

De la Ética a la Justicia

From Ethics to Justice

José María AGUIRRE ORÁA

Universidad de La Rioja

jose-maria.aguirre@unirioja.es

Recibido: 11/03/2013

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

Ética y razón nunca deben quedar separadas, ya que el empeño ético significa encontrar principios morales de acción humana razonables. Una reflexión filosófica sobre la moral nos descubre que el reconocimiento de mi libertad propia y de la libertad de todos, de mi existencia y de la de todos, como un valor a respetar de manera absoluta, sin condiciones ni exclusiones, constituye el principio fundamental de una fundamentación racional ética. Esto encierra una dimensión social y política inexcusable: una organización social y política humana y razonable debe articularse desde el respeto absoluto a la dignidad de todas las personas, desde la justicia para todos. La organización social y política que no lo haga, no merece llamarse ni humana ni racional

Palabras clave: Ética, razón, respeto absoluto, dignidad, justicia

Abstract:

In this paper, we argue that Ethics and reason should never be isolated from each other, since the task of Ethics consist precisely in finding reasonable principles for human action. A philosophical reflection on morals shows that the acknowledgment of my own freedom and of the freedom of everyone else, of my own existence and of the existence of everyone

else, is a value that must be respected in an absolute way, leaving no place for conditions or exclusions – and that is precisely the fundamental principle for a rational foundation of Ethics. This involves an unavoidable social and political dimension: a reasonable social and political organization must be articulated from the basis of an absolute respect to the dignity of all persons, of justice for everyone. A social and political organization which does not have such a foundation does not deserve to be considered either rational or human.

Keywords: Ethics, reason, absolute respect, dignity, justice.

1. Ilustración y Razón

Desde que surge la filosofía en el mundo griego se abre una perspectiva de reflexión que no se contenta con la realidad aparente e inmediata y con las concepciones del mundo que están establecidas, sino que intenta ir más allá y desvelar las claves profundas de la existencia del mundo y del hombre. La libertad frente a lo «evidente», frente a lo que existe sin más, frente a lo naturalmente aceptado, es el dinamismo constitutivo de un pensamiento que se interroga, que se cuestiona, que busca respuestas más sólidas y fundadas, que criba las verdades aparentemente sólidas a primera vista para embarcarse en la búsqueda incesante de verdaderas más altas o más profundas. “Si la filosofía puede ser “útil” en nuestro presente, no lo será quizás más que en la medida en que es capaz de proponer una perspectiva a partir de la cual el presente puede ser juzgado y se puedan abrir otros caminos. [...] La presencia de la filosofía en la ciudad es sin duda el esfuerzo de clarificación que intenta discernir, dentro mismo de la actualidad de las prácticas, el camino secreto del sentido. Pero, al mismo tiempo es el esfuerzo por pensar las condiciones que deben permitir a la existencia habitar el mundo en verdad”¹.

En los últimos tiempos la Ilustración positivista ha separado de modo radical la razón y la decisión, de manera que la racionalidad se ha transmutado en una racionalidad instrumental, en una racionalidad científico-técnica. Esta última racionalidad no intenta desarrollar entre los ciudadanos un consenso o un acuerdo razonado respecto a la organización de la vida humana práctica y política. Por el contrario, lo que se busca con frecuencia es adquirir a través de medios técnicos un poder sobre la historia y sobre la práctica que de hecho constituye una especie de gestión perfeccionada de la sociedad. Si el conocimiento queda reducido a la ciencia teórico-experimental, la consecuencia resultante aparece con total claridad: este tipo de conocimiento y de racionalidad monopoliza el comportamiento supuestamente racional. Y esto entraña que las cuestiones prácticas no pueden ser relacionadas con la razón ni ser el objeto de discusiones racionales. En consecuencia las cuestiones prácticas abandonan el campo de lo racional o incluso de lo razonable y se ven remitidas al ámbito de lo irracional.

Frente a esta concepción cientista es preciso reelaborar un proyecto alternativo de Ilustración. La reproducción de la vida social en la esfera práctico-política tiene necesidad hoy más que nunca de estar ligada a la dinámica y a las exigencias de la razón. Las normas de legitimación socio-política deben quedar *fundamentadas* y *justificadas* de manera racional, es decir, de manera discursiva e intersubjetiva. Esto significa que es preciso hacer un llamamiento a la «parcialidad» en favor de la razón, a la toma de partido en favor de la razón. La razón debe ser, por tanto, el criterio fundamentador y justificador del ámbito práctico-político humano.

¹ LADRIÈRE, J., *Le temps du possible*, Paris y Leuven, Ed. Peeters, 2004, pp. 15-16.

Hoy en día, en nuestras sociedades modernas, las formas de racionalidad económica y administrativa (racionalidad instrumental) han invadido todos los ámbitos de la vida y de esta manera han oprimido las formas de racionalidad práctica. Jürgen Habermas define esta situación como una *colonización del mundo de la vida*, es decir, como el empobrecimiento de las posibilidades de expresión y de comunicación. Frente a esta realidad parece necesario reabrir las dimensiones de una racionalidad sin restricciones, sin sometimientos. El proyecto de la modernidad no está superado, yo creo que está inacabado y debe ser proseguido. En lugar de renunciar a este proyecto, de abandonarlo sin más, es necesario reconducirlo, evitando sus aporías.

La reconducción de este proyecto consiste por una parte en buscar la frágil unidad de la razón más allá de sus momentos diferenciados (racionalidad instrumental, racionalidad moral-práctica, racionalidad expresivo-estética) y por otra parte en hacer lo imposible de manera que el gran público se apropie de la cultura de los expertos. Pero este proyecto encierra también una dinámica político-social de democracia radical. Este proyecto podrá tener éxito “si se hace *igualmente* posible orientar la modernidad social en direcciones *diferentes* y no capitalistas, si el mundo de la vida se muestra capaz de desarrollar instituciones que limiten la dinámica propia de los sistemas de acción económica y administrativa”². Se trata de controlar de modo colectivo y de manera comunicativa los sistemas económico y administrativo (dinero y poder), en lugar de que éstos dominen el espacio comunicativo y el mundo de la vida. Dentro de nuestra cultura existen formas de libertad que es preciso reactivar, para poder llegar al ideal de una sociedad socialista. Las energías utópicas no están agotadas.

Habermas no cree en el fin de la modernidad, en la irrupción de una sociedad postmoderna. Quizás se asiste hoy al final de una utopía determinada, la utopía cristalizada alrededor de la sociedad del trabajo, por lo que los acentos utópicos se desplazan del concepto de trabajo al concepto de comunicación, para abrir espacios de posibilidad que apunten más allá de las continuidades históricas y que se encarnen precisamente en éstas últimas. “Ciertamente, con el abandono de los contenidos utópicos de la sociedad del trabajo, la dimensión utópica no abandona la conciencia histórica y la discusión política. Cuando se agotan los oasis utópicos, se difunde un desierto de trivialidad y de desamparo. Yo insisto en mi tesis: la necesidad que experimenta la modernidad de asegurarse de sí misma se ve aguijoneada hoy como ayer por una conciencia de actualidad donde se fusionan el pensamiento utópico y el pensamiento histórico”³.

Esta Ilustración, todo hay que decirlo, será más modesta, más consciente de sus límites y de sus aporías, más crítica respecto a sus ilusiones desmesuradas, pero a pesar de todo seguirá siendo Ilustración. Será preciso reconquistar la convergencia entre la razón y la decisión con vistas a una emancipación humana. Es absolutamente necesario repensar un proyecto de modernidad no mutilado, amplio, capaz de invertir el sentido dominante de una simple modernización social o cultural.

² HABERMAS, J., *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1981, p. 281.

³ HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985, p. 133.

2. Ética

Este proyecto enlaza con el campo de la ética, ya que la ética intenta responder al constante desafío que nos interpela: ¿qué debo hacer? Por eso es necesario reflexionar para saber qué es lo que se debe hacer, cómo debe orientarse nuestra praxis. El interés práctico de la razón nos mueve a ello, así como las exigencias de nuestra propia existencia humana.

En este ámbito hay una manera de concebir el estatuto de la ética para la cual la ética trasciende o rompe los límites de nuestro lenguaje. El sentido ético constituiría un sentido absoluto al que no correspondería ningún «hecho» existente en el mundo. No hay manera de hacer corresponder un valor ético («no matarás», por ejemplo) con un «dato empírico» observable. Pertenece a la esencia de la ética el ir más allá del mundo, de sus límites, más allá del lenguaje descriptivo del mundo, más allá del lenguaje significativo. Las reflexiones de Wittgenstein pueden ser consideradas como un ejemplo destacado de esta corriente de pensamiento, incluso como la fuente de esta perspectiva. En una conferencia pronunciada entre 1929 y 1930 Wittgenstein afirma refiriéndose a las expresiones éticas y religiosas: “Veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito –y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión– es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría”⁴.

Si examinamos atentamente este texto y sus propuestas, podemos realizar dos observaciones. En primer lugar el texto de Wittgenstein señala y reconoce una función importante y destacada al empeño ético, una función que habría que alentar y proseguir. Esta función sería la de apuntar al sentido de la vida, al sentido absoluto de la vida, la función de reflexionar sobre lo que el hombre debe hacer respecto a su acción y a la dirección de su vida, la de buscar lo que es absolutamente bueno, lo correcto para su existencia. El empeño ético tendría, por consiguiente, un puesto necesario en la vida y en la reflexión humanas, que nadie debería anular o ridiculizar. La segunda observación es diametralmente diferente. Con estas afirmaciones pienso que Wittgenstein amplía desgraciadamente la separación entre la ética y el saber, entre la ética y el conocimiento, en definitiva la separación entre la ética y la razón. No hay esperanza alguna de conseguir que la ética pueda aportarnos algún conocimiento con sentido respecto al mundo. El lenguaje ético, como el religioso, opera más allá de los límites del mundo.

Las perspectivas del «segundo» Wittgenstein, el de las *Investigaciones Filosóficas*, reconocen un lugar a la ética como un juego de lenguaje diferente del juego de la ciencia, del lenguaje constatativo, pero que es capaz de significarnos algo sobre el sentido de la existencia humana. Sin embargo, al radicalizar de manera extrema la argumentación del primer Wittgenstein, una corriente importante de la filosofía contemporánea ha agrandado la fosa entre ética y conocimiento y ha arrinconado la ética a la esfera del decisionismo.

⁴ WITTGENSTEIN, L., *Conferencia sobre ética*, Barcelona y Buenos Aires, Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, p. 43.

Dentro de una concepción radicalmente positivista, la razón desaparece del terreno de las experiencias y de las reflexiones éticas dejando el campo libre a una especie de «decisionismo valorativo». Sin embargo, frente a este planteamiento podemos preguntarnos: ¿por qué la ética debe ser retirada de manera abusiva del campo de lo racional o al menos de lo razonable?, ¿por qué razones la ética debe ser pura y simplemente una cuestión «subjetiva», dejada a la vorágine de una actitud «irracional» aleatoria, un asunto de gustos, de emociones o de preferencias?

Afortunadamente existen otras perspectivas filosóficas que no siguen estos derroteros y no separan el mundo de la ética del mundo de la razón, sino que los articulan. Aunque haya que insistir en una articulación unitaria de la razón, la tradición kantiana muestra y justifica incluso una cierta primacía de la «razón práctica» sobre la «razón teórica». Quizás pudiera ocurrir que el destino ético del hombre sea el alma más secreta de la historia humana, ya que la exigencia ética pertenece de manera constitutiva al ser humano. La razón de ello estriba en que la dimensión ética constituye una dimensión central en la existencia humana y no una adición exterior pegada a la existencia «natural», biológica, del hombre. “Hay una conexión estrecha entre la razón y la ética, pues la razón no es solamente el esfuerzo, en nosotros, por comprender la totalidad y descifrar su sentido. También es el poder que nos hace responsables de nosotros mismos y el esfuerzo por el que intentamos igualarnos a la exigencia que pone de manifiesto esta responsabilidad. Y es que la razón no es solamente lo que nos hace participar en lo universal, el lugar de una comunicación en principio sin límites, sino que es también este lugar secreto, en el que en cada vida se escucha el llamamiento singular que la concierne en su más íntimo ser y se decide lo que la razón hará en definitiva e irrevocablemente de sí misma”⁵.

En el ámbito ético y político hay que rechazar una concepción «objetivista» que, bajo la influencia del modelo de las ciencias de la naturaleza, reduce este ámbito al conocimiento científico de los datos observables a fin de operar sobre ellos. De manera inexorable esta perspectiva ha conducido a una nueva concepción del sentido de la práctica, de la praxis. La práctica ha terminado por no tener más sentido que la aplicación de la ciencia, la utilización de la ciencia. La «cientifización» y la «tecnificación» de la práctica invaden el ámbito «ético-político», de tal manera que se podría sostener con Habermas que la ciencia y la técnica se han convertido precisamente en las formas que asumen hoy en día la función de proporcionar a la dominación sus legitimaciones. La ciencia y la técnica se han convertido en las «ideologías» dominantes. Sin embargo, la filosofía práctica no es el equivalente de un saber orientado hacia un poder instrumental de las cosas o de las personas, no es un saber-hacer hábil, una técnica. Es, por el contrario, una ciencia práctica que orienta la actividad socio-política del hombre hacia la prosecución de las finalidades y de los medios conforme al bien.

Las reflexiones de Herbert Marcuse ofrecen la posibilidad de vislumbrar la ligazón profunda que existe entre razón, ética y emancipación. El concepto de emancipación no es una idea vacía y subjetiva, sino que encuentra sus raíces en el terreno de la existencia moral del hombre y en el de sus exigencias éticas. La ética y la emancipación disponen de una ubicación antropológica y racional que no es posible ni ignorar ni rechazar, si atendemos

⁵ LADRIÈRE, J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux (Bélgica), Ed. Duculot, 1973, p. 10-11. En otro libro, este mismo autor indica algo similar: “La ética es una dimensión de la existencia; se podría decir que ella es la existencia misma en cuanto que no está realizada y que está confiada a sí misma como teniendo la tarea de darse a sí misma, por su acción, su cualificación última respecto a una exigencia radical, que define su *telos* y que consiste en la adecuación de su querer efectivo a su querer profundo. En cuanto tal, la ética concierne, por consiguiente, a la existencia en totalidad”, LADRIÈRE, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur-Genève, Artel-Fides, 1997, p. 51.

seriamente a las exigencias integrales de la condición humana y de sus articulaciones fundamentales. En este sentido Marcuse, en el transcurso de conversaciones mantenidas con estudiantes alemanes y con Habermas proporciona dos indicaciones claras: “En la exigencia de la razón no resuena otra cosa que una vieja verdad, a saber, la exigencia de crear una organización social en la que los individuos regulen en común su vida de acuerdo con sus necesidades [...]. Cuando apelamos al derecho de la humanidad a la paz, al derecho de la humanidad a acabar con la explotación y la opresión, no se trata aquí de intereses especiales de grupo, que el mismo grupo haya definido, sino que se trata de intereses de los que se puede *demostrar que constituyen un derecho universal*”⁶.

Las exigencias éticas surgen del mismo terreno habitado por las exigencias de la razón, no son, por tanto, algo extraño a la razón, sino más bien algo constitutivo de ésta. Por otra parte las exigencias éticas pueden ser generalizables, universalizables, capaces de satisfacer las exigencias universales que requiere nuestra razón respecto a cualquier enunciado con pretensión de universalidad. El campo de la razón queda ampliado y no se restringe al ámbito de los enunciados que sólo pueden ser corroborados o verificados por la realidad «empírica». En la misma tentativa de examinar, explicar y justificar los fundamentos normativos de una teoría crítica, ligada a la liberación humana, Marcuse, rodeado de aparatos en una clínica y ya cerca de la muerte, declaraba: “¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros”⁷. La ubicación antropológica de la ética se radicaliza, abriéndose al campo de la intersubjetividad humana.

José Manzaná⁸ ponía de manifiesto con énfasis el hecho de que todos los filósofos modernos que han buscado esclarecer de forma sistemática la existencia humana, han afirmado su radical dimensión ética. La dimensión ética es un dato de la conciencia y una exigencia incluida en la dimensión intersubjetiva del hombre. Desde el momento en que hay otros seres humanos, aparece una responsabilidad inexcusable frente a ellos que se impone a nuestra conciencia. Para poder superar con coherencia y con fundamento las perspectivas cientistas, relativistas o «nietzscheanas» de la ética, tan extendidas hoy en día, es preciso poner de manifiesto la implicación esencial que existe entre vida humana y actitud moral, entre existencia humana y exigencia moral. La moral es una dimensión constitutiva de la existencia humana.

Podríamos indicar más. ¿No existe un núcleo ético fundamental en las perspectivas de emancipación proclamadas por Marx, a pesar de las duras críticas de éste contra el socialismo utópico? Curiosamente y aunque Marx no quiera reconocerlo por su obsesión de fundamentar «científicamente» (con grandes dosis de positivismo) una salida humana para el género humano, la emancipación humana no es un dato que se puede derivar deductivamente sin más de un análisis material de las contradicciones inherentes a las formaciones sociales, sino un asunto también de ética y de razón. Ahora bien, se trata de una razón amplia, no de una razón positiva, pero se trata de razón a fin de cuentas. El análisis concreto, material y «materialista» (anti-idealista) de las causas y de las raíces sociales de la alienación y de la explotación humanas en las formaciones sociales capitalistas busca superar esta situación inhumana, injusta, para llegar a un estado emancipado, liberado, donde cada hombre y cada mujer puedan encontrar su dignidad, su humanidad perdida, su libertad propia, su dimensión interpersonal. Quizás estas

⁶ HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., pp. 290 y 296 (el subrayado es mío).

⁷ *Ibid.*, p. 296.

⁸ MANZANA, J., *La problemática de una fundamentación de la moral* (1971), en AGUIRRE, J. M., INSAUSTI, X., *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*, Vitoria, Editorial Eset, 1990, pp. 581-607.

perspectivas, de manera irónica, se han mostrado demasiado «idealistas» si analizamos la historia del socialismo, pero creo que ellas se apoyan, sin reconocerlo de manera explícita, en una concepción ética mínima de justicia y de reciprocidad entre los hombres. ¿Quién se ha movilizadado social y políticamente por el sólo análisis social, aunque sea absolutamente necesario para radicar efectivamente el sentido de nuestra acción? ¿No existe en el fondo una pasión de humanidad, de emancipación, que mueve nuestra existencia?

Dentro de otro horizonte mental y filosófico, ¿qué otra cosa señalan las reflexiones de la Escuela dialógica, las reflexiones de Martin Buber, de Gabriel Marcel, de Emmanuel Lévinas? Lévinas lo indica con claridad y con contundencia: “La experiencia irreductible y última de la relación me parece que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara a cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral. Pero es preciso comprender que la moralidad no viene como una capa secundaria, por encima de una reflexión abstracta sobre la totalidad y sus peligros; la moralidad tiene un alcance independiente y preliminar. La filosofía primera es una ética”⁹. La reflexión fundamental no es, por tanto, de carácter ontológico, ella es de carácter ético. «Al comienzo existía el otro», se podría afirmar.

La existencia humana es una existencia no realizada, que descubre la necesidad, en virtud de su constitución esencial, de determinarse para realizarse en realidad. El movimiento profundo (el *telos*) que lleva a la existencia siempre más allá de sí misma tiene por sentido conducirla hacia su bien. Y el bien del ser humano es la realización integral de la humanidad en él, es decir la realización de todas las condiciones que deben permitir que su existencia efectiva coincida con lo que está exigida por su modo de ser específico. En este sentido es preciso añadir que esta realización de la existencia es una tarea que está confiada a la misma existencia, a su propia responsabilidad. La existencia es responsable de su propio advenir. Y al mismo tiempo experimenta que esta realización constituye el núcleo más esencial de su existencia, ya que se trata en definitiva del destino de su ser mismo, de su libertad, de su naturaleza de ser espiritual. “Así pues, si hay una problemática ética, es porque la existencia está constitucionalmente atravesada por un deseo fundamental, por un querer profundo que apunta a la realización auténtica de sí misma y que correlativamente ella tiene la tarea de asumir por sí misma, en la acción, esta realización. Dicho de otro modo, la problemática ética se refiere a la adecuación entre el querer profundo de la existencia y su querer efectivo, es decir a la responsabilidad que le es confiada respecto a su propio ser [...] Pero, el ser que la existencia ha recibido es un ser de iniciativa, fuente de determinaciones nuevas, que se afecta continuamente a sí mismo por lo que hace. Es un ser llamado a construirse a sí mismo en su acción. Se podría decir que lo que está en juego en esta construcción no es ciertamente la simple realidad de su ser, que, hay que recordarlo, le está dada, sino la calidad de su ser. De ella depende esta calidad. La expresión “vida buena” designa precisamente una forma de vida en la que la existencia se confiere efectivamente la calidad que está en su vocación darse”¹⁰.

⁹ LEVINAS, E., *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 71

¹⁰ LADRIÈRE, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, op. cit., p. 34

3. Fundamentación moral

Partamos de los dinamismos fundamentales de la existencia humana, de sus dimensiones antropológicas constitutivas con vistas a alcanzar una perspectiva ética racional fundamentada.

I. La existencia humana se manifiesta, en un primer momento, como subjetividad presente ante sí misma, de manera que esta presencia ante sí misma es condición de posibilidad de la presencia de las restantes cosas a la propia existencia. Todo conocer o saber de objetos está radicalmente posibilitado por esta presencia de la subjetividad ante sí misma. El saber de sí posibilita el saber de lo otro fuera de sí. Por consiguiente, una mera cosa, opaca a sí misma, está en el mundo sin tener-conocer el mundo. La posibilidad del quehacer científico-objetivo, la posibilidad del saber científico, surge precisamente de este humus.

Esta presencia ante sí misma, en cuanto actuación de estar junto a sí, es una decisión (en el sentido más amplio del término) por sí misma. Esta decisión o elección por sí misma confiere precisamente al conocer objetivo (de lo otro de la subjetividad) el carácter de atracción hacia sí y apropiación de lo conocido. En este sentido – y sólo en este sentido – todo conocer es «interesado» (es la verdad del interés de la razón, puesto de manifiesto por Kant) ya que un sujeto absolutamente desinteresado de sí mismo no conocería. En efecto, en la base dinámica de todo conocer, aun del más formal y aséptico, está la decisión por la racionalidad que es una decisión por la razón cognoscente.

Estos *dos* momentos de presencia ante sí misma y de decisión por sí misma son aquello a lo que Sartre, fundamentalmente, se refería al entender radicalmente a la persona como *libertad*: estar ante sí y actuar desde sí y para sí. Esta libertad, en cuanto constitutiva de la subjetividad, es inevitable, es una forzosidad (estamos *condenados a ser libres*, decía). En lo primordialmente fáctico y positivo – y principio de toda facticidad y positividad –, la libertad se muestra como inevitable para la subjetividad.

II. Ahora bien, esta subjetividad o libertad sólo es a su vez posible como subjetividad o libertad ante otra libertad. Este aserto constituye uno de los resultados más definitivamente alcanzados por la reflexión filosófica a partir de Kant y sobre todo en la filosofía contemporánea, que en sus momentos más característicos puede ser considerada como una filosofía de la intersubjetividad. Una subjetividad personalmente *sola* – si tomamos el término en serio – es un absurdo lógico y real, ya que la subjetividad no es una cosa que además tiene determinadas actuaciones, sino que es una pura actualidad. Si ahondamos en esta situación, aquí se nos muestra que *todas* las actualidades constituyentes de la subjetividad dicen relación de sentido a otra subjetividad. Se pueden citar a este respecto la reflexión y el pensar (la verdad tiene una dimensión inexcusablemente universal y cargada de necesidad), por citar las que pueden parecer más íntimas. Se podría hablar también del amor, de la esperanza. Por otra parte, es bastante evidente que la relación intersubjetiva es constitutiva del lenguaje pues la dimensión lingüística no es una «propiedad» del hombre, sino mucho más, una característica fundamental del ser humano en cuanto tal.

La realidad transcendentalmente constituyente de la existencia humana no es, por lo tanto, la realidad de una subjetividad aislada o de una multiplicidad de subjetividades, de unas libertades encapsuladas en sí mismas, sino la realidad de una existencia constitutivamente referida a otra existencia, que es igualmente intimidad y libertad. Esta condición *óptica* de la existencia humana implica la legalidad de la reciprocidad o correlación de las libertades. Esto es, afirmarse como libre es afirmar al otro como libre. En la medida en que niego lógicamente la libertad del otro, niego la mía, ya que las

razones que puedo tener para negar la libertad ajena valen también para mí. La opinión de que el hombre, en determinadas circunstancias, puede creer que está en condiciones de negar la libertad del otro, conservando la suya, no es solamente un error lógico y una falsedad óptica, sino también una equivocación psicológica. Estos tres aspectos han sido, por ejemplo, puestos de manifiesto magníficamente por Hegel en la dialéctica del señor y del esclavo y contemporáneamente, sobre todo, por la filosofía de la existencia y la filosofía dialógica.

III. Sin embargo, esta correlación óptica y la correspondiente afirmación existencial no pasa en este estadio de ser una *mera forzosidad*. El hombre tiene que afirmar la libertad del otro, por ser libertad. La afirmación de la libertad del otro es mi condición óptica, aquello a lo que constitutivamente, quiera o no, estoy «atado» o, según Sartre, estoy «condenado». En otros términos, ni mi libertad ni la libertad del otro se me presentan, ni pueden en este estadio ser afirmadas como valor o bien, como algo que debe ser. La libertad tiene que someterse a esta «forzosidad» e incluso aceptarla como tal, pero no tiene por qué afirmarla de manera valorativa. Es, por lo tanto necesario ir más allá, realizar un *salto* (ésta es, quizás, la mejor expresión) de nivel o estamento óptico. Pero, ¿se da o se actualiza tal salto? ¿Aparece la libertad como bien, en sentido estricto, que por su positividad y señorío – según hemos indicado antes – exige ser afirmado de modo que su afirmación no se me «imponga» como una necesidad, sino como un «con-vencimiento»? Esta es la pregunta radical en que aparece o puede aparecer la dimensión moral de la existencia humana.

Hemos visto que la existencia humana se actualiza, de hecho, en relación intersubjetiva. Ahora bien, en esta relación intersubjetiva, en que yo estoy frente al otro, el otro se me aparece no solamente como una exigencia puramente de hecho que se impone a mi libertad, sino como una exigencia en sí misma justificada. La libertad ajena se me presenta, de hecho, no como algo que simplemente está-ahí, en mera donación fáctica, sino como algo que está-ahí (frente a mí) debiendo ser, como algo que no sólo es o tiene que ser afirmado por mi libertad, sino como algo que *debe ser* afirmado por mi libertad.

Este momento de deber-ser o de la libertad del otro como bien (moral) no se puede reducir al momento anterior de mero estar-ahí o tener-que-ser. De ahí que la aprehensión de este momento de deber-ser exige una nueva actualización aprehensiva por mi parte que es heterogénea cualitativamente de la aprehensión en que, por así decirlo, caigo en la cuenta o «soporto» la libertad ajena. Ahora bien, ¿cómo sé que la libertad ajena es, en sí misma, una realidad que debe ser? La *única* respuesta a esta pregunta me parece que es ésta: porque *así* se me presenta y así la veo. Nos encontramos aquí ante un dato originario e irreductible de la constitución del ser humano al que la reflexión filosófica sólo puede tener la misión de encaminarnos o de conducirnos.

Conducir a esta visión se puede llevar a cabo de dos formas: positivo-indirecta y negativa. De una manera *positiva-indirecta* esto se haría poniendo a cada uno de nosotros ante el rostro concreto del otro y preguntándole si no ve que debe afirmarlo, si la exigencia que se hace presente en tal rostro no es justificada como algo que debe ser «obedecido», si puede afirmar en serio que es indiferente violentar, borrar, destruir, manipular esta libertad que está presente ante él. Si considera que ello es una «comprensión» subjetivo-emocional o una opción o exigencia en sí misma justificada.

De una manera *negativa* se puede conducir a esta visión mostrando, por el proceso lógico anteriormente descrito, que la destrucción de la libertad o del rostro ajeno significa la autodestrucción de mi libertad y de mi rostro, la renuncia a mi mismidad como presencia ante mí y libertad.

De esta manera alcanzamos un momento fundamental en la intelección del ser humano. El reconocimiento de la libertad ajena como bien, como exigencia en sí misma justificada o, si se quiere, como *digna* de ser afirmada, me patentiza la dignidad y el valor de mi libertad. El otro me libera o me eleva sobre la mera facticidad o forzosidad de mi libertad y me hace en verdad *libre* (este último punto es decisivo). Me hace en verdad libre porque hace posible que yo me afirme como libre, esto es porque *quiero que sea así*, en el sentido más pleno del término, no simplemente porque soy libre o estoy forzado a ser libre, sino porque es bueno que sea libre. El querer no es aquí una imposición o un vencimiento, sino un con-vencimiento. Por el reconocimiento como bien de la libertad del otro puedo decir «así sea» (y no simplemente no tengo más remedio que) a mi libertad. Por lo tanto, el momento decisivo es esta visión-afirmación de la libertad del otro.

Ahora bien, sería un error entender esta visión-afirmación de la libertad ajena o propia como visión-afirmación de un mero contenido objetivo o de un valor que está ahí dado. El valor o lo valorado no es *originariamente* algo objetivo frente al hombre, sino la existencia humana misma. Lo que se afirma no es, propiamente, un contenido, sino la actualidad en que yo y el otro nos constituimos como libres o si se quiere como yo y tú. Y la «evidencia» o «justificación» de esta afirmación, coincidente con la constitución del ser hombre, se patentiza en el mismo acto. Este es el núcleo de una fundamentación antropológica de la moral, que sigue los planteamientos de José Manzana. Esta fundamentación es un desvelamiento de la afirmación moral –en cuanto afirmación de la libertad ajena o del otro– como constitutiva del ser-hombre.

Creo que desde tal *afirmación moral del otro como deber ser* pueden indicarse las líneas generales de conducta moral. En efecto, la base puesta es suficientemente positiva como para no fundar la moralidad en una mera formalidad, aunque al mismo tiempo es lo suficientemente amplia como para permitir la decisión, es decir, precisamente el riesgo de la decisión moral, porque no todo está cuadrículado. Además, me parece que tal fundamentación moral no es un angelismo, un «idealismo», puesto que la afirmación del otro es la afirmación de *todo el otro en el mundo real en el que ex-siste*. Y creo que esta fundamentación puede dar lugar a una moral que no sea cerrada, sino abierta. Precisamente por no ser una afirmación moral de valores concretos, impone al hombre como tarea ineludible la búsqueda con los otros, en comunidad, de los «modos» concretos mundanos en los que se afirme de manera real y efectiva la libertad de todos.

Quizás todo hombre moral vive en esta presencia afirmante de la libertad, o más ampliamente del rostro del otro. Sólo he pretendido explicitar esta motivación realmente actuante en todo hombre moral y mostrar su carácter cognitivo (elevantarla al ámbito cognitivo más allá de lo arbitrario-opcional y de lo subjetivo-emocional y por encima de la consideración científico-fáctica) y sus implicaciones antropológicas.

4. Explicitaciones y consecuencias

El alcance social y político de esta fundamentación moral es enorme. Cualquier organización humana social y política debe medirse por el respeto escrupuloso y real de la intersubjetividad humana, sin cosificar, esclavizar o aniquilar al «otro» que somos todos, al «prójimo» que somos todos. Como dice José Manzana: “La presencia del otro en mi mundo revela la «injusticia» de mi yo como mero poseedor-dominador de mi mundo. Ante el otro mi yo dominador se me aparece como «injusto poseedor», mi subjetividad dominadora como «salvajismo» e «imperialismo», del que yo mismo me *avergüenzo* y que me hace aparecer ante mí mismo como *indigno*. Sólo la aceptación del otro en mi mundo (la

fraterna hospitalidad y comunicación del mismo mundo con el otro) me libera del «salvajismo» en que yo mismo me desprecio y me permite afirmarme en *dignidad*. Mi justificación es la *práctica de la justicia*¹¹.

La perspectiva fenomenológica de Jean Ladrière nos señala un camino similar, fundamentado en la evidencia de una exigencia moral ineludible de respeto absoluto al otro tal como se le aparece a la conciencia humana. El otro concreto nos interpela de tal modo que su propia existencia llama a nuestra responsabilidad moral de respeto a su ser y a su libertad: “La presencia del otro en el campo de la acción provoca un descentramiento radical de la existencia; ahora es otra existencia la que se convierte como tal en apelación concreta, singular, imponiéndose de manera irrevocable. La misión que le es imputada al existente le viene, por tanto, de una alteridad, no ya la de una institución, sino la de otro concreto, que la requiere precisamente como singularidad dirigiéndose a una singularidad [...] El otro nos interpela en su existencia misma, no en tal o cual forma de falta, sino simplemente en su calidad de ser él mismo una existencia, por tanto de estar asignado a una tarea que hace valer en ella misma una exigencia ineludible, estar *constituido como fin* en un sentido radical. El llamamiento que viene del otro es reconocido en un sentimiento que es la resonancia inmediata, en la afectividad, de una presencia que se impone como interpeladora y fundamentando una responsabilidad¹²”.

El hombre se constituye en cuanto hombre ante el otro y con el otro, en el respeto absoluto del otro. “El yo no existe, sino en tanto en cuanto se trata a sí mismo como siendo para el «otro» y en relación a él¹³”. El yo se realiza existiendo en el mundo y con los «otros» con los que comparto el mundo. El «otro» y yo nos actualizamos en el encuentro en que ambos no nos negamos, sino que nos afirmamos recíprocamente. Por eso el otro está presente a nuestra existencia integral, a nuestra afectividad y a nuestra razón, como un fin a respetar y a promover absolutamente. Una moral que considere al ser humano como un medio, de manera relativa, de una u otra forma acaba negándolo. Y negando también las experiencias de amor humano, que son características propias de la humanidad. Aquí es donde, según Javier Sádaba, se fundamenta una moral que no sea mero cálculo o arreglo pragmático. “La razón estriba en que ser moral supone *considerar a la persona como valor en sí mismo* [...] La justificación última de la moral, la más convincente, aquella que supera a las demás, es aquella que supone ciertos derechos morales en todos los sujetos. Tenemos, en suma, mejores *razones* para justificar, por ejemplo el enunciado «no se debe torturar» apoyándonos en la idea de que todo ser humano es un fin en sí mismo que en la noción utilitarista de que la tortura, a la corta o la larga, trae mayores males para la comunidad. Y en este caso hablamos de razones...”¹⁴.

De ahí que la afirmación del otro, en primer lugar, constituye el contenido *nuclear* de toda moralidad tal como la vive la conciencia en el discernimiento entre el bien y el mal. Por eso el contenido definitivo y terminal de la afirmación moral no es un mundo de valores que remitiría a mi subjetividad dominante como fuente de valorización, sino el *tú concreto e individual* que me sale al encuentro y me constituye humanamente. Lo que se afirma no es una idea, una legalidad o un valor, sino la persona concreta e individualmente ahí presente, el tú inmediato que está ante mí y la comunidad real de los hombres que me rodean en su directa mismidad.

¹¹ MANZANA, J., *De la sobriedad empírica a la razón práctica* (1973), en AGUIRRE J. M., INSAUSTI X., *Obras Completas de José Manzana. T. 2. Artículos y escritos inéditos*, Vitoria, Ed. Diputación Foral de Alava, 1999, p. 623.

¹² LADRIÈRE, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, op. cit., p. 157.

¹³ MARCEL, G., *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 151

¹⁴ SÁDABA, J., *El perdón. La soberanía del yo*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 42-43.

En segundo lugar hay que destacar también el carácter incondicionado de esta afirmación moral del otro. Afirmar al otro incondicionalmente en su mismidad concreta-individual, es afirmarlo *independientemente* de toda circunstancia y situación y, por lo tanto, con exclusión de toda posible excepción. Siempre será absolutamente malo cosificar y reducir al otro a la condición de medio o instrumento de mi capricho, de mi interés o de mi sistema de ideas y valores. En caso contrario el criterio de la utilidad, aunque sea socialmente «mayoritaria», tiene la última palabra, pero se queda terriblemente alicorto e injusto¹⁵.

Creo que desde tal *afirmación moral del otro como deber ser* pueden indicarse las líneas generales de conducta moral. Además la base que se ha puesto es lo suficientemente positiva como para no fundar la moralidad en una mera formalidad, y al mismo tiempo es lo suficientemente amplia como para permitir la decisión, es decir, precisamente el riesgo de la decisión moral. Siempre será absolutamente malo esclavizar, oprimir, degradar, expoliar, frustrar, asesinar, embaucar, timar, chantajear o enrolar forzosamente a la persona individual, como simple material humano, en una empresa terrena o pretendidamente «divina» que él no afirma ni sostiene. En palabras de Levinas: “El yo humano se implanta en la fraternidad: que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad. Porque mi posición de yo se *efectúa* en la fraternidad, el rostro puede presentarse como rostro. La relación con el rostro en la fraternidad en la que el otro aparece a su vez como solidario con todos los otros, constituye el orden social...”¹⁶.

Por último quisiera señalar que, en mi opinión, toda persona moral vive en esta presencia afirmante de la libertad, o más ampliamente del rostro del otro. Sólo he pretendido explicitar esta motivación realmente actuante en toda persona moral y mostrar tanto su carácter cognitivo (elevarla al ámbito cognitivo más allá de lo arbitrario-opcional y de lo subjetivo-emocional y por encima de la consideración científico-fáctica) como sus implicaciones antropológicas. Porque de eso se trata, de no dejar esta perspectiva fundamental moral al socaire de una decisión de valor o de un sentimiento de fraternidad. No se trata exclusivamente de una cuestión de sentimientos o de afectividad (aunque éste es un aspecto que tampoco habría que rechazar), sino de una cuestión de razón, de interés de razón, de razón práctica.

Ahora bien, esto no es óbice para que los sentimientos morales puedan ocupar un lugar nada desdeñable en la dinámica ética. Paul Ricœur sostiene que los sentimientos morales consiguen enlazar el reino de las normas y de la obligación moral por un lado y el reino del deseo y de la voluntad por otro. Por ello reivindica en la ética un lugar de honor para un sentimiento fuerte como la *indignación*, que apunta en negativo tanto a la dignidad del otro como a la dignidad propia. La indignación es el reverso del respeto absoluto a la dignidad humana. “El rechazo a humillar expresa en términos negativos el reconocimiento de lo que constituye la diferencia entre un sujeto moral y un sujeto físico, diferencia que se llama dignidad y que constituye una magnitud estimativa que el sentimiento moral aprehende directamente. El orden de los sentimientos morales constituye así un vasto ámbito afectivo irreductible al placer y al dolor. Quizás incluso se podría llegar hasta decir que el placer y el dolor, en tanto que sentimientos moralmente no marcados, pueden encontrarse moralmente calificados por su ligazón con tal o cual sentimiento moral. Y esto lo ratifica el lenguaje corriente al hablar de dolor moral, de placer obtenido al cumplir su deber. Podemos

¹⁵ Suelo argumentar en mis clases de Ética que podría ser admitida de manera utilitarista y mayoritaria por dos tercios de los habitantes de una sociedad una situación social en la que exista un tercio de esclavos al servicio de esos dos tercios. Pero no sería justo para todos. Algo es digno, no para la mayoría, sino *para todos*.

¹⁶ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 287.

preguntarnos: ¿por qué no se desearía hacer el bien al otro?, ¿por qué no se obtendría placer o satisfacción en reivindicar la dignidad de los humillados de la historia?”¹⁷.

Esta es una argumentación que la conciencia moral aprehende directamente: la indignación ante la injusticia y la opresión surge vitalmente para toda conciencia que no se haya embotado con el suave envoltorio de la conformidad o la resignación o que no se haya embrutecido con el salvajismo de la dominación y la injusticia. A este respecto me gustaría recordar un cuento judío que me resulta altamente esclarecedor para mostrar lo que quiero señalar. Un viejo rabino preguntó una vez a sus alumnos cómo se sabe la hora en que la noche ha terminado y el día ha comenzado. ¿Será, dijo uno de los alumnos, cuando uno puede distinguir a lo lejos un perro de una oveja? No, contestó el rabino. ¿Será, dijo otro, cuando puedas distinguir un almendro de un melocotonero? Tampoco, contestó el rabino. ¿Cómo lo sabremos entonces?, preguntaron los alumnos. Lo sabremos, dijo el rabino, cuando, al mirar a cualquier rostro humano, reconozcas a tu hermano y a tu hermana. Mientras tanto, seguiremos estando en la noche.

5. Ética y política

Me quedaría todavía la labor de señalar, aunque sea someramente, algunas reflexiones sobre el destino ético y su relación con lo político. En verdad no hay realidad política más que en la medida en que hay una vida colectiva y en que se afirma la necesidad de una mediación apropiada entre esta vida colectiva y las finalidades éticas. Como toda actividad humana está condicionada por la vida colectiva, hay una incidencia política en toda actividad. Pero esto no significa de ningún modo que todo sea, aunque fuera en última instancia, de naturaleza política. Esto significa más bien que la acción política contribuye a determinar las condiciones, más o menos favorables, en las que las diversas actividades humanas, cada una según su orden propio, podrán desarrollarse. Y como cada orden de actividad plantea problemas éticos, hay una contribución indirecta de lo político a la vida ética. Por ello subsiste una relativa independencia entre la vida ética, al nivel de la acción individual, y la vida política: la más grande sublimidad ética es posible incluso en las circunstancias políticas más desastrosas desde el punto de vista ético.

Sin embargo, el problema principal no se sitúa al nivel de esta incidencia indirecta de lo político, sino que se plantea fundamentalmente a propósito del orden político mismo. ¿Cuál es el contenido ético de este orden? De suyo lo político está ordenado a un fin ético. Por consiguiente, en la medida en que sea capaz de remontar sus gravedades, lo político está llamado a hacer existir una cierta cualidad que sólo puede hacerse realidad por medio de su dinamicidad propia. La especificidad de esta cualidad se debe a la situación mediadora de lo político. Lo que está en juego es la vida colectiva en cuanto tal, es decir las relaciones humanas en cuanto mediatas. La misión de lo político es llevar estas relaciones a un nivel ético, al precio de transformaciones apropiadas. Formalmente, este nivel ético puede ser definido como *un modo de relaciones en el que cada uno es verdaderamente tratado como fin para cada uno de los otros*. En concreto la cualidad ética de la vida colectiva representa una exigencia que no puede ser encerrada en una fórmula precisa, y que precisamente por ello no puede ser planteada más que como un *horizonte de acción*. En cada momento histórico, en función de los desarrollos del saber, de los medios de todo tipo, de los recursos, de las posibilidades institucionales, se puede ver cómo se precisa esta exigencia en proyectos determinados, susceptibles de orientar de manera efectiva la acción.

¹⁷ RICOEUR, P., *De la morale à l'éthique et aux éthiques*, en AA. VV., *Un siècle de philosophie. 1900-2000*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 108-109.

La vida política es siempre, por tanto, un lugar de tensión. Por sí misma no es todavía la vida ética, pero ella toma su sentido de su ordenación a esta vida. La vida política es, por tanto, un campo de realización de la ética, pero no el ámbito entero de su concretización. Pues aunque todas las fuerzas de la existencia pasan por una mediación de la vida colectiva, hay que insistir en que no hay coincidencia o recubrimiento entre la vida colectiva y todas las demás formas de la existencia. El carácter «extraño» y específico de lo político radica en que constituye en cierto sentido una doble mediación. Por una parte es mediación entre la «naturaleza social» y la exigencia ética de la reciprocidad de las conciencias. Por otra parte, en cuanto mediatiza éticamente la vida colectiva, afecta indirectamente a los otros ámbitos en que el destino ético del hombre está en juego.

Esto es lo que explica la importancia de la política, y también lo que marca sus límites. La política sin la ética puede ser ciega y la ética sin la política terriblemente ineficaz, sin manos. Encontrar una articulación dialéctica y constante entre ambas supone siempre un reto para el pensamiento y también para la acción humana. Porque la democracia en su sentido genuino y radical, la soberanía de los ciudadanos, el poder popular real, es fundamentalmente un horizonte abierto, una perspectiva de acción y construcción, y no una realidad hecha y consolidada. La democracia siempre es una aspiración de futuro, un anhelo jamás satisfecho de implantación de la justicia.