



FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER

ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie. Año III 2016 Núm. 5

ÍNDICE

Pág.

José Vidal Talens: ¿Por qué un jubileo de la misericordia? Signos de los tiempos que apelan a la misericordia	1
Gonzalo Albero Alaborn: Hacia un nuevo tipo de racionalidad: la razón misericordiosa	41
Fernando E. Ramón Casas: Un Dios compasivo y fiel. La misericordia en el Antiguo Testamento	57
Juan Miguel Díaz Rodelas: La enseñanza y los signos de Jesús. La misericordia, núcleo del Evangelio	75
Mariano Ruiz Campos: La persona de Jesús, revelación de un amor sin límites: misericordia y trinidad	97
José Ramón López de la Osa González: La justicia y la compasión Dos actitudes complementarias de la ética	109
José Luis Segovia Bernabé: La justicia restaurativa como expresión de la misericordia	127
Alfonso Esponera Cerdán: De la reflexión medieval sobre la justicia y misericordia a la problemática contemporánea. Luces y sombras	147
Recensiones	177
Publicaciones recibidas	213

ESCRITOS
DEL VEDAT

LA JUSTICIA Y LA COMPASIÓN. DOS ACTITUDES COMPLEMENTARIAS DE LA ÉTICA*

*José Ramón López de la Osa González, o.p.***

RESUMEN

El autor hace un estudio de la justicia y de la compasión como actitudes complementarias de la libertad moral, sin cuya complementariedad la justicia carecería de determinación ética. Para ello presenta la compasión como la dimensión ética transgresora de la decisión moral.

PALABRAS CLAVE

Compasion, vulnerabilidad, cristianismo originario, solidaridad, prójimo, ética, moral, indiferencia, papel transgresor de la ética.

ABSTRACT

The author presents the complementary role of both, justice and compassion in the taking decision moral act. He holds the ethical transgressor role of compassion in this moral act.

KEY WORDS

Compassion, vulnerability, originative christianity, solidarity, fellow-man, ethics, moral, the transgressor rol of ethics, indifference.

* Conferencia pronunciada el 25 de Noviembre de 2015, en el Curso de Formación Permanente 2015-2016 “Contemplar el misterio de la Misericordia”.

** Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España).

INTRODUCCIÓN

“Quien tiene esperanza en el futuro ahorra en el presente e invierte en el futuro. Quien no tiene esperanza y no desea ningún futuro, disfruta en el presente y contrae deudas que sus hijos no podrán pagar”.

Esto lo decía Moltmann hace 26 años, en el seno de una Europa optimista y muy convencida de su potencial económico y político. Hoy, tras una crisis económica que ha borrado todas las expectativas y se ha llevado por delante todas las esperanzas, al tiempo que ha generado una deuda impagable, esas palabras nos parecen una profecía.

Pero la pregunta está ahí y subyace en los textos de la *Evangelii gaudium* y de la *Misericordiae vultus* ¿Tenemos los cristianos una visión esperanzada, y fuerza suficiente para cambiar este mundo?

El Papa Francisco, con su proverbial espontaneidad, sugería en un discurso pronunciado a los jóvenes en Florencia con motivo de una visita pastoral a esta ciudad y a la de Prato, en noviembre de 2015, lo siguiente:

“No miréis la vida desde el balcón, comprometeos, sumergiros en el amplio diálogo social y político. Las manos de vuestra fe se levantan hacia el cielo pero lo hacen mientras edifican una ciudad construida sobre las relaciones en las que el amor de Dios es el fundamento. Y así seréis libres de aceptar los desafíos de hoy, de vivir los cambios de época”.

Efectivamente, algo fundamental es aprender a mirar.

1. LA COMPASIÓN Y LA VULNERABILIDAD: LA EDUCACIÓN DE LA MIRADA

La compasión es el sentimiento que se origina como respuesta al dolor ajeno, especialmente, cuando éste nos lleva a mirar la realidad por encima del propio yo, liberándonos de posturas que priorizan nuestros intereses y orientando nuestra acción hacia la reducción de ese sufrimiento injusto. Por eso es una invitación a cambiar de perspectiva para ver la realidad con los ojos de quienes están amenazados y sufren esa dura experiencia. Las personas somos seres necesitados de consuelo, por eso el sufrimiento pone de manifiesto la miseria y la finitud, las limitaciones, la indefensión y la debilidad: es un sentimiento vinculado con la vulnerabilidad. Para Aristóteles consistía un “cierto pesar por la

aparición de un mal destructivo y penoso en quien *no lo merece*, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados”.¹

Vista así, la compasión tiene una dimensión moral y pública. No es algo que opere solo en la vida privada y personal sino que tiene vocación política. De ahí que en este momento que vivimos, cuando la crisis de los refugiados se ha convertido en la figura del descontento europeo, donde las instituciones de la Unión europea tienen dificultades para devolver a los ciudadanos el reconocimiento que les corresponde, y donde desde el 2008 la política es incapaz de reaccionar al cambio de escala de los problemas y se ha entregado a los designios del poder económico, la compasión, que es herencia netamente bíblica, quiere ser esa fuerza que tiene el cristianismo originario² para imprimir una nueva savia en un momento de agotamiento humanitario en los proyectos políticos.

Y este es el comienzo de todo: aprender a mirar de forma diferente a los acontecimientos que tienen lugar a nuestro alrededor. La historia de las comunidades no es solo la historia del progreso ascendente y lineal de la mejora de los seres humanos, sino que es también la historia del dolor y del sufrimiento de las víctimas. Lo que ocurre es que esta parte de la realidad, habitualmente no cuenta con la misma fuerza para expresarse y queda oculta al interior del conflicto social y político que forma el núcleo de los intereses que mueven las sociedades. El conflicto es parte de nuestra realidad humana, y es en el proceso de su resolución como los problemas maduran y las comunidades crecen. Pero ocurre también, que, con demasiada frecuencia, los conflictos se vuelven letales y ya no son sencillamente una parte de la realidad de una comunidad, sino la realidad totalizadora que marca para muchas personas la línea divisoria entre el reconocimiento y la exclusión; la posibilidad de reproducir la propia vida o la condena irreversible a vivir en un mundo de desigualdad y miseria.

Pues bien, se trata de orientar nuestra mirada de forma que se torne una mirada inclusiva, que cubra también la realidad de quienes viven en situaciones de dolor y de sufrimiento; aprender a sentir su impotencia y su frustración también. Sin este ejercicio empático es imposible tomarse en serio la dignidad de las personas y sus derechos, y es ahí, donde la compasión abre nuestra creatividad mucho más allá de lo que aconsejarían nuestros planteamientos racionales; es todo un ejercicio de educación

¹ *Retórica* 1385b 15.

² DÍAZ-SALAZAR, R., *La izquierda y el cristianismo*, Madrid 1998.

inteligente y creativa de nuestra sensibilidad relacional. La indiferencia aquí, se manifiesta, simple y llanamente, como pérdida del *sentimiento de humanidad*. Sólo desde el reconocimiento de este valor prioritario y compartido de lo humano, es posible el desarrollo de la propia personalidad.

2. LA COMPASIÓN Y LA JUSTICIA

Por eso, es la naturalidad de la compasión la que explica la necesidad de la justicia. La compasión, la humanidad y la justicia han sido siempre buenas compañeras de viaje y muy útiles socialmente, pero más en la teoría que en la práctica. Lo son en una teoría que no tiene en cuenta el mundo en que realmente vivimos, un mundo dominado por la escasez y por la desigual distribución de los recursos, por las diferencias de posibilidades de vida, por la indiferencia ante lo duro que muchos tienen que trabajar para simplemente sobrevivir. Ahí la compasión se queda corta y exhibe todos sus límites. Lo que hace falta es justicia.

La compasión es más fácil experimentarla cuando hay una cercanía con las personas y tratamos, no solo de entender, sino de compartir sus conflictos y sus debilidades. Comprender teóricamente una realidad no es lo mismo que sentirse implicado en ella. Es desde las entrañas de cada uno como se puede asumir el reto de la justicia como un empeño personal con los demás: comprender que las estructuras económicas actuales y la pobreza están íntimamente relacionadas, que las formas de exclusión y expulsión del sistema no son exclusiva responsabilidad personal de las víctimas, y que un tipo de hombre y de sociedad distintos son posibles. Y es esto último, en cambio, lo que parece evidenciarse menos esperanzadamente.

Estamos asistiendo a la desactivación de un modelo de hombre, aquél que se preguntaba por la responsabilidad frente a las cosas, aquél que había asumido que Dios le había dado la responsabilidad sobre la gestión y administración de todo para que lo llevara dignamente. Estamos olvidando todo lo que hemos ido construyendo durante tanto tiempo y que ha dado sentido último a nuestra vida. Incluso los derechos humanos, el último gran relato de la cultura humanista.

Ante la amenaza de riesgo hemos roto con el pasado para construir el futuro sobre la experiencia inmediata de una nueva civilización moderna, uno de cuyos elementos más dinámicos es la presión de los

mercados. En sociedad tan cambiante, se ha abierto una dialéctica de movilización ante los riesgos cuyo futuro se prefiere determinar al margen de otro tipo de valores, especialmente los religiosos, porque lo que se juega en esta dialéctica ya no es el modelo de *persona* o la posibilidad de *un mundo mejor*, sino *el propio futuro* de cada uno.

Hemos perdido el hábito ético de usar un lenguaje de fines y no sabemos más que “dejarnos expresar” por el de los medios que suplantán los fines. De ahí arranca el ambiente de indiferencia que domina este tiempo; se ha convertido en una autojustificación y una autodefensa “necesaria”. Vivimos con un déficit de creencia en lo que hacemos, vamos cayendo en un individualismo que se está convirtiendo en el mal de las democracias actuales. Un mal propagado por el virus de la indiferencia que amenaza con conducir a las sociedades democráticas más avanzadas hacia el totalitarismo de esa indiferencia.³

En la actualidad, en Europa, nadie discute los supuestos básicos de la socialdemocracia, pero ha perdido su carácter distintivo con respecto a otras propuestas del espectro democrático. Todos afirmamos la convicción de ser demócratas sin tener muy claro, muchas veces, en que nos distinguimos de los demás en nuestra forma de serlo. Estamos insertos en una dinámica de pérdida de la sociabilidad.

Hemos ido separando dos esferas esenciales de nuestra vida colectiva:

- *el individualismo de la modernidad* (subjetivismo) y
- *la construcción colectiva de los derechos y conquistas sociales*,
(la interpretación desde las carencias que sufren las personas),

y el resultado ha sido que no sabemos muy bien donde se encuentra el *interés general* en todas esas políticas que dan prioridad a la garantía de la máxima competitividad posible entre empresas, para hacerse con el máximo de mercado.

Sabemos que no queremos un Estado controlador, pero nuestro problema es que necesitamos reestructurar una forma de organización que contemple el beneficio de todos y no sabemos muy bien cómo hacerlo. No es cierto que cualquier tipo de intervención estatal sea necesariamente negativa, pero en este proceso de globalización y con la pérdida de soberanía que ello supone, no sabemos tampoco donde situar el ámbito de estas decisiones y controles de lo humano. El abandono

³ RAMONEDA, J., *Contra la indiferencia*, Barcelona 2010.

total de estas responsabilidades nos ha puesto en manos de desaprensivos y codiciosos que, en nombre de la libertad de iniciativa han dejado nuestra sociedad sumida en un cuadro de pobreza, deudas, desigualdad y grandes cantidades de desempleados que, finalmente, ese mismo Estado debilitado tiene que compensar con dinero público y con la consiguiente carga para todos los ciudadanos.⁴

Muchas cosas han cambiado y no son pocos los retos que aparecen ante nosotros. Afrontamos una nueva época y son muchas las preguntas que nos cuestionen y que no sabemos bien como responder: ¿es posible un mundo mejor?; y si lo es, ¿cómo ha de ser? ¿Ha dejado de ser útil el Estado del Bienestar en la forma que lo hemos conocido?

Pero para responderlas, será necesario tener en cuenta algunas condiciones éticas que vayan más allá de la productividad, la competitividad y el consumo.

Es evidente que en estos años las formas de comunicación global han cambiado totalmente nuestras vidas pero, ¿por qué será que tenemos la impresión de vivir y de pensar para cada uno de nosotros individualmente, en lugar de experimentar el esfuerzo de seguir construyendo juntos una sociedad, sin duda más compleja, pero también más plural y más rica?⁵

Estamos inmersos en una perspectiva que se ha impuesto a la fuerza, y según la cual parece que lo bueno, lo útil y lo necesario es fruto, exclusivamente, de todo aquello que haga referencia al mercado. El desarrollo de esta *cultura de la sociedad de mercado* ha tenido dos consecuencias importantes:

- el debilitamiento de los *principios fundadores* de las sociedades modernas: *la ciudadanía y la solidaridad* (esta última es la cara política de la compasión⁶);
- y el deterioro de los *principios básicos* de estas mismas sociedades: *la seguridad de la existencia* y la *garantía de los derechos* basados en el respeto de la reciprocidad entre los miembros de la comunidad humana.

En síntesis, esta pérdida de referentes nos ha sumido en una crisis que nos ha llevado a lo contrario de lo que soñamos que íbamos a lograr:

⁴ JUDT, T., *Algo va mal*, Madrid 2010.

⁵ RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona 1996, 207ss.

⁶ *Ibidem*.

la pobreza y la inseguridad son cada día mas profundas, tenemos cada vez menos en común –salvo la indiferencia– y estamos perdiendo el sentido de lo que significaba construir juntos algo nuevo.

Por eso, es verdad que la compasión existe como sentimiento natural en la especie humana pero, generalmente, la dirigimos hacia el entorno más próximo. Cuando tenemos que tomar posición sobre algún problema concreto que nos exige ir más allá del convencionalismo ético aceptado, es cuando nos damos cuenta que la coherencia de nuestras convicciones es solo local y que los principios o ideales que rigen un comportamiento están en clara dialéctica con los que gobiernan otro, o desconectado de él. Como convicción, podemos afirmar la igual obligación por el cuidado de todas las personas sin distinción alguna que priorice a unas sobre las otras, pero seguro que nos traicionan la lealtad especial que tenemos con la familia y los amigos más cercanos, hacia los que mostramos mayor consideración. Estas convicciones contradictorias quizás aparecen más claras porque atraviesan el límite entre las convicciones personales y políticas, y dejan ver de forma más nítida la incoherencia o la utilización de un rasero diferente según nos pongamos en un contexto muy vinculado personal y afectivamente (familiares y amigos), u otro menos cohesionado que él (extraños, emigrantes o extranjeros que viven en lugares distantes del nuestro).

No tomamos partido por la humanidad sino por los intereses propios. Por ello, fácilmente sentimos la compasión como una tendencia natural que se dirige preferentemente a los más allegados, de ahí, repetimos, que la justicia sea necesaria para que la sociedad no se desvincule tanto de la moral.⁷

La globalización ha debilitado sensiblemente a los Estados nacionales para que afronten los problemas derivados de la economía, la distribución, la pobreza y el control sobre los movimientos de carácter financiero. Es mayoritaria la posición de quienes no aceptan un Estado de bienestar que les obligue a una “solidaridad” que ellos no han elegido y que violenta su libertad, y que, por ello, no debería de ser moralmente obligatoria; pero se equivocan si piensan que no debe de haber ninguna medida redistributiva que impida la aceptación de unas formas de injusticia que consagran cualquier tipo de desigualdad descontrolada. En cambio, es cierto que la compasión complementada con la justicia no ha sido valorada de forma muy clara en los filósofos posteriores a Hume.

⁷ CAMPS, V., *El gobierno de las emociones*, Barcelona 2011, 131ss.

De alguna forma, la tendencia ha sido ver la compasión como algo fruto de la caridad y, por lo tanto, como un sentimiento siempre subjetivo que no solo no beneficiaba al receptor sino que lo humillaba.

No es fácil contraponer la compasión a la justicia y pretender que el contraste favorezca a la primera. Se tiende a ver como una actitud que elude confrontarse con las grandes injusticias y que, además, tratan de recompensar al compasivo con una dosis de buena conciencia. La cuestión que surge aquí es si es necesario cargarse la compasión misma por el mero hecho de evitar las perversiones de la compasión:⁸ ¿Es posible el funcionamiento de la justicia sin el concurso del sentimiento de la compasión? ¿No tiene la compasión ningún valor político que sea un elemento motivador de una idea mas concreta y precisa de la justicia, y que enriquezca y ayude a esa realidad a tomar forma de una manera particular, exactamente por el concurso de la compasión?

Por mucho que avance la justicia y sus elaboraciones racionales (especialmente la habida en los años 80's) hayan creado el mejor entramado fundamentador de la misma (Rawls, Apel, Habermas), su aplicación resultará insuficiente y necesitará del sentimiento de la compasión y de la solidaridad.⁹ Porque la justicia se queda corta a la hora de afrontar todas las formas de discriminación y desigualdad existentes, en el fondo es algo que va más allá de la aplicación estricta del marco legal existente. En cambio, desde la compasión se pueden desarrollar formas de sensibilización que insisten en formas de injusticia que ni siquiera son percibidas como tales.

Nuestras sociedades son cada día más, sociedades de personas dependientes y necesitadas de una cooperación social solidaria. Al mismo tiempo, son sociedades con capacidad de generar los recursos suficientes para que esta cooperación sea posible. La solidaridad y la compasión ayudan a orientar los procesos de gestión y administración pública que hagan posible esa realidad de la que, ya hace mucho tiempo, hablaba Rorty¹⁰ y que es una experiencia universal de todos: que el rechazo de la crueldad en cualquiera de sus formas y el sentimiento de solidaridad cercano a la compasión, es el fenómeno moral básico; sin él no podemos hablar de eso que entendemos por la condición humana.

⁸ *Ibidem.*

⁹ SANDEL, M., *Justicia ¿hacemos lo que debemos?*, Barcelona 2011; DWORKIN, R., *Justicia para erizos*, Buenos Aires 2014.

¹⁰ RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona 1996, III parte.

3. LA COMPASIÓN: UN SENTIMIENTO MEDIADO RACIONALMENTE

Para la modernidad, la compasión era un sentimiento vergonzante.¹¹ Suponía el fracaso en la lucha contra la injusticia. Horkheimer y Adorno tomaron la infelicidad como algo inadmisibile, y desde ahí adoptaron una actitud que se orientaba, no hacia una sociedad de progreso ascendente e individualizadora, sino hacia una actitud de solidaridad con el carente y falto de fuerza social.

El otro digno de compasión, es un sujeto con la dignidad perdida, la dignidad es lo propio del ser humano, sin ella, el hombre no es tal. Por eso, la compasión es lo que nos lleva de lo particular del sentimiento, a lo universal de la razón, porque no concibe el hombre sin dignidad. La diferencia aquí con Kant es que el caído, la dignidad la tiene, no como un principio a priori (establecida de antemano), sino como desprecio y olvido (constatados a posteriori) y, por ello, se le debe de restituir.¹² Lo que hay que destacar es que no se trata “al otro” como si ya tuviera la dignidad. Ahí radica el formalismo ético. En cambio, la compasión se asienta en una ética intersubjetiva cuya primera motivación es la asimetría.

Cambia el sentido de lo universal. En el pensamiento occidental, lo universal era lo consensuado, lo natural y lo originario. Ahora, lo universal es lo asimétrico, lo problemático, lo diferente. Uno se hace sujeto moral a partir de la praxis asimétrica. El prójimo es el que se comporta como tal. No es el que los principios dicen (la mentalidad apriorística), ni el que propone el contrato (si es que propone alguno). El prójimo es el que adopta los ojos del otro necesitado.

¿Qué es lo universal?: el grito del necesitado. El prójimo no es aquel que no tiene dignidad, sino quien se la reconoce al que la tenía vulnerada.

4. LO POLÍTICO DEL SENTIMIENTO MORAL: HACIA EL IMPERATIVO DE LA COMPASIÓN

En este sentido es en el que la compasión, o la ética de la compasión, es política. Kant y la Ilustración, ya lo hemos apuntado, pensaron en la

¹¹ CAMPS, V., *El gobierno de las emociones*; ID., *Virtudes públicas*, Madrid 1990, 33ss.

¹² REYES MATE, M., *La herencia del olvido*, Madrid 2008; ID., *La piedra desechada*, Madrid 2013, 103ss.

política como algo ascendente y progresivo. En cambio, no se puede concebir la felicidad al margen de la experiencia. Horkheimer pensó en los ideales de la ilustración como un punto de no retorno: libertad, igualdad y solidaridad. Pensó que los contenidos cambiaban con el tiempo. Para él, los impulsos éticos había que buscarlos en la parte de la sociedad que tenía intereses en superar la injusticia social: en quienes tienen una experiencia de injusticia. Las posibilidades de que la experiencia de injusticia se traduzca en lucha contra la injusticia o éxito contra la injusticia, son tan escasas, que si la política, como constatamos con frecuencia, ha de ser una política de éxito, tiene muy poco que ver con la moral.

La compasión, en cambio, parte de otro polo: no hay que resignarse ante la miseria. La instrumentalización convierte a los sujetos en objetos y esto les priva de su dignidad. La compasión es el reconocimiento de esa falta de dignidad. La forma de relación aquí, es la solidaridad hacia arriba. Esa solidaridad que toma como referencia los niveles más vulnerables y desde ellos trata de reconfigurar la sociedad. Esta ética es filosofía política, y esta filosofía (ética), obliga a quien se compadece, a quitar los obstáculos que impiden al otro tener dignidad; esta actitud activa, es política.¹³

Lo que hace moral a la compasión, es el sentimiento según el cual, el otro es visto como alguien privado de la dignidad que le pertenece, y, además, la dignidad de quien compasivamente se siente cuestionado por una situación así, no es real mientras la del afectado no se restablezca. Si no siento compasión hacia el otro y lo abandono a su suerte indigna, tampoco yo conservo mi propia dignidad. La dignidad no es un valor cuantitativo (unos la tienen y otros no) sino cualitativo (o la tienen todos o no la tienen ninguno), es un problema de reconocimiento.

Este es el principio del reconocimiento mutuo: el sufrimiento y el hambre no son accidentales y nuestra historia personal es el tiempo para saldar esa deuda pendiente con las víctimas. Mientras no se salde con ese movimiento hacia la solidaridad compasiva, no es posible restaurar la dignidad de lo humano.

Si al movimiento que va del *yo* al *otro* lo llamamos compasión, al movimiento contrario se le llama *condición de posibilidad de la propia constitución en sujeto moral*: solo hay sujetos morales cuando la relación

¹³ REYES MATE, M., *Merdianoche en la historia*, Madrid 2006, 289ss.

es simétrica, mientras tanto (en la desigualdad), los dos sujetos necesitan el reconocimiento del *otro*.

Lo que hace moral a la política es el grado de interiorización de la relación intersubjetiva asimétrica, y que consiste en el reconocimiento de la deuda pendiente con los más necesitados. Se trata de obtener el reconocimiento y la legitimidad de esos mismos, ya que quienes deciden y gobiernan hacen suya la causa de esos derechos pendientes. Hoy vemos como esta es la invitación del Papa Francisco en todas sus intervenciones.

5. LA ÉTICA DE LA COMPASIÓN

Lo decíamos un poco mas arriba, la compasión se asienta en una ética intersubjetiva cuya primera motivación es la asimetría. Por eso, la ética que aquí se presenta se configura *críticamente* de acuerdo a *tres principios* fundamentales típicos de las éticas metafísicas: el *Bien*, el *Deber* y la *Dignidad*.¹⁴ Frente a estos se proponen tres enunciados básicos para una ética de la compasión:

1. No hay ética porque sepamos qué es el “bien”, sino porque *hemos vivido y hemos sido testigos de la experiencia del mal*.
2. No hay ética porque uno cumpla con su “deber”, sino porque *nuestra respuesta ha sido adecuada, aunque nunca puede ser suficientemente adecuada*.
3. No hay ética porque seamos “dignos”, porque tengamos dignidad, sino *porque somos sensibles a lo indigno, a la indignidad, a los excluidos de la condición humana, a los infrahumanos, a los que no son personas*.

El primer enunciado hace referencia a la cuestión del *bien*. A menudo somos más platónicos de lo que creemos. Pensamos que si somos capaces de responder a la pregunta de *¿qué es el bien?* y *¿cómo podemos alcanzarlo?*, tendremos éticamente hablando éxito asegurado. Lo cierto es que este camino es bastante poco eficaz.

Un camino mejor podría ser configurar una filosofía antropológica que tuviera como horizonte ético la *experiencia histórica del mal*, del

¹⁴ MELICH, J.C., *Ética de la compasión*, Barcelona 2010.

mal en sentido corpóreo, carnal, físico, no el metafísico, el mal como dolor, como sufrimiento.

El bien es una “idea metafísica” (Platón), el mal es una “experiencia física”, y es el sufrimiento lo que la gente experimenta con mayor frecuencia. Y es el testimonio de la gente que sufre y padece el mal el que más puede darnos una idea de esta realidad.

Charles Taylor, en *Las fuentes del yo*, dice que gran parte de la filosofía moral contemporánea se ha centrado en lo que es correcto en lugar de hacerlo en lo que es bueno: “en definir el contenido de la obligación en vez de en la naturaleza de la vida buena”.¹⁵ “¿Qué imagen de nuestra naturaleza y que actitud espiritual dan sentido a nuestras respuestas?”.

Por “dar sentido” entiende Taylor “la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas”, es decir, “qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto”.¹⁶

En la modernidad la ontología moral ha sido omitida porque la sociedad pluralista lo facilita y lo hace recomendable (Rawls). Por eso Taylor presenta su libro como un intento de recuperar la ontología moral, intento que mostrará lo inevitable de los marcos referenciales (y de la orientación al bien) para la construcción de la identidad. La ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas morales, independientemente de que la reconozcamos o no.¹⁷ Para él, cualquier acción tiene lugar dentro de un marco referencial y, por tanto, critica todas las filosofías que niegan esos marcos (individualistas y naturalistas).

Hasta aquí, una ética de la compasión nada tiene que objetar, porque es evidente que no es posible deshacernos de los marcos referenciales. Sin embargo, a diferencia de lo que Taylor sostiene, *si que es posible transgredirlos*.

La moral es uno de esos marcos, pero si hay ética, si la ética es posible, es porque existen “zonas sombrías de la moral”.¹⁸ Siempre estamos en un marco referencial, en “un mundo”, pero su análisis no es suficiente, ni siquiera relevante, porque lo decisivo desde un punto de vista ético es cómo nos situamos *aquí y ahora* en relación a un determinado marco.

¹⁵ TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, Barcelona 2015; SANDEL, M., *Justicia ¿hacemos lo que debemos?*

¹⁶ TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, cap. I.

¹⁷ TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 24.

¹⁸ MELICH, J.C., *Ética de la compasión*, 37.

Para una ética de la compasión la condición humana no se realiza viviendo dentro de un horizonte de sentido sino transgrediéndolo. Vivir humanamente, no es “llegar a ser lo que uno es” sino todo lo contrario, ser otro, ser distinto. De ahí, que una ética de la compasión entienda que la vida no tiene una significación estable. Si hay vida es que hay ineludiblemente inestabilidad, porque no vivimos completamente protegidos por los marcos referenciales. El agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y esos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos donde estamos y qué significan las cosas para nosotros, pero esto no es lo decisivo.¹⁹

Lo que una ética de la compasión subraya es:

- que vivimos en un espacio moral,
- que la ética es un acontecimiento, una situación en la que los marcos referenciales heredados son puestos radicalmente en cuestión,
- una situación en la que la “orientación al bien” (por utilizar la expresión de Taylor) que domina en un espacio moral determinado, salta por los aires.

¿Cómo interpretar si no el relato evangélico del Buen Samaritano?

Taylor insiste frecuentemente sobre la idea de que una persona que “careciera completamente de marcos de referencia estaría fuera de nuestro espacio de interlocución; no tendría un sitio en el espacio en que nos encontramos los demás. La respuesta ética rompe con el “espacio moral”. Una respuesta es ética si los marcos referenciales se agrietan. Y no hay ética alguna que “encaje” con los órdenes morales porque *la ética es siempre una respuesta íntima* mientras que *la moral es pública*.

Somos seres vivientes con órganos que funcionan independientemente de las comprensiones o interpretaciones que tengamos o hagamos de nosotros mismos, o de los significados que las cosas encierran para nosotros. Pero sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien.²⁰

Somos un *yo* en relación a quienes nos rodean, pero definimos quienes somos al definir el sitio desde el que hablamos y que somos *yo*

¹⁹ TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 45.

²⁰ TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 50.

en relación a ciertos interlocutores. En nuestro caso lo relevante es que el yo *no* se constituye *éticamente* en relación al bien sino en respuesta al sufrimiento del otro.

Por todo esto, una ética de la compasión establece diferencia entre “ética” y “moral”. Está claro que todo el mundo nace en un referente social, en un “imaginario social”. Pero lo que una ética de la compasión subraya es que la ética no es la moral. La moral está inmersa en un imaginario social, no puede sobrevivir si no es en el “interior” de un imaginario social, la ética, en cambio, es la respuesta transgresora en una escena de dolor que rompe con todo imaginario social. En resumen: uno puede tener una conducta intachable desde el punto de vista moral y ser perfectamente insensible al dolor del otro, del que ha sido excluido (por el mismo imaginario social) de la condición humana, de la dignidad humana.

Una ética de la compasión se configura como la respuesta a la experiencia del mal, del sufrimiento, una respuesta a una interpelación imposible de prever y de planificar, a una demanda que irrumpe de forma radical, que llega sin avisar y que rompe todos nuestros planes y todas nuestras expectativas, todas nuestras normas y todos nuestros códigos. Repitémoslo una vez más, la ética es la respuesta que doy aquí y ahora al sufrimiento del otro.

El segundo enunciado tiene que ver con el *deber*. Es importante insistir en esto, porque pienso que vivimos en una época excesiva y radicalmente deontológica. Hoy más que nunca, a pesar de la supuesta crisis de valores es cuando más colectivos están implicados en la elaboración y determinación de códigos deontológicos.

La ética no es la moral. La distinción entre lo ético y lo moral es muy importante. Por moral entiendo yo una serie de reglas relativas a la conducta social y al deber cívico... Como *prima philosophia*, la ética no puede ella misma dar leyes a la sociedad, o dictar reglas de conducta por las que la sociedad se revolucione o se transforme.

En el relato del Buen Samaritano, en el evangelio de Lucas (10,30-38), Jesús responde a un doctor, aclarándole a su pregunta acerca de “¿quién es mi prójimo?” El doctor busca una respuesta “substancial”.

Jesús le invierte radicalmente la pregunta y no le responde sobre *quién es su prójimo*, sino “*de quién él es prójimo*”, porque lo relevante desde la perspectiva ética no es “*quien es mi prójimo*” sino “*de*

quien soy prójimo yo". Y hay algo más, Jesús no da una respuesta "sustancial" sino "relacional", muestra cómo se constituye el sujeto ético. Jesús le dice al doctor de la Ley que para ser sujeto ético hay que partir del dolor del otro y responder *compasivamente* a este dolor. Lo relevante no es el "prójimo" sino la "proximidad", y ésta es *aproximación*.²¹

Lo decisivo en el relato de Lucas no es el *deber* moral sino la *respuesta* ética, porque los tres caminantes poseen una moral y parten y se comportan de acuerdo a ella, pero solo el samaritano da respuesta a la interpelación del otro y, lo que es más importante, la da *en contra* de su moral. Frente al "yo moral" (el sacerdote y el levita se sienten institucionalmente justificados) interesado por el deber, el samaritano intenta adecuar su respuesta a la situación singular, sabiendo, por otro lado, que nunca será "suficientemente adecuada", porque él no es competente en responder, no sabe *cómo debe* de responder, porque su respuesta no puede "encajar" en una norma sino todo lo contrario, la tiene que infringir. Si el samaritano hubiera actuado por deber, si hubiera respetado la Ley, nunca se habría detenido a ayudar al hombre herido. La respuesta del samaritano abre una *zona de sombra* en el deber moral.

Así pues, lo que resulta decisivo en una ética de la compasión no es la *obediencia al deber*, a un imperativo, el "respeto a la ley" (como sería el caso de la moral de Kant) sino la forma de responder a la interpelación ajena, a la presencia y a la ausencia del otro, a su apelación y a su demanda. Y es necesario insistir en que *no* hay "formas establecidas *a priori*" que nos guíen u orienten respecto a cual debería de ser la "respuesta adecuada". No es posible saber cuál es la respuesta adecuada antes de que se haya producido la interpelación.

Por eso la respuesta ética es siempre *a posteriorística*. La forma que debería de tener esta respuesta no se puede establecer nunca de antemano. El samaritano improvisa una respuesta ante la interpelación que le provoca el hombre herido, respuesta, que para ser compasiva ha de ser transgresora con su imaginario social. En el ámbito de lo ético no hay respuestas *completamente* adecuadas, siempre vivimos en la provisionalidad, en la revisión, en la contextualización y, por lo tanto, no puede existir una "buena conciencia" ética. "Ser ético" es *no sentirse nunca lo suficientemente bueno*.

²¹ MATE, R., *La razón de los vencidos*, Barcelona 1991, 146.

El tercer enunciado tiene que ver con la dignidad. La moral metafísica cree que un individuo respeta a otro porque “posee dignidad”, porque es “persona”, porque es humano. Pero, en realidad, el problema es bien distinto. La cuestión no es cómo uno se comporta con el que es como él, con el que está incluido en su comunidad, en su especie, en su raza, la cuestión no es cómo uno se relaciona con el que es persona, humano o digno, sino al revés, con el que *no* lo es.

La dignidad que las metafísicas morales esgrimen como punta de lanza de su código no es, en el fondo, más que un “dispositivo” que establece una diferencia radical entre los que la poseen y los que no. Pero, al mismo tiempo, este es un dispositivo que justifica determinadas prácticas perversas.

Giorgio Agamben ha argumentado que después de lo sucedido en Auschwitz no es posible una ética de la dignidad. Auschwitz es el final y la ruina de este tipo de ética. Auschwitz nos enseña que los que sobrevivieron no consiguieron poner a salvo su dignidad. Al contrario, escribe Agamben, Auschwitz muestra que “se puede perder la dignidad y la decencia más allá de toda imaginación” y que siga habiendo todavía vida “en la degradación más extrema: este es el mensaje atroz que los supervivientes llevan a la tierra de los hombres desde el campo”.²²

Lo que Agamben pone de manifiesto es que una ética de la dignidad no supera la prueba de Auschwitz y, en consecuencia, no es una ética a la altura de los acontecimientos de nuestro tiempo.

Para comprender la crítica que Agamben hace a las éticas de la dignidad basta con prestar atención a los supervivientes, a los testigos, y, entre ellos, al que probablemente ha sabido poner en palabras mejor que ninguno su experiencia, Primo Levi. En el tercer volumen de su *Trilogía* titulado *Los hundidos y los salvados*, escribe:

“Habíamos soportado la suciedad, la promiscuidad y la desposesión sufriendo mucho menos de lo que habríamos sufrido en una situación normal, porque nuestro parámetro moral había cambiado. Además, todos habíamos robado: en las cocinas, en el campo, en la fábrica, en resumidas cuentas “a los otros”, a la parte contraria, pero habíamos hurtado; algunos (pocos) habían llegado incluso a robarle el pan a su propio amigo. Nos habíamos olvidado no solo de nuestro país y de nuestra cultura sino también de nuestra familia, del pasado, del futuro que habíamos

²² AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia 2000, 71.

esperado, porque como animales, estábamos reducidos al momento presente”.²³

No es momento de preguntar a Kant cómo se puede responder a esto desde su “razón práctica”, pero sí que sería lícito hacerlo a los nuevos noekantianos: Rawls, Apel, Habermas o, incluso, a Martha Nussbaum.²⁴ Supongo que todas estas teorías de la ética comunicativa no tendrían mucho que decir ante la realidad de Auschwitz y los muchos Auschwitz de hoy.

Finalmente la filósofa norteamericana Judit Butler también se ha ocupado de la cuestión de la dignidad, aunque desde otra perspectiva. Su punto de partida se apoya en la siguiente formulación:

“Una ética, no solo surge en un contexto de relaciones sociales, sino que la forma que adopta cambia en función de ese contexto, en función del trayecto histórico en el que tiene lugar”.²⁵

Pero además, advierte del peligro de “comprender” lo humano en términos de “representación”, esto es, configurado o definido en un discurso. Y la verdad parece ser la contraria: lo humano si es humano deberá expresar el fracaso de toda representación, o de cualquier “práctica representativa”. En otras palabras, si lo humano o la humanidad es capturado por una representación (o, lo que sería equivalente, por una definición o un concepto), entonces, “lo humano” (léase aquí “la dignidad” o la “persona”) se convierte en un mecanismo de poder, de destrucción, de exclusión, de violencia, de inhumanidad.

La “humanidad” no puede ser nunca un concepto, no puede definirse, ni con palabras ni con imágenes, no puede ser nunca una propiedad, “algo que se tiene” (sea por naturaleza o por cultura). Por tanto, desde la perspectiva de una ética de la compasión no nos queda otra alternativa que renunciar a la noción de “dignidad” (o, incluso, a la de persona). La ética entonces nada tiene que ver con el “respeto a la dignidad” (Kant), ni con la equidad (Rawls), ni con la “razón comunicativa”, ni con las “capacidades” (Nussbaum), sino con la compasión, con la *sensibilidad* frente al dolor del otro, sea humano o no, con la *respuesta* al sufrimiento en un *ámbito íntimo*, dual, cara a cara.

²³ LEVI, P., *Los hundidos y los salvados*, Barcelona 1989, 65.

²⁴ NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona 2012, 22-23.

²⁵ BUTLER, J., *Dar cuenta de si mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires 2009, 13.

Digámoslo un vez más: la ética es la respuesta a una interpelación extraña, una respuesta contra las normas, una respuesta transgresora que pone en cuestión el orden (normativo-simbólico) de un mundo. Por eso las nociones éticas fundamentales no son ni el bien, ni el deber, ni la dignidad, sino el *sufrimiento*, la *sensibilidad* y la *compasión* frente al dolor de los demás.

Entonces lo que nos convierte en humanos no es la fidelidad o la obediencia a unas normas, a un código universal y absoluto, sino el reconocimiento de la radical *fragilidad* y *vulnerabilidad* de nuestra condición, el hecho de que no podemos eludir el tener que responder ante el lamento de aquel otro doliente que me encara y me apela, y de que aunque no le responda, ese “no responder” es ya una forma de respuesta, la *indiferencia*.