

Autonomía (re)versus heteronomía.

Dinamismo de los derechos humanos

Jesús Ignacio Panedas Galindo *

RESUMEN

El esquema de este trabajo queda enmarcado por la primera frase del título. La primera palabra, *autonomía*, recoge un recorrido histórico por buena parte de la tradición filosófica que culmina en la Ilustración del siglo XVIII. La primera persona, el yo, es el centro seguro de reflexión.

El siguiente apartado (*re-)versus* se detiene muy rápidamente en los autores de la sospecha. Éstos ayudan a ver la realidad desde otros puntos de vista. Su misión es hacer “desconfiar” o poner en duda los cauces sobre los que la filosofía ha transcurrido tradicionalmente.

La palabra central en el último apartado es la *heteronomía*. El *Nuevo Pensamiento*, basado en las raíces judías, enfoca su filosofía en la importancia de la segunda persona, del tú.

Es evidente que este espacio no pretende analizar exhaustivamente el pensamiento de cada autor. Este esfuerzo queda lejos del espacio de una revista. Lo que se busca es descubrir las principales líneas del pensamiento y relacionarlas con la finalidad de dinamizar la reflexión sobre los derechos humanos.

No se trata solamente de leer un listado de derechos muertos en un papel, sino de recuperar el diálogo constante entre personas y culturas para acordar cuál es el mínimo común que nos permite vivir a todos juntos lo mejor posible.

ABSTRACT

The framework of this project is encapsulated by the first sentence of the title. The first word, *autonomy*, traces a historic path through the philosophical tradition culminating in the Enlightenment of the eighteenth century. The first person, the “I”, is the secure center of reflection.

The second word from the title, (*re-)versus*, directs focus upon the authors of doubt. They assist in viewing reality from a different perspective. Their mission is to provoke “mistrust” or place in doubt the fundamental grounding upon which philosophy has generally been erected.

The third word of the title is heteronomy. *The New Thought*, based on Jewish sources, focuses its philosophy on the importance of the second person, the “you”.

It is evident that this space precludes an exhaustive analysis of the thought of each author. That kind of work is beyond the scope of a journal. Rather, the

purpose is to present the main lines of thought and relate them to each other in order to introduce dynamism into the thinking regarding human rights. Serious reflection is not only about reading a sterile list of rights from a piece of paper, but rather, is recouping a continuous dialogue between persons and cultures in order to reach a consensus as to what is the lowest common denominator which allows everyone to live together in the best possible way.

**** Licenciado en ciencias religiosas, licenciado en filosofía, maestría en filosofía. Actualmente es el coordinador de las materias de humanidades de la Universidad La Salle Pachuca. jpanedas@lasallep.edu.mx***

PRESENTACIÓN

La filosofía, en el transcurso de su historia, ha reflexionado sobre la realidad y sobre los temas más importantes que afectan al hombre. La manera de afrontarlos ha adquirido distintos enfoques y perspectivas. Cada uno de los pensadores ha dejado su toque personal en las ideas que ha generado.

Lo que queda claro es que el movimiento no termina. Pasa el tiempo, vienen nuevas épocas y nunca falta alguien que siga “re-flexionando” sobre las preguntas definitivas. Siguiendo los caminos ya trazados, el filósofo innova profundidades diferentes.

Los derechos humanos, en este esfuerzo a través del tiempo, se constituyen como principios rectores de la reflexión. Son ideas culmen a las que la humanidad ha llegado después de muchas guerras, sangre y sacrificios. Hoy en día nadie en Occidente se atrevería a poner en duda la validez de estos principios.

Sin embargo, si miramos estos derechos bajo el microscopio de otros fundamentos, lejos de debilitarlos los convertirán en más comprensibles, más profundos y, sobre todo, más justos.

Tradicionalmente hemos oído hablar sobre los derechos humanos y su relación con el principio de autonomía. En este trabajo, además de apuntar las debilidades de este enfoque, aplicaremos las luces de la heteronomía para la mejor observación de las entretelas de los derechos humanos.

I. Autonomía

Desde los primeros albores de la filosofía griega, Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso, plantearon las líneas generales que la filosofía continuaría durante muchos siglos (XIRAU 1995:31). Parménides se constituyó en el fundador de las primeras bases ontológicas y metafísicas. Heráclito ofreció la contraparte: el movimiento, lo perecedero, lo inmediato. Ambos presentan las dos caras de una misma moneda. El uno necesita del otro: el movimiento y lo que permanece más allá del cambio (Marías

1993:28). Ambos alcanzan una fórmula que pretende expresar de manera universal lo que es la realidad.

Sócrates, Platón y Aristóteles, cada quien desde su enfoque, aportaron a la cultura occidental un bagaje profundísimo de conceptos y reflexión, un suelo sumamente fértil del cual se enriquecerán todos los pensadores posteriores. Sócrates, la eterna pregunta y el ejemplo de coherencia moral, afianza el método dialéctico. Platón, idealista por excelencia, cree resolver el problema del movimiento con la firmeza del mundo de las ideas. Aristóteles, vuelto a la realidad, elabora la respuesta más acabada a la combinación de ser y no ser o dejar de ser, de unidad y de diversidad, sin evadirse a ningún lado sino a la esencia de las cosas en cuanto entes que son. Con la cumbre del Estagirita, por fin, el pensamiento griego puede decir que alcanzó la verdad (*aletheia*): el ser de lo que existe.

El siguiente gran cuerpo de pensamiento que descansa en los alcances griegos fue el que se desarrolló en el seno del cristianismo. Esta línea monolítica de reflexión se prolongó desde el siglo IV hasta prácticamente el siglo XV. La época medieval será la encargada de mantener el conocimiento que había acumulado en buena medida hasta entonces occidente. Las escuelas parroquiales y monásticas, los *scriptoriums* y bibliotecas conventuales, el nacimiento de las universidades y el comienzo de la divulgación de la cultura son, entre otros, algunos de los méritos de este tiempo.

Dos conceptos son especialmente relevantes para nuestro propósito: persona y conciencia. La noción de persona como actualmente la conocemos aparece en el contexto cristiano empujado por la necesidad de aclaración teológica respecto a la manera de hablar de Dios (RATZINGER 2005: 26.27.153). La relación que el hombre establece con un Dios personal le hace partícipe de su dignidad. El ser hijo de Dios confiere al ser humano una calidad moral nueva, nunca antes sospechada: libertad, igualdad y dignidad son algunas de sus principales características.

La conciencia, siguiendo algo de lo ya apuntado por Sócrates, amplía la condición humana hacia la propia interioridad. El hombre, además de ser uno más entre los entes existentes, pasa a ser alguien particular porque puede relacionarse consigo mismo, puede darse cuenta de cómo y qué conoce, es capaz de relacionarse principalmente desde su conciencia con el Ser Supremo: "Superior summo meo et interior intimo meo" (SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 3,6,11)

Muchas de las derivaciones de estos puntos se podrán intuir bajo las revolucionarias ideas que aparecerán en la moderna Europa contemporánea. Con el declive del pensamiento medieval centrado en Dios, surge la

modernidad mucho más centrada en el hombre, en su materialidad y en las ciencias naturales. Nicolás Copérnico, Galileo Galilei, Francis Bacon son algunos de los protagonistas más sobresalientes de este cambio cultural.

Este caldo fecundo de cultivo será aprovechado por René Descartes. El giro racionalista ensimisma al hombre, se preocupa por el modo de llegar al conocimiento y por el análisis del pensamiento. Lo más seguro resulta ser la certeza del propio acto de pensar. Lo material, lo exterior, lo físico resultan ser cuando menos dubitables.

Se abre una veta que, pasando por el debate con los empiristas, culminará en Kant y Hegel. Junto con la reflexión teórica los acontecimientos sociales han ido evolucionando a la par. El viejo sistema feudal cae, comienza la aparición crecientemente importante de la burguesía, la economía se presenta como un nuevo poder, las guerras de religión que han diezmando Europa concluyen. Se alcanza la claridad de que la religión debe pasar al ámbito privado y que el derecho civil es la norma común que tiene que regir las sociedades.

Estos dos tipos de libertades, interior y pública, pasan a ser parte de los derechos políticos que pertenecen a los ciudadanos del estado democrático liberal europeo. El fundamento último de esta madurez en el pensamiento es la claridad de la personalidad individual como origen, fin y limitación de la actividad estatal. La universalidad del principio de libertad individual es recogido por el derecho como algo inviolable aplicado a todos los niveles. Interioridad y exterioridad, ámbito privado y público (Kant 1968: 36-37)¹, religión y estado, conciencia y ley, revelación y razón son dimensiones que se combinan equilibradamente en la noción de tolerancia.

En segundo lugar, el cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en una fuerza exterior, en tanto que la religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión interna de la mente, sin la cual nada puede ser aceptable a Dios (Locke 1994: 10).

Queda clara y fijada para siempre la separación de los poderes eclesiales y estatales. Aunque la moralidad de las costumbres incumbe a ambas instituciones (Locke 1994: 49.52).

...estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro (Locke 1994: 8.66).

La autonomía será el concepto moral más básico de todos los que se barajan a finales del siglo XVIII:

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller

moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten (Kant 2001: 32)².

La potestad del ser humano para poder decidir responsablemente sobre su vida implica una confianza absoluta en la razón del hombre, en su libertad y voluntad. El individuo es la medida de todas las cosas, en su conciencia reside una intención innata a la buena voluntad; como todos somos iguales todos buscamos el bien común (universalidad axiológica). Compartimos la certeza de que podemos conocer la realidad tal y como es (universalidad gnoseológica). El conocimiento abre la puerta a la seguridad tecnológica y económica (universalidad del tipo de progreso burgués). Una nueva sociedad fundada en el respeto está por imponerse. El andamiaje legal asegura la justicia y el orden social (universalidad legal). No es de extrañar que se hable de la dignidad inherente a la persona y de los derechos que les son debidos por sus semejantes y por la sociedad (universalidad de los derechos individuales y civiles). La verdad a la que se aspiraba desde los antiguos griegos se estableció de manera definitiva. La verdad es una y se presenta como el resultado de las más sesudas reflexiones de la humanidad. Eso son los derechos humanos³.

Las revoluciones inglesas y de las colonias americanas, el pensamiento ilustrado y los principios ciudadanos franceses serán algunas de las realizaciones históricas de los derechos individuales (Camps 2001: 192)⁴.

Este rapidísimo recorrido por algunos de los principales hitos de la historia de la filosofía nos ha llevado hasta la cúspide de la Ilustración, el modelo valoral y vital de nuestra modernidad. Al final no todo fue oro reluciente. Las sombras demandan revisión. A esto justamente, a revisar y a sospechar, se dedican los autores que vamos a ver a continuación.

II. Versus⁵ o el “pensamiento de la sospecha”

En los mismos tiempos, siglo XVIII, existía una corriente de pensamiento paralela que ponía en duda la necesidad del respeto por el otro⁶, la potencia de la razón y proponía la pasión incontrolada junto con la oscuridad más profunda del ser humano. El Marqués de Sade y Baudelaire pueden ser, desde la literatura, dos buenas expresiones de esta postura⁷. Todos ellos desean apartarse de la ilusión de progreso y de las convenciones seguras de su época⁸. Desconfían de los fundamentos que a los demás sostienen y de las creencias generales, aunque implique soledad e incompreensión⁹.

A pesar de todas las buenas intenciones no podemos olvidar que algunas de las consecuencias inmediatas de nobles ideales ilustrados fueron la época del terror francesa, las desigualdades de la primera industrialización, el recorte al derecho de representación y del sufragio universal, las guerras napoleónicas y de secesión, el hambre popular... y muchos otros males que

llegan claramente hasta nuestros días.

Empero será en el siglo XIX cuando se dé un giro en la filosofía para intentar ver la realidad de otro modo, destronando al individuo del centro de la misma. Los tres pensadores principales son Marx, Freud y Nietzsche (Camps 2001: 191-198)¹⁰.

Esta tríada en general, se ocupa de desenmascarar, de poner al descubierto los platonismos o idealismos falsos en los que ha vivido la historia de la filosofía. Para ellos pensar es interpretar, en esto consistiría la sospecha. La metáfora se convierte en la figura central (Vattimo-P. A. Rovatti 2000: 1-3). No es cierto todo lo que parece, las apariencias pueden dar seguridad pero no descubren qué son las cosas.

El descubrimiento del subconsciente, la importancia que las relaciones sociales tienen para la persona y la necesidad de recuperar las auténticas fuerzas o voluntades del hombre cuestionan y destruyen la seguridad del *cogito* cartesiano y de la conciencia autónoma. La inmersión en las profundidades del inconsciente y su relación con la vida real socava la confianza en la conciencia y siembra la duda en la definición de identidad. La necesidad de adquirir nuevos ámbitos sociales por parte de la burguesía, la insaciable avidez del dinero y el potencial de ocultamiento de estas pasiones desvelan (*aletheia*) las auténticas motivaciones capitales. Por último, Nietzsche rechaza la historia de la filosofía desde Sócrates (Nietzsche 1997: 129.225), promueve el nihilismo activo y ensalza la auténtica pasión humana, la voluntad de poder. Nada más contrario a la declaración de derechos humanos. En realidad el poder es el único derecho del hombre.

Ninguno de los tres se resigna a reducir la realidad a un solo enfoque. La vida es polivalente, no se puede esconder su complejidad en vanas ilusiones. La característica principal de lo existente es su dinamismo. Todo se relaciona con todo, no hay origen, ni centro, ni meta, solamente la capacidad inacabable de volverse a relacionar "ad infinitum".

Estos sistemas de pensamiento tienen en el siglo XX no pocos seguidores de un cariz u otro. Sería vano intentar aquí ser exhaustivo. Podría mencionarse a Lacan, Žižek, Baudrillard, Guattari, Deleuze, Foucault, Althusser, Chomsky, Luhmann, Ciorán... y un largo etcétera. Un denominador común de todos ellos es el cuestionamiento a la realidad y el no sometimiento a una única mirada de lo existente.

Esta manera de ver las cosas se confirmará con las exageraciones del progreso y de la técnica. Los genocidios de principio, medio y fin de siglo XX; las desiguales condiciones de vida evidentemente injustas; la mortandad a causa del hambre en buena parte del mundo; las arbitrariedades militares de las potencias económicas... son reforzadores de un pensamiento escéptico y

pesimista. Todo, pues, queda abierto a la interpretación y no a la sumisión del pensamiento único.

Se debilitan las certezas anteriores. La conciencia se descubre determinada por lo escondido del inconsciente. La verdad (*aletheia*) no se queda estática en la realidad para poderse conocer. Dios, el sujeto y su segura autonomía mueren por innecesarios. El filósofo se obliga a permanecer en medio de la nada y de la incertidumbre como estado de vida. Si estas bases se mueven o desaparecen los resultados de la Ilustración se quedan sin piso. Los derechos del hombre están en el aire porque resulta que no hay hombre.

Sin embargo, no carecen de peligros estos posicionamientos “sospechosos”. Dos son los principales: nihilismo y dogmatismo (Foucault 1967: 182-192)¹¹. Toda hermenéutica, incluida la de la sospecha, corre el peligro de agostarse en su propio dinamismo interpretativo o de permanecer en el terreno de la locura. El planteamiento de la sospecha quita una máscara, pero propone otra. Se debilita la noción “dura” de verdad a través del esfuerzo interpretador. Lo que distinguiría a la hermenéutica de la sospecha de cualquier otra, es la constante contraposición de términos, las inacabables aporías aparentes desde las que se avanza en este proceso.

El dogmatismo puede llegar de nuevo como muestra del cansancio ante el proceso inacabable de interpretación. Se pueden desenmascarar numerosas falsedades, pero llega un momento en el que concluye esa cadena asentándose en cualquier otra máscara o abandonándose a una idea preconcebida que condicione la significación de todo lo demás. Siempre es mejor tener algún sentido, que carecer de él. Tiene que haber algo más que confiera certeza a la vida.

Derrida se suma a esta corriente hermenéutica, pero no permanece en ella, no es un hermeneuta más¹². Lo que Derrida comparte con todos estos autores es, principalmente, la importancia del lenguaje, de la polémica (Peñalver 1996: 1)¹³ y de la sospecha. La deconstrucción recoge la estafeta de la sospecha, pero no se contenta con permanecer en ella (Derrida 1989: 47-89)¹⁴. Su esfuerzo constante consiste en no establecerse en ninguno de los extremos: ni una sola verdad, ni absoluta incertidumbre respecto a la realidad.

Rechaza un ámbito de conocimiento universal, que además queda identificado como orden de saber eminentemente masculino¹⁵. Derrida quiere recuperar la profundidad inconsciente que tiene el propio lenguaje filosófico teniendo en cuenta la diversidad del lenguaje metafórico (Derrida 1989: 153). El sentido propio, fundamentado en el principio de identidad parmenideo, ha esclavizado a la filosofía a una reducción de la presencia. En este defecto cayeron los autores más arriba estudiados. Ésta es la labor ardua del

pensamiento de Derrida, luchar contra el logocentrismo-fonocentrismo-falo(logo)centrismo e investigar la riqueza de la escritura originaria (Derrida 1989: 403), es la función de la *Gramatología* (cf., Derrida 2000: 9-10).

Pero tampoco anida su reflexión en el mero dinamismo. Queda abierto a lo diferente, al otro (Derrida 1998: 7). Es una brecha que aprovecha lo que está presente ya en el reino de la autonomía y que abre la puerta a otra manera de pensar. Para esto sirve el pensamiento, para afrontar lo que no es identificable en totalidad y permanece en un ámbito infinito de respeto a la otredad.

La tarea del pensamiento en esta situación es la de pensar aquello que permanece oculto en la 'cotidiana presentación' de eso que siempre sucede; es decir, para Marx, la concreción dialéctica de los nexos que la ideología esconde; para Heidegger, la verdad como aletheia, como abertura de un horizonte (o de un paradigma) que hace posible cualquier

verdad entendida como conformidad a las cosas, verificación o falsificación de proposiciones" (Vattimo 2006: 81)

El otro puede ser este horizonte. Es indescifrable, es imprevisible, se ubica más allá de la política en sentido estrecho. Es el horizonte de la heteronomía.

III. Heteronomía

Paralelo a todo este largo proceso histórico permanece otro enfoque original y distinto que hunde sus raíces en el judaísmo de muchos siglos atrás. En el transcurso del mismo siglo XIX y principios del XX reaparece un punto de vista distinto a los criterios que habían modelado los principales conceptos del pensamiento hasta ese momento. La autonomía, el esfuerzo por alcanzar la universalidad y los derechos individuales pueden tener sus peligros. El desenmascaramiento de esas limitaciones y la propuesta de otra perspectiva diferente serán el resultado del pensamiento nuevo propuesto por Hermann Cohen, en primer lugar.

III.1. Contexto de un *Nuevo Pensamiento*

El pensamiento ilustrado del dieciocho, dominador de los pensamientos distintos que hasta él se habían producido, unifica en un cuerpo teórico monolítico toda esa diversidad. El concepto, manera de conocer del *logos*, desecha los casos particulares para permanecer en la totalidad universal y en la separación de la cosa respecto a la persona¹⁶. Las nociones de progreso, de sujeto trascendental, de ética universal, de bienestar son derivaciones del empeño universalizador burgués (de la Garza 2002: 6-18). La intención del *Nuevo Pensamiento* es conquistar desde lo original judío una "universalidad universal" (Mate 1997: 15).

Por otro lado, aparentemente contradictorio, la Ilustración es un fenómeno particular. Se da en un espacio geográficamente determinado, con una religión establecida como raíz oculta y un estado social desarrollado. El *Weltgeist* o *Weltanschauung* son absolutamente particulares. La universalidad occidental no pasa de ser una universalidad parcial (Metz 2002: 158)¹⁷.

La organización estatal germana es la más perfecta, los derechos humanos del individuo son históricos y la religión cristiana es la superación y cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento. Todo ello da origen a la “sociedad perfecta” de la historia. Y por ese mismo motivo puede justificarse la imposición de este modelo a cualquier otro tipo de cultura. La realidad, se piensa, es que se les hace un favor al plenificarlos sin que tengan que realizar el esfuerzo ni pagar los costos (guerras, sangre, pensamiento, trabajo...) que Occidente ha tenido que sufrir para lograr este *status*. Así, no solamente, se hace a un lado la pluralidad, sino que, incluso, se puede justificar la intervención violenta para reducir toda diferencia a la universalidad parcial occidental.

E. Levinas hace una doble distinción entre el “amor a la sabiduría” y la “sabiduría del amor” (Levinas 2000: 22-29). Aquélla se fundamenta en el principio de identidad, siguiendo la línea parmenídea. Da origen a la ontología fundamentada en la interioridad y la conciencia. La última consecuencia es la hermenéutica de dominio¹⁸, en donde una cultura siente la fuerza suficiente como para justificar su imposición a todas las demás por ser éstas incivilizadas. La metáfora representativa de esta línea es la de Ulises volviendo a Ítaca, volviendo a sus raíces, a su identidad estática.

Ésta, la sabiduría del amor, parte de la preeminencia del principio de negación, origen de la dialéctica. La consecuencia inmediata de este principio es la heteronomía (Sucasas 2002: 130-136), opuesta a la autonomía tan propia de la filosofía clásica en su afán de encontrar la verdad definitiva. Las expresiones de esta divergencia son la exterioridad, la categoría de huésped¹⁹ y el otro. Todas ellas se tipifican en la figura de Abraham. El patriarca del pueblo de Israel es el eternamente viante y extranjero. Es, por tanto, el prototipo de quien necesita ayuda, de quien se mantiene en permanente éxodo²⁰, de quien provoca una respuesta ante la menesterosidad, de quien hace al yo más humano desde el cuidado ético del tú vocante. El movimiento desinteresado, el cambio sin retorno propio de Heráclito es el promotor de la dialéctica. La última consecuencia de este pensamiento es la hermenéutica de alteridad promotora de la pluralidad social²¹.

La posición levinasiana, también la del *Nuevo Pensamiento* judío, es más

cercana a la importancia del amor como contenido y búsqueda de la sabiduría. Su empeño consiste en conservar la permanente relación dinámica entre las personas, entre el tú y el yo. La formación de cada uno de ellos depende del otro, propiamente se trata de una con-formación. Nunca se concluye la constitución de ninguno de los dos polos necesarios, o siempre se necesitan para establecer el enriquecimiento mutuo inacabado.

III.2. *Aletheia* o conocimiento con el otro.

El primero de los fundamentos de este nuevo intento de pensamiento se expresa mediante la fábula de los tres anillos (Mate 1998: 116 n. 3). Este cuento, como cualquier otro, tiene su o sus moralejas o interpretaciones. La primera, sería un consejo que se daría a los tres hermanos que peleaban por poseer el anillo original: todos los hombres somos iguales. Antes de cualquier distinción o posesión somos todos hombres y, por tanto, con igual dignidad y derechos. En el principio del reconocimiento de la humanidad del otro se fundamentan más solidamente los derechos humanos.

La segunda aplicación recalcaría la verdad fundamental: la verdad no es propiedad de nadie. La característica de la verdad es justamente que es dinámica y, por tanto, que no pertenece a nadie. El cumplimiento de este fundamento implica que no existe un fundamento absoluto de la verdad. No faltan en esta línea diversos apoyos y coincidencias con otros autores que defienden la búsqueda en común de parte de la verdad:

La verdad no es tuya ni mía, sino de todos²².

¿Tu verdad? No, la Verdad,
y ven conmigo a buscarla.

La tuya, guárdatela (Cano 1984: 239).

El *Nuevo Pensamiento* se decide más bien por esta segunda opción. La primera de ellas corre el grave peligro de hacer desaparecer toda distinción y diferencia. La realidad es que no todos somos iguales, sí podemos llegar a serlo, pero la verdad es que todavía no lo somos²³. El discurso de los derechos humanos tiene que soportar la contrastación permanente con la realidad de su no cumplimiento en el mundo. Su fracaso es real. La tarea que nos propone esta narración es justamente la de luchar por llegar a ser hombres.

Este trabajo se tiene que vivir en un tiempo que está unido íntimamente con la realidad del sufrimiento. A este tiempo, Rosenzweig lo denomina como "mientras tanto" (Mate 1998: 130). Es otra manera de hablar del dolor real de la historia. Lo que está en juego en este enfoque es la necesidad de tomarse en serio la inhumanidad del individuo, sin enmascararlo con discursos trascendentales²⁴. La responsabilidad ante las carencias de cualquier persona, especialmente de las víctimas, es un principio de acción que da

origen a la ética y a la idea de tolerancia.

III.3. Regla de oro

El segundo gran fundamento del *Nuevo Pensamiento* es la importancia que para la teología judía tiene la figura del prójimo. El “mientras tanto” nos ubica en el momento actual en el que hay que cuidar al que tenemos cerca de nosotros y de toda persona que está sufriendo²⁵.

El concepto de hospitalidad implica apertura total e incondicional a la alteridad, en todo su sentido. Implica recibir, en concreto, al foráneo en mi propia casa. Dos pasos fundamentales para esta práctica: acogida y rehén. El primer momento es previo a la propia identidad, a mi estar en casa. La irrupción del otro como antecedente de mi propia ipseidad es la expresión apropiada de mi relacionalidad. El segundo momento, expresa el sentimiento de estar invitado por el otro al recibirlo en mi casa. En mi casa resulto ser el invitado del otro. Esta situación de rehén define mi propia responsabilidad (Derrida 2001: 51). La expresión del “¡heme aquí!” se impone como impostergable y como obligatoria²⁶.

Esta realidad la había subrayado desde muy antiguo el “mandamiento del amor”. Jesús de Nazaret asume y ensalza hasta el límite el compromiso amoroso por el otro, por los otros. La regla de oro tiene, en la historia de la Sagrada Escritura, varios enunciados (Conill 2006: 224). Empero, todos ellos, hablan de la primordialidad del prójimo. Seguir los pasos ejemplares del Galileo en la manera de estar con los demás no es una misión fácil. La compasión sin avergonzar al otro es una labor ardua y que no tiene fin.

La religión y la moralidad colindan, sin ser barrera insalvable, en este concepto, el de “*compasión*”.

Pero pensada como concepto heurístico para descubrir al ser humano, la compasión se ve libre de toda sospecha y de toda apariencia de pasividad ambigua, y se vuelve un factor ético que puede ser conocido, aun cuando sólo lo sea como motor de la voluntad pura (Cohen 2004: 109).

Se plantea la problemática del afecto y del sentimiento (Mate 1997: 224-231). Es inevitable volver la mirada al pensamiento cristiano y su raíz judía que pone a la base de la ética el mandato de amar. Cede la razón al sentimiento de amor por el otro.

La pobreza es el sufrimiento universal del género humano. La compasión tiene que salir al encuentro del sufrimiento si es que el ser humano debe por fin nacer también como un yo. Frente al hecho social del sufrimiento humano debe inflamarse el sentimiento humano original de la compasión (Mate 1997: 110).

Éste es el motor que nos empuja a la acción frente al sufrimiento ajeno. La ética acepta el afecto como motor de la voluntad pura²⁷. Y de entre los

sentimientos y afectos, el más fuerte es el de compasión. La compasión no se debe entender como el reflejo pasivo del yo, en el que el ser humano es un congénere, sino como el planteamiento de un nuevo problema sobre el ser humano.

La hospitalidad desemboca en la apuesta de acción responsable que respetando la diferencia, se hace solidaria con el quejido y grito de quien necesita ayuda. Desde este punto de vista el asesino necesita enfrentar a la víctima y responder al cuestionamiento directo de por qué generar ese horror. Es la única manera de que la víctima o futuras víctimas puedan descansar en paz, sabiendo que el asesino ha dejado de serlo. Esta clase de comportamiento no puede esperar a la respuesta lenta y mezquina de la política, de las leyes o de la policía. En esto consiste la auténtica justicia.

Se impone, a estas alturas de nuestro escrito, una redefinición de la conciencia, tan utilizada en la tradición occidental:

... una inocencia sin ingenuidad, una rectitud sin estupidez, una absoluta rectitud que es también una autocrítica absoluta, que se lee en los ojos del que es el objetivo de mi rectitud y cuya mirada me cuestiona. Es un movimiento hacia el otro que no regresa a su puntos de origen en la forma en que regresa una desviación, incapaz como es de trascendencia; un movimiento más allá de la ansiedad y más fuere que la propia muerte. Esta rectitud se llama Temimut, la esencia de Jacob²⁸.

CUADRO DE RESUMEN	
Autonomía	Heteronomía
Yo	Otro
Atenas	Jerusalén
Derechos	Deberes
Razón	Voluntad
Derecho	Religión ^{III}

CONCLUSIÓN

1. La propuesta se concreta en dejar de mirarse al ombligo de la egolatría para dedicar las principales fuerzas a “cargar”, “hacernos cargo” y “encargarnos” de quien nos pueda necesitar. No es tan importante a fin de cuentas quedarnos en ninguno de los dos extremos: heteronomía-autonomía; tú o yo. En medio de una sociedad postmoderna inclinada a la pasividad y a la falta de compromiso³⁰, lo determinante es la insistencia en el cuidado del otro, en la importancia del nosotros necesitados unos de otros³¹. Pero ese otro es un tú que me hace ser quien soy y que se transforma en un yo cuando necesita de alguien más. Lo que se busca no es restar o extrapolar, sino sumar, mediante la compasión, las riquezas de todos juntos.
2. Sería bueno unir las líneas filosóficas citadas más arriba. Si a la serie de

derechos civiles de todo tipo que ya el Occidente ha conquistado le damos cuerpo con la preocupación por el bienestar del otro, especialmente del más necesitado, “con-juntamos” la autonomía con la heteronomía, la unidad con la diversidad, lo abstracto con lo concreto. Esto justifica tanto la línea histórica como la compasiva judía dentro del mismo escrito.

3. El juego lingüístico y semántico que hemos establecido desde el título entre la palabra latina *versus* y sus compuestos indican la relevancia que el dinamismo tiene en el tema que tratamos³². Ninguno de los extremos es punto de partida o de llegada, sino puerto de reposta para seguir caminando hacia paradero indefinido. El yo es un tú y tu tú se puede convertir en mi yo. No hay principio ni fin, sino necesidad de amor entre unos y otros (*re-versus*).

4. Los derechos humanos no pueden ser vistos solamente desde al ángulo autonómico. Generaría un riesgo que es evidente para cualquiera que se asome a los anales de la historia reciente o a los acontecimientos que ocupan lugar importante en las noticias. La heteronomía ofrece el otro polo imprescindible para poder balancear y nivelar el equilibrio en estos derechos. Pareciera razonable defender que si todos nos preocupáramos más por el otro que por nosotros mismo, y todos así lo hiciéramos, el mundo no sufriría ni se generarían las desigualdades y dolores que todos conocemos.

5. Con todos estos matices, entre otros muchos que se podrían anotar, entedemos mejor qué quiere decir la palabra “acordar”. Curiosamente, tanto la palabra “re-cordar” como la de “misericordia”³³ están compuestas etimológicamente por la palabra latina “cor, dis”, corazón. Volver al sentimiento, a la “empatía”, a la “compasión”, es en definitiva el recurso más apropiado para estar cerca de lo que los demás viven. El acuerdo no consiste solamente en buenas razones, sino que también necesita de buenos corazones.

NOTAS

¹ El tema de la relación entre público y privado ya fue analizado por Kant de forma somera en relación con las necesidades de la Ilustración.

² “La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que le corresponden”. Poco más adelante el mismo Kant vuelve a insistir de otra manera: “... la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, de la libertad”. Cf. VILAR 1996: 51.

³ Cf. VÁZQUEZ 1996: 229-244; MORALES GIL DE LA TORRE 1996; RABOSI 1991: 198-221; BOBBIO 1997: 199.

⁴ “Article 6: ‘La liberté est le pouvoir que appartient à l’homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d’autrui’, *Constitución Francesa de 1793*. “We hold

these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just Powers from the consent of the governed”, Declaración de Independencia de las 13 colonias estadounidenses en Filadelfia 1776.

⁵ En cualquier diccionario de lengua latina podrá comprobarse que el auténtico significado de la palabra *versus* es el de “dirección”, “hacia”, “movimiento”. De este sentido se componen otros como “ad-versus”, “re-versus”... Es claro que no utilizamos este vocablo como sinónimo de “contra”. El juego con esta palabra nos permite indicar y destacar la dimensión dinámica propia de la vida humana, de la realidad. *Versus* y *re-versus* muestran esta perspectiva.

⁶ “Los ‘otros’ era el cuerpo en general del prójimo, la zona donde se podía, con todo el derecho que le asistía como noble, practicar cualquier clase de abuso. Sólo que el abuso en Sade es la negación total del ‘otro’ como criatura moral, física, ontológica, amorosa, afectiva y social; en el ‘otro’ aplica sus excesos y consume sus estados de irracionalidad” (LEÓN 2003: 181-182).

⁷ Cf. PICÓ 2002: 165-187; también PULEO 2003: 245-251.

⁸ “Y así se oirá, en el mejor de los casos en medio del desierto y si no en el banquillo, la voz de aquellos artistas que, en un solo libro, tratan de hacer oír su diferencia, su radical rechazo a la sociedad y a sus valores alicortos: voz de Baudelaire en *Las flores del mal*, de Flaubert en *L’Education sentimentale*, de Fromentin en *Dominique*, voz de todos los exiliados del interior que no disfrutaban de la grandeza épica del exilio de Hugo convertido en mala conciencia del Imperio”, (Verjat en BAUDELAIRE 2001: 12).

⁹ Alguien denominaría de manera general a esta corriente como “el *Cogito* quebrado”, cf. RI-COEUR1996: XXIII-XXVIII.

¹⁰ Respecto al caso de Nietzsche véase, por ejemplo, PANEDAS 2006: 87-93; CAMPS 2000: 87-117.

¹¹ Parecieran conceptos contrapuestos, sin embargo, ambos son caras de una misma moneda.

¹² Para conocer algunas de las diferencias entre Derrida y Gadamer, por ejemplo, cf. FERRARIS 2000: 5-6.

¹³ “Creo que la responsabilidad del pensamiento crítico consiste también en calcular una justa irrupción: debemos decir lo que se cree que no debe decirse”, (DERRIDA 1996: 2).

¹⁴ Derrida, aunque tenga en cuenta lo positivo de estos autores, no podrá permanecer en su pensamiento puesto que correría el peligro de esterilizar

su planteamiento propositivo destructor.

¹⁵ Es justamente ésta la acusación que buena parte del feminismo hace de la cultura occidental. Cuando se menciona la autonomía como base de la Ilustración se refiere únicamente a la capacidad de los hombres. Las mujeres quedan excluidas, cf. AMORÓS 1996: 145-170.

¹⁶ Ésta es la crítica que Rosenzweig hace en términos generales al pensamiento ilustrado. Lo hemos denominado “dominador”, porque es la consecuencia del pensamiento occidental multidireccional. Esta misma objeción respecto a la gnoseología puede hacerse de la Escolástica medieval y del racionalismo moderno.

¹⁷ Cf. respecto al absolutismo del lenguaje, COHEN 2006: 128-129

¹⁸ Sobre esta línea y su corrección se fundamentará parte de la filosofía moderna hermenéutica que busca al otro mediante la comunicación, cf. GADAMER 1996: 72-76.

¹⁹ La idea de huésped está íntimamente ligada con la tradición judía de obligación de acoger al forastero y al extranjero como figuras del Abraham permanentemente peregrinante, cf. COHEN 2004: 87-110. DERRIDA 2001: 49-56.

²⁰ *Ex-odós* literalmente quiere decir camino hacia o desde fuera. No solamente en el sentido del peregrinaje, sino también en el de referencialidad hacia el otro para encontrar mi identidad. Se acerca mucho al sentido literal que apuntamos más arriba, tiene la palabra tolerancia.

²¹ Un esquema muy semejante al de Levinas puede encontrarse en METZ 2002: 167.

²² San AGUSTÍN, *Confesiones* XII, 25. Cf., ID., *Enarraciones al Salmo* 103,2.

²³ Éste es uno de los problemas teóricos de la construcción sobre la justicia que realiza John Rawls. Quiere partir de un estado de igualdad real que no coincide con la vida. Para ello se inventa la historia de una posición original. No es difícil pensar que la igualdad se puede dar desde un sillón de la próspera Norteamérica, sin mirar más allá de sus ventanas; cf., RAWLS 1995: 80-85; 29-33. Algunas autoridades políticas se han dado cuenta ya de la situación no igualitaria de la realidad. En la *Constitución Europea* se prevé, en el caso concreto de la discriminación de la mujer, la necesidad de legislar de manera particular para poder llegar a la igualdad real: “La igualdad entre mujeres y hombres deberá garantizarse en todos los ámbitos, inclusive en materia de empleo, trabajo y retribución. El principio de igualdad no impide el mantenimiento o la adopción de medidas que supongan ventajas concretas a favor del sexo menos representado” (II-83).

²⁴ Es justamente a lo que Jorge Semprún se refiere como mal radical que le tocó vivir, cf. ID. 2002: 103-105.

²⁵ Este es el centro del capítulo VIII del libro:, cf., COHEN 2004: 87-110. Cf. ANCONA, en Ib. XVI.

²⁶ Utilizamos esta palabra en sus sentido etimológico. “Ob-ligación” se refiere a la responsabilidad frente al otro, a la atadura con quien está frente a mí. También se constituye en concepto familiar el de “com-promiso”.

²⁷ Puro es un concepto que suena inmediatamente a la raíz kantiana de Cohen. “Su voluntad pura, en efecto, es la voluntad que, para que sea moral, debe contar con todas las fuerzas morales del alma, con la pasión y con los afectos, por supuesto... Puro, en sentido kantiano, sería, en química, un alcohol puro; puro en el sentido de Cohen sería un vino puro, en el que la pureza estriba en la mezcla conforme a la ley de los elementos”, MATE, en COHEN 2004: VIII. Puro sería sinónimo de lo que en otro lugar Cohen denomina “*Gewissun*”, cf., ID. 1-3.

²⁸ Cf. LEVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, cit. por J. DERRIDA, “Adiós a Emmanuel Lévinas”, en www.jacquesderrida.com.ar/textos/adiou.htm, consultado el 12 de enero de 2007.

²⁹ Solamente queremos apuntar en esta nota la importancia que todavía tienen las religiones en las sociedades modernas. Sus contenidos y orientaciones principales siguen teniendo, en buena parte, vigencia. La traducción de esos contenidos a conceptos secularizados para que tengan entrada en culturas aconfesionales o con otras creencias es la labor que todavía se tiene que hacer. Cf. HABERMAS 2001: 21. 22. 24. 29. 184.185. 198. 201.

³⁰ Cf. METZ 2002: 149. 166. 175-181.

³¹ Tal es la intención de la denominada “ética del cuidado”. Respetando las particularidades de cada fuente, judía y la del cuidado, es importante destacar el cambio que se originaría en los debates éticos si se tomara el enfoque del otro. Cf., KOHLBERG 1992; GILLIGAN 1985. Como decíamos al principio de este artículo el pensamiento judío puede combinarse en la actualidad con otros desarrollos teóricos que reforzarían una nueva manera, heterónoma, de atender los problemas.

³² Este dinamismo es el mensaje central de este artículo. Implica no considerar los derechos humanos como listas acabadas ni como fruto de una determinada cultura. Lo original del *Nuevo Pensamiento*, de Derrida y de otros pensadores, consiste justamente en advertir que más allá de la letra están las vidas de las personas y la riqueza de las culturas humanas. Éstas nos empujar a pensar y repensar los contenidos reales de los Derechos Humanos. Cf. HABERMAS 2001: 180. 181. 191.

³³ Cf., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA 2001: 1514; COROMINAS 2000: 397. 497.

FUENTES DE CONSULTA

- A. ANCONA, "Esta es siempre la hora para este hombre sobre este asunto", en Hermann COHEN, *El prójimo. Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Ed. Anthropos, Barcelona 2004.
- A. H. PULEO, "Moral de la transgresión, vigencia de un antiguo orden", en *Isegoría* 28 (2003).
- A. SUCASAS, *Memoria de la Ley. Ensayo sobre pensamiento judío*, Ed. Río Piedras, Barcelona 2002.
- A. VERJAT-L. MARTÍNEZ DE MERLO, "Introducción", en Charles BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal*, Ed. Cátedra, Madrid 2001.
- C. AMORÓS, "Ética y feminismo", en Osvaldo GUARIGLIA (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta-CSIC, Madrid 1996.
- C. CASTILLO DEL PINO, "Freud y la génesis de la conciencia moral", en Victoria CAMPS, (ed.), *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Ed. Crítica, Barcelona 2000.
- C. GILLIGAN, *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, FCE, México 1985.
- D. ROBERTS, "Marat/Sade, o el nacimiento de la postmodernidad a partir del espíritu de la vanguardia", en J. PICÓ (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 2002.
- Declaración de Independencia de las 13 colonias estadounidenses en Filadelfia 1776.
- E. COHEN, *Los narradores de Auschwitz*, Eds. Lilmond-Ed. Lineo, Argentina-México 2006.
- E. LEVINAS, *La huella del otro*, Ed. Taurus, México 2000.
- ____ *Quatre lectures talmudiques*, cit. por J. DERRIDA, "Adiós a Emmanuel Lévinas", en www.jacquesderrida.com.ar/textos/adieu.htm, consultado el 12 de enero de 2007.
- E. RABOSI, «El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico», en D. SOBREVILLA (comp.), *El derecho, la política y la ética*, Siglo XXI-UNAM, México 1991.
- F. LEÓN, *La filosofía del vicio. La biografía definitiva del marqués de Sade*, Ed. Nueva Imagen, México 2003.
- F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, México 1997.
- G. VATTIMO, "Heidegger", en *Metapolítica* 50(2006).
- G. VILAR, "Autonomía y teorías del bien", en O. GUARIGLIA (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta-CSIC, Madrid 1996.
- H. COHEN, *El prójimo. Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser*

- humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Ed. Anthropos, Barcelona 2004.
- ____ *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Ed. Anthropos, Barcelona 2004.
 - H. MORALES GIL DE LA TORRE (coor.), *Derechos humanos. Dignidad y conflicto*, UIA, México 1996.
 - H.-G. GADAMER, *Mis años de aprendizaje*, Ed. Herder, Barcelona 1996.
 - I. KANT, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Kants Werke*, Akademik-Textausgabe, vol VIII, Berlin 1968.
 - ____ *Kritik der practischen Vernunft*, Edición bilingüe alemán-español, UAM-Porrúa, México 2001.
 - J. B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Ed. Trotta, Madrid 2002.
 - J. CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Ed. Tecnos, Madrid 2006.
 - J. COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Ed. Gredos, Madrid 2000.
 - J. DERRIDA, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Ed. Trotta, Madrid 2001.
 - ____ “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, Ed. Cátedra Madrid 31998. (edición cibernética: “Derrida en castellano”).
 - ____ “Los fantasmas de Marx”, en *La Jornada* 83 (octubre 1996).
 - ____ *De la Gramatología*, Ed. Siglo XXI, México 2000.
 - ____ *La escritura y la diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona 1989.
 - J. HABERMAS, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Ed. Trotta, Madrid 2001.
 - J. I. PANEDAS GALINDO, “Gianni Vattimo y la gnoseología nihilista nietzscheana”, *Xihmai* 2 (2006).
 - J. L. CANO (ed.), *Antonio Machado. Poesía y prosa. Biografía*, Ed. Bruguera, Barcelona 1984.
 - J. LOCKE, *Carta sobre la Tolerancia*, Ed. Tecnos, Madrid 1994.
 - J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, Ed. Alianza Universidad Textos, México 1993.
 - J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Ed. Sígueme, Salamanca 2005.
 - J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, FCE, México 1995.
 - J. SEMPRÚN, *La escritura o la vida*, Tusquets Editores, Barcelona 2002.
 - K. MARX, *Los anales franco-alemanes*, Ediciones Martínez Roca, Madrid 1970, citado por Victoria CAMPS, *Introducción a la filosofía política*, Ed. Crítica, Barcelona 2001.
 - L. KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral*, Ed. Descleé de Brouwer. Bilbao 1992.

- M. FERRARIS, "Envejecimiento de la escuela de la sospecha" (edición cibernética), en G. VATTIMO-P. A. ROVATTI (eds.), *El pensamiento débil*, Ed. Cátedra, Madrid 2000.
- M. FOUCAULT, "Nietzsche, Freud, Marx", en *Cahiers de Royaumont*, 6 (1967).
- M. T. DE LA GARZA, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Ed. Anthropos-UIA, Barcelona 2002.
- N. BOBBIO, *De Senectute y otros escritos biográficos*, Ed. Taurus, Madrid 1997.
- P. PEÑALVER, "Introducción" a *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Ed. Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona 1996. (Edición cibernética: "Derrida en castellano").
- P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI editores, México 1996.
- R. MATE, "Presentación", en H. COHEN, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Ed. Anthropos, Barcelona 2004.
- R. MATE, *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*, Ed. Anthropos, Barcelona 1998.
- ____ *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ed. Anthropos, Barcelona 1997.
- R. Vázquez, «Derechos y tolerancia», en León OLIVÉ-Luis VILLORO, *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, UNAM México 1996.
- R. XIRAU, *Introducción a la historia de la filosofía*, Ed. UNAM, México 1995.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua Española II*, Madrid 2001.
- San AGUSTÍN, *Confesiones*.
- ____ *Enarraciones al Salmo 103*.