

RECIBIDO EL 16 DE OCTUBRE DE 2020 - ACEPTADO EL 17 DE ENERO DE 2021

La mirada compasiva

The compassionate look

Pedro Ortega Ruiz¹

Colectivo Iberoamericano de Pedagogía de la alteridad,

Ripal- Redipe.

“El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada. Me ordena antes de ser reconocido” (E. Levinas, 1987).

RESUMEN

En este artículo se exponen las dos grandes corrientes en la antropología que marcan también las dos formas de entender al hombre y sus relaciones éticas con el mundo y con los demás: la que resalta el carácter autónomo e independiente del hombre y la que acentúa su dimensión relacional o dialógica y de dependencia del otro. Se hace una descripción fenomenológica de la compasión a partir del relato de la parábola del buen samaritano. Se expone el concepto de *compasión* como acogida al otro y compromiso ético de liberación

¹ Colectivo Iberoamericano de Pedagogía de la alteridad, Ripal- Redipe. Pedro Ortega portega@um.es
Filósofo, Doctor en Educación. portega@um.es
<https://orcid.org/0000-0002-3882-0544>

de las estructuras que generan dependencia y marginación, no como asistencia caritativa o beneficencia puntual. El artículo defiende la ética como respuesta concreta al otro en su situación de necesidad; respuesta fundada solo en la necesidad del otro, no en la obediencia a los códigos morales establecidos en la sociedad. El autor reclama la necesidad de “pensarnos de nuevo”, construir una “nueva forma” de pensar que dé cuenta del ser humano en toda su realidad, y haga posible el encuentro de las dos “almas” de la cultura occidental: la helénica y la judía.

PALABRAS CLAVE: compasión, antropología, ética, “nuevo pensamiento”.

INTRODUCCIÓN

Todos nacemos en un grupo o comunidad, en una cultura; heredamos unas tradiciones, costumbres, creencias, valores... que condicionan nuestra manera de vivir y de entender el mundo. Nadie es un verso suelto, desconectado del tiempo y del espacio, del contexto o historia a través de la cual nos “entendemos y explicamos” como humanos. La realización concreta de nuestra existencia está condicionada por el grupo humano al que pertenecemos. A diferencia del animal no-racional, los humanos somos seres culturales. Hacemos de nuestra cultura nuestra particular forma de vivir y existir en el mundo. También la moral, como tejido de normas de conducta o forma concreta de relacionarnos con los demás, es fruto de una herencia y de un aprendizaje. No todos nos relacionamos con los demás y con el mundo de la misma manera; depende de cómo concibamos al ser humano (antropología) y en qué ética nos ubiquemos.

No se entendería la *compasión* “descolgada” de la antropología que le da soporte. Una determinada concepción del hombre nos lleva, necesariamente, a una determinada manera de ser y estar en el mundo. En nuestro vivir y actuar no partimos de cero, siempre estamos vinculados a una *tradición o gramática* como forma de entender al hombre y al mundo, siempre pensamos y hablamos desde “algún lugar” o perspectiva, siempre se vive en una circunstancia o contexto. Lo contrario nos llevaría a la existencia del hombre “burbuja” tan irreal como imposible. Afirmar la *historicidad* del ser humano es la condición necesaria para que podamos hablar de él y juzgar su responsabilidad sobre el mundo y sobre los demás.

DOS MODOS DISTINTOS DE ENTENDER AL HOMBRE

Los distintos modos de entender al hombre han dado lugar a éticas distintas, pues no hay

antropología sin ética, ni ética sin antropología. En la actualidad, podemos distinguir dos grandes corrientes en la antropología que marcan también dos formas distintas de entender al ser humano y de relacionarse con él:

1.- *Corriente idealista-kantiana*. El idealismo, como pensamiento filosófico, empieza con Parménides, y encuentra en Platón, y más tarde en Descartes, Hegel y Kant, sus máximos exponentes. En la *alegoría de la caverna* de Platón, los prisioneros no pueden verse entre sí, ni pueden ver los objetos; solo ven sus sombras y las de los objetos, sombras que aparecen reflejadas en la pared de la cueva. Los prisioneros no ven, por tanto, la realidad de las cosas, solo sus apariencias. El idealismo platónico considera a los sentidos como fuente de error: estos solo nos llevan al conocimiento de las apariencias. “El mundo no tiene de suyo realidad, es solo un mundo ideado” (Ortega y Gasset, 1972, 89). El idealismo encierra en sí una visión “dualista” del hombre: cuerpo y alma, bien y mal, razón y sentimientos... Esta forma de pensar ha llevado al desprecio de la corporeidad, a una concepción “espiritual” del ser humano. Para el idealismo, el hombre es un ser inmutable, trascendente, metafísico. El ser no está sometido al devenir y al cambio; todo lo que deviene y cambia, lo que se transforma solo goza de una realidad pasajera, es pura apariencia.

El idealismo deviene en una antropología individualista; concibe al hombre como ser autosuficiente, autónomo e independiente, es decir, el ser humano que existe *en sí y para sí*. La existencia del hombre está fundada en un *yo absoluto*, en la identidad entre la razón y el yo. Desde esta corriente de pensamiento mi existencia como persona es independiente de la existencia del otro; “yo” y “él” constituyen mundos separados, con frecuencia enfrentados; no existe el “Tú” relacional a quien nombrar, solo “él” impersonal, carente de atributos que le

sitúen en el tiempo y en el espacio; es el ser trascendental, metafísico que escapa de toda realidad concreta y se refugia en el mundo de las “bellas ideas”. Así describe el prof. Mélich (2010, 69) el mundo creado por el idealismo: “... la cultura occidental ha sido dominada por un “teatro metafísico” en el que se representaba una “obra” que giraba alrededor de una única tesis, a saber, que el mundo sensible, que es el mundo del devenir, de la opinión. de las apariencias... es un mundo “falso”. Los personajes de este “teatro”, así como sus espectadores, andaban tranquilos. No solo sabían a ciencia cierta cómo era el mundo que les había tocado en suerte, sino que, además, conocían el recto camino a seguir, tenían puntos de apoyo absolutos, que “ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran capaces de conmovér”. El absolutismo de su *concepto de verdad* le lleva al absolutismo del concepto de ser. El idealismo sepulta al hombre *concreto*, le deja desprovisto de herramientas para asentarse en la realidad. En esta corriente de pensamiento idealista se ha realizado, durante siglos, toda la educación en la sociedad occidental, y nada ha escapado a su influencia. Es un *ethos* que ha afectado a todos y cada uno de los ciudadanos en su manera de pensar y vivir.

2.- *Corriente dialógico-relacional*. Defiende que el hombre es un “ser abierto al otro”, ser dialógico, relacional, que no existe como *humano* si no es *con* el otro (Buber, Mounier, Heidegger, Ortega y Gasset, Unamuno, Zubiri...). “El hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño; o con otras palabras: *antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo*, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son “yo”, los Otros; es decir, que el Hombre al estar *a nativitate* abierto al otro, al *alter* que no es él, es, *a nativitate*, quiera o no, gústele o no, *altruista*... El estar abierto al otro , a los otros, es un estado permanente y constitutivo del Hombre, no una acción determinada respecto a ellos” (Ortega y Gasset,

1972, 147). Para Buber (1967) la relación *entre* Yo y Tú, “estar-dos-en-recíproca-presencia”, es *constitutiva* del hombre.

Pero el ser humano no solo está *abierto* al otro, convive *con* el otro; no es solo un ser relacional, dialógico, como afirma Buber, Ortega y Gasset y otros, sino que solo es *humano desde* el otro, *para* el otro y *por* el otro, en una radical alteridad y *dependencia* del otro (Levinas, 2011). Desde esta concepción antropológica, el ser humano es un ser fracturado en su misma estructura radical, es un ser “habitado” por otro. “La identidad de lo *mismo* en el “yo” le viene de fuera a su pesar; como una elección o como la inspiración al modo de la unicidad de lo asignado. El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación” (Levinas, 2011, 106). Sin esta apertura y relación de dependencia del *otro*, el ser humano es pura entelequia, una idea o concepto universal. Es esta “dependencia” la que nos constituye en sujetos *humanos*. Somos por naturaleza seres *dependientes* del otro. El *otro* forma parte de mí como pregunta y como respuesta. Mi existencia, como *humano*, está en las manos del *otro* que “llevamos dentro” y del que no nos podemos desprender sin poner en riesgo nuestra identidad *humana*. La responsabilidad hacia el otro define la estructura de la subjetividad. “La responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si esta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para otro” (Levinas, 2015, 80). Ser *sujeto* consiste en esta experiencia ética de dependencia del otro. Para Levinas, este es el ser humano *histórico* que conocemos por la experiencia, no el individuo “ideal” expulsado del tiempo y del espacio, que no solo vive *con*, sino *para* y *por* el otro.

LA “MIRADA COMPASIVA”

Hablar de “mirada compasiva” puede parecer algo extraño. Ya el término mismo “compasión” está rodeado de prejuicios y falsas

interpretaciones. Las reticencias, cuando no la descalificación de la compasión, no son de ahora, vienen de lejos. Nietzsche, Spinoza, Adorno y otros emiten juicios muy duros sobre la compasión. A la compasión se le atribuye una cierta complacencia con las situaciones de necesidad, cuando no una larvada complicidad. Se la suele identificar con la beneficencia o asistencia puntual a un necesitado. En este sentido, la compasión solo contribuye a retardar la ansiada liberación de las injusticias. Otros autores, como Schopenhauer, Levinas y Horkheimer la sitúan en el corazón mismo de la ética, en su punto de origen. Levinas no utiliza explícitamente el término “compasión” en sus obras, pero sí asume su contenido bajo las denominaciones de “caridad” y “santidad”.

Hay otro modo de entender la compasión que se aparta de la caricatura con la que se le ha descrito. La compasión no es beneficencia o asistencia caritativa, obstáculo para la justicia social. Implica, por el contrario, un *compromiso liberador* de las causas que oprimen al ser humano necesitado de atención y cuidado. Implica la justicia con el abandonado o marginado, y no meras atenciones puntuales que contribuyan a la permanencia del estado de necesidad. “La compasión es un “encuentro” con el hombre desposeído, con “toda” su realidad, a la vez que un compromiso político de ayuda y de liberación que lleva a trabajar por transformar las estructuras injustas que generan sufrimientos y situaciones de dependencia y marginación” (Ortega y Mínguez, 2001, 108). La compasión y la justicia van de la mano pues “no cabe la vida justa en la vida falsa”, afirma Adorno. La compasión no es cómplice de las situaciones injustas, por el contrario las denuncia. Es la respuesta a la experiencia del mal, del sufrimiento; la respuesta a la interpelación que viene del ser humano herido y necesitado; es la demanda de ayuda que irrumpe en nosotros de forma imprevista y cuestiona nuestros códigos de “buena” conducta.

¿Qué es la mirada compasiva?

-es ver las cosas desde la *perspectiva del otro*, entrar en su mundo, ponernos en su lugar.

-es mirar al otro desde la *responsabilidad* para con él. Estar abiertos a la pregunta (interpelación) del otro que pregunta: “¿quién soy yo para ti?”

-es *salir de nuestro yo*, del santuario cómodo de nuestra vida para encontrarnos con el otro.

-es *dejarse inundar por la presencia ética del otro* que se hace para mí súplica y exigencia.

-es “*pasar a la otra orilla*” (al otro) y quemar la barca, en un viaje sin retorno.

-es una *filosofía y estilo de vida*, no una simple manera de pensar.

- Es la pregunta inquietante que todos debemos responder: *¿Dónde está tu hermano?*

- “Es la respuesta a la pregunta que nos echa en cara el sufrimiento del pobre” (Mate, 1997, 248).

En la “mirada compasiva” no es un ser “ideal” quien es compadecido, sino el *sujeto concreto* que vive en una situación también concreta. No nos compadecemos de la pobreza, sino de los pobres; ni de la explotación y humillación, sino de los explotados y humillados; ni de la enfermedad, sino de los enfermos. Al “otro lado” de nosotros, en la “otra orilla” no hay ideas o maneras de pensar, sino *personas de carne y hueso* que, además de pensar, también sienten y viven, sufren y aman. Están sometidos a experiencias de gozo y de dolor, de esperanza y de temor. La compasión no se reduce a un discurso, es actuación, es *praxis liberadora*. No nos compadecemos de las ideas, sino de las personas concretas. La filosofía idealista nos ha ocultado el carácter *adverbial* del ser humano, ser corpóreo que vive en el espacio y en el tiempo, que tiene a la contingencia, limitación,

finitud, corporeidad... como hábitat natural. “La corporeidad muestra que el hombre es un ser que nunca acaba de entenderse de la misma manera, que no termina de coincidir consigo mismo, que no encaja. Su autocomprensión depende de la historia, de las situaciones y de los contextos. Su modo de verse, de contemplarse, no depende de un fundamento intemporal, al contrario, es netamente circunstancial y adverbial. Ser corpóreo quiere decir, en una palabra, que la *adverbialidad* es ineludible” (Mélích, 2010, 24-25). Y sin la corporeidad, el ser humano se convierte en una “bella idea”, ajena a la condición *histórica* del hombre, la única manera que tiene de existir. Esta visión “idealista” del ser humano ha generado mucho dolor y sufrimiento a través de la historia. No se ha quedado solo en el discurso, ha repercutido en nuestra vida diaria. “Basta echar una ojeada a nuestro más reciente pasado y a la situación actual para ver hasta qué punto una concepción idealista del hombre se torna una defensa demasiado débil para detener tanta barbarie: las guerras del pasado siglo, el exilio masivo, el hambre endémica de poblaciones enteras, las condiciones de esclavitud en las relaciones laborales...” (Ortega y Romero, 2019, 170).

La compasión se manifiesta como una fuerza poderosa que nos permite construir una sociedad más humana, más a la medida del hombre. Una sociedad construida sólo desde la justicia sería inhumana, insoportable. ¿Qué sería de los enfermos, discapacitados, desprotegidos, ancianos y niños si sólo contemplamos las relaciones entre los humanos desde el plano de la sola justicia? No es posible una vida *humana* fundamentada solo en el derecho, sólo en la ley. Los lazos que nos unen a todos en sociedad no se definen solo por razones de sangre, interés o vecindad. Estamos unidos por vínculos *éticos* que nos hacen responsables unos de otros. Estos constituyen la argamasa que da cohesión y firmeza a una comunidad. Sin la compasión nos veríamos privados de comportamientos tan

nobles como la gratuidad, la donación, el amor sin contrapartida alguna. Para la construcción de una sociedad “humana”, hecha a la medida del hombre, son indispensables las relaciones de solidaridad y de compasión. Y éstas no se dan si no se cruza a “la otra orilla”, si no se desciende de la propia cabalgadura y se va al encuentro con el otro en *toda* su realidad, en la experiencia de su vida.

El texto del evangelio de Lucas (10, 30-35) está considerado como el paradigma de la ética de la compasión. Dice así: “Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de ladrones que le despojaron de todo, le molieron a golpes y se fueron, dejándole medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verle, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión. Acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y le montó luego sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: “Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva”.

La descripción fenomenológica de la compasión en este relato contiene cuatro momentos distintos:

a) *El encuentro con el otro*. El herido es un ser humano real, alguien concreto que interpela desde su estado de necesidad.

b) *Conmoción interior* ante el sufrimiento del herido. Es un vuelco de todo el ser humano nacido de las entrañas, no una fría reflexión intelectual.

c) *Acción de acogida y cuidado*. El samaritano no permanece indiferente ante el hombre caído, abandonado en el camino, ni mira para otro lado, al contrario se hace cargo de él.

d) *Lo saca de su situación de abandono.* El samaritano devuelve al hombre herido a su comunidad curado y recuperado.

Sorprende que Jesús enmienda la pregunta del doctor de la ley y no pregunte por *quién es mi prójimo*, sino de *quién soy yo prójimo*. Jesús destaca la dimensión relacional (ética) del ser humano, le dice al doctor de la ley que para ser sujeto ético hay que partir del dolor del otro y responder desde la *compasión*. Lo relevante no es saber quién es mi “prójimo”, sino de quién soy yo prójimo, es decir, la “proximidad”. Se hace prójimo quien se *aproxima*, se acerca al hombre herido y hace suya su causa, quien se hace cargo de él. En este relato lo relevante no es la conciencia del “deber”, sino la respuesta ética, es decir, *responsable*. La respuesta del samaritano sobrepasa los códigos de conducta establecidos por la religión o etnia y solo atiende al sufrimiento del hombre herido. En este texto la moral del “deber” ha sido desplazada para afirmar la primacía del hombre sobre la ley. La moral del “deber” atiende a los códigos morales establecidos en la sociedad que sancionan conductas ya tipificadas moralmente. La ética de la *compasión*, por el contrario, tiene delante al ser humano necesitado de acogida y ayuda, no la norma que sancione la conducta. Es el otro necesitado quien me pregunta y me demanda hacerme cargo de él. Y no con argumentos fundados en la dignidad del hombre herido, sino en la “autoridad” de su rostro vulnerable e indefenso. El buen samaritano solo atendió a su sentimiento de *compasión* ante el dolor del hombre herido sin otras consideraciones legales o argumentos de la razón. Argumentar para justificar la actuación *compasiva* es inferir una ofensa al necesitado de ayuda y acogida. ¿Por qué tiene que justificar el explotado y marginado que se le reconozca el derecho a vivir como persona? ¿Por qué tantos hombres y mujeres descartados de nuestra sociedad tienen que justificar la demanda de una situación digna para sus vidas? Más bien es el explotador y la

sociedad quien debe justificar su conducta contra los derechos del oprimido y descartado. No es el sentimiento de *compasión*, sino la realidad injusta la que necesita una fundamentación “racional”.

La *compasión* es una acción liberadora de la persona en una situación concreta de abandono o necesidad. Es denuncia de las situaciones de exclusión en las que se ven envueltos seres humanos concretos. Y es también pregunta incómoda para todos: ¿Qué hemos hecho para que tantos hombres y mujeres se vean sumidos en la marginación y el abandono? Si la marginación de los otros no cuestiona nuestra “buena conciencia” y vida tranquila, nuestra conducta se parece mucho a la del sacerdote y levita del texto evangélico, y muy poco a la del samaritano. A veces la *compasión* no sobrepasa el umbral del acompañamiento solidario al otro en una situación de enfermedad irreversible. La atención y cuidado a estos “otros” contribuye a hacer más *humana* la vida de una comunidad. Nos sentimos deslumbrados y orgullosos por el avance de la técnica y de la ciencia. Pero si este mundo en alguna medida es “salvable” no es por los descubrimientos científicos y tecnológicos, sino por los hombres y mujeres que, desde la *compasión* con los más desfavorecidos y abandonados, arriesgan su vida por salvar la vida de los otros, y hacerla más *humana*. La *compasión* nos libera de la frialdad que caracteriza a las relaciones interhumanas en la sociedad de consumo. Sin la *compasión*, la vida en sociedad se haría muy difícil de sobrellevar. Solo la “mirada *compasiva*” a los *otros* es capaz de construir una sociedad que haga posible una vida *humana*.

Todos los humanos somos “extranjeros, huérfanos y viudas” necesitados de *compasión*. El ser humano es un ser estructuralmente necesitado de *compasión*; es, en sí mismo, necesidad y demanda de *compasión*. No es el ser “ideal”, autosuficiente, trascendental que nos

ha presentado la antropología cartesiana, sino el hombre y la mujer de carne y hueso, que nace y muere, sufre y goza. Es el ser humano que conocemos por la experiencia, que necesita de la compasión para vivir como *humano*, que necesita ser compadecido y compadecer. La necesidad de compadecer es una *responsabilidad* que le acompaña siempre como forma de ser y existir. “Para mí el sufrimiento de la compasión, el sufrir porque otro sufre, no es más que un momento de una relación más compleja, más completa, de responsabilidad respecto del otro. En realidad, soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes. Para mí, esto es lo esencial de la conciencia judía. Y creo también de la conciencia humana: Todos los hombres son responsables unos de otros, y yo “más que los demás” (Levinas, 1993, 133).

Pero asumir la responsabilidad hacia el otro, hacerse cargo de él, implica reconocer en el otro los lazos de fraternidad que nos unen a todos los humanos, conlleva un acto de amor, una *mirada compasiva*. Ello supone *otra ética*, otra manera de relacionarnos con el mundo y con los demás. Reclama una ética de los *afectos*, del sentimiento “cargado de razón”, no una ética de los grandes principios, ni de las respuestas establecidas de antemano de acuerdo a los códigos morales imperantes, como la ética kantiana. Reclama una ética de la “proximidad”, pegada a la vida real del otro sufriente, que asume su dolor como propio. Reclama la ética del buen samaritano quien frente al dolor del herido solo se deja guiar del *sentimiento de compasión*, no de preceptos legales.

Desde una concepción del hombre instalado en el “yo” ideal, autosuficiente e independiente del otro, los problemas reales que afectan a los hombres y mujeres concretos se diluyen en reflexiones morales sobre la dignidad de la persona, ineficaces para abordar, en su raíz, las causas que generan las situaciones injustas.

Es indispensable “otra manera” de entender al ser humano en su relación con los demás, otra antropología y otra ética que nos aleje de la indiferencia ontológica cainita hacia el otro. “No hemos de interpretar la respuesta de Caín como si él se burlase de Dios, o como si respondiese como un niño: “no he sido yo, sino otro”. La respuesta de Caín es sincera. En su respuesta falta únicamente lo ético: solo hay ontología: yo soy yo y él es él. Somos seres ontológicamente separados” (Levinas, 1993, 136). Esta concepción ontológica del hombre, autosuficiente e independiente del otro, ha impregnado el pensamiento y la vida de la sociedad occidental. El *otro* se ha considerado como alguien extraño, ajeno a mí de quien no tengo por qué ocuparme si no me veo obligado por códigos morales de “buena” conducta. Se actúa así desde una moral del “deber”, pero no desde la ética de la *compasión* que antepone la acogida y cuidado del otro a cualquier consideración legal.

La compasión no se atiene a códigos de “buena conducta”, por el contrario, rompe las reglas establecidas y se pone siempre del lado del necesitado de ayuda y cuidado. “El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc, 2, 27), proclama Jesús de Nazaret. Ser compasivos implica sentirse libres de las ataduras convencionales que pueden impedirnos responder, desde la ética, a situaciones de necesidad que se sitúan en la “frontera o zona oscura” de la moral. ¿Qué hacer con los inmigrantes ilegales que buscan refugio o asilo en nuestra comunidad? Si se cumple la ley nadie los debería acoger. Pero toda ley debe estar sometida al principio fundamental del derecho a la vida. El compasivo se siente “extranjero” para sí mismo y para los demás, no “encajado” en la moral convencional de su comunidad, ni atado a una idea, norma o partido. Solo se debe a la necesidad y urgencia de responder *del* otro en su situación de necesidad. El compasivo vive siempre en la incertidumbre

de su respuesta. Vive en la “deserción” de uno mismo y de la norma establecida, en la “mala conciencia” ante la posibilidad de dar una respuesta insuficiente a la necesidad del otro. Nunca se siente completamente “bueno”. La fragilidad y la impureza acompañan a la “condición” humana. Somos humanos porque somos frágiles e impuros.

Vivir éticamente es vivir en el exilio interior, al margen o en contra de los códigos morales establecidos, cuando el cumplimiento de la ley o norma social pone en riesgo la suerte del otro. En tal caso, la ética es “transgresión”, “deserción” de la ley, al contrario de la moral que es el deber de cumplir con lo establecido por la comunidad a la que se pertenece. Pero no siempre la conducta compasiva es una transgresión de la moral o códigos morales establecidos: dar de comer al hambriento o vestir al desnudo, visitar al enfermo o encarcelado, socorrer al inmigrante que anda perdido en la calle, ayudar al pobre o marginado... son conductas *compasivas* que, afortunadamente, practican muchos de nuestros conciudadanos y son promovidas por la sociedad.

La ética se muestra fuerte en su aparente debilidad; no justifica una conducta amparada en la fuerza o autoridad de la ley, sino en la debilidad del necesitado, en el rostro herido del ser humano. Sostiene “frente a la razón ilustrada, la razón desvalida; frente al bien, la bondad; frente a la dignidad, la compasión; frente a la conciencia tranquila y el deber cumplido, la vergüenza” (Mélích, 2021, 212). La *ética* está representada por los “buenos samaritanos” de ayer y de hoy, la *moral* por los “sacerdotes y levitas” de todos los tiempos, más celosos del cumplimiento de las normas que del rescate del hombre herido junto al camino.

“La sociedad del bienestar tiende a hacer invisible el sufrimiento en su pretensión de construir una Arcadia feliz. Pero el dolor, el abandono y la soledad de tantos en esta sociedad “feliz” tienen

rostro, no son ficciones, forman parte de nuestro paisaje, no son incidentes ocasionales que perturban nuestro “ejemplar” bienestar” (Ortega y Romero, 2019, 148). En medio de la frialdad e indiferencia que caracteriza a las relaciones interhumanas de nuestra sociedad, también hay muestras de solidaridad que descubren el lado humano y noble de hombres y mujeres que han arriesgado sus vidas o las han entregado por salvar las vidas de los otros en la presente pandemia del covid-19. “La reciente pandemia nos permitió rescatar y valorizar a tantos compañeros y compañeras de viaje que, en el miedo, reaccionaron donando la propia vida. Fuimos capaces de reconocer cómo nuestras vidas están tejidas y sostenidas por personas comunes que, sin lugar a dudas, escribieron los acontecimientos decisivos de nuestra historia compartida: médicos, enfermeros y enfermeras, farmacéuticos... comprendieron que nadie se salva solo” (Papa Francisco, *Fratelli Tutti*). En esta sociedad que margina y oprime hay hombres y mujeres que hacen posible que “la injusticia de este mundo no tenga la última palabra”, como anhelaba M. Horkheimer; que la solidaridad y la compasión se den la mano con la justicia.

“PENSARNOS DE NUEVO”

“Quizás ha llegado la hora de reconocer que en algo nos hemos equivocado, que merece la pena promover otros *modos de ser* y de realizar la existencia humana, porque la comprensión del ser humano no se agota en la antropología platónica, aquella que lo intenta *explicar* desde un *logos* omnicomprendivo y, paradójicamente, reduccionista” (Ortega, 2016, 253). La cultura occidental ha ignorado una de las fuentes que la ha alumbrado, la *judía*. Ha dejado en el aire uno de los pilares que la sustenta. Y sin reconocer los orígenes, cualquier interpretación de “lo que nos sucede” puede caer en el vacío. Es necesario acudir a “otra fuente” de pensamiento que dé cuenta del ser humano en su totalidad (Ortega

y Romero, 2021); es necesario “pensarnos de nuevo”, aun a costa de poner en cuestión las vigas maestras de lo que pensamos y hacemos, de nuestro actual modo de relacionarnos con el mundo y con los demás; es necesario mirar desde esa tradición olvidada los temas-problemas de nuestro tiempo.

La “mirada compasiva” está estrechamente vinculada a una antropología de la contingencia y la finitud, a una concepción del ser humano como ser *corpóreo*, sometido al sufrimiento y a la muerte. Y porque es un ser sufriente, estructuralmente necesitado, puede ser compadecido. La “mirada compasiva” está estrechamente vinculada a la ética *relacional* que se traduce en responsabilidad y diaconía, es decir, servicio y donación. Hablar de *compasión* en una sociedad imbuida de la cultura del “yo” resulta extemporáneo, es un “cuerpo extraño” en una concepción idealista del hombre, alejado del aquí y del ahora, de las circunstancias que inevitablemente afectan y condicionan al ser humano, que lo constituyen como ser *histórico*. Una ética de la *compasión* solo se entiende desde una antropología de la finitud y de la vulnerabilidad, desde una concepción del ser humano como ser relacional, abierto al otro y en dependencia del otro en su misma existencia como *humano*.

Hay ética porque el *otro* me es *prójimo* (prójimo), forma parte de mi “yo” como pregunta y como respuesta. “El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada. Me ordena antes de ser reconocido” (Levinas, 1987, 148). A. Cortina (2016) ha intentado salvar la distancia entre la antropología y ética idealistas y la condición *adverbial*, circunstancial, en la que inevitablemente se realiza la existencia de cada ser humano. Ha intentado aunar la capacidad

de argumentar con la de compadecer. Pero el problema queda sin resolver: no se trata de vestir al sujeto con un nuevo ropaje (la *razón cordial*); no es una cuestión de lenguaje, sino de cambiar un paradigma que hace del *otro* “objeto” de conocimiento, que lo sitúa fuera de mí y sobre el que vuelco mi responsabilidad “añadida” a mi existencia como sujeto, en un acto de generosidad, no como exigencia de mi dependencia del otro como forma de ser y de existir. Nuestra manera de relacionarnos, como *humanos*, con el mundo y con los demás está atravesada por la responsabilidad hacia el otro, sin posibilidad de elección y renuncia (Levinas, 2011); de ella depende la misma identidad *humana*. No se trata, por tanto, de un “nuevo lenguaje”, sino de “otro modo” de entender al hombre y de relacionarse con el mundo y con los demás, es decir, de “otra” antropología y “otra” ética.

Levinas sitúa el problema de la sociedad occidental en su concepción de la *cultura como inmanencia*. “Podemos, en principio, interpretar la cultura, de acuerdo con la dimensión privilegiada por el Occidente greco-romano (y su posibilidad de universalización), como una intención de superar la *alteridad* de la Naturaleza que, extraña y anterior, sorprende y amenaza a la identidad inmediata que es lo *Mismo* del yo humano. De ahí provienen la idea de lo humano como el yo del “yo pienso” y de la cultura como *saber* que se eleva hasta la *conciencia de sí* y hasta la identidad de “lo idéntico y lo no idéntico” *en sí mismo*” (Levinas, 1993, 209). Supone una vuelta al ideal platónico, el retorno de lo Mismo y de lo Otro a la unidad del Uno. Representa la cultura de la trascendencia, “que en Occidente pasa por ser la suprema gracia del espíritu” (Levinas, 1993, 215). Tal posición intelectual y vital significa una huida del espacio y del tiempo, el mito del “eterno retorno”, incapaz de asumir la urdimbre de la vida del hombre de hoy, incapaz de compadecer porque es incapaz de ponerse en el lugar del otro herido y asumir su causa.

“No podemos hacer frente a los problemas de nuestro tiempo sin tener en cuenta las culturas matriciales en las que esos problemas se manifiestan. Y Europa tiene dos almas: Atenas y Jerusalén. Nos hemos empeñado en trazar una línea recta que va de Atenas a Jena, pasando por Roma y la Ilustración, quedando así olvidado el camino que va o viene de Jerusalén” (Mate (1999, VIII). El problema de Occidente radica en el olvido de una de sus raíces culturales a la hora de afrontar “lo que nos pasa”. Y sin esta referencia, es imposible analizar adecuadamente la causa de nuestros problemas y su manifestación. En la segunda mitad del pasado siglo Levinas se hacía eco de la “fatiga de Europa”, de la quiebra de la universalización de la razón teórica, y con ello, la afirmación y revalorización de las culturas particulares. “Interés que no procede de un gusto cualquiera por el “exotismo bárbaro”, sino de la exaltación de *otra* lógica distinta de la lógica de Aristóteles, de otro pensamiento distinto del civilizado” (Levinas, 2014, 102). Levinas no aboga, obviamente, por borrar nuestra herencia griega, sino por rescatar del olvido nuestra “alma” judía; propugna el *encuentro* del manantial judío con la corriente helénica, como fundamento básico de nuestra cultura. “El hombre no es solamente el ser que comprende lo que significa el ser, como quería Heidegger, sino el ser que ha entendido y comprendido el mandamiento de la santidad en el rostro del otro hombre” (Levinas, 2014, 134). El pensamiento occidental, imbuido de la filosofía idealista, ha sacralizado la razón, hasta el punto de identificar el conocimiento con la ética. Sin embargo, la historia reciente no avala tal pretensión; los buenos argumentos de la razón han sido barreras muy débiles para detener la barbarie, la del pasado siglo y la de ahora: Holocausto, la injusta distribución de la riqueza, el rechazo a los inmigrantes por la sociedad del bienestar, el creciente aumento de la población descartada, el fundamentalismo político y religioso, genocidio cultural... son muestras de una “manera de

pensar” que hace del “yo” un santuario aislado de cuanto acontece a su alrededor. Razón ilustrada y barbarie históricamente van de la mano. La filosofía occidental, ya desde Platón, adolece de *idealismo*, es refractaria a la realidad de la vida y solo “ve la realidad bajo el costado *lógico*, es decir, solo se interesa por la realidad en cuanto materia de conocimiento, en cuanto materia prima para el *concepto*. Pero fuera del concepto queda un mundo, el mundo de la vida” (Mate, 1997, 18). Habrá que construir puentes que unan en un solo proyecto la herencia griega y la judía, como forma *original* de entender al hombre y al mundo.

CONCLUSIÓN

La “mirada compasiva” no demanda argumentos de razón para justificarse, como la ética discursiva. Tratar de fundamentar la prohibición de instrumentalizar al *otro*, servirse de él para los intereses particulares, ejercer sobre él la violencia o maltratarlo, significaría añadir una nueva ofensa a la víctima de la violencia. La “mirada compasiva” no es discurso, ni argumentación, es la respuesta que nace de la inquietud por la suerte del otro que viene a mi encuentro sin previo aviso; es la respuesta compasiva que damos a tantos heridos que nos interpelan en el camino que va de Jericó a Jerusalén. “Nadie se vuelve moral por buena voluntad, ni por haber decidido universalizar las máximas de sus acciones, sino por responder a un mandamiento que emana del encuentro del rostro” (Mélich, 2010, 143). Acoger, denunciar, ayudar, hacerse cargo del otro, son los verbos en los que se conjuga la *mirada compasiva*.

“Pensarnos de nuevo” nos lleva a aprender de nuestros errores. La experiencia sangrienta del pasado siglo nos enseña que la violencia solo genera dolor y sufrimiento, miseria y odio hacia los otros. La convivencia (*vivir con*) solo es posible en una sociedad justa; pero “la justicia nace del amor” (Levinas, 1993, 133), de nuestra responsabilidad hacia el otro, no de elevados

razonamientos sobre la dignidad de la persona. Al menos estos argumentos no libraron a millones de víctimas inocentes del exterminio nazi, ni los siguen librando hoy de la explotación, de la miseria y del hambre. “No carece de importancia saber, y esa es, quizá, la experiencia europea en el siglo XX, si el Estado igualitario y justo en el que el europeo se ve realizado, y que se trata de instaurar y sobre todo de preservar, procede de una guerra de todos contra todos, o de la responsabilidad irreductible de uno hacia el otro, y si puede ignorar la unicidad del rostro y el amor. No carece de importancia saberlo para que la guerra no se convierta en una guerra con buena conciencia en nombre de necesidades históricas” (Levinas, 2014, 109).

“Pensarnos de nuevo” nos impele a transitar por “nuevos caminos”, guiados no solo por la lógica de la razón, sino, sobre todo, por la autoridad irresistible del otro que nos demanda, desde su situación de necesidad, una respuesta responsable, es decir, *ética*; nos exige estar atentos a la inquietante pregunta bíblica que, a diario, nos sorprende: *¿dónde está tu hermano?* “Pensarnos de nuevo” reclama otra manera de entender al hombre (antropología) y otra manera de relacionarse con el mundo y con los demás (ética).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Buber, M. (1967) *¿Qué es el hombre?* (México, FCE), 6ª edic.
- Cortina, A. (2016) *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía* (Oviedo, Edic. Nobel).
- Levinas, E. (1987) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca, Sígueme)
- Levinas, E. (1993) *Entre nosotros* (Valencia, Pre-Textos).
- Levinas, E. (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme), 5ª edic.
- Levinas, E. (2014) *Alteridad y trascendencia* (Madrid, Arena Libros).
- Levinas, E. (2015) *Ética e infinito* (Madrid, Edic. Machado).
- Mate, R. (1997) *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados* (Barcelona, Anthropos).
- Mate, R. (1999) Presentación, en J. B. Metz: *Por una cultura de la memoria* (Barcelona, Anthropos).
- Mélich, J. C. (2010) *Ética de la compasión* (Barcelona, Herder).
- Mélich, J. C. (2021) *La fragilidad del mundo* (Barcelona, Tusquets).
- Ortega y Gasset, J. (1972) *El hombre y la gente* (Madrid, Colecc. El Arquero, Revista de Occidente), 7ª edic.
- Ortega, P. y Mínguez, R. (2001) *La educación moral del ciudadano de hoy* (Barcelona, Paidós).
- Ortega, P. (2016) La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad, *Revista Española de Pedagogía*, 264, pp. 243-264.
- Ortega, P. y Romero, E. (2019) *A la intemperie. Conversaciones desde la pedagogía de la alteridad* (Barcelona, Octaedro).
- Ortega, P. Romero, E. (2021) El valor de la experiencia del alumno como contenido educativo, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 33, 1, pp. 89-110.
- Papa Francisco (2020) *Fratelli Tutti* (Roma, Editrice Vaticana).