El problema no estriba en que la teoría económica contemporánea haya seguido ese camino. En todo caso, ello sólo limitaría el valor de sus resultados cuando tales supuestos se alejen mucho de la realidad en la situación estudiada, algo de lo que los economistas teóricos suelen estar plenamente conscientes. El problema radica en las formulaciones ideológicas que toman esa teoría como paradigma universal, e intentan extender su poder explicativo y predictivo a todas las relaciones sociales. En tales usos, la teoría pierde sus precauciones metodológicas, que limitan la validez de los resultados al realismo de sus supuestos en cada situación, y se convierte en una propuesta moral con el potencial de realizarse a sí misma.

En efecto, quien acepta esos supuestos acrítica y a menudo implícitamente como clave para la comprensión de las relaciones sociales, a fuerza de comprender a los demás de esa manera acaba entendiéndose como el individuo que la teoría supone: ¿no es cierto que él participa en las relaciones sociales como los otros? ¿por qué habría de ser distinto a ellos? Y tiende también a considerar ese modelo antropológico como normal, como una buena descripción de la racionalidad propia de la naturaleza humana, y por tanto a otorgarle cierto valor normativo.

² Cfr: Alexander, J. M. (2007). *The structural evolution of morality*. Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press.

³ Smith, A. and E. Cannan (2000). *The wealth of nations*. New York, Modern Library, book I, chap. 2, para. 2.

Dado que la apropiación de nuestros actos conscientes y libres, dándoles poder para configurarnos, es la clave de la dimensión moral de la existencia, acabamos siendo aquello que creemos ser, conforme nos comprendemos a nosotros y a los demás según esa creencia, y actuamos según tal comprensión.

El camino de vuelta

Sin embargo, conforme abrimos el abanico que hemos ido cerrando en el epígrafe anterior, nos reencontramos con la íntima conexión entre la acción objetiva que busca nuestro bien y la que procura el bien del otro. Ello nos permite resituar la relación entre compasión e interés propio, también en los planos subjetivo e intersubjetivo, como tensión fructuosa a lo largo de un continuo más que como una separación irreconciliable que llega a la contradicción.

La gestión de los bienes públicos y los recursos naturales comunes ofrece un buen punto de partida para estudiar la asociación, en el nivel objetivo, entre el interés propio y el de los demás en la sociedad. Ambos tipos de bienes tienen en común la no-excluibilidad, esto es, el hecho de que no puede impedirse a otros su utilización a un coste proporcionado al valor del bien. Por esa razón, cuando los agentes actúan por puro interés propio, los bienes públicos tienden a ser producidos por debajo del óptimo social, y los recursos comunes tienden a ser explotados por encima del óptimo social⁴. Los mercados basados en el propio interés no constituyen así un mecanismo adecuado para gestionarlos.

Sin embargo, estos bienes no son en manera alguna marginales a la vida económica. Cualquier lista de ellos debería mencionar buena parte del soporte medioambiental de la vida y la economía (la pureza del aire y de las aguas, la biodiversidad terrestre y marina, el control de agentes patógenos...), los fundamentos jurídico-políticos de la convivencia (incluidas las condiciones institucionales del buen funcionamiento de los mercados, como la garantía de la libre iniciativa, la propiedad y el cumplimiento de los contratos), los elementos básicos de la estabilidad y la integración social, que a su vez son precisos para la constitución de las personas en agentes efectivos en los mercados (educación básica y profesional, infraestructuras de habitación, transporte y comunicaciones, atención sanitaria preventiva y primaria, asistencia a grupos sociales vulnerables...), e incluso bienes inmateriales de la mayor importancia en la economía del conocimiento (información, ciencia, narraciones, diseños, ideas, imágenes...).

Todos estos bienes se caracterizan por presentar muy fuertes externalidades. Su producción o destrucción genera, respectivamente, beneficios o perjuicios que no recaen sobre el agente primario de la acción sino sobre otros miembros de la sociedad, o sobre la sociedad como un todo, sin que sea posible requerir compensación económica por ello. La teoría neoclásica los

⁴ Cfr., por ejemplo, los caps. 34 y 36 de: Varian, H. R. (2006). *Intermediate microeconomics : a modern approach*. New York, W.W. Norton & Co.

propone entonces como casos típicos en que se requiere la intervención coactiva del Estado en la economía para evitar que los agentes auto-interesados produzcan resultados sociales sub-óptimos, o directamente catastróficos. El agente debe ser obligado para que conjugue su interés con el de los demás y el del conjunto social.

Esta solución depende, claro está, de los presupuestos antropológicos del individualismo del propio interés. De hecho, si esos presupuestos se extienden radicalmente a los operadores a cargo del Estado (como ha hecho James Buchanan⁵), la solución se complica hasta requerir una arquitectura institucional que asegure el constante equilibrio de intereses individuales contrapuestos en el Estado y la sociedad civil, de manera que la resultante coincida con un interés público que, en último término, a nadie interesa por sí mismo.

Elinor Ostrom⁶ ha mostrado, sin embargo, que bajo ciertas condiciones sociales es posible, y de hecho así ocurre en muchas comunidades tradicionales, una gestión racional de bienes de este tipo sin necesidad de coacción estatal, por medio de la cooperación social autoorganizada y autogobernada. Entre esas condiciones de posibilidad se encuentra la existencia de normas morales internalizadas por tantos participantes en la situación que los costes de vigilancia y sanción social permanecen bajos y es razonable esperar que se generarán los bienes comunes y uno recibirá su parte correspondiente. Los agentes abandonan entonces la estrategia de maximización inmediata de su propio interés por estrategias que asocian su interés al de otros, contingentes a que el otro haga lo mismo.

Así pues, en el marco institucional adecuado, una opción moral por cierta calidad de las relaciones en la comunidad disuelve las externalidades que generaban el problema de la infraproducción de bienes públicos o la sobreexplotación de los recursos comunes. Se crea un vínculo recíproco entre las partes que no depende de una obligación externa impuesta coactivamente por el Estado.

Esta reciprocidad se desarrolla también en relaciones de mercado cuyo objeto no son bienes públicos o recursos comunes sino bienes privados sin externalidades (todos los beneficios o perjuicios recibidos en la transacción son compensados económicamente de común acuerdo). La voluntariedad del contrato mercantil asegura que en él las dos partes mejoran su situación sobre las alternativas no elegidas (por ejemplo, mantener la situación anterior). En entornos competitivos, ganar la transacción requiere hacerse cargo de qué mejora prefiere la potencial contraparte, lo que se ve muy ayudado si cada cual comprende los deseos del otro y es capaz de ponerse en su situación.

⁵ Premio Nobel de Economía 1986. Cfr.: Buchanan, J. M. (1999). *The demand and supply of public goods*. Indianapolis, Liberty Fund.

⁶ Premio Nobel de Economía 2009. Ostrom, E. (1990). *Governing the commons : the evolution of institutions for collective action*. Cambridge ; New York, Cambridge University Press, pp. 35 ss.

En los dos casos anteriores, bienes públicos - recursos comunes y bienes privados, las relaciones socialmente más interesantes (y más frecuentes) no son las que ocurren una sola vez sino las que se repiten en el tiempo. La colaboración sostenida se basa en la confianza, puesto que el correspondiente *do-ut-des* incluye generalmente un desfase temporal. Y la confianza depende de un cierto conocimiento moral del otro, más exactamente de todos los otros involucrados en la relación, incluso aquellos encargados de hacer valer los términos establecidos si la contraparte falla.

Así, aunque la consideración del otro resultara puramente instrumental en estas relaciones, ella nos lleva naturalmente a la esfera de la vivencia personal del otro, buscando cierta empatía sobre la cual fundar la confianza necesaria para la reciprocidad. De hecho, como Luigino Bruni⁷ ha mostrado, un primer otorgamiento gratuito de confianza es necesario para desbloquear el juego social entre agentes auto-interesados.

La empatía instrumental, por así llamarla, sigue siendo sin embargo empatía. Tiene por ello el potencial de abrir el camino a relaciones de reciprocidad asimétricas desde el punto de vista económico, donde ya no se requiere que el otro nos corresponda en medida equivalente en un plazo definido. La calidad de la relación con el otro cobra entonces valor propio, aproximándose e incluso alcanzando la amistad personal (cuando se basa en el conocimiento directo) o la amistad cívica (cuando se basa en la pertenencia a la misma comunidad, aunque en posiciones distintas).

Esta amistad constituye la clave de una empatía no instrumental en la que aparece la compasión, que, de nuevo, puede ser interpersonal o cívica, y que se objetivará por tanto en atención personal a la situación del otro o en acción socio-política con impacto más o menos estructural, según corresponda.

En el extremo, la empatía puede resultar totalmente incondicional (no requiere que el otro contribuya ningún bien económico para que yo colabore con él) y, sin embargo, seguir constituyendo la base de una relación recíproca en que recibo ciertas calidades relacionales, posibles por el reconocimiento que el otro me otorga como quien le reconoce como sujeto igualmente valioso que yo. Esto permite explicar lo que podría llamarse el 'altruismo auto-sostenido' de quienes se comprometen consistentemente con la suerte de los que sufren sin esperar más que la amistad de éstos. Su acción se dirige a remediar el sufrimiento del otro lo más eficazmente posible; su comunicación con el otro reafirma el valor de éste y el bien que uno mismo recibe de su amistad; su motivación es la comunión compasiva con el otro en el sufrimiento.

⁷ Bruni, L. (2008). *Reciprocity, altruism and the civil society : in praise of heterogeneity*. New York, Routledge.

Las relaciones sociales sostenibles se basan en la reciprocidad, pero ésta no debe comprenderse reducida sólo a bienes económicos u otros bienes sociales escasos (por ejemplo, el poder) sino que ha de entenderse incluyendo calidades relacionales como la amistad o la justicia. Entonces, el interés propio y la disposición compasiva no resultan contradictorios sino más bien dos extremos de un continuo enlazado por la profundidad de la empatía que tiende a aparecer espontáneamente en relaciones recíprocas, conforme ésta va enriqueciéndose en la relación misma e iluminando más aspectos de la situación personal del otro. En el extremo de mayor profundidad, no es sólo la situación del otro lo que se nos revela, sino su ser en situación, su concreto valor intrínseco que le hace digno de ser amado, y la religación última de nuestro ser con el suyo.

La disposición compasiva se convierte en compasión que mueve a la acción objetiva cuando la situación del otro cuyo valor se nos ha revelado así lo requiere, accidental o estructuralmente. La compasión que brota de la conciencia de la religación con el otro, no necesita estar presente en la relación desde un principio. Esta pudo haber sido entablada sobre la base del propio interés de las partes, abriéndose luego a formas de empatía más profunda que desemboquen en la compasión cuando el otro lo necesita. Se trata de una experiencia no tan rara como pudiera parecer en la vida económica, particularmente en situaciones de crisis, cuando la parte con mayor capacidad de maniobra se hace cargo las dificultades de la contraparte y le ayuda a salir adelante, expresando con ello el valor que le otorga y la conciencia de compartir un destino común.

Dinámicas morales y bloqueos ideológicos

El paso del interés propio a la disposición compasiva no es, sin embargo, automático. Requiere una opción moral de la persona por mantenerse abierta a la empatía que le va revelando al otro, personal o social, más allá de su valor instrumental, como sujeto valioso concretamente situado.

Tal apertura, a su vez, puede ser de mayor o menor amplitud. Puede cubrir sólo aquellas personas y grupos afectivamente más cercanos con los que ya se está en una relación originalmente basada en el propio interés, o extenderse más allá, incluyendo otros con los que la relación es indirecta o, en todo caso, poco evidente. Puede requerir el contacto interpersonal como condición afectiva o puede alcanzar lo impersonal y dejarse mover por situaciones de raíz estructural. Puede limitarse a los miembros de la propia unidad económico-política de convivencia o abarcar personas y grupos en lugares remotos, restringirse a personas actuales o extenderse virtualmente a las generaciones futuras, etc.

La dinámica moral de la persona puede así comprenderse en buena medida por el acrecimiento o la disminución de su capacidad para trascender el propio interés hacia formas más profundas

de empatía que desemboquen en disposiciones compasivas, y por la ampliación o el estrechamiento de esa capacidad para abarcar más o menos espacios y niveles relacionales.

A su vez, la dinámica moral de las sociedades puede comprenderse por la evolución de la medida en que sus estructuras posibilitan económica y políticamente las acciones sostenidas que expresan disposiciones compasivas, las promueven o incluso las realizan en la institucionalidad pública. De nuevo, aquí deben ser consideradas tanto la profundidad como la amplitud de tal posibilitación, promoción o realización estructurales de la compasión.

Como las estructuras sociales tienen un aspecto informal y otro formal, y cada uno de ellos puede ser sólo parcialmente gobernado centralizadamente a partir de diseños políticos, la dinámica social de la compasión deberá comprenderse a partir de la interacción entre factores socio-culturales y factores socio-políticos. Esto deja un terreno amplio y plural tanto a la acción civil como a la incidencia política de quienes quieren ver sus disposiciones compasivas realizadas en estructuras sociales, para que la compasión resulte eficaz⁸.

Para favorecer las dinámicas morales que tienden al crecimiento personal y estructural en la compasión, es preciso evitar dos extremos ideológicos. El primero consiste en contraponer la compasión al interés propio de manera que parezcan irreconciliables dentro de cada relación, y haya de optarse siempre entre ellos. Esta idea amenaza con un puritanismo del 'dar sin recibir nada a cambio' que desemboca en una sospecha, si no una condena moral, hacia las relaciones recíprocas basadas en el interés propio que, sin embargo, constituyen buena parte de nuestras relaciones sociales (necesariamente en sociedades de millones de personas). Si renunciamos a esta contraposición, estaremos mejor preparados para mostrar el potencial de esas relaciones como puerta de entrada para una profundización y una ampliación de la empatía en ellas, capaz de transformar la reciprocidad que realizan hasta hacerla compasiva.

El otro extremo ideológico querría establecer alguna barrera insalvable a la disposición compasiva, de manera que quede un terreno relacional enteramente reservado al propio interés. La compasión sería entonces adecuada para los pequeños grupos pero no para las sociedades extensas⁹, para las relaciones interpersonales pero no para las estructuras sociales, para la propia comunidad política pero no para la sociedad global, etc.

Una cosa es afirmar que la aparición de disposiciones compasivas, su expresión comunicativa y su objetivación en relaciones sea más fácil en unos contextos y niveles relacionales que en otros, lo que es obvio, y otra cosa distinta, afirmar que haya alguno de esos contextos y niveles enteramente cerrado a la compasión. Esto último puede ser útil metodológicamente como

⁸ "La solidaridad es en primer lugar que todos se sientan responsables de todos; por tanto no se la puede dejar solamente en manos del Estado." Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 38.

⁹ Hayek, F. A. v. (1989). "El atavismo de la justicia social." *Estudios Públicos*(36): 181-193.

simplificación de partida para elaborar modelos manejables de análisis social, pero debe evitarse olvidar que se trata de un supuesto metodológico, no de una descripción de la naturaleza humana, y que en la medida en que tal simplificación resulte realista, pone de manifiesto un estado histórico de desarrollo moral susceptible de transformación hacia mejores calidades relacionales a escala tanto personal como social.