

TEORÍAS ÉTICAS

Lic. Paula Castelli (UBA)

Jürgen Habermas: La ética discursiva

Nacido en 1929, Jürgen Habermas es un filósofo y teórico de las ciencias sociales alemán que se ha caracterizado por defender la esfera pública y los ideales modernos relacionados con esta; y que además ha hecho importantes contribuciones en el ámbito de la comunicación y la argumentación, la ética y la fundamentación y metodología de las ciencias sociales.

En el plano de los planteos éticos, J. Habermas se encuentra con el problema de cómo rehabilitar una ética que guarde los valores de la Ilustración a la vez que evite los excesos que se han cometido en el siglo XX en nombre de estos valores. En este sentido, hereda buena parte de los problemas que la Escuela de Frankfurt había planteado en los años cincuenta y sesenta. Este planteo consistía, dicho muy esquemáticamente, en considerar que el ideal emancipatorio de la racionalidad, basado en el progreso moral y técnico, lleva necesariamente a un fundamento absoluto (religioso o metafísico) que anula la pluralidad, la diferencia, y que acaba en sistemas totalitarios y en genocidios, poniendo en serias dudas la capacidad moral del proyecto de la Modernidad. La Razón moderna sería, para estos filósofos, una herramienta totalizante y violenta, que anularía la diversidad y la pluralidad e impediría la valoración de distintos puntos de vista o concepciones de la vida.

Desde esta perspectiva, el conocimiento científico se transforma en una práctica meramente cuantitativa y pierde la capacidad de valorar cualitativamente sus logros. Como consecuencia la ciencia deviene mera razón instrumental sin dejar lugar a otras posibilidades de la razón práctica.

Frente a esta posición condenatoria y pesimista respecto del proyecto moderno, Habermas rechaza la conexión necesaria entre modernidad y violencia metafísica (fundamento absoluto), y para salvar las contradicciones inherentes al proyecto ilustrado, se propone una reconstrucción de la racionalidad práctica.

Habermas ve en el ideal ilustrado un punto de referencia que está representado por los supuestos del habla racional, que, aunque quisiéramos cuestionarlos, nos encontraríamos que los estamos admitiendo ya, por el simple hecho de argumentar contra ellos. El hecho de que no exista 'nada', ni siquiera ella misma, que la razón ilustrada no pueda por principio cuestionar y cuya pretensión de validez o autoridad no pueda poner en tela de juicio es el rasgo definitorio de la razón moderna. De modo que para Habermas la Ilustración acaba sosteniéndose a sí misma, en cierto modo sobre el vacío, como el *factum* contingente de la razón. Es por esto que Habermas considera al suyo como un planteamiento post-metafísico: nada hay en esa estructura de validez o incondicionalidad que caracteriza a la razón ilustrada moderna, tal como podemos entenderla hoy con los conceptos de la comunicación, que obligue a ponerla conceptualmente en relación con lo Absoluto a que se refiere la Metafísica.

El desarrollo de Habermas de una ética discursiva es un importante corolario de su teoría de la acción comunicativa y representa la formulación de una teoría moral post-convencional, como alternativa tanto al utilitarismo como a las teorías kantianas.

La ética discursiva tiene fuertes semejanzas con otras teorías morales de corte kantiano dado que, como veremos, se trata de una ética formalista, en el sentido de que no presupone ningún contenido moral sustantivo, sino que sólo especifica un procedimiento formal que toda norma debe satisfacer para ser considerada moralmente aceptable. Este procedimiento no predetermina un contenido más que otro, ya que los contenidos provendrán necesariamente del mundo de la vida social y estarán mediados, así como los puntos de vista de los participantes, por los criterios evaluativos vigentes en una determinada sociedad y cultura.

El elemento básico de esta ética está expresado en el **principio de universalizabilidad**, análogo al imperativo categórico de Kant, cuya función es ser una regla de argumentación para probar la legitimidad de las normas que están en discusión. El principio señala que: "Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación)" (*Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, p.86).

De acuerdo con este principio el intercambio de roles y la necesaria apreciación de cuan deseables son las consecuencias en caso de que todos actuaran de la misma manera, toma aquí la forma de un procedimiento público, similar al estipulado por Rawls en la situación original; solo que en este caso todos son comprendidos como interlocutores competentes en la discusión que tiene que llevarse efectivamente a cabo. Pues el principio complementario de este principio de universalizabilidad es el llamado por Habermas “el fundamento D de la ética comunicativa”, que dice lo siguiente: “Solamente pueden reclamar validez las normas que han obtenido (o podrían obtener) la aceptación de todos los involucrados como participantes de un discurso práctico”. (*Ob. cit.* p.86)

La fuerza de estos postulados de Habermas estriba en que tales principios pueden ser derivados de las presuposiciones pragmáticas generales de la comunicación y la argumentación. Su estrategia es poner en evidencia que al hacer afirmaciones, los hablantes asumen, al menos implícitamente, diferentes tipos de cláusulas de validez, como por ejemplo, condiciones de verdad, corrección normativa y sinceridad o veracidad. Estas cláusulas de validez apuntan a una situación ideal de habla, libre de toda coerción externa y en la cual nada prevalezca salvo la fuerza del mejor argumento. Dicho con palabras de Habermas, las interacciones comunicativas son aquellas “en las cuales los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción; el consenso que se consigue en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez. En el campo de procesos de entendimiento lingüísticamente explícitos, los actores plantean pretensiones de validez con sus acciones de habla, en la medida en que se ponen recíprocamente de acuerdo y se trata, además, de pretensiones de verdad, de rectitud, de veracidad, según que se refieran en cada caso a algo en el mundo objetivo (como la totalidad de realidades existentes), a algo en el mundo social (como la totalidad de relaciones interpersonales legítimamente reguladas) o a algo en el propio mundo subjetivo (como la totalidad de las vivencias a las cuales tiene acceso privilegiado).” (*Conciencia moral y acción comunicativa*, p 78.)

Se trata, entonces, de un tipo de racionalidad práctica, fundada en la comunicación, que permite un modo de realización basado en mínimos aceptables por todos los sujetos. Estos mínimos los considera Habermas como una serie de principios pragmáticos de la comunicación y se reducen a la simetría dialógica como, por ejemplo, que todo el mundo tenga la misma oportunidad de hablar, que no existan privilegios en la comunicación, no contradecirse a uno mismo, no tener la intención de engañar al otro, emplear las palabras en forma consistente, etc. Así la razón comunicativa se convierte no en la búsqueda de un contenido sino en el procedimiento para llegar a un acuerdo entre parte iguales. Lo relevante no es qué se concluye, acepta o legisla, sino cómo se ha llegado a esa situación, qué mecanismos se han empleado, cómo se ha tomado un decisión ética.

Esta estrategia habermasiana nos permite entender por qué podemos afirmar que se trata de un autor que se encuentra dentro de lo que se denominó el “giro lingüístico” de la filosofía. Dicho en forma breve, el giro lingüístico consiste en considerar al lenguaje como el fundamento del pensamiento, pues no se reduce a su materialización (como si el pensamiento se tradujera a palabras), sino que también es su condición de posibilidad (sin lenguaje no hay pensamiento).

Hablar es primaria y elementalmente un entenderse con alguien sobre algo, lo que podemos explicar al hacer explícitas las propias presuposiciones normativas del habla argumentativa. Y si el lenguaje es el medio principal de coordinación de la acción, se deduce que la forma primaria de interacción social, de la que dependen todas las demás, será aquella en que la acción viene coordinada por un empleo del lenguaje orientado a entenderse, que es lo que Habermas llama **acción comunicativa**.

El aspecto que diferencia a Habermas de otras posiciones filosóficas que a lo largo del siglo XX tomaron en consideración la dimensión lingüística, es su modo de entender al sujeto como un sujeto dialógico, es decir, en dialogo con otros sujetos similares. Al establecer el dialogo como punto de partida del sujeto, Habermas está empleando esta característica propia del lenguaje como elemento clave. Esta cuestión tiene gran importancia dentro de su filosofía porque entiende consecuentemente que las personas no son autorreferentes. En efecto, el paradigma de la acción comunicativa está dado justamente por aquellas acciones dirigidas a la comprensión del otro por medio del uso competente de reglas intersubjetivas, cuya validez está anticipada *a priori* y cuya finalidad es el logro de un consenso de ambos interlocutores a través de un diálogo libre de coacción.

La visión tradicional del sujeto contemplaba al individuo como alguien que se relaciona con los objetos y que se centra en su propia conciencia. Así el sujeto aparecía esencialmente como un individuo aislado en su conciencia, que actuaba sólo y bajo su responsabilidad y sólo secundariamente como ser inmerso en una sociedad. Pero si, como sostiene Habermas, el

pensamiento bajo la especie del lenguaje es lo que realmente compone la conciencia entonces, el sujeto tiene esencialmente esa característica intersubjetiva. Además, para ser sujeto debe reconocer y ser reconocido por otro sujeto con quien mantiene el diálogo. De esta manera, Habermas introduce una razón superior a la razón instrumental: la razón comunicativa.

EL COMUNITARISMO:

a) Alasdair MacIntyre

En 1981 se editaba *Tras la virtud*, un libro que fue centro de la discusión ética en las últimas décadas del siglo pasado, su autor es A. MacIntyre. *Tras la virtud* no es un mero estudio de teoría moral, sino que pretende ser una interpretación del momento moral en que vivimos. Frente a la vaciedad formalista de una filosofía moral que se reducía al estudio del lenguaje moral, y frente a la convocatoria a un pacto social llevado a cabo bajo el velo de ignorancia y la neutralización de las diferencias sociales, históricas y culturales, MacIntyre nos presenta una ética inmersa en la historia real: narra el nacimiento, crecimiento, decadencia y desaparición de la tradición de las virtudes. Desaparecida la virtud, tras ella, sólo quedan simulacros de moralidad, fragmentos de un esquema conceptual sin los contextos que le daban significado.

El contexto en el cual se inscribe este planteo de MacIntyre podría describirse del siguiente modo: La filosofía moral y política de los años setenta se caracterizó por el proyecto de reformulación del proyecto normativo de la modernidad y del liberalismo con estrategias racionalistas y en las que resaltaba una básica impronta ilustrada y kantiana. El neocontractualismo o las éticas dialógicas son claro ejemplo de ese programa. En los ochenta, por el contrario, pareció acentuarse la conciencia de los límites de aquel proyecto racionalista. Estas críticas a las éticas modernas y universalistas vino de la mano de un retorno a Aristóteles y a posiciones comunitaristas.

Un núcleo inicial de problemas que ponen de relieve las posiciones neoaristotélicas y comunitaristas es la tesis que sostiene que los programas filosóficos de la modernidad, basados en la idea de razón práctica y, por lo tanto, en la equivalencia entre razón y moralidad, no alcanzan a definir ni a determinar la amplitud, o la profundidad, de la esfera moral humana.

Esquemáticamente podríamos puntualizar las razones que llevan, en general, a los comunitaristas a criticar las teorías racionalistas de lo moral:

a) se rechaza el modelo deontológico de la racionalidad práctica moderna y se quiere mostrar la superioridad de los modelos teleológicos, como el aristotélico.

b) se subraya la preeminencia de las formas de la sensibilidad moral frente al acento en la racionalidad del cognitivismo ético moderno.

c) se pone en primer plano el carácter imprescindible del juicio y su carácter contextual.

d) se acentúa el carácter material, histórico, y cultural de los valores y de los criterios de valoración morales.

Crítica a la cultura emotivista y a la modernidad que la promueve

En *Tras la virtud*, MacIntyre nos muestra la decadencia del modelo ético moderno, cuya manifestación más clara se da en las discusiones interminables acerca del juicio moral sobre la guerra, el aborto o la justicia. En esas discusiones cada postura ofrece argumentos lógicamente coherentes a partir de premisas o postulados inconmensurables entre sí. Partir de una premisa o de otras ya no es una cuestión que se pueda resolver racionalmente conforme a criterios objetivos y, por lo tanto, vinculantes para todos. Por eso la moralidad, en último término, es cuestión de preferencias subjetivas, arbitrarias. No hay criterios objetivos desde los que enjuiciar esas preferencias, pues son más básicas que cualquier argumentación. Eso es lo que hace que las discusiones morales sean interminables. En ellas no se discute realmente; tan sólo se escenifican elementos residuales, fragmentos de un esquema conceptual pasado, pero sin que los contextos en los que los conceptos tenían significados y sin el marco de referencia compartido en el que era posible dirimir las discusiones. Hoy la moralidad se presenta como una cuestión de preferencias subjetivas: **emotivismo**.

Cada cultura se caracteriza por los personajes en los que se encarna y que le sirven de aglutinante preferencial. Un personaje es un rol social al que se ve como encarnación de valoraciones relevantes en esa cultura; por eso sirve de punto de referencia para las valoraciones que estructuran el universo valorativo de cada cultura, es decir, son aquellos papeles sociales que proveen de definiciones morales a una cultura. El gentleman inglés o el hidalgo español serían ejemplos de personajes que visualizan sus respectivas culturas; como lo serían de la suya el militar o el funcionario prusiano de la Alemania de finales del siglo XIX. Los personajes que,

según MacIntyre, definen nuestra cultura (moderna y emotivista) son el Gerente, el Terapeuta y el Esteta Rico. Estos tres personajes son la encarnación viviente de la cultura emotivista. Tras la fachada de relaciones profesionales, pretendidamente racionales y objetivas, se esconde un tipo de relación social manipuladora que no sirve más que de expresión de la voluntad subjetiva de cada uno de los que viven el personaje.

Tanto el universalismo racionalista como el utilitarismo presuponen y refuerzan esta cultura emotivista y generan una **descontextualización del yo**, característica de esta sociedad. Esta descontextualización está en la raíz de la descomposición moral de la modernidad y consiste en que el sujeto o el yo emotivista se encuentra por encima de toda vinculación: se es sujeto en razón de la capacidad de decidir sobre todo sin estar vinculado por nada. No hay identidad sustancial que vaya más allá de las técnicas del manejo de las impresiones que causamos a los demás. Se trata de una concepción del sujeto abstracto y descorporeizado, desencarnado y desenraizado. El yo nouménico kantiano y las versiones contemporáneas del mismo tales como aparecen, por ejemplo, en la posición originaria de la teoría de la justicia de Rawls, en la que la particularidad de los intereses y los deseos han sido excluidos tras el velo de ignorancia, serán el foco de las críticas de MacIntyre y los demás comunitaristas.

Propuesta de una ética de las virtudes

¿Qué son las virtudes? MacIntyre la entiende ante todo como cualidades necesarias para lograr los bienes internos a una práctica. Una práctica es una forma coherente y compleja de actividad humana que está establecida socialmente para conseguir bienes específicos. Actividad es cualquier cosa que los hombres hacen para alcanzar un fin. Pero hay que distinguir dos tipos de actividades, aquellas con las que conseguimos bienes externos, y aquellas que, además de bienes externos, se encaminan a alcanzar bienes internos; estas últimas son las prácticas. MacIntyre presenta un ejemplo sencillo que nos permite comprender la distinción entre bienes internos y externos:

“Consideremos el ejemplo de un niño de siete años muy inteligente, al que deseo enseñar a jugar al ajedrez, aunque el chico no muestra interés en aprender. Pero le gustan los caramelos y tiene pocas oportunidades de obtenerlos. Por tanto, le digo que si juega conmigo una vez a la semana le daré una bolsa de caramelos, y además le digo que jugaré de tal modo que le será difícil, pero no imposible, ganarme, y que si gana recibirá una bolsa extra. Así motivado el chico juega y juega para ganar. Démonos cuenta, sin embargo, que mientras los caramelos sean la única razón para que el chico juegue al ajedrez, no tendrá ningún motivo para no hacer trampas y todos para hacerlas, siempre que pueda hacerlas con éxito. Puedo esperar que llegará un momento en que halle en los bienes intrínsecos al ajedrez, en el logro de cierto tipo de agudeza analítica, de imaginación estratégica y de intensidad competitiva, un conjunto nuevo de motivos, no sólo para tratar de ganar sino para intentar destacarse en ajedrez. En cuyo caso, si hiciera trampa no me estaría engañando a mi sino a sí mismo.” (*Tras la Virtud*, p. 234.)

Hay entonces dos tipos posibles de bienes que se ganan jugando al ajedrez. Por una parte, los bienes externos y contingentes unidos al ajedrez u otras prácticas a causa de las circunstancias sociales: en el caso del chico del ejemplo los caramelos, en el caso de los adultos, bienes como el prestigio, el rango, el dinero. Existen siempre caminos alternativos para lograr estos bienes. Por otra parte, hay bienes internos a la práctica del ajedrez que no se pueden obtener si nos es jugando al ajedrez u otro juego de la misma clase. Decimos que son internos por dos razones: la primera, porque únicamente se concretan en el ajedrez u otro juego similar; la segunda, porque sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión. Los que carecen de la experiencia pertinente no pueden juzgar acerca de los bienes internos.

Toda práctica conlleva, además de bienes, modelos de excelencia y obediencia a reglas. Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de esos modelos y la cortedad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con el concepto de las virtudes? Resulta que ahora estamos en condiciones de formular una definición aceptable de virtud: “Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente lograr cualquiera de tales bienes.” (*Tras la virtud*, p.237).

Junto a estos conceptos de prácticas, bienes internos y virtudes, hay un tercer elemento clave en la propuesta de una ética comunitarista de las virtudes: es el concepto de tradición, central en la filosofía moral de MacIntyre. Las prácticas son tradicionales no porque repitan el pasado, sino porque lo continúan: ponen a disposición la experiencia acumulada en la obtención cooperativa de los bienes internos a la práctica a la vez que están continuamente renovándose y adaptándose a las nuevas modalidades, los nuevos ritos que van surgiendo en el presente. Las prácticas y las virtudes necesarias para llevarlas a cabo bien, están ancladas en la historia.

En un libro posterior a *Tras la virtud*, publicado en 1988 y que lleva por título *¿La justicia de quién? ¿La justicia de qué tradición?*, MacIntyre plantea que las teorías de la justicia y de la racionalidad práctica son aspectos de las diferentes tradiciones. Adherir a ella significa vivir con mayor o menor intensidad la forma de vida en que están encarnadas. Cada tradición tiene un modelo específico de relación social, sus propios cánones de interpretación y de explicación. Hay muchas justicias o, para decirlo mejor, muchas tradiciones de justicia. Lo mismo ocurre con las racionalidades. No hay ninguna racionalidad que dirima todas las cuestiones desde un punto de vista superior, sino diferentes tradiciones de racionalidad.

Los debates éticos se plantean y se pueden resolver, en un primer nivel, desde una tradición. Es engañosa la promesa liberal de que todos los puntos de vista son conmensurables y se dejan juzgar a la luz y conforme a criterios de una única racionalidad práctica por cualquier sujeto dotado de dicha racionalidad. Sólo desde el arraigo en una tradición hay criterios de racionalidad. Pero ninguna tradición se cierra sobre sí misma. Por eso es posible que unas tradiciones aprendan de otras, que exista el contraste y el cuestionamiento entre diferentes tradiciones. Los problemas vitales y las cuestiones se plantean en el marco de una tradición, pero es posible, más aún, es inevitable, que esa tradición se confronte con otras tradiciones con las que tiene contacto. En esa confrontación es posible dilucidar qué tradición resuelve mejor ciertos problemas y retos que se plantean, quién puede enseñar a otros y puede juzgarlos y quién necesita aprender de otros.

b) Charles Taylor

Charles Taylor ha propuesto, en su libro *Las Fuentes del Yo*, una revisión del estado de la ética moderna y una ponderación de sus límites y de sus obstáculos. Esta obra se inscribe dentro de la corriente que denominamos ‘comunitarista’. Taylor esgrime allí sus razones a favor de una ética sustantiva, en oposición a las éticas procedimentales modernas.

Si bien Taylor se apoya en los análisis de MacIntyre y otros comunitaristas para señalar la insuficiencia de los modelos de la filosofía ilustrada para dar cuenta de la pluralidad de la noción de bien que opera en nuestro juicio moral, no obstante, la búsqueda de nociones más sustantivas de bien tiene en Taylor un componente más histórico. Este rasgo que diferencia los análisis de Taylor de otras críticas a los paradigmas racionalistas y naturalistas modernos es crucial. Como se recordará, MacIntyre partía, en *Tras la virtud*, de un panorama de acentos algo apocalípticos. Ese panorama pinta como dato más pertinente de la actual situación la pérdida de un lenguaje moral que nos permita orientarnos en el mundo en que vivimos, mundo en el que se han borrado los elementos que permitirían una identificación moral. Como vimos, ese catastrofismo sólo podría encontrar remedio, en la perspectiva de MacIntyre, en su noción de comunidad, en la recuperación del nexo que vincula la reflexión presente con el pasado, es decir, en la idea de una tradición intelectual que orienta la reflexión presente a un catálogo de prácticas y maneras de hacer de probada solvencia histórica y que, sobre todo, orienta de nuevo al hogar al sujeto que había perdido amarras y sentido tras la revolución ilustrada y liberal. La posición de Taylor, en cambio, no se tiñe de ese catastrofismo antimoderno, por eso las soluciones que plantea no poseerán esa radicalidad absoluta, que tiene el planteo de MacIntyre. Taylor se negará a adoptar una posición frontalmente crítica frente a las éticas de la modernidad y a su patrimonio moral (como las ideas de dignidad, de igualdad o de respeto) y querrá considerar que también esas aportaciones forman parte irrenunciable de nosotros mismos. De hecho, en esas aportaciones modernas y en su crítica se configura gran parte de nuestra actual identidad. Su preocupación será, entonces, ¿cómo remitirnos a una comunidad moral sin ser no obstante antimodernos, sin renunciar a nuestra identidad en las crisis mismas de la modernidad? ¿Cómo ser, a la vez, post-ilustrados sin perder aquel asidero en la dignidad humana que la ilustración nos legó?

Su investigación parte del análisis fenomenológico de nuestra vida moral y nos sugiere, de entrada, que todo acto, toda valoración moral, están inmersos en una serie de **marcos valorativos** que constituyen el horizonte sin el cual no podría realizarse ni ese acto ni esa valoración. Esos marcos irrenunciables, de los que no podemos escapar, son, de hecho, la **matriz** de nuestra moral, el horizonte sobre cuyo fondo y a cuya luz se iluminan todos nuestros actos de valoración, de preferencia, de elección. Constituyen, por así decirlo, una especie de espacio moral en el que nos movemos y sin ellos sería imposible la moral misma. Estos marcos u horizontes pueden tener, y tienen, formas históricas diversas en cada una de las cuales son diversos los comportamientos que se desean y se ensalzan y son diferentes las razones por las cuales ello es así. Sería entonces un error proponer, como hacen formalísticamente algunas éticas modernas, que tales marcos sustantivos no existen en base a que uno de ellos (por ejemplo, el del teísmo católico medieval) haya quedado obsoleto o se haya desvanecido con otras ruinas de la historia. También las morales burguesas que emergen tras el desencantamiento del mundo medieval poseen su

horizonte valorativo sustantivo. Taylor asume, así, la crítica neoaristotélica que señalaría que siempre una concepción del bien subyace a toda concepción formal de la ética (sea esa concepción la justicia, la dignidad del sujeto moral o su autonomía, o la simetría de los participantes en el discurso práctico).

De hecho, nuestros actos y juicios morales dependen de determinados conceptos y experiencias morales fuertes, de interpretaciones del mundo y de nosotros mismos a las que le asignamos el carácter de “fuentes de nuestra moral”. El sentido último que asignemos a cuestiones como la existencia o no de un ser supremo, por ejemplo, no han sido indiferentes, según Taylor, a la hora de definir qué problemas son moralmente relevantes y cómo podemos proponernos zanjarlos. Otros ejemplos de “fuentes” morales sustantivas, podrían ser el carácter de los sentimientos altruistas (amor, amistad, solidaridad) o las formas variantes y complejas de comprensión de nuestra individualidad en relación a la sociedad (lo íntimo, lo privado, lo público, etc.), o el carácter de dignidad que atribuimos al ejercicio autónomo de la razón. Estas **nociones fuertes** sobre las fuentes de nuestra sensibilidad moral no pueden dejarse de lado a la hora de diagnosticar nuestros problemas morales. Las éticas modernas han reducido la noción compleja y articulada del bien que aparecía en las éticas clásicas. Estas proponían determinados bienes como **bienes jerárquicamente superiores** (piénsese por ejemplo en la *eudaimonía* aristotélica), que articulaban una visión jerárquica pero plural de la vida moral. En las éticas modernas, en cambio, tales bienes han perdido su sustancia normativa directa y se han convertido en formas abstractas y formalizaciones vacías.

En consonancia con esto, para Taylor el sujeto moral no puede reducirse a un sujeto descorporeizado y descontextualizado, forjado por la ciencia y la epistemología posterior al siglo XVII, sino que se trata de una subjetividad que es, aristotélicamente, un hacerse en el proceso total de una vida. Y ese proceso, para sernos inteligible, debe ser comprendido desde las **categorías sustantivas de bien** que lo articulan y lo hilvanan. De este modo, nuestra comprensión de la vida moral debe captar ese proceso del hacerse de nuestra identidad moral, identidad que es en sí misma una estructura narrativa.

LA ALTERIDAD. EMMANUEL LÉVINAS.

Lévinas considera a la ética como el centro mismo del pensamiento y de la labor filosófica. Intenta elaborar un pensamiento nuevo, dialógico, en el que confluyan aunque reformuladas la filosofía fenomenológica heredada de Husserl y la sabiduría bíblico-talmúdica.

Nuestra exposición sobre Emmanuel Lévinas se centrará en su libro *Totalidad e Infinito*. Este libro, publicado en los sesenta, gravita entre lo que es el proyecto inicial de los años cincuenta, y lo que se revela a ya a partir de los setenta como la consideración definitiva de Lévinas acerca de la **justicia**. Desde el primer momento su idea de justicia estará muy unida a la crítica global de la ontología occidental en tanto es radicalmente injusta con la **alteridad**.

El hombre percibe su finitud, entre otras cosas, porque depende del encuentro con lo otro, con lo que no es él. El yo en cuanto yo se topa con su vaciedad o falta de contenido. La máxima oposición se da, entonces, en el encuentro con el “otro”, en la relación “inter subjetiva” o “interpersonal”, que es la forma suprema y más apropiada de participación del hombre en lo otro. El enorme influjo de la relación intersubjetiva en la formación del yo podría mostrarse en el fenómeno del lenguaje, la tradición, el trabajo, etc. Lo que nosotros hacemos a los otros y éstos nos hacen a nosotros, eso es lo que somos.

A diferencia de Heidegger o de Sartre, Lévinas caracteriza la existencia humana no mediante la angustia ante la nada sino por el horror de seguir existiendo en una monotonía desprovista de sentido: la única salida del “hay” sin sentido es descubrir al otro en su alteridad misma, es decir, la salida del nihilismo es la ética. Sin embargo, si bien la filosofía levinasiana es una ética, su riqueza consiste en no serlo en el sentido tradicional. El discurso levinasiano no es un discurso primordialmente normativo. Si lo fuera, se reduciría efectivamente a ese moralismo ingenuo, inocuo y estéril al que muchas veces pretenden rebajarlo sus detractores.

Salir de sí es ocuparse del otro. Aquí se marca la distancia con Heidegger, que en *Ser y Tiempo* definía la realidad del hombre como el cuidado por la propia muerte (el hombre es un ser-para-la-muerte); en Lévinas, por el contrario, lo que constituye la humanidad misma del hombre es el cuidado por la muerte del otro, el trauma de haber visto morir a los otros como yo.

El Otro ser humano, en su diferencia, me cuestiona, me pone en situación de tener que responder ante él, y en este sentido, de hacerme responsable. Así, en la relación cara a cara con el Otro desaparece la seguridad en la que, en principio, se encuentra el yo, porque el Otro no es un concepto destruible o reinterpretable a instancias del yo, sino un “rostro”, una “expresión”, imposible de aniquilar y siempre sorprendente. Ese “Otro” con mayúsculas no es un concepto sino una persona. Para Lévinas se ha invertido el sentido primigenio del término griego

“persona”. Ésta no es una máscara, sino el verdadero sí mismo del otro, el otro más allá de cualquier atributo por el que pretendamos atraparlo. Por el contrario, es el otro el que irrumpe, se impone por sí mismo, como algo que no es en absoluto construido por mí, y en esa irrupción impide el ser reducido a cualquier forma de totalidad. Este modo de presentación del otro lo llama Lévinas *epifanía del rostro*. El rostro constituye una exterioridad radical que no es develada por un sujeto de conocimiento (por un “Yo pienso”) sino que se revela.

Pero Lévinas insiste también en la fragilidad extrema de este rostro. De hecho, otra nota esencial del rostro es su desnudez, su exposición sin defensa, su fragilidad. Hay en el rostro una pobreza esencial, está expuesto, amenazado, pero al mismo tiempo es lo que prohíbe matar. Se trata, claro está, de una imposibilidad moral, impuesta por una “autoridad desarmada”, no de una imposibilidad material. Lévinas sostiene que el sentido del rostro consiste en decir: “no matarás”. El rostro pone mi libertad en tela de juicio, interrumpe el despliegue inescrupuloso de mi espontaneidad egoísta. El rostro es eso que no puedo conocer, sobre lo que no puedo poder. Frente al rostro sólo puedo responder, asumir la responsabilidad infinita a la que me llama.

Es esta trascendencia en la inmanencia del rostro lo que Lévinas llama “Infinito”. El otro, en este sentido, es un horizonte último de concreción que yo no he puesto en mí, que se me impone por el hecho de ser yo un humano, es, por ser previo, primero y marca la secundariedad, la no reciprocidad de las relaciones humanas. Las relaciones económicas son entre iguales, piden reciprocidad porque están regidas por el beneficio mutuo, pero no ocurre lo mismo con una relación ética, donde el otro se impone a mí. Estamos, según Lévinas, en una relación asimétrica; porque si pretendemos una identidad entre el Yo y el Tú la alteridad del otro volvería a ser reducida a lo Mismo. Sin embargo, para que esta relación sea posible se necesita que el Yo mismo exista en toda la fuerza de su ser propio. En efecto, el yo, para poder abrirse al tú, tiene previamente que verse a salvo de la Totalidad. Se necesita de una autarquía personal para poder relacionarse con el otro. Hay una unicidad personal de cada cual, más allá de los personajes que pueda representar, y que le identifica como “yo”. Este yo indica una autosuficiencia, no necesita de otro para existir: esta es la raíz de la subjetividad.

Pero esta prioridad de la subjetividad para la ética no anula en Lévinas un mundo de relaciones sociales, económicas, políticas. Al contrario, la idea misma de una justicia objetiva, que se encarna en un sistema de leyes, en instituciones políticas y en una organización racional de la sociedad no es posible sino a condición de suponer, en el origen de la subjetividad humana, el sentimiento de responsabilidad por el otro, una justicia en la intimidad.

En este sentido, la sociedad no es la que instauro la justicia sino que es la exigencia de justicia la que preside la instauración de la sociedad. Una sociedad fundada sobre el puro equilibrio de intereses no es sino una idea abstracta que no tiene en cuenta la concreta heterogeneidad de intereses. El principio de igualdad formal entre los miembros de la sociedad enmascara la incompatibilidad concreta de las demandas que son todas subjetivamente legítimas y poseen muy seguramente su propia justificación racional. La igualdad formal no conduce sino a la lucha hobbesiana del todos contra todos. La sociedad justa no nace del imperativo de igualdad formal sino de la exigencia original del cuidado por el otro. La justicia nace del hecho de que hacia un punto concreto del universo convergen las exigencias infinitas: las del “pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano”.

La idea de justicia, tal y como la experimenta Lévinas lleva en sí misma, una exigencia de perfeccionamiento infinito. Nuestro autor lo dice con términos poéticos en la página 222 de *Totalidad e Infinito*: “detrás de la línea derecha de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada (...) Yo soy por tanto necesario para la justicia como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva.”

Bibliografía:

- Del Arco, J., *Elementos de ética para la sociedad red*, Madrid, Dykinson-Vodafone, 2004.
- Craig, E.(ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 1998.
- Guariglia, O., “El universalismo en la ética contemporánea”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVI, nº 3, 1990.
- Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta, 1994.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.