

Globethics Repository



Sensibilidad interhumana [sensitivity interhuman]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Osorio, Sergio Nestor
Publisher	Universidad El Bosque
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-09-21 06:38:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/215602

SENSIBILIDAD INTERHUMANA: NUEVO PUNTO DE PARTIDA DE LA ÉTICA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Sergio Nestor Osorio

Universidad El Bosque, Santafé de Bogotá, Colombia

"Déjeme decirle, Carlos, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad"¹

Como el título de esta comunicación lo indica, quiero como educador, intentar poner en palabras la experiencia que se está tejiendo entre nosotros los hombres, cual es el surgimiento de

¹ Conversación de Ernesto Che Guevara con su amigo Carlos Quijano. Tomado de GUEVARA Ernesto, Ediciones Carlos Lohlé, *EN CUBA*, Buenos Aires, 1972, pág. 135.

una novedad histórica sin precedentes que se viene denominando en terminología posmoderna **“redescubrimiento de la sensibilidad”**.

Teniendo como eje integrador de mi comunicación este “redescubrimiento de la sensibilidad interhumana”, mostraré cómo ella se constituye en el nuevo punto de partida de la ética y el renovado punto de partida para la fundamentación de los derechos humanos.

Dicho en otras palabras, quiero mostrar cómo la experiencia del reconocimiento del otro, como un otro, pone por un lado, a funcionar en nosotros la libertad y por otro recupera la sensibilidad auténticamente humana, que se halla refundida en nuestras relaciones cotidianas con los demás. En efecto, la sensibilidad es sin lugar a dudas, la bisagra que relaciona en un mismo e indiviso momento la libertad y la infatigable tarea de trabajar por la implantación de los derechos humanos. Por ello, sin una educación de la sensibilidad real entre los hombres y mujeres que habitamos este mundo, creo desde una suficiente certeza razonada, que no habrá futuro humano para esta especie en proceso histórico de constitución.

La pretensión de esta demostración se hace tanto más difícil en cuanto la dinámica de la realidad histórica que vivimos corre vertiginosamente en una tendencia in-sensible, decididamente destructiva, que además de producir sistemáticamente exclusión y muerte a inocentes, nos produce al mismo tiempo un impacto socio-psicológico o desencanto existencial muy bien caracterizado

por Jon Sobrino como “el sueño de la cruel humanidad”². Es decir, la experiencia de vivir con la conciencia tranquila porque ya no se percibe o no se quiere percibir la realidad.

En este contexto, podemos constatar que aunque en el mundo actual contamos con todos los medios necesarios para conocer la realidad del planeta tierra, incluso de otros planetas -porque para allá vamos-, conocemos muy poco nuestra propia y tenaz realidad. Seguimos “dormidos”, “adormecidos”, indiferentes e insensibles para ver ese otro mundo que sin nosotros, y es mi esperanza que no a pesar de nosotros, se despierta, florece y crece en todas partes como semilla de nueva humanidad.

Dicho esto quiero en un primer momento describir someramente el nuevo punto de partida de la libertad humana, es decir de la ética, por un lado, y la nueva fundamentación de los derechos humanos que se posibilita desde la misma, por otro. Y en un segundo momento, que espero sea el de la conversación abierta con ustedes, me gustaría comentar de manera muy sencilla la manera como el PEI Y EL MANUAL DE CONVIVENCIA de las instituciones

² SOBRINO, Jon. “SOLIDARIDAD Y ESPERANZA ANTE LAS VÍCTIMAS DE LA POBREZA INJUSTA”. San Salvador, *Rev. ECA*, No. 557, Marzo, 1995. Pág. 208. Aquí Sobrino analiza la sensación de desencanto contemporáneo en el primero y los terceros mundos sosteniendo que el desencanto es fructífero en el primer mundo en cuanto dispone a los individuos en la búsqueda de aquello que el consumo decididamente no da; pero, en los terceros mundos, el desencanto produce parálisis. Porque después de ingentes años de lucha en pos de una nueva sociedad, esta no se produce y los cambios reales no traen la paz. Entonces sólo queda el nihilismo desesperanzado. Creo que en esta misma línea podríamos nosotros leer la película colombiana titulada *Edipo Alcalde*.

educativas pueden ser espacios para la creación de este viejo-nuevo experimento humano.

I. LA COSA COMENZÓ CON "LA MIRADA"

Anthony de Mello en uno de sus perturbadores libros, que muchos de nosotros hemos leído, comenta en parábola lo que yo me atreveré a intentar decir a través del discurso. Él dice que entre un maestro y sus discípulos se dio esta conversación.

"Maestro: ¿Cómo podéis saber si estamos de día o aún permanecemos en la oscuridad?

Discípulos: Cuando de lejos podamos descubrir si el árbol que aparece es de mango o de naranja.

Discípulos: Cuando de lejos podamos descubrir si el animal que aparece es un toro o una vaca.

Maestro: Cuando miremos el rostro del otro y descubramos en él a un hermano, es que ya ha amanecido: estamos de día".

Ahora bien, ¿Cómo podemos, en este mundo tal como está, liberar la mirada cautiva? ¿Con qué hemos llegado a esclavizar nuestra libertad de visión? Es muy paradójico y quizás patético. Pero yo he llegado a una gran conclusión: lo que esclaviza la mirada e impide la libertad es el mismo componente que la proclamo: *la racionalidad humana*. Como esta es una afirmación problemática, ya que todos por el hecho de ser hijos de la modernidad entendemos la libertad como una consecuencia de la racionalidad, voy a tratar de explicar la racionalidad en términos diferentes.

Si ustedes se acercan a la fundamentación de las éticas antiguas y también las éticas modernas (por lo menos aquellas que han pasado a ser parte de la historia oficial), se encontrarán que ambas parten de principios *a priori*. En efecto, las antiguas parten de la "ley natural". Esta entendida como el orden de cosas cosmológico que determina no sólo la organización del cosmos como un todo, sino también de la ciudad humana construida a imitación de ese cosmos, es decir la Polis. La modernidad por su parte, no se remonta al orden de cosas cosmológicas, sino que haciendo una diferenciación de la naturaleza física (necesidad) y de la naturaleza humana racional (libertad) fundamenta la libertad en la subjetividad trascendental de naturaleza racional. La cual no es demostrable ni necesaria, pero desde ella se derivan los comportamientos estrictamente humanos. De las concepciones anteriores, se sigue el precepto de no transgredir el orden, sea este cosmológico o racional, o si prefieren decir esto en forma positiva, tenemos que hay que obrar coherentemente con la naturaleza, sea esta cosmológica o racional. Se trata de actuar coherentemente con aquello que la razón universal y abstracta dictare.

Como ven, en estas tradiciones éticas subyace un concepto absoluto de razón, objetiva en el primer caso y subjetiva en el segundo, que crea un orden de cosas universal y necesario, capaz de ser interpretado y asumido por todo mortal. En este sentido, la racionalidad universal y abstracta, cacareada con más fuerza que nunca desde la ilustración, olvida permanentemente que la razón moral autónoma se encuentra situada en contextos culturales e históricos concretos expuestos a la destructividad humana, sea esta personal y cotidiana o social-institucional. Es decir, expuesta, por no

decir contaminada, por la búsqueda desordenada de individuales intereses y de un ansia infinita de poder y dominio sobre los demás hombres, sus hermanos.

La experiencia, aquella dimensión de la existencia que siempre se ha resistido a quedar enjaulada en los estrechos límites de una racionalidad carcelaria y omnicomprensiva, nos enseña que la *razón moral universal* está necesitando ella misma de liberación.

Por ello, cuando miramos con agudeza crítica la realidad histórica que nos ha tocado vivir, nos percatamos de que el punto de partida de la ética no ha de ser, no puede ser, un supuesto orden universal y necesario vulnerabilizado por la azarosa historicidad humana, sino nuestra indignación por el hombre histórico y concreto que se encuentra excluido, en todas partes -incluso en los primeros mundos, en los llamados "cuartos mundos"-. Es decir, el mundo de la vida de los excluidos de sus derechos y de su vida digna, ya sea en el primero o en los terceros mundos.

El punto de partida de la ética es, pues, *la indignación* por el desorden que habita en nuestros corazones y en la sociedad cuando ésta ha sido construida desde un corazón transido de intereses, muy bien fundamentados y justificados racionalmente³.

³. "Ética E Individualismo". *Rev. Perspectiva Teológica*, Año XXV, No. 67, set, dez, Bello Horizonte, Brasil, 1993. en este artículo Henry de Lima Vaz, analiza cómo el individualismo pudo en un momento traer ventajas en el primer mundo y como no ha traído ninguna ventaja en los terceros.

La ética surge entonces desde contextos y situaciones concretas experimentadas como situaciones in-humanas o anti-humanas. La ética surge desde experiencias negativas de contraste como explicitación de aquello que en la experiencia vivida y en la praxis realizada ha logrado liberarnos de las ataduras que nos esclavizan. O acaso ¿no es esta experiencia la que se encuentra en la base de la declaración universal de los derechos humanos antes de ser manipulada o justificada por cualquiera lectura liberadora o jurista?

Esta experiencia vital está muy bien caracterizada por un autor holandés llamado Eduard Schillebeeckx:

“La razón moral autónoma termina en las historias humanas de sufrimiento: en las historias de sufrimiento por fracaso, sufrimiento por dolor físico, sufrimiento por mal e injusticia, sufrimiento por y en el amor, sufrimiento por culpa... Estas experiencias de conversión y crucifixión, son las que fuerzan a la metanoia, es decir, al cambio de mente, de acción, de ser”⁵.

En este orden de ideas, lo éticamente bueno se manifestará solamente en y a partir de praxis cotidianas de transformación liberadora y esto nos mete en un problema que no podemos dejar pasar, pues: *¿Qué es aquello que nos saca de nosotros mismos y nos libera desde las praxis cotidianas? Todavía más ¿Qué relación tiene aquello que libera con los derechos humanos?*

* SCHILLEBEECKX, Eduard. *Los Hombres Relato de Dios*. Ed, Sígueme, Salamanca, 1994, pág 61-62.

Responder a estos interrogantes, es buscar el punto de partida de la ética y el nuevo fundamento de los derechos humanos como trataré de mostrar a continuación:

Recordemos que la modernidad, especialmente la modernidad cultural producto de la revolución científico-técnica, se proclamó a sí misma como el final de todas las religiones históricas. La modernidad cultural proclamó que las ciencias y las técnicas eran las formas más pertinentes y adecuadas para superar aquello que la religión decididamente no había sido capaz de superar, a saber: el hambre, la pobreza, la tiranía, la guerra y el destino histórico. Con esta proclama se entendía que la religión o estadio religioso de la humanidad era una fase de ignorancia pueril dentro del progreso de la especie humana.

En esta misma línea, dos siglos más tarde, *la ilustración* declaró que era necesario asumir la mayoría de edad. Era necesario asumir la muerte de Dios como presupuesto racional para la liberación humana. El lema fundamental de la ilustración podríamos decir que era *muera Dios, viva el hombre*. Desde entonces siempre que hablamos de ética, de fundamentación de los criterios racionales capaces de regir las praxis humanas, hemos de referirnos de manera exclusiva a la razón humana universal y autónoma, al *hecho de la razón*, como gustaba decir Kant. Se trata de una ética autónoma de carácter liberador. En el fondo, lo que buscó la ilustración con la muerte de Dios, del Dios metafísico -creo yo- fue liberar al hombre para una vida autorrealizada, autoconciente y autodeterminada⁵.

⁵ Cfr. HABERMAS, Jürgen. "El Carácter Normativo De La Modernidad". En: *Discurso Filosófico de la Modernidad*. Ed. Taurus, B.A. 1987, Pág 397-433.

La ética desde la modernidad, o mejor, de nuevo en la modernidad ilustrada es producto de la racionalidad humana, una vez que ésta se ha desenganchado de las cosmovisiones metafísicas y religiosas del mundo. La autonomía ética del sujeto racional moderno es la última fase evolutiva de la humanidad en la que ya no es necesario recurrir a Dios para fundamentar la acción humana. De lo que se trata en la fundamentación autónoma, es decir racional de la ética, es de la *dignidad humana* de cada cual.

Por ello, aquí y en primer lugar tiene su propia y responsable palabra que decir la humanidad misma, el hombre histórico y concreto en sus configuraciones socio-culturales y no Dios. Dios no puede de una manera ahistórica, acultural o heterónoma ordenar cómo debe ser la conducta de los hombres. Y en este punto la modernidad ilustrada sigue teniendo vigencia como la razón.

Pero, la modernidad ilustrada presenta una terrible debilidad y es que ha dejado lo otro de la razón reducido a la irracionalidad, entendiendo por irracional la sensibilidad, o entendiendo por irracional lo que no podía ser reducido al lenguaje conceptual, en este caso el dolor, el sufrimiento, la enfermedad, la violencia. La modernidad redujo, pues, la sensibilidad al plano de lo íntimo irracional y el dolor al plano de lo universal-abstracto, al plano de la limitación humana. Y en esto se equivocó brutalmente.

A estas alturas ustedes se preguntarán ¿Por qué se equivocó en este punto la modernidad? ¿Qué tiene de malo poner en su sitio a la sensibilidad? ¿Será que tenemos que afirmar que la sensibilidad es más universal que el entendimiento? A lo cual respondemos: La racionalidad es de alguna manera superior a los sentimientos, pero

de ninguna manera está por encima de la sensibilidad. La sensibilidad y, por tanto, la educación de la sensibilidad, y esta es mi hipótesis de trabajo, es el nuevo punto de partida de la ética y el nuevo fundamento de los derechos humanos en tanto opción y en tanto tarea. Pero para ello debo recurrir a otra tradición filosófica, que aunque bien moderna no ha hecho parte de la modernidad. Desde ella espero aclarar un poco más mi punto de vista.

El filósofo judío-francés Emanuel Levinas afirma en sus obras, y de manera especial en dos de ellas⁶, que es la sensibilidad por el rostro del otro la que suscita en nosotros la libertad y nos configura como seres humanos.

Dicho de otra manera, lo que está diciendo este filósofo es que lo que nos libera de nuestra esclavitud no es nuestra hipercentrada subjetividad que excluye al otro, sino la sensibilidad ante el rostro del otro que nos descentra de nosotros mismos liberándonos y dándonos una nueva identidad. Lo que libera es aquella capacidad que tenemos los seres humanos para amar sin razón alguna; es aquella creatividad humana de la autoentrega generosa y la autotranscendencia que en forma de autovaciamiento no alienante nos saca de nosotros mismos y desinteresadamente nos pone al servicio de los demás, del otro y de manera especial del otro sin "rostro humano": el excluido.

⁶ LEVINAS, Emanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo Sobre La Exterioridad*. Ed, Sígueme, Salamanca, 1977; *Ibid De Otro Modo Que Ser ó Más Allá De la Esencia*. Ed, Sígueme, Salamanca, 1987.

Lo que hay ante todo es *el rostro del otro como reto ético de la subjetividad*. La prioridad de lo humano o de la dignidad del hombre es, sobre todo en la experiencia de hombres modernos, el contexto concreto en que surge la pregunta ética y en el que cabe plantear válidamente, y con sentido a la altura del tiempo, la fundamentación tierna de los derechos humanos. En este sentido, encontrarnos con el otro no es en modo alguno encontrarnos con él como un “otro yo”, de tal manera que aparezca ante mí la máxima “trata a los otros como quieras que te traten a sí mismo”. ¡No! No se trata de la lógica del *fair play* o lógica del sí mismo, como tampoco se trata de encontrarnos con el otro como si fuera “otro yo”. Es decir, como si fuera un elemento constitutivo de una totalidad social, como lo propone la perspectiva marxista.

Se trata de un encuentro con el “otro” en tanto que otro. Del encuentro con un único original y trascendente “otro” con el que nos hallamos en relación asimétrica. Que nos encontramos en una relación asimétrica con el “otro” que está frente nuestro significa, como penetrantemente lo muestra Levinas, que lo que la otra persona puede demandar de mí no es una consecuencia de lo que yo pueda demandar de ella. Pues: “La relación asimétrica, nos dirá, significa que el otro, infinito, abre el tiempo, la trascendencia y domina mi subjetividad”.

En el fondo, se trata de una alteridad trascendente y no de una participación o generalización de intereses. “El otro se hace valer como una exigencia que domina mi libertad, y por ello, como más originario que todo lo que en mí tiene lugar. El yo no es trascen-

dente con relación al otro en el mismo sentido en que el otro es trascendente con relación al yo”⁷.

El hecho de que “yo” no pueda tener poder alguno sobre el “otro” indica que el otro desborda absolutamente la idea que yo pueda hacerme de él. Yo no soy lo que pienso ser, ni el otro cabe dentro de la conceptualización racional que yo haga de él. Esto es lo más opuesto a la libertad burguesa que a partir del *cogito* cartesiano se pone a sí misma como condición de posibilidad de todo, incluyendo al otro.

Por todo lo anterior, Levinas dirá que la prioridad de lo ético implica una experiencia de reconocimiento del otro como diferente, *ya que ese otro no es ni una mediación, ni una encarnación de Dios, sino la manifestación, a través de los rasgos propios de su rostro, de la altura en la que Dios se revela. El cara a cara manifiesta, revela, la dimensión última de sentido*⁸. Lo que no se deja reducir, pero, al mismo tiempo no se puede revelar sino en las relaciones humanas es propiamente *la experiencia de la divinidad. Es propiamente la dignidad humana constituida en y por el “rostro del otro” que aparece ante mi como condición de posibilidad de mi subjetividad racional y “autónoma”*.

La libertad no es propia ni primeramente la elección racional de medios para un fin, sino la capacidad de respuesta que podemos o no tener ante el rostro del otro que demanda nuestra sensibilidad.

⁷ LEVINAS, Emanuel. *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la Exterioridad*. Ed, Sígueme, Salamanca, 1977, PÁG 238.

⁸ IBID, 109. SS

Como ven, el problema de la libertad se ha desplazado de una fundamentación racional que se encuentra por encima de la sensibilidad y se ubica en la subjetividad transcendental a una fundamentación sensible que se encuentra en el rostro del otro como un otro. La sensibilidad nos permite, por un lado, liberar la libertad cautiva, la libertad racionalista, y por otro, nos introduce en el misterioso mundo del reconocimiento humano. Si educamos la sensibilidad, estaremos creando espacios y condiciones para vivir “bajo la luz de los derechos humanos”, entendiendo estos no sólo como declaraciones jurídicas, sino como necesidades humanas que deben ser suplidas y satisfechas mediante relaciones típicamente humanas. De no ser así, seguiremos, como hasta ahora, condenados al fracaso.

Permítanme por último, hacer unas cuantas aclaraciones sobre lo que entiendo por sensibilidad humana en este contexto y en esta tradición filosófica.

II. DE LA SENSIBLERIA A LA SENSIBILIDAD

Partamos de una afirmación radical: lo fundamental en la vida de los hombres y mujeres que habitamos este mundo no pasa por conocimientos teóricos, ni por elaboraciones doctrinales, ni por teorías científicas, sino por la sensibilidad. Y es necesario afirmar este principio de la sensibilidad porque desde una larga tradición que se condensa en la modernidad cartesiana, hemos aprendido o bien a rechazar la sensibilidad o bien a tenerla por poco. ¡Acaso no son los sentidos los que nos engañan y las ideas claras y distintas las que nos guían!

Ahora bien, no nos estamos refiriendo aquí a la sensibilidad como capacidad sensible y cognoscitiva (en el sentido del gusto, del tacto, de la escucha...), capaz de construir el “sentido” o significado intuitivo de lo que aparece en el mundo, sino a la sensibilidad en tanto resonancia de impacto en nuestra capacidad de “sentir y gustar internamente las cosas”. Se trata, pues, de ese “sentir” que produce una reacción que organiza y moviliza todas nuestras cualidades, habilidades y destrezas en favor de ello.

En este orden de cosas, podemos decir que el fundamento de la existencia humana es este sentimiento. No es el “cogito ergo sum” (pienso luego existo, cartesiano), sino el “sentio ergo sum” (siento, luego existo). No es, como dice acertadamente Enrique Dussel, que “primero sea el logos y luego el sensus, sino que es el pathos, la capacidad de ser afectado y de afectar lo primero” y continúa diciendo: “La base ontológica de la Psicología profunda reside en la convicción de que la estructura última de la vida es sentimiento, es afectividad y son las expresiones que de ella se derivan: el eros, la pasión, el amor... Sin embargo, debemos comprender correctamente el sentimiento, no sólo como noción de la psique, sino ante todo una cualidad existencial, como estructuración ontica del ser humano, que es todo él (y no sólo la psique humana) afectividad como modo de ser”⁹.

Este modo de ser que está más allá de la esencia, como dirá Levinas, nos permite ver que el sentimiento y la sensibilidad no se oponen al logos, al entendimiento racional, sino que son una for-

⁹ DUSSEL, Enrique, *Ética Comunitaria*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1986, pág. 71-75. Las curvas son mías.

ma de conocimiento más abarcante y comprensiva que ella, porque lo incluyen y al mismo tiempo lo desbordan. La sensibilidad humana en tanto modo de ser, es un conocimiento interno o si se prefiere un conocimiento no-conceptual que integra y supera lo conceptual. Lo conceptual es una formalización lingüística de aquello que el lenguaje, como diría Wittgenstein, decididamente no puede decir.

En este sentido, la racionalidad humana es constituida por un sentimiento cognoscente y un conocimiento sentiente. No se da lo uno sin lo otro. Pero, sí se da lo uno en lo otro, lo uno sin detrimento de lo otro. La racionalidad humana es una racionalidad sentiente¹⁰. Somos senti-pensantes. Aunque también hay que decir que lo sentido desborda lo pensado y no en el sentido de que lo pensado sea inferior, no lo pensado no es inferior, sino la comprensión lingüística de lo sentido. Lo sentido es el decir, lo pensado es lo dicho, el decir es más abarcante que lo dicho aunque no lo vislumbremos sino en lo dicho.

En este orden de ideas y como decíamos anteriormente, no es ni la teoría, ni la doctrina, ni la declaración universal de los derechos humanos, las que nos harán salir de nosotros mismos hacia el encuentro del otro, sino la experiencia del reconocimiento de nosotros mismo en el otro como un otro, gracias a la sensibilidad que provoca nuestras energías amorosas para la actuación sostenida y desinteresada en favor del otro: de los derechos humanos. Educar en derechos humanos es, pues, educar la sensibilidad.

¹⁰ ZUBIRI, XAVIER, *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.