CLAVES PARA UNA REFLEXIÓN META-ANTROPOLÓGICA SOBRE LA COMPASIÓN

Keys for a meta-anthropological reflection on compassion

Ciro E. Schmidt Andrade *
Chile

Resumen: El ser humano, abierto a la realidad del otro, en tanto ser social, percibe su rostro que lo interpela, que lo llama, a asumir una forma de relación, en la que la compasión se muestra como una de las virtudes que son características de su propio ser, aun cuando no siempre la manifiesten. Somos esencialmente solidarios, aún cuando la aparente ausencia de esta forma de ser, sea carencia en su manifestación concreta y se asimile a parte de las limitaciones y del mal que también se muestran en el hombre.

Palabras claves: Compasión, el otro, social, solidaridad, apertura.

Summary: The human being, open to the reality of others as social beings, perceives, in their faces, the interpellation that calls for assuming a form of relationship in which compassion appears as one of the virtues that are characteristic of the being, even when they remain unmanifested. Essentially, we are all in solidarity, even when the apparent absence of this form of being appear as a lack of concrete manifestation and resemble the part of limitations and the evil that also are in the man.

Key words: Compassion, the other, social, solidarity, opening .

* Professor de Ética na Universidade de Puerto Montt, Chile. Artigo recebido no dia 21/05/2013 e aprovado para publicação no dia 16/07/2013.

Intentar entender la compasión es tratar de entender una forma de relación entre los hombres, que, a veces, es considerada como debilidad, pero que, a mi juicio, se abre al derecho y la dignidad de la persona y a una mirada digna de su propio ser.

Ser en relación

De allí que, como hemos señalado, la relación surge, en primer lugar, como estructura gramatical y como categoría y capítulo de la metafísica pura. La encontramos presente como categoría de realidad y de explicación tanto en lógica como a nivel óntico y existencial, que nos permite descubrir el plano ontológico en “lo relativo”¹. Aparece como trascendental o esencial en la constitución esencial del sujeto, rebasando los límites de categoría, como predicamental o categorial, en cuanto determinante ulterior al sujeto y como lógica, en cuanto ente de razón para uso del pensamiento.²

La relación es, pues, el “conducirse” de un ente con respecto a otro y, aplicada a la realidad, se nos muestra como modo de significar, en cuanto existir real. La realidad es respectiva a lo demás, nos dice Zubiri. Lo demás son, por lo pronto, las otras cosas que constituyen el cosmos, pero, también, es el momento mismo de realidad en cuanto en sí misma es realidad abierta. El mundo, por ello, no es el conjunto total de cosas reales, sino la unidad de respectividad de la realidad en cuanto tal.³

Desde estas observaciones acerca de la relación en general debemos centrarnos en el tema al que hemos hecho referencia con anterioridad. Esta “categoría”, aún cuando tiene diversos significados y, por lo mismo, en alguna forma, se muestra como ambigua, se aplica a la realidad del hombre desde su existir como inmerso en la totalidad de la realidad y abierto a otras formas de realidad distintas a las de su yo. Aquí, por lo mismo, intentamos una visión antro-po-ontológica, desde una metafísica existencial con soportes fenomenológicos.

Supone un sujeto en sí, pero en referencia siempre a un término de relación que es el otro, y por ello necesita un punto por el cual ella se especifique.

¹ En cuanto relación en las estructuras cognoscitivas, se puede acudir a una síntesis presentada por GÓMEZ CAFFARENA, José.: “Metafísica Fundamental y Trascendental”, curso ad instar manuscrpti multiplicatus, Alcalá de Henares, España, 1966, p. 109.

² cfr BRUGGER, Walter: *Diccionario de Filosofía* Edit. Herder, Barcelona, España, 4.ed., 1965, p. 403.

Para ver un alcance general a las diversas formas de relación en diferentes planos, cf. FERRATER MORA, José. Relación, in: *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, p. 366.

³ ZUBIRI Xavier: *El Hombre y Dios* Alianza Editorial, Madrid, España, 4.ed., 1988, p. 53.

Este punto se constituye en las diversas formas de ser a las que se abre el ser del hombre. La unidad del ser está presupuestada en toda relación, en todo encuentro, pero su conocimiento no se cumple, el ser no es plenamente para nosotros sino mediante la alteridad.⁴

Ser del hombre: realidad intersubjetiva

El ser del hombre es, en su esencia, un ser social, que se abre a la subjetividad de los otros y establece un diálogo que implica ese acercamiento a un “tu” que posibilita el nosotros. La relación se da con lo otro en su identidad de otro. Así el ser material erige, frente a mí, su realidad corporal, y tiene que ver conmigo como yo con él, pero de una manera distinta.

La relación antropológica, a la que hacemos referencia en definitiva, no es estructural (inmanente a los términos mismos como correlación) ni predicamental, sino intencional, en cuanto señala indigencia pero no exige correlación, ya que el objeto no depende del sujeto.

El ser del hombre es llamado a la identidad, en cuanto se caracteriza por la re-flexión, que es vuelta a lo más íntimo de sí mismo, al fondo de sus actividades, a la presencialización de sus estructuras. En la reflexión la persona vuelve a su más radical intimidad. Esta experiencia profunda significa superar, por un grado mayor de identidad personal, la dispersión y la superficialidad. En la reflexión la persona está en camino hacia sí misma, para conocerse mejor y conocer mejor a los demás.⁵

Desde sí, el hombre despliega sus potencialidades en la “presentación” de su propio ser, que se muestra como identidad que se abre. Toda relación es relación a la definición, a la autocomprensión, a la realidad misma del ser humano — del hombre como hombre — y a sus prolongaciones metafísicas.⁶ Desde allí se manifiesta como tensión dialéctica entre su interioridad, exigida desde su ser, y su abertura, que también es exigencia de realización íntima.

La persona es el lugar de la epifanía del ser tanto la conciencia de sí como el descubrimiento del tú, coinciden con esta primera develación del acto de ser⁷. Por ello es radical exigencia de ser, epifanía del ser y su palabra

⁴ Cf. DE FINANCE, Joseph: *L'affrontement de l'autre*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1973, que presenta un análisis muy completo y profundo de la alteridad como condición de lo humano (p. 23).

⁵ SANABRIA, José R. “Hacia una ontología de la persona”. Rev. *Sapientia*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, Bs.As. n.º 137-138, p. 316.

⁶ CALVEZ, Jean-Yves. “Hombre y Mujer”, Rev. *Mensaje*, Santiago de Chile, 1993, n.º 416 y ss.

⁷ CATURELLI, Alberto: “Persona y comunicación intersubjetiva” Revista *Sapientia*, Universidad Católica Argentina, Bs. As., 1981, n. 139, p. 47.

más elocuente. La persona es el lugar donde el ser se hace presencia. Entre la inteligencia y el ser hay una relación trascendental — no se da uno sin el otro — y la persona vive esta relación.

Por ello, la realidad del hombre es, al mismo tiempo que identidad, una realidad abierta a horizontes de verdad y de valor, no sólo como realidades abstractas sino como manifestaciones concretas en la diversidad de los seres. Trascender el yo es la condición para estar abierto y no sólo al mundo circundante sino al mundo como tal, a la realidad, y, por lo mismo, relacionado.

Desde esta reflexión la relación no es, en el hombre, un accidente de su ser, sino una categoría que expresa la intimidad de su existir como realidad abierta, lo que no significa impedimento de su existir en sí, sino realización más plena, pues su existir es también coexistir.

Aunque sea cada uno personalmente, bajo el impulso de su propia libertad que va en busca de sí misma, el que tiene que suscitar el problema antropológico, esto no impide que el problema nazca también -y con frecuencia de forma prevalente- de las relaciones con los demás. Los problemas antropológicos tienen un elemento comunitario y social. Nacen específicamente en el espacio de los vínculos que nos unen con los demás hombres en el mundo: en el trabajo, en el dolor, en el gozo del amor y de la amistad, en la muerte del ser querido, en los conflictos que dividen a los hombres y en la esperanza que los une. El mismo sentido de la existencia y la posibilidad de realizar una auténtica libertad parecen depender en amplia medida de los demás. La frustración de estas relaciones parece conducir por tanto casi inevitablemente a suscitar el problema del ser y del significado del hombre.

Esta curiosa conexión de nuestro problema más personal con el de los demás y el de nuestros vínculos con ellos, indica ya, en cierto modo, en qué dirección habrá que situar el significado más profundo del hombre. No podríamos existir si no hubiesen existido otros hombres. No podríamos realizar la mayoría de nuestros proyectos, si no existiesen otros hombres. No podríamos alcanzar condición humana, si no interactuásemos con otros hombres. La existencia humana se realiza en la interacción social.

La persona humana tiene una estructura psico-social: se constituye y crece alrededor de tres ejes principales de subjetividad (la construcción de un yo), la reciprocidad (en constante confrontación con otros tú formando un nosotros) y la objetivación (dentro de un mundo concreto). Es decir, el crecimiento y el desarrollo normal de una persona humana implica el triple proceso de consistencia (esquema sensorio motriz, capacidad de asumir y rechazar lo “de fuera”, independencia como fuente de originalidad, crisis de identidad, etc. que constituyen las diversas etapas de la construcción de un yo); de apertura (las relaciones evolutivas de dependencia, identificación, rechazo, respeto unilateral, colaboración con el adulto, cooperación

entre iguales, etc. que constituyen la construcción racional de la persona humana); y de compromiso social (las etapas evolutivas del dominio de las funciones fisiológicas, aceptación de las acciones de otros y atenerse a ellas, asumir la realidad y la responsabilidad de las acciones conjuntas del “yo” y de los “otros”, es decir, un hacerse cargo de la realidad).

Por ello, es una realidad que implica un personalismo de alteridad social: la persona humana es un ámbito de yo – tú – nosotros en un mundo. Cada persona humana se comprende dentro de una relaciones interpersonales (familia, grupo social, etc.) y relaciones sociales (trabajo, estructuras políticas, económicas, culturales, etc.). Ser persona humana significa esta triple relación.

Y desde ello se desprende que constituye una realidad de integración compleja: es decir, una unidad pluridimensional, o mejor todavía, busca la integración de toda la complejidad y riqueza de sus dimensiones. A nivel estructural es un ser dotado de afectividad, de inteligencia y de voluntad que buscan integración para un crecimiento y desarrollo normal. Justamente por eso tiene distintas necesidades desde el comer hasta la amistad y la comprensión.

En la medida en que el hombre es persona su realización no es independiente del resto de los hombres, sino que tiene una dimensión relacional. La idea de “individuo aislado” no es más que una abstracción racionalista que no quiere enfrentarse con la concreción de la vida. La persona es apertura al tú y a los otros. Las relaciones interpersonales constituyen el verdadero escenario de la existencia humana. La libertad constitutiva significa la apertura radical del hombre hacia el mundo y las demás personas. La persona humana es un ser constitutivamente dialogante, Lo propiamente humano es manifestar la creatividad de nuestra intimidad, dialogar y dar. Una sociedad individualista es aquella que encierra a sus miembros en su realidad, considerando que cada hombre es autosuficiente y no necesita de los demás portadores del mensaje que se quiere comunicar.⁸

Cuando “lo otro” es “el otro”, el estar con él requiere una función existencial especial peculiar. Ese no-yo que es el tú ya no es un mero objeto comunicable; es un ser comunicante como yo: el “otro yo” es el destinatario de mi comunicación objetiva. Ante él, y sólo ante él, adopto automáticamente el dispositivo especial de relación que es la co-participación en el ser, o sea el diálogo.⁹

Martín Buber hace la relación de los sujetos como un “yo” y un “tú” que mantienen una estructura dialogal rechazando radicalmente la reducción

⁸ YEPES, Ricardo y ARANGUREN, Javier. *Fundamentos de Antropología* EUNSA, Pamplona 6º ed., 2003, p. 133 y 137

⁹ NICOL, Eduardo: *La idea del hombre* Fondo de cultura Económica, México, 2002, 19 y 21.

del hombre a una sola idea, ya sea la del individualismo o la del colectivismo. La tesis fundamental de Buber es que la relación con el tú es el hecho primario de toda antropología y filosofía y distinta de todas las demás relaciones que pueden existir. Relación que se caracteriza por la inmediatez, o sea, no existe intermediario en el encuentro, una relación pura, totalmente original y espontánea. Es absolutamente distinto a la relación con el mundo material, de las cosas, de los objetos técnicos y no técnicos, ya que yo no dispongo del otro, en otras palabras, el otro es independiente de mí, no está sometido a mí, ni yo sometido a él. Vemos un encuentro que no tiene nada de conflictivo, donde el hombre se hace auténticamente yo y el otro se hace auténticamente tú.¹⁰

La realidad del hombre como re-flexión implica desdoblamiento del ser y, por ello, referencia a otro, lo que supone, al mismo tiempo, distancia pero también proximidad intrínseca, es decir diferencia e identidad. Se hace necesario asimilar una exterioridad que nos diversifica y una interioridad que nos unifica.¹¹ Siendo el ser humano autocéntrico, cuando llega a su más verdadero centro, encuentra que ese centro no es él. Es también heterocéntrico, hay en él algo que es distinto que él y, en definitiva, mayor que él.¹²

Nuestro ser no es, pues, pura identidad consigo mismo, ni pura alteridad. El ser humano, a quien su conciencia de sí y su capacidad para sentirse solo han colocado aparte, sería una desvalida partícula de polvo, empujada por los vientos, si no hallara lazos emocionales que satisficieran su necesidad de relacionarse y unirse con el mundo, trascendiendo su propia persona.¹³

Por ello se hace necesario desarrollar las categorías de lo personal, es decir, las maneras específicas de ser, actuar y aparecer de lo personal en el mundo, una de las cuales es la que nos ocupa en la presente reflexión y que constituye, por ejemplo, el punto de partida de todo intento de filosofía social o de filosofía de la historia.¹⁴

El otro: rostro que me interpela

Un modo importante de entender al otro cuyo rostro me interpela a esta comunicación y relación intersubjetiva es considerar el pensamiento de

¹⁰ GEVAERT, Joseph. *El problema del hombre*. Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 1976, p. 42.

¹¹ ARNAIZ, José, M.: *Antropología del Obrar humano*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1984, p. 286.

¹² GÓMEZ CAFFARENA, José. op.cit.p.61.

¹³ FROMM, Erich: *La revolución de la esperanza* México:Fondo de Cultura Económica, ed 1, 7ª reimpresión, p.72., 97 y 373.

¹⁴ CORETH, Emerich: *Metafísica*. Barcelona, España: Ediciones Ariel, 1964, p. 379.

E. Levinas.¹⁵ Su obra es toda ella, fundamentalmente, una exigente introducción a un nuevo modo de pensar la filosofía y la metafísica desde la ética, colocando en primer plano el encuentro con el otro, con el rostro del otro. El rostro es débil y fuerte, no hace fuerza físicamente y, sin embargo obliga y provoca. La entrega amorosa no proviene fundamentalmente de uno mismo, del yo o del sujeto, pero tampoco de una energía diferente o separada del otro. Surge del rostro mismo del otro. El “rostro” de la persona que se ofrece a mi mirada es la verdadera categoría ontológica que hace que el yo salga de sí mismo hacia el “exterior” de sí mismo y con ello destruye el moderno engreimiento de la subjetividad. Pero no se trata sólo de que la propia subjetividad no esté en condiciones de tomar posesión del rostro del otro. Es que éste mismo viene a adueñarse de la persona que lo contempla. Lejos de ser el rostro mera realidad pasiva, se convierte inesperadamente, pese a su debilidad, en activo aprehensor del yo que lo mira. He aquí precisamente, en este radical cambio de perspectiva, el inicio mismo de la exigencia ética y del amor.¹⁶

Levinas afirma que la metafísica es ...“una relación con el otro.”, e intenta pensarlo más allá del ser, de otra forma que el ser en la cual nuestra concepción del mismo es dada vuelta y eclipsada por nuestra relación de responsabilidad para con el otro. Una metafísica de la alteridad, entonces, ofrece una concepción alternativa de la naturaleza del ser humano la cual requiere de nosotros pensarnos en términos de nuestra primordial relación ética de responsabilidad para con el otro. En lugar de una ontología del sí mismo la cual concibe al ser humano en términos familiares a la tradición Occidental, Levinas comienza a articular una alternativa onto-metafísica la cual ofrece un nuevo camino de pensar nuestro ser. En otras palabras Levinas cuestiona la tradición ontológica de él “mismo.”

La irrupción del otro permite huir del sí mismo, no con nostalgia sino como un éxodo radical de aquello que no nos pertenece. Es una rotura radical con el sí mismo. El itinerario de la “salida” del ser pasa a través del ser que tiene conciencia de sí, es decir el yo que no es el Mismo, que está constreñido a ocuparse de sí porque sólo está en relación a sí y no al otro distinto de sí. Es el yo que vive y “la vida es amor a la vida”, es relación con contenidos que no son mi ser, pero que son más queridos que él. Por ello la unicidad del yo que viene en la relación con lo que es otro

¹⁵ Cfr. “*La morte et le temps*” (MT). Paris: L’Herne, 1991; “*Entre nous*” (EN). Paris: Grasset, 1991; “*Difficile Liberté*” (DL). Paris: Albin Michel, 1973; “*Totalité et infini*” (TI) Paris: Kluwer Academic, 1971; “*Humanisme de l’autre homme*” (HH). Paris: Fata Morgana, 1972; “*Hors Sujet*” (HS). Paris: Fata Morgana, 1972; “*Éthique comme philosophie première*” (EPP). Paris: Rivages Poche, 1998; “*Du Sacré au Saint*” (*cinq nouvelles talmudiques*” (SS). Paris: Les éditions de Minuit, 1977; “*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*” (OME). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

¹⁶ CABADA CASTRO, Manuel: *El Dios que da que pensar* (Acceso filosófico – antropológico a la divinidad). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

de sí mismo, contra una identidad que tendería a reducir a sí misma toda diferencia (TI 98 y 122). Este salir del ser es un salir de una concepción que privilegia el saber y tiende a la posesión. Salir del ser, es decir de una especie de “emburguesamiento” que atenaza al hombre y lo podría conducir a una forma de nueva barbarie (TI 128). La ruptura levinasiana con la filosofía occidental pretende llevar al hombre más allá del ser y del conocimiento, es decir al sentido de la vida (TI 122). Se trata de una filosofía como “experiencia” que es “camino exodal del pensamiento mismo”

Como una alternativa a la filosofía del yo, Levinas desarrolla su metafísica del otro en la cual “*la comprensión del Ser en general no puede no puede dominar la relación con el Otro*”. Lo que es llamada por entonces es una reordenación: “*ontología antes que metafísica es un movimiento con la misma obligación hacia el otro*. El término debe ser revertido. Ofreciendo una reversión de la tradición Occidental, Levinas ofrece su metafísica de la alteridad. El otro metafísico es otro con una alteridad que no es formal, no es el simple reverso de la identidad, no es formado fuera de la resistencia a lo mismo, pero es anterior a cualquier iniciativa, a todo imperialismo de lo mismo. Es en el otro con una alteridad constitutiva del verdadero contenido del otro.

De acuerdo con Levinas, lo que nosotros somos y como nos definimos nosotros mismos es clarificado sólo cuando confrontamos con otro ser humano como ser humano, esto es, cuando nos percibimos como otro nos percibe, cuando vemos a otros como seres irreductibles. La exposición de uno a otro ser humano atrapa la noción de otro como ser ambiguo, irreductible, independiente, trascendente, y no definitivamente definido por la comunidad en cual están como una parte inseparable, no redefinible como un objeto de o para alguien.. Al final de *Totalidad e Infinito* (p. 324) Levinas resume este punto: “el cara a cara — relación última a irreductible que ningún concepto sabría completar sin que el pensador que piensa este concepto se encuentre también de cara a un nuevo interlocutor – hace posible el pluralismo de la sociedad.¹⁷

Sin embargo, la estructura de la relación, en cuanto mediación de la autorrealización, no sólo es “*automediación*” de lo “otro” sino debida “*al otro*”. El hombre, como hemos indicado, es relacionado y relacionante, desde sí como abierto y desde el otro por la misma estructura de su realidad abierta. Por ello, relación, desde lo humano, supone un doble sentido ya que es manifestación de su contingencia, en cuanto receptivo, y también de su posibilidad de don de sí, en cuanto oblativo.

¹⁷ WERHANE, Patricia H. “Community and Individuality”. *New Literary History* 27.1 (1996) 15-24.

“Interesar” viene del latín *inter-esse*, o sea, “ser entre”. Si estoy interesado debo trascender mi yo, debo estar abierto al mundo y saltar dentro de él. El interés se funda en la disposición a la acción y es una actitud que todo lo penetra y una forma de relacionarse con el mundo. Así, me intereso por lo que no soy yo en cuanto sujeto, pero que no me es extraño en forma absoluta, por lo que puedo decirle Tú, en una unidad que me descubre también como yo. La palabra primordial Yo-Tú establece el mundo de la relación.

Por lo mismo el Yo y el Ti son, siguiendo a Buber, palabra primordial en la que ambos son dichos en su mutua relación y necesidad. El sujeto y el otro son polos relacionantes. El concepto de relación, aunque a veces pueda ser ambivalente, implica la afirmación de un sujeto (el Yo) y de aquello con lo que se relaciona (el otro), dónde el Tú tiene sitio privilegiado, y no se pierde en el “en sí” ni en el “con otros” que son perspectivas sugerentes de muchas corrientes actuales que intentan especificar el nosotros y que adhieren en definitiva a formas de individualismo o colectivismo que renuncia a alguno de los aspectos esenciales del ser humano rompiendo su estructura fundamental.

La conciencia del Yo es requerida para coger el Tú, que no es nada como Tú sino en relación al Yo, mientras el Él y el Aquel no sugieren ningún sujeto privilegiado sino expresan un punto de vista objetivo e impersonal.¹⁸ El hombre se percibe a sí mismo como persona, en el contacto con el otro. Por eso se percibe a sí mismo como persona, como ser de bondad y libertad, cuando el otro lo trata como tal. Todo hombre es interpelado como persona por otro ser humano.

En el mundo, como realidad que nos sitúa, nos tiene que salir al encuentro un ser espiritual-personal, ligado a la materialidad; el otro como prójimo, que representa la primera y más perfecta meta de relación de nuestro conocer, querer y proceder, que nos llama a la respuesta personal de valor en el amor y nos entrega su valor de persona. La valiosidad pura sólo es propia del sujeto personal y espiritual. La pura respuesta valorativa, la afirmación del valor por razón de sí mismo, sólo se puede realizar frente a otro sujeto espiritual personal: en el amor personal, en un sí libre al tú personal, no en razón de mí sino por razón de él. El amor, en su sentido puro y pleno, sólo es posible en cuanto amor personal hacia otra persona. Los otros amores lo son por analogía:¹⁹

La palabra persona, expresa una experiencia única e insustituible, sólo tipologizable con pronombres personales y nombres propios. La presencia

¹⁸ DE FINANCE, J. *L'affrontement. op. cit.* p. 17.

¹⁹ CORETH, E. *op. cit.* p. 377 y 374.

humana suscita una actitud que no tiene parangón. Diariamente conoce y reconoce el hombre presencias en la comunidad donde está inserto.²⁰ En el mundo de la relación el Yo y el Tú se enfrentan libremente en una reciprocidad de acción que no está ligada a ninguna causalidad.

Levinas toma la idea de este encuentro y en una forma de “antropología interpersonal” insiste en la primacía del otro y en la epifanía del rostro en el que el otro irrumpe en mi existencia. Su presencia es una presencia exigente que afecta a la existencia y eleva a las relaciones interpersonales por encima de la sola esfera intimista y privada²¹ El sujeto espiritual-personal, que se me enfrenta y al cual reconozco como un tú, provoca una toma de posición personal total y libre. Puedo afirmar ese sujeto en la respuesta de valor del amor, o negarlo, rehusarle el amor y cerrarme a su valor de persona. Si doy el sí del amor, afirmo la otra persona en toda su concreción por razón de su valor único de persona concreta.

Es por ello y en razón de la riqueza ontológica de los polos de la relación intersubjetiva que esta no se agota en una relación de tipo potencia-acto. Es radicalmente relación acto-acto²² en la que, siendo intencional, surge como elemento fundante el pensar, pero, más allá, como elemento específico de ella el comportamiento volitivo. Para llegar a un concepto metafísico de la relación personal, tenemos que apoyarnos en un análisis de la volición en general y de actitud libre frente al otro ente personal. La imprevisibilidad y la gratuidad propias de la libertad y alteridad surgen como fundamento en el seno del nosotros.

Fenomenología de la Compasión

Compadecer es padecer juntos al otro o con el otro, con su dolor que de alguna manera hago mío, al asumir que somos seres en relación y que ella se manifiesta en el rostro del otro que me interpela, como hemos señalado latamente en los apartados anteriores.

Yo y tu (nosotros) es el espacio antropológico en que ella se vive, al percibir el mundo de pasividades que encierra todo vivir humano. Compadecer es sentir con el otro, trascenderse a sí mismo en el otro

La vida humana es alegría y dolor, y todos participamos de ambas experiencias. En el dolor más allá de atender a nosotros mismos, atendemos a

²⁰ EDWARDS, A.. “Persona humana. Conquista, destrucción y nueva búsqueda”. Revista *Stromata*, Universidad del Salvador, San Miguel, (Bs.As.), Argentina, 1978, n. 1/2 p.4

²¹ GEVAERT, J. *op.cit.* p. 44. cf. LEVINAS, E. *Totalité et infini*”, Essai sur l’exteriorité. *passim*

²² ARNÍZ, José, M., *op. cit.* p. 232.

los otros. Esta forma de atender puede ser pasiva en cuanto se reduce a un simple mirar o activa en cuanto intenta, desde las posibilidades personales del sujeto y de diversas formas ser presencia para con él otro. Aprender a ser hombre requiere comprender el sentido del dolor y percibir su valor madurativo para la personalidad.²³ Toda existencia es alegría y es dolor y ambas experiencias, que no son excluyentes sino complementarias, son las que hacen posible la riqueza emocional

El dolor es propio de la vida, y todo ser vivo, en mayor o menor grado, debe recibir una parte de él. El sufrimiento es propio del hombre, en la misma medida en que es capaz de tener conciencia de ese dolor, de “saberlo” como parte de su vivir. Su presencia se manifiesta en forma permanente. Vemos que la enfermedad nos domina o domina aquellos que amamos, a veces más allá de sus fuerzas, y, pequeña o grande, aparece como implacable. En ella nuestra limitación, dependencia y soledad surgen con dureza, pues nadie sufre nuestro malestar o nuestro dolor. Es sólo nuestro.

Más allá está el sufrimiento de lo incurables y abandonados de todos, de los “sidosos”, reales o figurativos, rechazados por los que sienten “que no es su problema...” o que es necesario atenderlos, siempre que estén lejos. A ellos se suman los ancianos que, olvidados, caminan por la calle, muchas veces sin destino, mientras se ven evitados como si su dolor fuera contagioso.

Aparece, en este rostro de dolor, el sufrimiento del hombre solo, en la soledad del que no recibe afecto, no está acompañado ni en su alegría ni en su dolor o en la del que carece de metas, de valores y, en última instancia, de sentido. No se está menos solo por estar rodeado de gente, aún cuando la soledad se hace más fuerte sin la presencia del afecto. Y, más allá... el sufrimiento de los inocentes... especialmente de los niños... Nuestro sufrimiento a veces lo entendemos, pero este último parece no tener significación. La lista de los dolores humanos, culpables o no, es larga, y al final de ella, aparece, en la muerte, el momento de la plena y última soledad, en el que nadie, en definitiva, puede acompañarnos. Allí parecemos estar finalmente solos.

El hombre llega a su verdad auténtica precisamente por el hecho de que soporta y acepta con relajada serenidad esta imposibilidad conocida de disponer de la propia realidad

Las pasividades, acompañan sin cesar nuestras operaciones conscientes a título de reacciones que dirigen, apoyando, o frustrando nuestros esfuer-

²³ PEÑA Y LILLO, Sergio: *El temor y la felicidad*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2º ed, 1989 p. 70 y 103.

zos. Y, solo por ese hecho, duplican necesaria y exactamente la extensión de nuestra actividad. Pero su zona de influencia se extiende bastante más allá de estos estrechos límites. Si atendemos cuidadosamente, en efecto, nos damos cuenta, con una clase de pavor, que nosotros no surgimos en la reflexión y la libertad sino por la fina punta de nosotros mismos. Nos conocemos y nos dirigimos, pero en un rayo increíblemente escaso. Inmediatamente mas ala comienza una noche, impenetrable, y sin embargo encargada de presencias, la noche de todo lo que está en nosotros y en torno nosotros, sin nosotros y a pesar nuestro. En esta oscuridad, tan extensa, rica, turbia y compleja como el pasado y el presente del Universo, no somos inertes; reaccionamos, puesto que sufrimos. Pero esta reacción, que opera, sin nuestro control, por una prolongación desconocida de nuestro ser, hecho aún parte misma, humanamente hablando, de nuestros pasos pasividades. De verdad, a partir de una determinada distancia, todo es negro, y sin embargo todo es pleno de ser en torno nosotros. He ahí las tinieblas, pesadas de promesas y amenazas.²⁴

Así como se dan estratos diferentes en la relación-con, se dan también modalidades diversas en la relación con el otro como persona. La primera es el enfrentamiento a él como mera corporeidad, (lo señalado en la relación de expresiones o gestos), pero veíamos que por esta vía podía, y de hecho escapaba, su singularidad. Otra forma de vínculo estaría dada por la palabra-hablada o escrita- lenguaje que con propiedad se le atribuye al hombre. Cabría preguntar ¿qué nivel de garantía da una relación más profunda? No es el medio utilizado el que confiere densidad a la comunicación, sino la donación de ser que en ella se hace. Entre estas formas el entregarse al otro, el ser capaz de comprender es el espacio de la com-pasión

Al comienzo de este trabajo aludíamos al hecho de que toda actualización perfectiva del hombre lo abría hacia nuevas posibilidades de ser más. La generosidad, la entrega, el esfuerzo por entender al otro, tienen un doble papel: la invocación al otro por la distensión de mi ser, y el perfeccionamiento de quien ejerce la acción. Esto, porque la entrega a un tú vislumbra nuevas rutas e impone un ritmo creciente en el dar, y el hombre entiende que en la medida que da, recibe. Es la dialéctica de la donación que enriquece y hace posible otros actos de ser-para-otro. La acción educativa es una forma perfecta de este dinamismo de entrega-enriquecimiento-entrega-enriquecimiento.

Para tornarme disponible al otro, debo comenzar por desconcentrarme de mi yo, dejar de considerar a éste como objeto fascinante y exclusivo. El repliegue, la opacidad, el cálculo son obstáculos para la donación. La invocación del otro, su llamamiento distiende mi ser en ejercicios de do-

²⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le milieu divin*. Paris: Editions du Seul, 1957, p. 72.

nación constante, su invocación es actualizadora de las virtualidades que su ser contiene, y creadora, por las demandas que respecto a mí establece, así el otro con su crédito y amor hace de mí un sujeto digno de su amor

Sin embargo, como consecuencia de las afirmaciones anteriores, se hace necesario destacar que todo sujeto, en especial el ser humano, no es sólo un sistema de relaciones, sino fuente de las mismas. La reducción a la pura relación desdibuja su ser y es origen de muchas formas de colectivismos. La abertura es entrada y salida y, por ello, es, al final, oblativa, pero desde la propia identidad.

Así, lo relacional se nos muestra como un espacio ético en el cual el amor funda lo social, desde acciones que constituyen a otro como un legítimo otro en coexistencia con uno²⁵. Por lo mismo, la aceptación del otro se da, en definitiva, en los afectos y no en la razón. El otro aparece como lo irreductible y por ello sujeto-objeto de amor-fidelidad siempre reiterados. Se muestra como Yo mismo en aquello inasible y alusivo a lo cual me dono, en un don que tiene necesidad de ser siempre reiterado.²⁶

De este modo, el amor se constituye como fundamento del fenómeno social. Amar al otro es querer que el sea “él mismo” y sea otro. Es con este otro, este “él mismo” que el amor busca la unidad, y no con un individuo humano indiferenciado reducido a un común denominador. El “nosotros” no es la universalización del “yo”.²⁷

Sentido metafísico (ontológico)

El hombre sabe siempre de su finitud histórica, de su procedencia histórica, de la contingencia de su posición de partida. Está puesto entre la finitud y la infinitud constituye al hombre, y se muestra en que el hombre, precisamente en su trascendencia infinita, se experimenta en su libertad como el impuesto a sí mismo e históricamente condicionado. Y desde esta realidad se abre a algo más allá de sí mismo y se trasciende

La condición amorosa se deriva, pues, de la estructura esencial de la vida humana y de su estructura empírica. La circunstancialidad impone el carácter menesteroso y necesitante del hombre, y el carácter de permanente

²⁵ Cf. MATURANA, Humberto. *El sentido de lo humano*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1992 2º ed. cit. passim. Interesante análisis en relación a aspectos de la coexistencia, aún cuando su perspectiva se incline, en exceso, hacia un análisis biologicista, que, a mi juicio, limita la condición de lo humano.

²⁶ DE FINANCE, J. *op. cit.* p. 185.

²⁷ LÓPEZ ESCALONA, Sara. *El hombre como misterio y problema*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1984, p. 64-65.

sus necesidades, que no se pueden reducir a privaciones o carencias, sino que afectan al sistema entero de sus posesiones.

El hombre necesita, para ser él, lo que, lo que no es, sino que es su circunstancia. Esa necesidad, por ser el hombre una realidad dramática y que acontece-, es activa, ministerio o menester; y, por ser persona, es siempre en alguna medida personal, aun en el caso de que lo necesitado sea una cosa.

Hasta aquí, sin embargo, nada podría llamarse «amor» en ningún sentido; su posibilidad surge cuando la necesidad es doble o bilateralmente personal: cuando una persona necesita a otra persona en cuanto tal; y entonces la necesidad no es sólo activa -menester-, sino dramática y argumental. No sólo por el carácter nunca dado, sino «viniente», de la persona, creando así un campo magnético de la convivencia. Sólo sobre este supuesto se hace inteligible la condición amorosa, irreductible a la vida meramente psíquica y que no se agota en actos, sino que consiste en una instalación radical o, más rigurosamente, en un carácter esencial que sobreviene a la unitaria instalación humana.²⁸

El otro debe ser una elaboración cuidadosa y paciente, no puedo obrar precipitadamente y expresar mi juicio como algo absoluto e inapelable. Lo que crea del otro condicionará mi actuar respecto de él. El amor al otro con los matices de respeto, aprecio, consideración y esperanza son consecuencia de lo que vitalmente sé sobre su persona, de esta manera, mi relación con los otros no puede estar en el plano de la indiferencia o el menosprecio. Ello pues con el otro soy solidario en la forma de ser, somos seres humanos, nos une una relación de esencia.

El amor tiene una fuerza creadora que favorece el hecho de que el otro sea más plenamente. Esto se revela claramente en el amor pedagógico, el amor del educador educa lo mejor del educando, apelando constantemente a todas las posibilidades de su ser. El amor no es mera aceptación del otro, sino acción, invocadora-creadora del otro. La relación educador-educando está pues en el ámbito de la generosidad, de la donación, del sacrificio, de la creatividad. El amor, así entendido, debe ser llamamiento a la libertad del otro para que actúe, no por coacción sino por adhesión; no es por tanto función de la labor educativa introyectar valores, sino promover la libre elección de ellos, mediante una convicción personal que ha hecho posible el amor.

El amor destaca al otro del ámbito de la indiferencia, es el llamado al tú, corno tu irreductible. Es la apelación al otro que se toma inaccesible y disponible para mí. Es el dinamismo generoso que me hace ser con y para otro. Si bien la disponibilidad se da en el amor, se requiere de una actitud

²⁸ MARÍAS, Julián: *Antropología metafísica*. Madrid: Edit Alianza, 1983, p. 162.

previa de apertura que haga posible el oír y entender el llamamiento del otro. El amor trasciende la facticidad del sujeto amado y lo capta en la riqueza de su ser original; Marcel expresa el hecho de la llamada como sé conmigo.

El matiz más profundo del amor no lo marca el con que indica cercanía sino el *para* que alude a donación. Ortega, hablando del amor, dice que por él, un ser queda unido a otro ser, por “una especie de injerto metafísico.” El objeto de nuestro amor, de alguna manera, revela nuestro más íntimo ser y al mismo tiempo lo perfecciona o degrada.

El amor produce la unidad del yo y el tú, el nosotros surge como categoría enriquecida por esa relación misteriosa. El nosotros conlleva la comunión, apunta a una común finalidad, supone la esperanza, se consolida en la fidelidad. En esta categoría, el yo y el tú han sido trascendidos. El nosotros puede suponer diversos grados de compenetración, referirse por ejemplo a una solidaridad laboral, a una comunión de sentimientos o a una fraternidad de ideales. Donde el amor y por él, *el* nosotros esté presente, mi ser aparece como un *ser destinado a otro*, como un ser emergente en busca de otro ser en el cual adquiere sentido y realización. El amor es así la comunicación de ser a ser entre dos existencias personales.²⁹

Toda superación del egoísmo es siempre elevación a *un* bien común, aunque no siempre sea el bien común su objetivo explícito y directo. Cuando un hombre procura el bien de otro, el bien al que de esa forma se dirige lo es también para él mismo y, en consecuencia, no es un puro y simple bien privado, sino a su modo *un* cierto bien común. El hombre que lo procura se trasciende a sí mismo, sin dejar de beneficiarse. Cuando el bien buscado para otro es de índole material, el beneficio que quien lo procura recibe es de carácter espiritual, mas también es de este carácter el beneficio que recibe quien procura el bien moral de otro hombre. El hacer lo posible por ayudar a otro hombre, o a varios, a conseguir su perfeccionamiento moral es un modo de elevación a un bien común y consiguientemente una forma, asimismo, de libertad moral, a la cual puede en las oportunas circunstancias referirse un deber.³⁰

De allí que al participar el otro y yo en la realidad del ser como acto nos elevamos más allá de nosotros mismos, al relacionarnos con ese rostro, que me llama ya compartir su realidad, incluso y especialmente en el dolor: la compasión Sería un grave error acerca de la participación pensar que el Ser -del que participo por un acto--- pudiese ser alguna otra cosa que un acto. Si hay una experiencia reconocida y, por así decirlo, popular de la participación; si el término mismo posee un sentido y designa una sa-

²⁹ LÓPEZ ESCALONA, Sara *op. cit.* p. 65.

³⁰ MILLÁN-PUELLES, Antonio. *El valor de la Libertad*. Madrid: Ediciones RIALP, 1995, p. 220.

lida de sí mismo por la que cada uno siente la presencia de una realidad que lo sobrepasa, pero a la que es capaz de hacer suya, tal participación --que siempre es activa o afectiva, y activa hasta en la afección que produce-- es también una cooperación, es decir, no ya una operación repetida e imitada, sino una acción común de la que cada uno toma su parte o que acepta asumir. En lo que a mí respecta y mientras yo no la realizo, una tal acción no es nada más que una potencia pura: ¿cómo podría yo, sin embargo, ponerla en ejecución y hacer de ella un factor de comunión con el prójimo, si no implicase por sobre sí y por sobre mí una especie de eficacia siempre disponible y que, según sea la manera como le demos o rehusemos el paso, nos separa o nos une? Hay que decir, también, que nunca participamos de la existencia de las cosas, sino sólo de la vida de las personas; o que participamos de la existencia de las cosas en la medida en que es, para la vida misma de las personas, un medio de comunicación cargado de significado espiritual; y que participamos de la vida de las personas en la medida en que ella supone entre éstas y nosotros una comunidad de origen y de fin.³¹

Pero hay más aún: no puede haber participación, sino de un acto que no es nuestro y al que nunca logramos hacer enteramente nuestro. Es ella, entonces, la que funda al mismo tiempo nuestra independencia y nuestra subordinación respecto a todo lo que es. Nuestra independencia reside en ese mismo acto, en proporción al poder que tenemos, precisamente, de hacerlo nuestro; nuestra subordinación, en la distancia que de él nos separa, y que se expresa por todo aquello que estamos obligados a padecer.³²

Si la metafísica es más que una reflexión epistemológica, si considera el compromiso de las libertades, ¿no es preciso que reflexione también sobre la violencia que es la injusticia y el no reconocimiento del prójimo?

Hay un afecto que abre la conciencia a la realidad de la alteridad y que invita a respetarla, que estimula así el deseo y la voluntad de no resignarse al mal invasor, tan difícil de erradicar puesto que se difunde más fácil y más rápidamente que el bien. La compasión tiene algo que ver con la «adecuación». Si la verdad resulta de la acogida por el intelecto de la *res* que se presenta ante él desde la majestad de su «inseidad», esto mismo ocurre con la compasión.

Este afecto es a menudo desprestigiado y, sin embargo, es el más metafísico de todos, pues nos impone deshacernos de las ilusiones a las que nos asimos, renunciar a ser dueños de nosotros mismos, conceder un espacio en nosotros a lo que es radicalmente otro, es decir, a la libertad del prójimo. Por otra parte, ese es el motivo por el que la compasión es

³¹ LAVELLE, Louis: *Acerca del Ser* traducción de Laura Palma. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias, 1994, p. 64.

³² *Ibid.*

despreciada por muchos filósofos modernos como Spinoza o Kant, sin hablar de Nietzsche (por la misma razón, el despertar fuera de la Modernidad trae consigo -siguiendo a Husserl y a la primera fenomenología- estudios hoy numerosos sobre la empatía y sus múltiples formas, como la regla de oro del Evangelio). Un ejemplo puesto por Ricoeur en su *Sí mismo como otro* es para mí el arquetipo de un redescubrimiento del sentido del ser. Sostener la mano del esposo o del amigo moribundos, ¿no es humano?, ¿no es real?, ¿es algo puramente imaginario y fantástico? ¿O no es más bien la experiencia silenciosa de lo que es la realidad esencial de nuestro ser humano? Se trata de una experiencia que da miedo, que angustia incluso, que hace pensar en la propia muerte, que me hiere porque me pone ante «la» pura amenaza. Pero ¿no es así como se transmite el coraje de vivir, el coraje de quien muere dando vida, dando su vida, abandonándose a la presencia amiga que está a su lado?³³

Los antiguos atribuían al asombro la virtud de poner en marcha la meditación filosófica y la tarea científica. Ricoeur hablaba más bien de la protesta contra la injusticia. Gilbert habla de paciencia, de sostenerse en el ser mientras el ser mismo me conduce fuera de mi individualidad y de la satisfacción de ser en «mí». A fin y al cabo, ¿no es la compasión el afecto más originario, la paciencia de mantenerse junto a quien se hunde en la nada y me da todo? ¿Es una experiencia mística? Sin duda, De hecho sólo encontrarnos ahí «nada», una kénosis. Ciertamente se trata de una experiencia mística y, por tanto, una experiencia rara, tan rara que es «para nosotros» y para nuestro saber racional el fundamento auténticamente más universal, el Ser.³⁴

Endereço do Autor:
Casilla 222
Puerto Montt – Chile
keno.sans@gmail.com

³³ GILBERT, Paul. *Metafísica: la paciencia de ser*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2008, p. 24-25.

³⁴ *Ibid*, p. 26.