

CLAVES PARA UNA ETICA DE FINAL DE SIGLO: LA COMPASION Y EL DISENSO (*)

JOSE ALONSO MORALES
PROFESOR DEL CET

INTRODUCCION

Esta primera lección del curso 1998-99 se enmarca entre dos coordenadas que condicionan su estilo y su reflexión.

Una primera de marco general que engloba todo el contexto cultural de estos años: El ambiente de un final de siglo que coincide con un final de milenio. Esto se repite hasta la saciedad y ya es un tópico. No repitamos el tópico, pero la realidad se impone. Toda reflexión que se elabore en este momento no puede obviar lo que ha sucedido a lo largo del siglo que termina. Es fundamental que al recibir la inmensa riqueza acumulada de una etapa tan importante de nuestra historia nos enfrentemos con los interrogantes que se nos abren y los retos que nos esperan. No es igual hablar de ética en el contexto histórico en que Kant construye sus teorías que hacerlo dos siglos después.

La otra coordenada es el contexto del Centro Teológico. Nuestro centro tiene un estilo propio de acercarse a la reflexión intelectual que marca el ritmo

(*) Lección Inaugural del Curso Académico del CET 1998-1999.

y el talante de todas las actividades que aquí se desarrollan. Es un centro donde se intenta hacer teología y filosofía desde la misma realidad y hacer una elaboración intelectual no sólo desde esquemas mentales sino también oyendo el clamor cálido de la vida. Así lo expresaba el slogan de los 25 años celebrados en el curso pasado “25 años amasando teología y vida”.

El título con que se ha anunciado esta lección es “La compasión como punto de arranque de la ética”. A medida que he ido trabajando esta aportación se me han ido abriendo nuevas perspectivas, nuevos enfoques, se han ido dibujando otros esquemas y han aparecido otros títulos. Siempre que nos ponemos a trabajar pasa esto y hay que rechazar la tentación de introducir cambios, pero yo he caído en la tentación de modificar algo y por eso me van a permitir que no sea fiel al título que aparece en los programas y por lo tanto tampoco, en parte, al esquema que se escondía detrás. El título que ofrezco es el siguiente:

“Claves para una ética al final de siglo: la compasión y el disenso”.

I. MARCOS DE REFERENCIA

Quiero partir de dos matrices aparentemente contrapuestas: una real, palpable, que se toca con las manos, hiriente. Otra imaginativa, poética, simbólica, que no por eso deja de ser menos real ni palpable.

Son dos pautas que van a orientar la reflexión. Una desde nuestra propia situación histórica y otra desde la tradición simbólica de nuestras culturas que han cristalizado en realizaciones literarias y han marcado los cimientos de nuestra civilización.

1. LA REALIDAD ACTUAL

La primera matriz desde donde nos situamos es nuestra realidad dura y palpable.

Un acercamiento a la ética en la orientación que hemos elegido, referida al comportamiento social, que empuja hacia compromisos políticos, tiene que nacer desde aquellas situaciones que demandan urgentemente actitudes nuevas y compromisos distintos. Una vez más se repite que son las víctimas cuando irrumpen en la historia las que crean algo nuevo. Posiblemente las aportaciones hechas al margen de la realidad dolorida de los seres humanos son permanentes repeticiones que giran sobre los mismos temas y reformulan las mismas soluciones.

Nos imaginamos el siglo XX como un lujoso y brillante buque construido desde la más alta tecnología, repleto de músicas, bienestar y confort que va

arribando lentamente a puerto, pero viene rodeado de miles de balsas y pateras atestadas de náufragos jadeantes que luchan por la supervivencia.

“Este final de siglo tiene ante sí múltiples desafíos. Ninguno como éste: atreverse a pensar desde las balsas de los náufragos. Desde ahí entraría en crisis la tesis del fin de la historia... Desde las pateras que cruzan el estrecho ¿se habría aprobado la actual ley de extranjería española? Desde los intereses de los 2.322.754 parados españoles que había en noviembre de 1992 ¿Cuáles serían las prioridades de los presupuestos generales del estado español para 1993? ¿Cómo se diseñaría el Nuevo orden internacional desde la “agenda” del Sur?”⁽¹⁾.

A partir de los pensadores judíos se ha introducido en la reflexión ética la referencia a las víctimas del pasado. Sin olvidar ese eco venido desde otros tiempos es urgente oír la situación del presente que es en parte su continuación. Así se podrá conseguir que el pasado no se repita⁽²⁾.

Siguiendo el esquema explicativo de Augusto Comte, en muchos aspectos ya rectificado, podemos decir que la humanidad ha pasado por estadios que han ido superándose sucesivamente. Comenzó situada en unas culturas míticas para pasar por la reflexión filosófica en largos períodos sucesivos hasta llegar a la época de la ciencia y finalmente a las tecnologías de más alta precisión. El postulado de Francis Bacon “Saber para prever, prever para proveer” se ha cumplido. Podemos decir que llegamos al final del Siglo XX con una razón y técnica triunfante, pero que no ha sido capaz de dar solución a los grandes problemas humanos, por lo que entramos en el siglo XXI con una sociedad rota y maltrecha. Esta razón que ha acumulado éxitos y logros técnicos, no ha sabido ir dando respuestas a los grandes problemas que se han ido generando en las historias recientes. En esta última época del proceso nos encontramos con un mundo donde unos países han empobrecido a otros y han inflado sus capitales sangrando a esos otros pueblos que hoy se mueren de hambre.

Tenemos un primer mundo en una situación llamada “la Sociedad del Bienestar” generalizada en los países situados en el sector del norte pero que en su interior ha generado un cuarto mundo de marginación, pero a todos los niveles, pobreza, mendicidad y drogadicción.

Tenemos un tercer mundo donde faltan los elementos mínimos no para “vivir bien” sino incluso para simplemente vivir. Las cifras, los porcentajes y las gráficas se han divulgado tanto que ya han perdido capacidad de asombrar.

(1) J. VITORIA, “*La justicia de Dios en la próxima década*”, “*De cara al tercer milenio*”, Cristianismo i Justicia, Sal Terrae, Santander 1994, pág. 93.

(2) REYES MATE, “*La Razón de los los Vencidos*”, Antropos, Barcelona 1991.

Vivimos en un contexto de sufrimiento y guerra. La xenofobia y los enfrentamientos culturales tiran a miles de seres humanos al borde del camino, apaleados y agredidos por los que se creen dueños del proceso histórico. Masas de personas agonizan de desnutrición, multitudes avanzan sin rumbo porque no tienen patria donde acampar, pateras repletas que cruzan los mares para colarse donde sea, porque ya es imposible resistir y se arriesgan fascinados por lo que sobra en la mesa de los otros pueblos. Son gritos permanentes que piden socorro para los cuales urgen respuestas rápidas con el riesgo de llegar tarde.

Estamos anclados en una encrucijada histórica en que se disfruta del bienestar conseguido durante siglos pero sólo disfrutado por una parte de la humanidad. Una parte es poseedora y otra permanece mirando desposeída. Se repite la escena escalofriante de la parábola del evangelio de Lucas: “Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino y banqueteara todos los días espléndidamente. Un mendigo llamado Lázaro estaba echado en el portal, cubierto de llagas; había querido llenarse el estómago con lo que tiraban de la mesa del rico; más aún hasta se le acercaban los perros a lamerle las llagas”. (Lc.16,19). Se imponen el imperativo de mirar desde otra perspectiva, no desde la mesa del rico sino desde el escalón de la puerta donde está tirado el pobre.

En este contexto se genera a nivel mundial por medio de los poderosos canales de la comunicación, la orientación de un “pensamiento único”, una solución que desecha otras alternativas posibles por no científicas, por ineficaces o utópicas. La expresión “pensamiento único” fue utilizada por Ignacio Ramonet en el año 95 y se ha colado con éxito en la herramienta teórica de los análisis actuales. Esa expresión retoma un diagnóstico hecho por Marcuse hace treinta años en su libro “El hombre unidimensional” en que describe la sola dimensión que se ha apoderado del ser humano. En este caso, el poderío total de lo económico, del consumo y la apariencia. Actualmente se reformula poniendo el mito del mercado como árbitro absoluto que se impone en el campo de una llamada democracia sin contenido y una libertad repleta de espejismos. La teoría del fin de la historia que decretó Fukuyama está de fondo en este planteamiento. Nos encontramos arrinconados ante una única alternativa que se impone con fuerza y que se ha de aceptar con sus costes a favor del bienestar de la humanidad, mejor, del bienestar de una parte de la humanidad. Ese es el estado general de nuestra cultura contemporánea. Sin saber por qué todos van opinando igual, viendo igual, y los consensos, los pactos o acuerdos entre colectivos, entidades, asociaciones o países van coincidiendo en los mismos planteamientos de fondo⁽³⁾.

(3) I. RAMONET, “*Un mundo sin rumbo (crisis de fin de siglo)*”, Debate, Madrid 1997, pág. 87.

2. LOS RELATOS SIMBOLICOS

La otra matriz desde donde se alimenta esta reflexión nos viene desde la imaginación poético-simbólica.

Rastreando en la historia de la humanidad nos encontramos con multitud de relatos, mitos, leyendas, donde han resonado las voces de las víctimas; la imaginación humana ha plasmado sus aspiraciones y deseos y se ha configurado un pensamiento utópico que de alguna manera ha modelado las diferentes culturas⁽⁴⁾.

Hemos de tener en cuenta las aportaciones de Paul Ricoeur para afrontar estos relatos con profundidad y rigor. Subrayamos especialmente las siguientes:

— Somos herederos de esos relatos que arrojan sentido y significación sobre nuestros tiempos actuales. Habitamos en esa precompresión de sentido y no podemos salirnos de ella.

— Recibimos esas influencias venidas del pasado, pero al mismo tiempo en confrontación desde el presente. El pasado y el presente han de entrar en diálogo constructivo.

— Es necesario descubrir las potencialidades que esas tradiciones arrastran en su interior y que han sido olvidadas o abortadas en otros momentos ya que son dinamismos que pueden cambiar el futuro.

— Sin llegar a las consecuencias de los planteamientos hegelianos somos parte del drama total de la historia que adquiere unidad desde un sentido.

Nos acercamos a dos narraciones venidas de fuentes distintas, una de la tradición judeocristiana, cultura semita, nómada, de la ciudad Santa de Jerusalén; otra venida de la tradición griega, cultura helenística, sedentaria, de la Polis de Atenas. Dos tradiciones que se han trenzado en la civilización occidental y por lo tanto han teñido y coloreado el humus cultural donde bebemos nuestras opciones.

RELATO DEL SAMARITANO

El relato de la tradición Judeocristiana es una parábola que narra Lucas: El Buen Samaritano. (Lc.10,25-37).

El relato de la parábola se sitúa en el canon clásico de este estilo de narraciones donde a partir de la vida cotidiana y normal se introducen elementos inesperados y contradictorios que hacen que surja una reflexión y una

(4) X. ETXEBERRIA, *“Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur”*, Desclée de Brouwer. Bilbao 1995, pág. 216.

luz para la vida. En el contexto cultural judío proliferan este estilo pedagógico entre los maestros y los profetas.

Este texto se ha de comprender desde los marcos en que se escribe el Evangelio de Lucas y las intenciones que subyacen en su elaboración. Este evangelio sigue la línea marcada en el A.T. en torno a la misericordia y el compromiso con las situaciones de opresión de los pobres por encima incluso del culto del Templo sagrado para los Israelitas. Una misericordia y un compromiso que no tiene los límites de raza, de religión o de clanes. El Evangelio de Lucas está poblado de gestos de compasión y ternura como expresión de un Dios que se conmueve en sus entrañas, todo lo contrario del Dios de la filosofía, ser inmutable impassible y lejano⁽⁵⁾.

Esta parábola ha fecundado la cultura occidental haciéndose presente en comportamientos tanto individuales como colectivos, generando reflexiones de todo tipo, provocando creaciones literarias, expresándose en la pintura, la escultura, o llenando los códices medievales. La compasión que se ofrece desde el evangelio de Lucas tiene unas resonancias distintas de la compasión que nos llega desde el pensamiento griego a través de Aristóteles. En la Retórica define la compasión en los siguientes términos: “Es un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabe esperar que lo padezca uno mismo o alguno de sus allegados, y ello además cuando se muestra próximo” (Aristóteles R. II,8). Hemos de tener presente que los sujetos pacientes de la compasión a los que hace alusión Aristóteles no son ni los esclavos ni los extranjeros, sino los ciudadanos de la Polis. Por otra parte, la compasión surge de la consideración del propio sufrimiento y la razón última está arraigada en el yo y no en el tú.

La compasión que aparece en Lucas rompe todos los límites de la universalidad porque tiene como límite la compasión de Dios que carece de ellos, que incluye no solo a los cercanos sino a los alejados a otras razas y religiones, a los malditos (ejemplo de los samaritanos). Es una compasión que se expresa con la palabra griega “*plamnomy*” y significa “entrañas de madre”, donde el amor y la piedad nacen no desde la comparación con el dolor propio sino desde la irrupción del dolor del hijo en su corazón. Esa compasión constituye en prójimo al que la ejerce, lo hace ejercer como sujeto moral.

Esta riqueza de la compasión como experiencia del corazón humano estará presente en los largos años de historia que la comunidad cristiana se ha ofrecido como en sanadora del dolor y la marginación y en la aportación que el pensamiento judío ha hecho a la cultura especialmente a partir de la Ilustración introduciendo elementos desbloqueadores a todo pensamiento totalitario y egocéntrico.

(5) J.A. FITZMYER, *El evangelio según San Lucas*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1986 págs. 183, 276.

RELATO TRÁGICO DE ANTIGONA

El otro relato se clasifica dentro del género de la tragedia que al mismo tiempo viene de las tradiciones míticas de la Grecia arcaica.

La tragedia es el mito que se acerca y se confronta con el quehacer de la polis concreta en sus diferentes estructuras y realizaciones. Así este mundo de la ciudad se ve cuestionado y contestado en sus valores fundamentales. Estos relatos nos orientan no tanto a dar explicaciones de teorías acerca de la realidad sino prioritariamente a marcar pautas de compromiso entre los seres humanos. Grecia es rica en obras trágicas de este calibre y los grandes autores enriquecieron su acervo cultural con creaciones gigantes que han sido fuente de inspiración en temas y tramas para la posteridad.

Antígona es una de las grandes tragedias del mundo clásico. Una muchacha muere por desobedecer un mandato del poder establecido que pugna con imperativos ético-religiosos de orden superior. El tema de esta obra, que posiblemente ha sido una de las más fecundas de la humanidad, se presta a mil interpretaciones y a generar multitud de pensamientos encontrados. A lo largo de la trama van apareciendo multitud de temas: bipolaridad hombre mujer, conflicto entre conciencia y ley, piedad y culto a los muertos, vejez y juventud, sociedad e individuo, vida y muerte, el poder del destino. Hay un tema que traspasa toda la tragedia, que es el punto desde nos situamos: el tema del disenso, la fidelidad a la conciencia por encima de la ley, la vinculación al valor y respeto al ser humano por encima de las prescripciones impuestas.

La tragedia es propia de la cultura griega, una cultura que se mueve especialmente en torno a la estética, en torno al sentido de la vista y a la imagen, mientras que en la cultura hebrea no hay tragedia, ya que se mueve en torno a la escucha y prioriza el planteamiento ético. El conflicto de la tragedia se resuelve bellamente y se intenta llegar a una síntesis de sentido y a una globalización del problema dentro de un orden, donde el destino tiene un papel decisivo. Al final el público aplaude feliz, embriagado por la belleza y plasticidad de lo contemplado. En la cultura judía, situados en la comezón ética se vive el empeño en tomar postura y compromiso ante la injusticia o el sufrimiento. Por eso su género de expresión es la parábola y la profecía.

De la mano de estas dos tradiciones, situados en la encrucijada del final de siglo que hemos descrito, proponemos como claves para la ética estas dos raíces; **Compasión y disenso**.

Compasión ante la situación de una humanidad dolorida y recogiendo el legado cultural venido desde la tradición judeocristiana.

Disenso ante la imposición irremediable de un pensamiento único justificador de intereses y recogiendo el legado cultural venido desde la cultura griega.

II. LA COMPASION

Dos orientaciones fundamentales han marcado la marcha de los planteamientos éticos en la historia del pensamiento: una desde planteamientos de orientación metafísica en torno a la perfección, el ser, el bien y la felicidad, asumiendo dimensiones relacionales del ser humano. Se han designado estas éticas como teleológicas, y como autores representativos aparecen Aristóteles en la antigüedad y Tomás de Aquino en la Edad Media. En el mundo actual existen corrientes que quieren retomar esta orientación desde lecturas renovadas de los planteamientos clásicos.

Otra orientación aparece agarrada fuertemente al sujeto individual, a la razón, y se orienta especialmente en torno al deber nacido de la ley de la conciencia. Son las éticas de orientación deontológica, a las que se les achaca un subsuelo individualista muy difícil de superar. El autor más representativo es Kant.

Estas dos orientaciones arrastran en sus corrientes multitud de posturas matizadas, intermedias o intentos de síntesis en todas las épocas.

Hegel denunció fuertemente este hiato y este peligro en la raíz de la moral kantiana. La ausencia de lo comunitario, la formalización y el vacío de contenido en aras de un universalismo desencarnado son los grandes pecados de que se acusa a la ética kantiana.

Entre los intentos de síntesis o respuestas a este dualismo se ha propuesto en el mundo contemporáneo como fuente y punto de partida la compasión. Así como Descartes buscó un elemento suficientemente simple al mismo tiempo que material para dar solidez a la unidad de cuerpo y alma, aparece la compasión como esa especie de glándula pineal cartesiana, aunque con más fundamento que la solución cartesiana. Nos acercamos a algunos de estos planteamientos.

Son significativas las últimas palabras que Marcuse, ya cercano a su muerte, dirigió a Habermas:

“¿Sabes? Ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos: en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás”⁽⁶⁾. Estas palabras del viejo pensador frankfurtiano, dichas al borde de su gran experiencia límite, sintetizan el descubrimiento por donde deriva gran parte del pensamiento ético de la actualidad.

Hokheimer no afronta directamente la moralidad, es más, dedica partes de su obra a una crítica despiadada al estilo con que se estaba planteando la

(6) REYES MATE, *“Memoria de Occidente”*. Antropos, Barcelona 1997. pág. 216.

ética del idealismo. Una ética que no ha podido dar respuesta a las situaciones reales del mundo porque sus características fundamentales han sido el deontologismo, el individualismo y el racionalismo. La raíz enfermiza que hace inepitas a estas tres características es el yugo racionalista que les oprime con los elementos propios de una razón instrumental al servicio de la técnica y el poder. Sólo lo fundamentado racionalmente es válido éticamente. Todo lo real es racional, todo lo racional es real. Todo lo ético es racional, todo lo racional es ético. La experiencia histórica es testigo de que no todo lo ejecutado en nombre de la razón ha sido a favor de los seres humanos.

Horkheimer asume la crítica de Schopenhauer descalificando el fundamento desde donde arranca este estilo de ética: “El factum de la Razón”. La servidumbre a esa razón ha viciado todo planteamiento y ha hecho quedarse fuera de la realidad. Una ética abstracta, vacía de contenido e ignorante de las situaciones concretas de los seres humanos. El único hecho constatable y palpable son los sentimientos: la rebeldía, la compasión, el amor, la solidaridad:

“La vida de los más es tan miserable, las necesidades y humillaciones tan frecuentes, expectativas y éxitos se dan en una relación tan inversa, que se entiende la esperanza de que este orden terrenal no sea el único. Mientras el idealismo no explique esta esperanza como lo que es y trate de racionalizarla, lo que conseguirá es convertirse él mismo en medio para enmascarar su incapacidad de entender ese sentimiento, recurriendo, eso sí, a la naturaleza y a las relaciones sociales”⁽⁷⁾.

Siguiendo esta línea, Horkheimer no renuncia a la moral sino que intenta partir o arrancar desde otros presupuestos. El sentimiento es el punto de arranque de su ética. Este sentimiento que para nuestro autor es una consecuencia afectiva de la razón. Es un talante lleno de respeto y amor al otro, no por lo que tiene de poderoso, sino para que desarrolle su potencial de felicidad en el momento histórico determinado que le ha tocado vivir. Por lo tanto frente al deontologismo ofrece un eudaimonismo, frente a la universalidad ofrece la contextualización histórica y frente a la razón ofrece el sentimiento que se concreta en la compasión.

Estamos en la raíz de la moralidad según Horkheimer: La compasión. Es uno de los contados intentos siguiendo ideas de Rousseau y Schopenhauer, que arrancan a la ética del reino de lo puramente racional para situarla en el sentimiento compasivo.

(7) REYES MATE, “*Ética día tras día*”, Sobre la compasión y la política. Trotta, Madrid 1991, pág. 285.

Habermas intenta dar una solución a la doble orientación de la ética, hacer converger el individualismo y el comunitarismo. La ética del discurso es para él la respuesta válida, pero la raíz de esta ética la coloca en la fuente de la compasión.

Desde una perspectiva deontológica y procedimental intenta fundamentar el comportamiento moral no desde el imperativo kantiano sino desde la argumentación moral. Se llega a lo bueno o correcto no desde la decisión de la conciencia individual que al mismo tiempo se propone como norma universal sino desde el discurso práctico en que “cada afectado toma parte en la búsqueda cooperativa de la verdad, a título de integrante libre e igual, a sabiendas de que el único móvil es que triunfe el mejor argumento”.

¿Qué le lleva a ese planteamiento? ¿Por qué los seres humanos han de buscar la verdad práctica? ¿Por qué es necesaria la moral? Aquí aparece el papel de la compasión, al menos en el pensamiento reciente de este autor.

Desde el imperativo de la compasión nace la necesidad de situarse a la búsqueda dialogada de los comportamientos morales.

“En cambio, la solidaridad se refiere a la eudaimonía de individuos implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida... Pero la ética del discurso explica por qué ambos principios provienen de una misma raíz de la moral, justo de la vulnerabilidad de compensación de seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización...”⁽⁸⁾.

Los seres humanos están embarcados en el proceso de su propia construcción tanto personal como comunitaria... Pero ese proceso se da en condiciones históricas concretas entre conflictos de todo tipo, donde van surgiendo víctimas inocentes, situaciones dolorosas y excluyentes. Es tal el juego de poderes e intereses, que se han ido llenando las cuentas de la historia de apaleados y desvalidos. Gracias a la compasión surge la moral que va a cuidar por el respeto a la persona como valor absoluto y va velar por los mecanismos de consolidación y garantía para que las relaciones comunitarias sean constructivas. Así la moral da respuesta a la justicia y a la comunidad, los dos elementos que en las éticas tradicionales parecían separados.

Pero desde estos marcos teóricos, Habermas se queda sin palabra ante los grandes problemas de la humanidad. Hablando de la moral, de esa moral nacida desde la compasión se expresa así: “En relación a las cuatro grandes plagas político-morales de nuestra existencia (a saber: el hambre y la miseria en el Tercer Mundo; las torturas y las violaciones de la dignidad humana en Estados de derecho; el creciente paro y la absurda repartición de riquezas sociales en el

(8) J. HABERMAS, “*Escritos sobre moralidad y eticidad*”, Paidós, Barcelona 1991, pág. 12.

Occidente rico; los riesgos autodestructores provenientes de la carrera de armamentos), nada se puede decir”. Da la impresión que aquella raíz de la que parte la ética se ha difuminado totalmente.

El problema de fondo es que para Habermas la compasión es “un mecanismo compensatorio” ante los problemas de una sociedad hostil. La compasión queda reducida a una función social determinada. Sería necesario ir más allá, y que no sólo sea un elemento de remedio social sino algo que constituya el mismo ser moral de la persona. La compasión no puede ser sólo un remedio para los problemas sociales, sino que debe ser el elemento configurador del sujeto moral. No hay sujeto moral sin compasión. Aquí no llega Habermas.

Se plantea un interrogante en la propuesta habermasiana nacida desde el sentimiento compasivo y concretada en un diálogo donde todos los afectados han de intervenir en igualdad de circunstancias. Precisamente aquellos que son objeto de compasión están excluidos de ese diálogo común paritario. ¿Cómo hacer que los “sin voz” puedan entrar a participar y decidir sobre situaciones que les afectan tan directamente que son precisamente esas decisiones las que producen la exclusión en que viven?

En torno a estas cuestiones derivan algunas de las críticas a la ética del discurso de la Escuela de Frankfurt. Entre ellas ocupan un lugar destacado las críticas venidas desde la Filosofía de la Liberación Latinoamericana.

En el marco de propuestas éticas de nuestro siglo crecen actualmente cada vez con más vitalidad las aportaciones del pensamiento de inspiración judía. No se trata de un arreglo de planteamientos, sino que se trata de partir de fuentes distintas y desde un punto de arranque completamente nuevo. En palabras de Lévinas “el ser judío en nuestro tiempo consiste en reivindicar el derecho de juzgar la historia”. Esto lo puede hacer la tradición judía (no me refiero ahora a las concreciones políticas del momento actual con todas sus consecuencias y enfrentamientos) porque ha sido una tradición situada al margen de la historia, excluida de la lógica racional de la totalidad.

Hay tres experiencias que configuran el ethos judío en esta línea: Su relación con la tierra, ya que ha sido un pueblo cruzado por exilios, éxodos y migraciones. Su relación con la propia lengua, utilizada sólo para el estudio y la oración, huéspedes en tierra extraña; y la relación con la ley, que les ha colocado siempre en contradicción con lo establecido por los ritmos históricos desde una ley válida más allá del espacio y el tiempo. Precisamente estas características, unidas a la experiencia del holocausto, les capacita para ser en este momento una voz venida desde otro lugar, desde las balsas que rodean el buque de nuestro siglo que termina.

Queremos acercarnos a dos aportaciones representativas: Herman Cohen y Emmanuel Lévinas. Sus pensamientos aportan elementos sugerentes para la consolidación de este tipo de ética que surge de los márgenes.

Franz Rosenweig, otro judío significativo de nuestro siglo, en la “Estrella de la Redención” intenta plantear otro modo distinto de pensamiento del que se ha fraguado en Occidente desde los griegos hasta La Ilustración. Los planteamientos anteriores giraban en torno a una razón triunfante sobre el dolor y la muerte. Eran pasos o momentos de la evolución de la razón que ella misma integraba dentro de su sistema. Pero la presencia persistente del sufrimiento entre los seres humanos hace pensar la vaciedad de ese triunfo. La pregunta que se ha hecho insistentemente la filosofía a lo largo de los siglos por el ser y la esencia, y que Heidegger formuló en la frase “ por qué el ser y no más bien la nada”, se torna caduca y se agiganta la otra gran pregunta ¿Quién sufre? ¿Por qué sufre? La ontología se transforma en Ética. La gran cuestión no es el ser sino el dolor de la humanidad.

LA APORTACION DE HERMAN COHEN

El pensamiento de Herman Cohen, situado en el grupo de Neokantianos de la Escuela de Marburgo, se ha ido enriqueciendo en la medida que se han profundizado sus escritos relacionados con la filosofía de la Religión, la ética y los comentarios al legado cultural judío.

Para la mejor comprensión de sus ideas hemos de hacer una aclaración de conceptos: la diferencia entre sujeto empírico y sujeto moral. El sujeto empírico es toda persona con derecho a libertad, dignidad y desarrollo. Todo ser humano simplemente por ser humano ya reúne todas esas características y exigencias. Sujeto moral es aquel que ha hecho el recorrido para construirse como tal, ya que esa condición es fruto de una tarea y un desarrollo. En un proceso se convierte en sujeto moral por la realización de la vida buena, en el cumplimiento del deber, en la solución pacífica de los conflictos, en el ajustamiento a la tradición de la propia comunidad, en el desarrollo y aceptación de principios universales de comportamiento, en el reconocimiento del otro. No se nace moral sino que el sujeto se hace moral.

Cohen piensa que las morales de la Ilustración sólo llegaron a hacer del ser humano un ser con referencia a la humanidad en general, con lo que no es tanto el ser individual concreto el ser moral sino aquel que tiene en sí los elementos en los que coinciden todos los seres humanos. Un paso al ser concreto individual llevará consigo la aparición de un ser moral arraigado en sus circunstancias concretas de carne y hueso. Para llegar a esta constitución será necesario situarse en las nuevas perspectivas del tú. La aparición del tú será la novedad de la ética contrailustrada. No se constituirá el sujeto moral a base de

escarbar en la interioridad de la propia conciencia sino en la medida que la experiencia del otro despierta esa condición fundamental.

Según Cohen la experiencia del otro se hace radical y definitiva en la experiencia del sufrimiento.

¿Qué se entiende por sufrimiento? Hay muchas clases de sufrimiento. En los planteamientos de la teodicea se ha trabajado profundamente esta realidad:

El sufrimiento ontológico, propio de la finitud de la naturaleza humana, que conduce a la pregunta por el sentido donde las religiones y las místicas correspondientes tienen respuestas más o menos satisfactorias para sus creyentes.

El sufrimiento creado por el hombre en sus múltiples variedades. De este sufrimiento Cohen piensa que la expresión culmen es la pobreza.

La pobreza no es un castigo de Dios ni una herencia inscrita en la familia, ni una ley del destino o un mal metafísico. La pobreza es obra de los seres humanos. Por eso este tipo de sufrimiento tiene sus llagas físicas que se palpan y se tocan con las manos y al mismo tiempo abre heridas en la misma conciencia. La conciencia del ser humano tiene que sentir sobre sí la responsabilidad de que el mundo esté dividido en pobres y ricos, entre los que se mueren de hambre y los que les sobra de todo. Aquí está la fuerza de esta experiencia como un cuchillo de doble filo que puede clavarse en el corazón del ser humano y suscitar el sentimiento de compasión que le revista moralmente ante la situación de los demás. Por eso la expresión de Cohen "El hombre se convierte en individuo mediante el propio pecado". El individuo puede conquistar el yo mediante la posibilidad que tiene de convertirse". Como podemos ver, la experiencia de la constitución moral viene del exterior, del dolor de los demás que toca en el propio corazón.

De aquí que la compasión sea la clave desde la que afrontamos el sufrimiento y sea al mismo tiempo la experiencia que nos constituye seres morales. Este sentimiento no es sólo un medio para construir una sociedad de iguales, como planteaba Habermas, sino es algo más profundo y configurador.

LA APORTACION DEL EMMANUEL LEVINAS

En el contexto que vivimos al final de siglo de una racionalidad cansada y aparentemente sin posibilidades de elaborar nuevas alternativas, al pensamiento filosófico le caben sólo dos alternativas: ponerse de parte del sistema establecido incluso desde críticas tajantes pero que al final terminan disolviéndose entre los tentáculos de la dominación o abrirse un nuevo camino, más allá del predominio de la razón, más allá del ser y de la esencia, para situarse en un

punto de partida completamente distinto en el “otro modo que ser”, en expresión de Lévinas.

Ofrecer un nuevo pensamiento para Occidente donde se puedan superar los horrores que se han vivido en algunos momentos del siglo que termina, donde se pueda sanar en su raíz tanto dolor que se arrastra, lleva consigo tener la osadía de perfilar un nuevo estilo de hombre desde donde se reconstruya un mundo roto.

En el pensamiento contemporáneo y especialmente a la sombra de las reflexiones de M. Heidegger se hace arriesgado plantear el tema del hombre en términos de subjetividad. A lo largo del pensar filosófico se ha impuesto una subjetividad centrada en el yo, bien porque de una manera progresiva y ascendente toda la realidad va emanando de ese núcleo generador hasta convertirse en la gran arquitectura del sistema hegeliano, bien porque desde el ejercicio de un dominio ha ido transformándose en razón instrumental que objetiva y manipula hasta hacer del mundo imagen y objeto⁽⁹⁾. Es desde esta perspectiva desde la que habla Derrida de la violencia del sujeto y Lévinas lo considera como el desencadenamiento del pensamiento solitario.

Lévinas, sin ser ingenuo y sin ignorar todo el universo de reflexión de nuestra época, se empeña en diseñar una nueva concepción de la subjetividad que arranque de unos marcos completamente nuevos, saliéndose del enfoque construido hasta ahora. Al ponernos en contacto con su obra, entramos inmediatamente dentro de una concepción del sujeto humano que contrasta con las visiones elaboradas por las filosofías que han llegado hasta la Europa de nuestra época. Este nuevo enfoque de la subjetividad y las consecuencias que de él dimanar expresa lo más original de su aportación a la cultura. Toda la elaboración teórica de Levinas aparece encaminada hasta cronológicamente a desvincular la subjetividad del ámbito del ser y de la esencia, lugar donde estaba enclavada hasta este momento. Una de sus obras centrales lo expresa en el mismo título: “*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*” (De otra manera que ser o más allá de la esencia). No se refiere a un ser de otra manera, pues sería solamente una nueva modalidad. Se trata de otra manera que ser, algo fuera del ser. Se rompe así el esquema más clásico de la filosofía: El binomio de el ser y la nada, para presentar algo completamente distinto.

Si queremos definir el sujeto desde las claves del pensamiento de Levinasiano no podremos hacerlo con el lenguaje que hasta ahora hemos usado en la filosofía tradicional.

(9) M. HEIDGGER, “*Sendas perdidas*” (época de la imagen del mundo), Losada, Buenos Aires 1960, pág. 68.

Lo que definitivamente constituye al sujeto, aquello por lo que es sujeto, es “la referencia radical al otro”. No se trata de una sustancia o una conciencia que desde sí misma tiene una referencia al otro, y así se constituye el sujeto. Si sólo afirmamos esto, no salimos de las aportaciones de Feuerbach, Marcel, Buber o la fenomenología. Lo que constituye la subjetividad es ese arco tendido hacia el otro, la pura referencia, el por-y-para-otro”. Lo expresa de una manera bellísima haciendo uso de su experiencia bíblica con la frase de Isaías: “Heme aquí, Envíame”. Esta “extraña” realidad es lo constitutivo del sujeto: total disposición, expectativa al otro, estar a la escucha, permanecer continuamente con las manos extendidas hacia el otro, la responsabilidad⁽¹⁰⁾.

Aquí es donde se da el gran trastrueque en la concepción de la subjetividad. Pasamos de un sujeto en nominativo, actor, generador de creatividad y centro, a un sujeto en acusativo, receptivo, pasivo y descentrado que experimenta la irrupción del otro y que es en esa experiencia de la irrupción donde se da su mismo ser sujeto.

El sujeto se construye en un proceso y la alteridad es el final de un recorrido. Sin embargo, desde el comienzo el sujeto está transido de alteridad y es “al conjuro de los golpes del otro como se pone en movimiento”⁽¹¹⁾. No hay sujeto en ningún momento sin presencia del otro.

La modalidad fundamental de esta presencia del otro en el yo se concreta en la categoría del rostro que no es una metáfora sino una figura. El rostro es el modo por el cual el otro se hace presente en el sujeto y rompe toda idea o imagen que se haya construido sobre él. Ante la irrupción del otro en el corazón del yo se destruyen todas las construcciones y se arrancan todos los ropajes que de alguna manera enmascaran su auténtica realidad irreplicable y distinta siempre. El rostro desde esta perspectiva no es el conjunto de los rasgos físicos que nos presenta la cara de una persona. Es la misma persona que se hace presente sin ninguna mediación.

El otro se revela desde un contexto social y desde determinadas coordenadas históricas, políticas, étnicas. Pero en esta revelación hay algo que va más allá, que excede y abunda sobre todos estos elementos comunes al contexto de donde sale. Es aquello intrasferible, no apresable, que es por encima de las cualidades, saberes, aditamentos y ropajes. Ese ser particular y concreto que trasluce toda su realidad más allá de lo fenoménico. Esto es lo que llamamos rostro. Esta realidad no surge de nosotros, no aparece amasada desde algún “a priori” ni es ninguna idea adecuada, sino todo lo contrario, al contacto con él toda imagen o idea elaborada es continuamente desbaratada, porque nunca es fiel.

(10) E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 186, n° 11 y pág. 190.

(11) S. PETROSINO y J. ROLLAND, *La vérité nomade*, Ed. La Découverte, París 1984, pág. 22.

Este rostro que nos trae directamente sólo la fresca realidad del otro sin ambages ni velaciones tiene como característica principal la desnudez que hace posible la expresión. Estas son unas connotaciones inseparables. La desnudez se da cuando las cosas se presentan a sí mismas sin ningún aditamento que ocultar nada de su ser... El diálogo se inicia desde el Rostro que pronuncia la primera palabra pidiendo respeto: “No matarás, respétame como soy”. Siempre hay que escuchar y obedecer.

Desde esta perspectiva la aportación queda situada en el terreno de la ética y es ésta la que va a ser el fundamento de toda la realidad porque desde su imperativo de responsabilidad y respeto al otro se inicia toda relación.

Responder al otro y por el otro define el talante permanente del hombre con lo que la llamada a la responsabilidad es una obsesión insuperable y lo único que le da sentido. Así lo expresa el mismo Lévinas.

“Yo hablo en este libro (Se refiere a A.E.) de la responsabilidad como la estructura esencial, primera y fundamental de la subjetividad. Lo ético aquí no viene a suplir una base existencial previa. Es en lo ético, entendido como responsabilidad donde se ata el nudo mismo de lo subjetivo (...) la responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya antes de la relación ética. La subjetividad no es un para-sí, es inicialmente para-otro. Yo soy responsable del otro sin esperar reciprocidad. Es precisamente en la medida que entre el otro y yo la relación no sea recíproca, quedo sujetado al otro. Soy sujeto esencialmente en este sentido”⁽¹²⁾.

Esta responsabilidad pedida y exigida es la conclusión lógica de la revelación del Rostro del Otro que irrumpe sin cesar. Es seguir el diálogo de respeto que ha iniciado “el-cara-a-cara” del otro, comprometerse con sus exigencias y al mismo tiempo ponerse en su situación para responder en su lugar.

Esta base constitutiva del hombre no se queda en una posible relación intimista entre un yo y un tú sino que es al mismo tiempo referencia y vinculación universal y social. “*En el recibimiento del otro se me asigna una responsabilidad universal que supera mi medida, mis saberes y mis poderes... responsabilidad anterior a todo compromiso libre*”⁽¹³⁾.

La introducción de lo que él llama “el tercero” sitúa al sujeto humano en una dimensión más amplia que los ámbitos cercanos de la geografía o los momentos históricos. “El tercero” es otro más allá que el prójimo y del otro prójimo, es la conexión con la universalidad humana. Posiblemente esta

(12) E. LEVINAS, *Ethique et infini*. Ed. Fayard, París 1982, pág. 101 y ss.

(13) S. PETROSINO y J. ROLLAND, *o.c.*, pág. 44 y ss.

dimensión social es una de las diferencias radicales con el pensamiento de Martín Buber.

Esta referencia universal de la relación no queda enmarcada dentro de un esquema mental o imaginario, sino que se encarna en la misma “economía” en la que se sitúa el hombre y crea lazos interhumanos especialmente en aquellas situaciones donde el otro vive la marginación, la pobreza y la manipulación:

“El hambre del otro –hombre carnal– hambre de pan, es sagrada; sólo el hambre del “tercero” limita los derechos...”⁽¹⁴⁾.

“El otro en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento –glorioso abatimiento– tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano, y a la vez, del señor llamado a investir y a justificar mi libertad”⁽¹⁵⁾.

Aquí precisamente es donde aparece la compasión como elemento fundamental en la constitución ética. El rostro vulnerable, débil, el rostro del excluido, del pobre, del marginado irrumpe desde su misma miseria como señor que manda “no matarás”, como maestro que enseña, pero al mismo tiempo suscitando en el corazón donde irrumpe las entrañas profundas de compasión desde donde surge espontáneamente la responsabilidad.

Desde estas intuiciones tan sugerentes los filósofos latinoamericanos han hecho lecturas contextualizadas en sus realidades y han utilizado estas categorías para elaborar un pensamiento que fundamente sus procesos de liberación.

La compasión que perfila Lévinas con sus consecuencias hasta un límite casi heroico, se sitúa en el ámbito del amor gratuito que clásicamente se ha calificado como “ágape” y las exigencias a que somete al sujeto rayan en lo que se ha llamado santidad.

Por esta razón muchos pensadores achacan a estos planteamientos el pasarse a la esfera de lo religioso y lo místico. En el amplio contexto en que se considera la racionalidad a partir del abanico de posibilidades en que el pensamiento kantiano la coloca, no se ha de eliminar ninguna aportación referida a la experiencia humana como expúrea. Posiblemente la gran labor de los pensadores judíos está en complementar el puzzle de la razón con piezas que en otros momentos fueron rechazadas. Lévinas se expresa de la siguiente manera:

“Tenemos la gran tarea de anunciar en griego los principios que Grecia ignoraba”.

(14) E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*. Ed. Sígueme, Salamanca 1987, pág. 262.

(15) E. LEVINAS, *L'au-delà du versé*. Ed. Albin Michel, París 1976.

III. EL DISENSO

Hemos puesto como otra clave para esta ética de cambio de siglo el disenso. Una aportación que nos llega por la corriente cultural del helenismo y nos sitúa frente a otro problema de nuestra actualidad: El camino de un pensamiento único. Ante los pactos, consensos y acuerdos que pueden estar viciados por la exclusión de los interesados, es necesario introducir el imperativo del disenso. Los derechos humanos han ido formulándose en la humanidad precisamente a partir del grito de los desidentes que han obligado a los poderes a tomar acuerdos.

Hablamos de disenso en el ambiente democrático del final de siglo, donde existe la consulta popular, los ciudadanos sienten sus intereses representados en la toma de decisiones y se hace el esfuerzo por oír la voz de todos los implicados. Hablar de disenso en este marco es al menos arriesgado y disonante, e incluso puede parecer un atentado a las instituciones democráticas. Precisamente por esta razón, por estar inmersos en una sociedad de acuerdos generalizados, donde el consenso tiene el peligro permanente de convertirse en pactos de intereses y hay seres humanos que aún no tienen palabra y si la tienen carecen de medios para hacerse oír en igualdad de condiciones en la mesa del diálogo y la discusión, nos parece necesario este imperativo a la hora de construir una ética abierta a soluciones de futuro. Nos referimos y hablamos de una situación en que los acuerdos fácticos son permanentes, se crean estados de opinión uniforme, y las propuestas neoliberales se ofrecen como única alternativa para la pobreza que azota el planeta tierra.

Todos los mecanismos con los que se va fortaleciendo el sistema económico y social en el que nos situamos en este fin de siglo giran en torno a la implantación de una mentalidad contagiosa en que se imponga la llamada globalización a todos los niveles con las consecuencias que trae para el bienestar humano. Desde estos parámetros, el mundo camina progresivamente a elaborar un estado de opinión uniforme que se concrete en "consensos" para situarse en el siglo que comienza. El poder quasi-absoluto de los medios de comunicación como divulgadores de cultura y creadores de estado de opinión se impone con la orquestación de un pensamiento único. Pensar fuera de esos esquemas se considera negativamente utópico y conduce a la marginación intelectual. Javier Muguerza, a quien debemos especialmente esta reflexión en nuestro país, afirma que los derechos humanos han sido más fruto del disenso que del consenso. Ha sido el grito discordante de las víctimas las que han hecho que sus derechos se reconocieran ya que en las leyes y acuerdos pactados muchos de esos derechos eran ignorados. Desde esta perspectiva la disidencia tiene un papel fundamental y según algunos pensadores tiene la encomienda de fundamentar los derechos humanos o al menos dinamizar el proceso para que arranquen desde su auténtica matriz.

Por esta razón, bebiendo en la tradición de los relatos imaginarios griegos que han marcado nuestra cultura, incluimos en nuestra reflexión el disenso como clave para una ética de final de siglo, no sólo por la fuerza que el disenso puede tener desde su misma dinámica y estructura, sino especialmente por la significación que este imperativo tiene en este momento histórico concreto.

Así como afirmábamos que frente a un siglo de la razón se evoca ahora un siglo de la compasión, ante un siglo de la razón generadora de un cierto “orden establecido” fundamentado en acuerdos en los que no siempre el ser humano es respetado en su inviolabilidad, que tienen como consecuencias las situaciones reales de pobreza, explotación y marginación de personas, colectivos, pueblos y etnias y que en este momento toma la nueva forma de la globalización desde un pensamiento único, es urgente una época que se decante por la práctica de una auténtica disidencia.

Nos acercamos en nuestra reflexión a la postura defendida por Javier Muguerza⁽¹⁶⁾. Su planteamiento se ha ido decantando progresivamente en sus diversas obras y reflexiones y su referencia es imprescindible en nuestro contexto. Sus ideas sugestivas y sus debates nos han orientado en nuestro estudio e investigación.

LO QUE ENTENDEMOS POR DISENSO

Todo consenso se enmarca entre dos límites: el de la universalidad y el de la autonomía. Lo acordado no es el absoluto moral sino que queda recortado por dos fronteras:

— La universalidad, que se sitúa en la formulación del imperativo kantiano “Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio”, por lo que ninguna decisión consensuada podrá ir contra este imperativo aunque sea mayoritaria. Jamás será válido un acuerdo en el que la persona sea utilizada como medio ya que es un fin en sí.

— La autonomía, donde la conciencia de cada persona ha de discernir si una acción concreta está en contra del imperativo anteriormente formulado. Es la conciencia individual la que tiene que determinar cuándo una decisión colectiva atenta contra la condición humana.

“Pues si la humanidad representa el límite superior de la ética comunicativa, el individuo representa su límite inferior y constituye, como aquella, una frontera irrebasable”⁽¹⁷⁾.

(16) J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*. F.C.E. México 1990. *La alternativa del disenso. En torno a la fundamentación de los Derechos Humanos*. Debate, Madrid 1989. *Ética disenso y derechos humanos*. Ed. Arges, Madrid 1998.

(17) J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, pág. 332.

En este marco es donde se sitúa la posibilidad del disenso. Es la negativa del individuo a aceptar los acuerdos consensuados, la capacidad de decir “no” gracias a su autonomía moral, precisamente porque en los acuerdos se lesiona el límite superior del marco de decisiones válidas moralmente. Así como el consenso se sitúa entre estos dos límites, también el disenso se ha de encuadrar y constreñir entre estas dos fronteras. La autenticidad y validez del disenso se sitúa en el contenido que niega y no en la materialidad de la negación, ya que pueden aparecer disensos completamente rechazables, como así lo atestigua la misma historia reciente.

La disidencia existe porque existen hombres reducidos a la indignidad de objetos y supone conflicto con una autoridad, un acuerdo, un sistema, una opinión generalizada, un sistema de costumbres y comportamientos generalizados.

“La mayoría en las decisiones no puede ser el criterio, ya que el individuo tendrá siempre la posibilidad y el derecho a decir “no” cuando así se lo exija su conciencia. La conciencia ha de estar conducida por el descubrimiento de la lesión del respeto a la persona humana. A partir de aquí el sujeto toma postura y se convierte en disidente.

No cabe duda que aquí se plantea un problema que se desarrolla en el debate de Garzón Valdés - Muguerza⁽¹⁸⁾. No es nada fácil garantizar la conversión del sujeto empírico situado en un contexto concreto y dependiendo de su “carne y hueso” en un sujeto moral que intente dar categoría universal a sus propias leyes, a lo que desde su conciencia descubre cargado de contradicción con el respeto a la persona humana. No quiero reproducir todo el debate que se establece en este campo, pero es necesario hacer alusión a la necesidad de introducir en ese “individualismo ético” la instancia del diálogo y la confrontación para “someter su máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad”, porque no cabe duda que todo disenso pretende llegar a que se asuma su protesta universalmente. (Habermas). Esto no es renunciar a la autonomía ni tampoco a la radicalidad del disenso, es garantizar la intersubjetividad superando los riesgos del individualismo.

La defensa del disenso ha sido expuesta por pensadores de diversa índole en la actualidad. Entre ellos destacamos la postura del J.F. Lyotard⁽¹⁹⁾. Plantea un disenso más en lo metodológico que en el contenido, se trata de disentir por disentir sin entrar especialmente en los contenidos que se niegan. Se puede interpretar más bien un disenso como generador de discusión pero no desde búsqueda de razones. Desde esta perspectiva un disenso que parece pro-

(18) J. MUGUERZA, *Ética, disenso y derechos humanos*, pág. 90.

(19) J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*. París 1979.

piciar Lyotard no se sitúa tanto en el marco ético sino en el marco dialéctico y procedimental, ya que desde la dimensión ética se introduciría la negación no tanto por lo que tiene de dinámico sino por el rechazo a los contenidos afirmados.

La situación de un disenso en una posición de provisionalidad, camino de nuevos consensos, no es aceptada por todos los autores ya que se prefiere marcar la relevancia y dinamismo frente a la posturas consensuadas. Se plantea la mayor fecundidad de una ética arraigada en el disenso y no en el consenso, teniendo como horizonte no el consenso sino lo absoluto del ser humano como fin en sí. Son las razones las que harán caminar el debate y la discusión, unas razones nacidas desde una postura decidida al servicio de la humanidad y no desde los intereses instrumentales y estratégicos. El consenso no es el absoluto o la meta a conseguir, por ello los procesos de consensos y disensos han sido y serán momentos de acercamiento a la madurez moral de la colectividad.

Desde esta perspectiva la ética no se situaría en una tarea de fundamentación de valores universales o conseguir que todos los seres humanos se vincularan a valores comunes, sino más bien empeñarse en fundamentar y ayudar a madurar la posibilidad de los sujetos de decir siempre “no” ante todas las situaciones en las que de cualquier manera se lesiona la dignidad del ser humano. Tendríamos una ética más crítica y situada a la expectativa de lo diferente, lo excluido y lo marginado.

Desde diversas corrientes se critica la postura del disenso de un individualismo ético con peligros de anarquía total o cerazón en los límites del solipsismo.

Se ha de tener en cuenta que no es igual individualismo que solipsismo. El individualismo ético puede incorporar en su cuadro el universalismo aunque en principio no parta de él. J. Muguerza hace referencia a la aportación de Sartre: Cuando tomo una postura la tomo por toda la humanidad, no sólo para y desde mí mismo. Dos elementos serán estrictamente necesarios para que este llamado individualismo tenga como garantía el valor radical de la persona humana en su doble dimensión individual y comunitaria: El respeto desde la persona que disiente hacia todo sujeto en el que se incluye ella misma y el esfuerzo comprometido de alargar esa postura a toda la humanidad. Desde aquí tendremos que defender que el sujeto humano jamás podrá ser sujeto moral realmente en la pura individualidad. Siempre que un ser humano está siendo tratado indignamente no sólo se denigra moralmente la víctima de ese atropello sino también el actor que lo ejecuta y todo aquel que permanece pasivo ante tal hecho. No podrá nunca el ser humano realizarse moralmente desde una postura individualista ya que está entrelazado en relaciones interpersona-

les. Más que de una ética individualista tendríamos que hablar de una ética intersubjetiva.

EL PRINCIPIO DE DISIDENCIA DESDE EL PRINCIPIO DE LIBERACION

Hemos planteado que el disenso sólo se hace plausible desde el contenido que se disiente y no sólo desde la estrategia formal de la discusión. Nos parece fecunda para esta aportación recoger las intuiciones que en esta línea nos vienen desde la *Ética de la Liberación* ya que se sitúan no en la materialidad del ejercicio de la disidencia sino en el origen mismo de la propuesta ética⁽²⁰⁾.

Desde el punto de vista teórico el arranque de la ética de la liberación se sitúa en confrontación con las dos orientaciones que globalizan los planteamientos de las éticas elaboradas desde el pensamiento occidental:

Una ética ontológica que se sitúa desde el bien, el ser, la felicidad, la virtud y los valores.

Otra ética situada desde el universalismo abstracto y formal con sus actualizaciones a partir de las orientaciones dialógicas donde se intenta superar las limitaciones achacadas a las dos corrientes.

Las éticas ontológicas son criticadas de estar situadas en un sistema anclado en la totalidad donde siempre ha habido y habrá oprimidos en situaciones variadas. La historia así lo atestigua ya que en los diferentes momentos ha habido seres humanos considerados como partes funcionales para llegar a los objetivos globales del bien, el valor o la perfección del todo. En la antigüedad los esclavos, en el feudalismo los siervos, en el capitalismo el asalariado, en las sociedades patriarcales la mujer, durante mucho tiempo y aún, las generaciones futuras son prueba de esta situación denunciada. Estas éticas pretenden la universalidad absoluta, y en las nuevas versiones, la universalidad en un mundo cultural concreto. Desde la ética de la liberación se denuncia la opresión del "otro" en el sistema en la totalidad, ya que siempre hay un "otro oprimido" que se justifica desde el telos final de lo real. El imperativo que enuncia la ética de la liberación como principio absoluto y universal es "libera a la persona indignamente tratada en el "otro oprimido" y desde ahí intenta describir la lógica de la totalidad donde el descubrimiento del otro como negado sólo es posible desde la lógica de la alteridad. El punto de partida de esta ética no es el ser o el bien sino el "otro" oprimido y negado como parte funcional del sistema.

(20) E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Ed. Trotta, Madrid 1998, su aportación está recogida desde diversas partes de la obra.

En el contexto ambiental donde nos situamos, este estilo de planteamiento conduce claramente hacia el imperativo del disenso. Volviendo a la imagen con que comenzábamos esta exposición en que describíamos el siglo que termina como un gran buque cargado de bienestar y riqueza, conquista de la potencia de la razón, al mismo tiempo que rodeado de balsas y pateras repletas de naufragos, el “no” a los consensos y pactos del bienestar se hace imprescindible.

Hay que ir al momento originario donde la ética nace en el enfrentamiento con el rostro del otro. El “no matarás” que se impone en la experiencia del otro, primer indicio del imperativo kantiano, conducirá al sujeto a disentir ante cualquier acuerdo donde quede lesionado en su más mínima tilde cualquiera de los derechos del ser humano aunque tenga que enfrentarse con la teoría más generalizada, los planteamientos más globales, o los acuerdos o leyes consensuadas.

Desde las éticas del consenso se intenta superar las limitaciones de la éticas clásicas. Llegar a una comunidad de comunicación donde todos los afectados puedan decidir en igualdad de condiciones sobre las normas, leyes u orientaciones que han de incluirles es el presupuesto fundamental de estas orientaciones y desde ahí garantizar que un auténtico discurso racional donde la decisión sea tomada desde las buenas razones y no desde la imposición la fuerza o la mayoría. Frente a esta propuesta la ética de la liberación recuerda la imposibilidad de que nadie quede excluido del diálogo decisorio y del debate. Las condiciones imprescindibles para garantizar la validez de esta comunidad de comunicación sería por una parte lo que estos pensadores llaman “ la sobrevivencia” de esa comunidad real, las situaciones de vida en que malviven en una sociedad donde no se ha resuelto el problema de la pobreza previamente. Por otra parte, la participación de todos los afectados posibles, que son precisamente aquellos que no tienen garantizada esa “sobrevivencia”. Desde aquí, llegan a la conclusión de la imposibilidad de una verdadera participación en el diálogo común donde siempre habrá otros afectados (no conocidos) en el presente y en el futuro que son excluidos de esa comunidad de comunicación. De aquí que a la hora de entrar en un proceso de toma de decisiones la pregunta que se hace urgente es ¿A quién hemos excluido? El “otro” porque es lo distinto del sistema, porque es el afectado en la exterioridad es el excluido de la comunidad de comunicación y la exclusión tiene muchos nombres y se reproduce en muchas situaciones.

Desde esta perspectiva, la ética de la liberación no se sitúa desde la comunidad de comunicación sino desde el “otro excluido” que sufre los efectos de acuerdos válidos y oficialmente plausibles.

Es necesario llegar al punto originario de la ética, primer momento, anterior a todo ejercicio de razón por la que se tiene la experiencia del otro antes

de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación. Este punto originario es la responsabilidad por el otro como presupuesto dado para todo consenso o disenso. A partir de la aportación de la ética de la liberación, y situados en las coordenadas de una globalización imperante que prepara el “orden” para las generaciones futuras, la alternativa del disenso adquiere más fiabilidad, y se hace necesario como respuesta a situaciones urgentes. El estar expuestos en la propia piel ante el rostro doliente del otro, hace que una ética de fin de siglo tenga que beber en la fuente de la compasión y concretarse en una postura de disenso.

En el relato de Lucas, el sacerdote y el levita, situados en la oficialidad de la ley, siguen permaneciendo “puros” con la posibilidad de intervenir en la liturgia del templo ya que no han entrado en impieza oficial, el samaritano excluido, impuro y mal mirado es al que se le commueven las entrañas ante el dolor del apaleado, es el que se hace prójimo y actúa moralmente. Este es el prototipo de una ética para nuestra época.

José Alonso Morales