

# hacia una ética de la compasión )

*Y, más que el amor al prójimo, la expresión negativa  
que constituye el amor sin razón ni motivo  
es el síntoma decisivo de la moralidad humana.*

Hermann Cohen

La filosofía moderna, que parte de Descartes, se sustenta en una confianza ilimitada en la razón humana, en la fe en el progreso o en una historia concebida como un «gran relato» de emancipación o desarrollo de la libertad y en un paradigma, tanto cognoscitivo como ético político, centrado en el sujeto y tendiente a la universalidad.

Ya desde fines del siglo XIX aparecen las primeras voces que ponen en tela de juicio tales principios: Nietzsche, Freud, Marx...

La confianza en la razón, la centralidad del sujeto y la fe en el progreso empiezan a desdibujarse en las diferentes posiciones filosóficas del siglo XX: el pragmatismo, el vitalismo, el historicismo y el existencialismo, así como la escuela de Frankfurt y las diversas posiciones de la filosofía posmoderna.

En el marco de la crítica a la modernidad, o razón ilustrada, podemos encontrar diversas perspectivas que centran su postura en alguno de los aspectos antes mencionados, aunque éstos se relacionan de tal manera que la crítica a uno afecta también a los demás. Algunas cuestionan la fuerza de la noción de sujeto oponiendo la noción de intersubjetividad; otras se concentran en la crítica a la noción de universalidad, contrastando conceptos como la comunidad o la particularidad cultural. No me detendré a comentar la variedad de posiciones filosóficas de crítica a la Ilustración, sino que me centraré en una corriente que cambia el paradigma subjetivo o del pensador solitario, por la perspectiva dialógica, cuya matriz es la relación con el otro.

\*Profesora e investigadora  
de la UIA Ciudad de México  
y de la Facultad de Filosofía y  
Letras de la UNAM  
teresa.garza@uia.mx

Estos pensadores consideran la universalidad como la mayor debilidad del pensamiento ilustrado. Para ellos, la universalidad es un concepto vacío y alejado del individuo concreto y, lo que es peor, que puede ser usado para justificar el rechazo a la diferencia.

Walter Benjamin, Gershom Scholem y Franz Rosenzweig vieron en la Primera Guerra Mundial el desmoronamiento del modelo occidental de la historia sostenido por las ideas de continuidad, causalidad y progreso, ideas a las que se enfrentan la de discontinuidad y la de actualización del tiempo histórico. El modelo occidental de la historia excluye de la memoria colectiva los fracasos y, como lo apunta Benjamin, tiende a ocultar y a negar los derechos de los vencidos. Sin embargo, la crítica del progreso no los lleva al pesimismo histórico, sino a la esperanza como categoría histórica. La redención es posible en cada instante del tiempo, tiempo que es aleatorio y abierto en todo momento a la aparición de la novedad.

Hermann Cohen había adelantado una crítica a la ética ilustrada, ya que desde esta perspectiva, cada individuo es un «representante de la humanidad»; sólo se le puede conocer y reconocer como tal, con los derechos y deberes de un ciudadano de la humanidad. Así, el sujeto no tiene más individualidad que la que le confiere la humanidad. El problema con esta perspectiva ética es que no nos dice nada del individuo concreto, de sus pasiones, de sus acciones. No nos dice nada sobre los excluidos, los pobres, los sufrientes... En una palabra, no nos dice nada del *tú*. A la pregunta de si el *tú* es sólo una prolongación del *yo*, un *álter ego*, Cohen responde: «quizá sea lo contrario, que sólo el *tú*, el descubrimiento del *tú* me

hace tomar conciencia, a mí, de mi *yo*, de tal suerte que sólo el *tú* pueda llevarme al descubrimiento de mi *yo*» (citado por Mate, 1977:17).

Esta posición es una total inversión que representa un parteaguas en la historia de la ética. El objetivo de la ética no es ya la humanidad abstracta, la totalidad, sino más bien la pluralidad en la que cada uno tiene que hacerse eco del otro, donde el *tú* es un demandante que pregunta por lo suyo. El *tú* tiene que ver con la singularidad, la peculiaridad de cada individuo y esa concreción se expresa de manera privilegiada en el sufrimiento que nos es dado por la compasión.

Hermann Cohen intenta aclarar cuáles son los límites y los logros de la ética ilustrada

Una visión diferente (fragmento) / Jaime Gallardo



Para Cohen la ética ilustrada es incapaz de descubrir al *tú*; se mueve sólo entre el *yo* y la *humanidad* que es abstracta

a partir de su conocimiento de Kant. El logro central del largo camino recorrido por la ética —y que culmina con la ética ilustrada— ha sido situar al individuo en el centro mismo del destino de la humanidad. La ética ilustrada reconoce al individuo humano como miembro de la humanidad y, por tanto, con la dignidad propia de ésta. Todos los hombres poseen la dignidad de la humanidad, pero este logro

contiene su límite: el hombre no tiene más individualidad que la que le presta el ser un representante de la humanidad y es ahí donde reside su dignidad.

Cohen considera que ésta es la debilidad de la ética ilustrada: el individuo concreto sólo vale como manifestación de la humanidad y esto hace de ella una ética impasible que se manifiesta también en los planteamientos de Habermas. Por ello, nada puede decir del sufrimiento, de la tortura, del hambre:

*La ética en su oposición metódica a todo lo sensible y empírico en el ser humano, saca la vigorosa consecuencia de que debe en primerísimo lugar despojar al Yo del ser humano de toda individualidad, para devolvérsela, desde una cima más elevada, en una forma no sólo superior sino también más depurada. En la ética, el Yo del ser humano se convierte en el Yo de la humanidad. Y únicamente en la humanidad es donde se realiza plenamente la verdadera objetivación, capaz de asegurar éticamente al sujeto humano (Cohen, 2004:3).*

Para Cohen la ética ilustrada es incapaz de descubrir al *tú*; se mueve sólo entre el *yo*

y la *humanidad* que es abstracta. Pero el reconocimiento del *tú* resulta central para el descubrimiento de mi *yo* y, por ello, se hace necesario recurrir al modo de conocimiento que nos permita desentrañarlo, es decir, la razón anamnética que busca al hombre concreto cara a cara. Lo importante para Cohen es la pregunta del que sufre, ya que a partir de ella surge la compasión:

*Si desde siempre ha sido problema de la teodicea darle en el mundo de los hombres un sentido al sufrimiento físico, al mal físico, entonces uno podría expresar este sentido en esta paradoja: el sufrimiento se da por mor de la compasión. Es tanta la necesidad que el hombre tiene de este sentimiento de compasión, que el sufrimiento mismo se puede explicar por esta necesidad. Y en esta encrucijada es donde la ética se distingue clara y resueltamente de la metafísica y todas sus variantes. El sentido más profundo del cristianismo también se torna inteligible desde esta perspectiva (p.9).*

Aquí es donde Cohen se aparta de todo tipo de ética apática, como la expuesta por los estoicos, y plantea la compasión, la cual nace de la injusticia histórica.

El verdadero problema del mal es el sufrimiento causado por el hombre y su mayor dolencia es la pobreza, no sólo en su aspecto físico, pues al ser una privación de la dignidad daña a la conciencia y se convierte en un asunto social. Las desigualdades sociales son producto de un acto de libertad, por eso son injusticias. El sufrimiento nos descubre diferentes, pero también despojados de la subjetividad moral; el pobre y el rico tienen el reto de lograr la dignidad de esta subjetividad. Aquí es donde la compasión se revela como la clave del sufrimiento: es su experiencia la que nos permite entrar en la moralidad.



La compasión surge como respuesta a la interpelación del que sufre y nos lleva a buscar la desaparición del sufrimiento, así, todos debemos responder por la pobreza existente. Pero sólo se hace cargo de la pobreza el que la relaciona con su propia desnudez moral (Mate, 1977:248). Es sólo cuando asumo mi responsabilidad que el individuo que soy llega a ser prójimo, al tiempo que el otro que me interpela, llega a serlo.

Ahora bien, para Cohen, el sufrimiento debe plantearse como un problema histórico y no como una categoría metafísica. Su importancia estriba en que si lo proyectamos como categoría metafísica, entonces es inevitable, parte de la condición humana. En cambio, si lo esbozamos como un problema histórico se vuelve responsabilidad de los seres humanos hacerse cargo de él. Entre la metafísica y la compasión hay una gran diferencia: la metafísica sólo sabe del yo y en la compasión lo que importa es el sufrimiento del otro. Para ahondar en la ética como compasión es necesario abordar el *tú*. El *tú* no es simplemente el otro, es lo que nos hace irreductibles unos a otros, es lo que conforma la singularidad de cada uno, es el prójimo.

Entre el individuo y la humanidad abstracta se encuentra el *tú*. El yo y el *tú* forman una pluralidad basada en la interpelación. Pero, ¿dónde podemos encontrar al *tú*?, ¿dónde se expresa el individuo concreto? Al *tú* hay que buscarle cara a cara en la interpelación, en el sufrimiento, en la compasión.

Recordemos que el sufrimiento es un problema histórico, esto es, lo produce el ser humano, tiene un tiempo, un espacio y contamina toda la cultura. Si la desigualdad entre los hombres es resultado de la

acción de los mismos hombres, podemos decir que éstos no se han considerado como prójimos, sino como extraños, unos dominadores y otros sometidos; la pobreza es así, la radical negación del hombre por el hombre y, por ende, una injusticia.

El sufrimiento que se da en la pobreza es la experiencia que nos permite descubrirnos como diferentes y enfrentados, es también la experiencia que nos lleva a la moralidad. El sujeto moral es un ser compasivo.

La compasión surge como respuesta a la pregunta del que sufre, y si la raíz del sufrimiento es la pobreza, es imperativo preguntarse si podemos hacernos cargo de la miseria del otro. La respuesta a esta pregunta marca la diferencia entre la tradición griega y la racionalidad anamnética. Para ésta última, la culpa es individual, no es un trágico destino. Siendo individual es intrasferible y si la culpa no se hereda, no podemos quedarnos impasibles frente al sufrimiento, pues éste nada tiene que ver con la culpabilidad. El pobre no es pobre porque pague alguna culpa, sino porque vive en una situación creada por los hombres y éstos tendrán que responder de ella. La nueva moral, propuesta por el nuevo pensamiento se mueve entre estos dos ejes: la culpa es intrasferible y todos debemos responder por la pobreza.

De acuerdo con Hermann Cohen la compasión viene desde el otro que me pregunta y si me apresto a responder me constituyo como sujeto moral. Responder es asumir mi responsabilidad, hacerme cargo del otro. No debemos perder de

**El sufrimiento debe plantearse como un problema histórico y no como una categoría metafísica**

vista que la pregunta del otro no surge de una curiosidad intelectual, es una pregunta existencial que brota de su experiencia de la pobreza y, por ello, la sustancia de la moralidad es un asunto de justicia y la compasión es, como expone Cohen (2004) «una luz que se me proyecta desde el otro. Esa luz altera y convulsiona la visión del mundo que yo poseía, extraída, por supuesto del fondo de mi conciencia».

Recordemos que para la modernidad ilustrada, las desigualdades sociales que provocan el sufrimiento son vistas como pura facticidad, como hecho natural que ni plantea ni exige responsabilidades. Por otra parte, desde la ética de la compasión estas desigualdades se ven como tarea moral que apela a la justicia. La relación entre libertad y responsabilidad no se pone en tela de juicio, pero habría que añadir un tercer punto: la relación con la compasión. Mediante ella admitimos que la responsabilidad, aún por lo que no

hemos hecho personalmente, es un deber de justicia. De este modo se entiende la responsabilidad como constitutiva del sujeto moral. No es una virtud que yo tenga que ejercer para ser bueno, es el acontecimiento que me constituye en sujeto capaz de entender y ejercer el bien.

«Cuando, en efecto, mi constitución ontológica depende del otro, sin mediación alguna, mi destino está ligado al suyo [...] no puedo llegar a mí mismo si el otro no me señala el camino» (Mate, 1977:275).

Así como la angustia ante la muerte me revela la limitación de la racionalidad ilustrada y la ética como filosofía primera, la compasión nos revela al otro en su dolor. Sólo respondiendo al dolor del otro accedemos a la humanidad, por ello el sufrimiento es una categoría antropológica fundamental, ya que nos permite ver el camino de nuestra responsabilidad para con la justicia. ■

#### ■ REFERENCIAS

- Bello, Gabriel (1997) *La construcción ética del otro*. Oviedo: Nobel.
- Cohen, Hermann (2004) *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Traducción de Andrés Ancona. Madrid: Anthropos.
- Mate, Reyes (1977) *Memoria de Occidente*. Barcelona: Anthropos.
- Moses, Stéphane (1997) *El ángel de la historia*. Madrid: Cátedra.