

¿POR QUÉ LA ÉTICA?

Sobre la constitución del hombre responsable al hilo de P. Ricoeur

JOSÉ MARÍA MARDONES

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid

RESUMEN: La sencilla cuestión de «por qué la ética», desemboca en el complejo problema de la constitución del hombre responsable. Siguiendo fundamentalmente las indicaciones de Paul Ricoeur se aborda, a través del rodeo antropológico, la peculiaridad humana que tiene que realizar su libertad propia con otros y en un marco institucional. Están así dados los pasos para una reflexión sobre el por qué y la necesidad de la ética.

PALABRAS CLAVE: ética, responsabilidad, libertad, racionalidad.

Why Ethics?

On the Constitution of the Responsible Human Being Along the Lines of Paul Ricoeur's Thought

ABSTRACT: The simple question «why ethics?» ends up in the complex problem of the constitution of the responsible human being. Fundamentally following the indications of Paul Ricoeur we address, by traversing the anthropological turn, the peculiarity of human beings who have to realize their freedom with others and in an institutional framework. This provides the steps for a reflection on the reasons for and the necessity of ethics.

KEY WORDS: ethics, responsibility, freedom, rationality.

Las preguntas sencillas y directas abordan temas básicos y fundamentales. Esto sucede con la cuestión de *¿por qué la ética?* Nos obliga a indagar en muchas de las cosas dadas por supuesto a la hora de reflexionar éticamente. ¿Dónde están las raíces de la ética? ¿Cabe un ser humano sin ética? Y si la ética es constitutivo del ser humano, ¿qué es eso característico del hombre que le empuja inevitablemente a ser un animal ético?

En esta exposición quisiera, a hombros de gigantes, al hilo de algunos de los grandes antecesores que se han planteado estas cuestiones o semejantes, especialmente P. Ricoeur, dar alguna respuesta a este interrogante fundamental.

1. LA PECULIARIDAD HUMANA

La respuesta al por qué de la ética, nos lleva derechos hacia la pregunta por el ser humano, por su singularidad y peculiaridad que hace única la condición humana y la distingue de otras formas de estar y de ser en el mundo. Damos un rodeo por la antropología para poder dar cuenta del por qué de la ética. En el fondo, quizá actualizando algo ya señalado por I. Kant, no estamos sino preguntándonos por alguno de los estratos constitutivos del hom-

bre. P. Ricoeur¹ dirá en nuestros días que preguntarse por la vida ética, es hacerlo sobre uno de los estratos fundamentales de «una fenomenología hermenéutica de la persona».

1.1. *El ser humano tiene que hacer su mundo*

El ser humano se nos presenta no encerrado en la mera naturaleza, sino desbordándola. Este exceso, ha sido visto por H. Plessner, desde el punto de vista biológico, como una carencia. Somos desvalidos o subdesarrollados instintualmente. No poseemos, como los animales, una dotación instintual que nos oriente y guíe en nuestro comportamiento con el ambiente. Esta deficiencia instintual convierte al ser humano en un ser no atado biológicamente en su relación con el ambiente. J. G. Herder ya describió en 1784 al ser humano como el «primer ser “dejado suelto” (liberto, *Freigelassenen*) de la creación».

Esta constitución biológica del ser humano lo convierte en un ser «abierto al mundo» (*Weltoffenheit*) y en un ser necesitado de los otros y referido a ellos. El ser humano, nacido prematuramente, se sigue desarrollando biológicamente en relación con su ambiente. Al no estar determinados por un mundo cerrado y fijo, la dirección del desarrollo le viene dada socialmente. Tenemos que hacer un mundo con otros. Este mundo propio y con otros, el mundo del hombre, lo denominamos *sociedad*².

El ser abierto, no determinado, del hombre es interpretado, desde el punto de vista cultural y espiritual, como la apertura radical al mundo y la posibilidad de la libertad. Estamos condenados a la libertad, ya que no estamos constreñidos por la naturaleza. La desbordamos y, justamente, esta ruptura inicial con la naturaleza es la que posibilita la libertad.

1.2. *El ser humano tiene que realizar su libertad*

La libertad del ser humano no es una cuestión, como ya viera Kant, que se pueda describir o se demuestre por reflexión, sino, más bien, se confirma a través de la acción. Atestiguamos la libertad que poseemos a través de nuestro hacer. Hegel³, ya vio que la voluntad libre se muestra en la realización de la libertad. Sólo podemos afirmarnos como libres y creernos libres y demostrar en el hacer la verdad de esta creencia. Un ser humano que desborda la naturaleza tiene que hacerse un mundo propio como «segunda naturaleza», lo que Hegel llamaba el mundo realizado del espíritu que es la libertad. Vemos que el paso a lo social, el paso «a las circunstancias de la libertad», señala las condiciones de realización de la libertad.

¹ Cfr. RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 1993, 106.

² Cfr. BERGER, P. L. - LUCKMANN, TH., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, 66s.

³ HEGEL, *Principios de la filosofía del Derecho*, párrafo 4.

El ser humano así considerado es, por tanto, un ser que está entregado a la libertad que tiene que realizar. Somos seres llamados a realizar la libertad. Somos tarea. P. Ricoeur⁴ dirá que somos un poder-hacer que se demuestra o testimonia en acciones efectivas.

Empujando la reflexión por esta línea descubrimos que debajo de este deseo de hacer, a través del que se prueba la odisea de nuestra libertad, lo que se encuentra al fondo es un *deseo de ser*. Quizá llegados a este punto, estamos tocando fondo: nos encontramos ante el elemento primario que expresa ese poder y desear hacer. La afirmación originaria sería esta «afirmación gozosa del poder ser, del esfuerzo por ser, del *conatus*»⁵.

Esta «afirmación gozosa del poder ser», quiere decir que el hombre en su primer movimiento o iniciativa hacia el ser ya se capta capaz de ello. Dicho de otro modo, se siente valioso, con estima de sí. Ahora bien esta estima de sí resultaría vana si no estuviera sustentada por la posibilidad de un hacer que se orienta intencionalmente hacia el mundo con pretensiones de inscribir ahí su actuar. Un obrar intencional es un obrar reflexivo, según razones. Ya se ve que la categoría del obrar propiamente humano lleva consigo, diríamos a través del giro lingüístico, un ser humano hablante y por ello mismo pensante⁶.

Convendría señalar como conclusión de esta breve reflexión que vamos a inscribir la ética en la profundidad del deseo. Ya vemos, de entrada, el carácter optativo, de aspiración que tiene la ética. Deseamos ser; deseamos vivir la vida; una vida realizada, feliz, no una vida cualquiera. En este sentido, la aspiración a una vida realizada tendríamos que expresarla en vocativo, exclamando y, quizá gritando o diciendo muy quedito: ¡Ojalá logre vivir bien, realizar mi vida, ser feliz!

1.3. *La inadecuación constitutiva*

No seríamos serios ni describiríamos adecuadamente este deseo primordial de ser del hombre, si no indicáramos, rápidamente, la inadecuación que existe entre este deseo de ser y las obras concretas en que trata de realizarse. Aparece aquí la falta, la falla, el fracaso, la distancia, entre lo que deseo ser y lo que realmente realizo.

J. Nabert, citado frecuentemente en este punto por P. Ricoeur⁷, denomina distancia constitutiva a la conciencia de la diferencia existente entre el deseo de ser y el acto de ser. Produce, dirá, algo así como el sentimiento de culpa originaria o primitiva: el sentimiento de la desigualdad entre lo que deseo ser y lo

⁴ Cfr. RICOEUR, P., *Amor y justicia*, 70.

⁵ *Ibidem*, 71.

⁶ Ya se ve siguiendo el hilo de la reflexión, y lo recalca RICOEUR, P., *Ibidem*, 106, y más allá, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996, que la cuestión sobre la vida ética pensada con cierta profundidad nos conduce hacia los otros estratos constitutivos de la persona humana: *el hombre agente (y sufriente)*, *el hombre hablante*, *el hombre narrador*.

⁷ *Ibidem*, 71. Este autor funda aquí la posibilidad de acceder a la ética por medio de experiencias como la culpa, la soledad o el fracaso.

que realmente realizo; la conciencia de la no libertad de mi libertad o de que el acto de ser y el acto de no ser, de valer y no valer, se entremezclan a la vez.

Entramos por este camino en un mundo culturalmente fascinante. El ser humano no esperó a que llegara la filosofía para pensar acerca de esta situación paradójica en que se encuentra la libertad humana. Las sabidurías religiosas y míticas han sabido desde hace milenios que el ser humano había comido del árbol del bien y del mal y, en consecuencia, sabía que sus acciones pueden ser buenas o malas.

Démonos cuenta del presupuesto de fondo con el que funcionamos: saber sobre el bien y el mal, quiere decir, que los humanos se habían percatado ya que no estaban entregados al determinismo, que las cosas y los hechos hubieran podido ser distintos de cómo son o fueron. Adquirieron constancia, más o menos refleja, de que podían haber actuado de forma distinta. Eran, por tanto, responsables y le podían ser imputados los hechos.

Libertad, responsabilidad, imputabilidad y elección son conceptos que se dan la mano y abrazan en un haz de interrelaciones recíprocas y autoimplicativas. Quizá pudiéramos concluir estas reflexiones parodiando a W. Benjamín, que decía respecto a la religión, lo que también habría que afirmar respecto a la ética: es un asunto sólo para espíritus libres (y responsables).

Z. Bauman⁸ advierte, mirando hacia un rasgo lingüístico muy humano, en el que, de otro modo, ya Fichte había reparado —la capacidad para decir «no»—, que esta partícula carece de sentido a menos que se asuma que se puede actuar de más de una manera, o que los asuntos del mundo objetivo se pueden ordenar de más de un modo. El «no» implica que las cosas *no tienen que ser como son actualmente*, que se las puede alterar y, también, que pueden ser mejores de lo que son. Si no aceptamos esta posibilidad tiene razón este autor que toda charla sobre la ética sería hueca. Viviríamos en un mundo cerrado y aherrojados por lo que hay. Incluso, la partícula «no» supone ya un juicio que convierte los hechos del mundo objetivo en hechos del mundo vivido (*Lebenswelt*). Es decir, estamos en un mundo de experiencias de sentido o significativas.

Y damos un paso más, si aceptamos que desarrollamos nuestra actividad, nuestro quehacer, en un mundo azaroso e incierto. Nuestro hacer no nos conduce en línea recta y segura a un determinado fin. De ahí que toda la aventura del hacer humano sea un esfuerzo por ofrecer preferencias alternativas. Tratamos de estructurar el mundo humano, la sociedad, y nuestra propia vida en ella, de otro modo distinto del que tiene; tratamos de favorecer unas posibilidad antes que otras.

Ser ético significa, llegados aquí, que se es capaz del bien y del mal. Pero no significa saber con certeza y seguridad *qué* cosas son buenas y *qué* cosas son malas. Estamos obligados a reflexionar, discernir y elegir, a menudo, en medio de una dolorosa incertidumbre, entre una serie de posibilidades dentro del

⁸ Cfr. BAUMAN, Z. - TESTER, K., *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Paidós, Barcelona, 2002, 66.

mundo dado; es decir, tenemos que hacer de lo fáctico una posibilidad, que diría Sartre. Pero frecuentemente tendremos que cargar con esta incertidumbre del obrar humano soportando la ansiedad y las recriminaciones y dudas que nos hacemos a nosotros mismos. La dimensión ética del ser humano le lleva a sentir el aguijón continuo de la insatisfacción o de no sentirse nunca suficientemente bueno.

1.4. *La percepción del mal*

Nos encontramos ya en el umbral de la actuación ética, pero antes de dar un paso adelante, permítaseme una pequeña digresión acerca del mal, que es captado en el hacer mismo al que nos empuja el deseo de ser y nuestra libertad. Un mal cuya presencia se detecta —máxima paradoja de la ética⁹— incluso, radicalmente presente dirá Kant¹⁰, dentro de la misma libertad. En este sentido comprendemos expresiones como «afirmar la libertad es tomar sobre sí el origen del mal».

El mal o lo malo en sus manifestaciones es lo que más fácilmente percibe o siente el ser humano. A través del dolor, del sufrimiento producido por la injusticia, desigualdad, marginación, explotación o la humillación de cualquier género, el hombre capta algo que se opone a lo que llamamos el deseo primordial de ser y realizar su vida. Incluso la muerte se le presenta como una injusticia.

No tiene nada de extraño que autores como M. Horkheimer¹¹, sienten en esta condición contingente, sufriente y falible del ser humano una suerte de solidaridad primaria que sienta las bases para una ética de la compasión y la justicia.

Esto no sería posible si no estuviera la experiencia del mal iluminada por una luz oscura pero donde brilla la afirmación del bien, de la bondad, de la belleza por encima del mal en todas sus formas. Este énfasis es el que pone E. Levinas¹², con la experiencia bíblica al fondo, de que la creación, el ser, presupone el Bien. Al principio no está el mal sino el bien, aunque la experiencia humana nos lleve frecuentemente a la captación de la experiencia de la vulnerabilidad del ser humano como el inicio de la actitud ética. Pero al fondo late la afirmación de la vida como buena, la experiencia y esperanza del bien.

Podríamos resumir estas brevísimas indicaciones diciendo, esta vez recordando una expresión de A. Camus, que no debemos ser infieles ni a la belleza ni a los humillados.

⁹ Así la denomina RICOEUR, P., «Culpabilidad, ética y religión», en: *Introducción a la simbólica del mal*, Magápolis, La Aurora, Buenos Aires, 1976, 173s.

¹⁰ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2.ª ed., 1986, primera parte, 29s.

¹¹ Cfr. HORKHEIMER, M., *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Península, Barcelona, 1976; MARDONES, J. M., «Salvar a Dios: compasión y solidaridad en la finitud», en: MARDONES, J. M. - REYES MATE (Eds.), *La ética ante las víctimas*, Anthropos, Barcelona, 2003, 219-43.

¹² Cfr. LEVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995, 55s.

La andadura por estas rapidísimas consideraciones acerca del ser humano nos llevan a una primera conclusión general sobre la pregunta que guía nuestra indagación: *¿por qué la ética?* Porque el ser humano es alguien que sobrepasa la naturaleza y está impulsado por el deseo de ser que ha de realizarse en un mundo abierto, es decir, en libertad. El ser ético aparece enraizado y asentado en la condición humana de una libertad que tiene que realizarse en responsabilidad.

2. ¿QUÉ HACER? EL TIPO DE RACIONALIDAD DE LA ÉTICA

Nos encontramos ya ante lo que se considera el origen de la dinámica de la ética. Un ser humano no fijado instintualmente, abierto al mundo, y, por tanto, necesitado de construirse y construir su propio mundo, es un ser que se tiene que producir a sí mismo en medio de, o mediatizado por, un orden social y cultural específico. Dado que tiendo a ser, realizarme, este deseo o esfuerzo por ser se encuentra en un subdesarrollado instintual, necesitado de orientación. Ante una determinada tarea o situación el ser humano debe plantearse qué hacer, como comportarse. Digamos rápidamente que un ser dotado de capacidad de acción y de habla, como el ser humano, tiene que reflexionar. Es decir, hacer una elección racional.

En las cuestiones en las que tenemos que resolver problemas referidos a alcanzar un determinado objetivo, se trata de elegir los medios adecuados para alcanzar el fin propuesto. Aquí ya se ve que nos encontramos ante la elección de los medios y la determinación de unos objetivos o fines. Hay acciones, como sabemos en nuestra vida cotidiana, donde tenemos que resolver problemas del mundo objetivo (arreglar una ventana o un coche), entonces se trata de elegir los medios más adecuados para lograr alcanzar el objetivo (que la ventana o el coche funcione bien). Se trata de una reflexión o racionalidad orientada pragmáticamente de modo técnico para realizar un programa deseable.

Otra cosa es cuando nos encontramos con la necesidad de decidir sobre cuestiones acerca de la correcta orientación en la vida. Aún en este punto, hay decisiones, como la de elegir una marca de ropa o de coche, que no tienen demasiada importancia y otras que sí, por ejemplo, el tipo de profesión que elijo. La elección de una profesión o carrera va unida a las «inclinaciones» o gustos, a lo que le interesa a uno, al tipo de actividad que le satisface, etc. Y este tipo de cuestiones desemboca en la pregunta acerca del tipo de vida que se quiere llevar o realizar, lo que, a su vez, empuja la pregunta hasta el tipo de persona que uno quiere o quisiera ser en razón, en último término, de una visión del mundo y de la vida. Es decir, nos encontramos confrontados, en las cuestiones existenciales, con cuestiones de vital importancia, donde lo que se juega son valoraciones fuertes que afectan a la identidad de la propia persona.

Aristóteles ya vio que las decisiones de valor graves son cuestiones que afectaban a la vida buena. Elegir bien la profesión o la pareja, pone en riesgo la vida,

es asunto que afecta a la vida buena o la vida malograda. Charles Taylor¹³ denomina en nuestro tiempo, «preferencias fuertes» a las valoraciones que afectan no a las inclinaciones o gustos casuales, sino a la autocomprensión de la persona, al tipo de vida, a su proyecto e identidad. En el fondo están las «preferencias razonables» (*prohairesis*) de Aristóteles.

Es importante darse cuenta de la doble dimensión entrelazada que conlleva la autocomprensión existencial y, consiguientemente, toda «preferencia fuerte»: por un lado, un componente descriptivo, de la propia identidad o biografía y, por otro, un componente ideal de yo. Por esta razón, un proyecto de vida se juega en el entrelazado de quién es uno y quién querría ser, lo cual supone siempre una toma de conciencia crítica hacia uno mismo. Este tipo de reflexión o de racionalidad¹⁴, que denominamos *práctica*, es el característico de la ética, es decir, de los caminos que nos conducen a la vida buena y feliz.

3. EL PROBLEMA ÉTICO

Hasta este momento nos hemos movido en los inicios o en el punto de partida de la ética. La ética comienza propiamente cuando introducimos la relación o, si se quiere, la segunda persona, o mejor todavía, cuando aparece la libertad en segunda persona.

Si nos quedáramos únicamente con un planteamiento de la primera persona o de la realización de la libertad del yo correremos el riesgo de un análisis solipista de la realización de la libertad. Pero ya hemos indicado que la realización del ser humano está referida a un mundo social, un mundo con otros. Aparecen ahora las «circunstancias de la libertad».

En este momento nos vemos, digámoslo obviando muchos problemas, ante la libertad en segunda persona. Nos encontramos con el otro.

La primera cuestión que plantea la vida ética con otros es el reconocimiento del otro como mi semejante. El otro es «como otro yo». Sin esta reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mí mismo como semejante del otro, no hay vida ética.

Las reflexiones sobre esta cuestión han llegado a una gran sofisticación y sutileza. Ha sido, sin duda, E. Levinas¹⁵ el que mejor ha presentado que el movimiento de mí mismo hacia el otro, responde a una interpelación de sí por el otro. La interpelación del otro precede a mi respuesta. O si se quiere generalizar: la

¹³ TAYLOR, CH., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.

¹⁴ Cfr. HABERMAS, J., «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», en: *Aclaraciones sobre la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, 109-126, 115. Ya se ve por el título del artículo cómo matiza este autor los diversos usos que puede tener la razón práctica, que nunca es axiológicamente neutral.

¹⁵ Cfr. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, 211s.

constitución de mi yo está precedida de esta interpelación de otro, del tú. Yo soy yo en tanto respondo a la interpelación del tú. Sus análisis del rostro del otro, de su mirada, o de mi mirada que capta la interpelación que le solicita el cuidado y protección («¡no me mates!») del otro, son famosos y bien conocidos. Con todo, como recuerda P. Ricoeur¹⁶, siguiendo a Husserl, la condición de posibilidad de que el otro sea un verdadero yo, un «alter ego», es que yo comprenda lo que es ser libre y la necesidad (deseo) de llegar a serlo efectivamente. Si es aceptable el primado de la llamada procedente del otro sobre el reconocimiento de sí mismo por sí mismo (E. Levinas), la vida ética se instaura y vive gracias al reconocimiento del otro como mi semejante. El otro es tan capaz como yo mismo; el otro es capaz de preferencias igual que yo. Reconozco la demanda de libertad del otro; reconozco la mutualidad de la libertad. El otro, en definitiva, es tan digno como yo. Al final, la solicitud para con el otro se anuda con la reciprocidad que establece el reconocimiento.

La consecuencia que se alcanza por esta vía es que la ética posee una inevitable dimensión dialogal.

H. Cohen¹⁷, sin duda, no vacilaría en indicar las raíces religiosas de este reconocimiento. Para este autor las relaciones entre religión y ética son naturales. La aportación bíblica en este punto es definitiva: «Amarás al forastero» (Dt 10, 18-19), señala con Lv 19, 18.33, los lugares donde expresamente se reconoce al forastero/prójimo (*rea*) «uno con su *rea*», otro como yo, un ser moral de igual valor que el judío.

Habría que subrayar que es justamente en estas situaciones de desigualdad o disimetría, cuando el reconocimiento del otro se hace más urgente. Sin reconocimiento de esta semejanza la solicitud no se restablecería. El reconocimiento del otro busca una igualdad moral. La ética comienza propiamente con la llegada de la libertad del otro semejante a la mía. Por esta razón, el reconocimiento de la libertad del otro es el fenómeno central de la ética¹⁸. La ética vive del reconocimiento mutuo de la libertad.

Esta presentación de la libertad del otro como análoga a la mía es un momento altamente positivo. Es el encuentro de dos libertades insustituibles. El momento de negatividad procede de un momento posterior: la oposición de una libertad a otra, el enfrentamiento entre la pluralidad de opciones y acciones y su realización, es decir, del conflicto. Sabemos que este momento del conflicto recorre tristemente la historia a lo largo y ancho de la humanidad. Es la mancha oscura de la historia de la humillación, esclavitud, opresión, violencia y guerra. Estamos ante la negación, o mejor, ante la muerte de la libertad.

Volvamos a nuestra cuestión inicial: ¿por qué la ética? La respuesta en este momento de introducción en la vida ética propiamente dicha, a través del reconocimiento del otro, tendría que sonar de este modo: la ética es la respuesta

¹⁶ RICOEUR, P., *Amor y justicia*, 108.

¹⁷ Cfr. COHEN, H., *El prójimo*, Anthropos, Barcelona, 2004, 32, 46s; ÍD., *la religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 2004, 87s.

¹⁸ RICOEUR, P., *Amor y justicia*, 72.

humana al encuentro del otro, de su interpelación que me emplaza a dar una respuesta, de dos libertades que se reconocen y necesitan para vivir en común y establecer una vida verdaderamente humana. Sin reconocimiento recíproco de la mutua dignidad y responsabilidad, no se puede construir un mundo humano interpersonal. Más bien, como han sabido todos los totalitarismos, se establecen las condiciones de posibilidad para la liquidación sistemática del otro¹⁹.

La ética a esta altura es la salvaguarda de la dignidad de todo ser humano. O si se quiere decir más activamente: la búsqueda de la superación de las desigualdades y el logro de la realización de las dos libertades que se encuentran. La pérdida de la dimensión ética supone que el otro no es un hombre inferior o peligroso, es, sencillamente, un no hombre. La ética, en este punto, equivale a instaurar la relación intersubjetiva, mejor, la realización de la libertad en la intersubjetividad.

4. EL MOMENTO DE LA MEDIACIÓN ENTRE LAS LIBERTADES

No hemos terminado nuestro breve recorrido sobre la vida ética y su por qué. Todavía nos falta un paso muy importante, sin el cual la presunta realización de la libertad en el encuentro intersubjetivo, queda reducida a una pura vacuidad.

Reparemos que en la realidad de la vida humana, cada ser humano se encuentra ya situado en un mundo social. Nadie inicia la vida humana desde cero. No hay zona cero en la vida de ningún ser humano²⁰; siempre estamos ya en lo instituido. Todos nos encontramos en un mundo humano —sociedad— que posee ya, digámoslo sin entrar en detalles acerca de esta formación social, un conjunto de visiones, valores, costumbres, que orientan las preferencias y comportamientos de los individuos.

Se denomina en el argot sociológico *instituciones* a estas cristalizaciones de los hábitos y comportamientos colectivos de una determinada sociedad. La realización de la libertad, a la que empuja el deseo de ser de cada uno de nosotros, se efectúa en este terreno ya socialmente condicionado. Las instituciones son el ámbito social donde se juega la interacción de las libertades. La institución es así el mediador de los encuentros interpersonales; el campo donde se juega el despliegue de las libertades. Señala el paso del «yo-tú», o relación cara a cara, al «nosotros» y al «ellos». Posee, como todo terreno de juego, sus ventajas y desventajas, sus estímulos y sus inercias ya sedimentadas.

¹⁹ FINKIELKRAUT, A., *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1998, 8s; PRIMO LEVI, *Si esto es un hombre*, Aleph, Barcelona, 1998.

²⁰ Todos los intentos de situarse en un presunto punto cero o inicio de la vida social, en una *Urstiftung*, son «experimentos mentales»: instauraciones míticas o creaciones ficcionales como el *Contrato social* de Rousseau, Hobbes, o las actuales reconstrucciones de la sociedad arcaica de J. Habermas o la «situación original» de J. Rawls. Ficciones importantes desde el punto de vista de la reflexión, pero que no pueden aprehender la realidad del comienzo de la ética.

La mayor parte de nuestra vida social se juega en instituciones y sistemas sociales, es decir, en ámbitos donde las relaciones no se pueden personalizar, o sólo a través de la asunción de los vínculos que nos unen a todos. Esta especie de denominador común, lazo social o vínculo neutro, que consiste en visiones, ideas y valores participados, trabajos pautados, roles, etc., son interiorizadas por cada uno. Nos socializan y constituyen el «espíritu objetivo» de Hegel²¹, la mediación de todas las libertades, que sociológicamente llamamos instituciones (religiosas, políticas, económicas, jurídicas, familiares...).

En la reflexión ética se suele denominar este terreno donde se juega la historia de la libertad o de las libertades, un hacer de uno con muchos, una libertad en tercera persona (P. Ricoeur), el ámbito de la justicia (J. Habermas), de las máximas universalizables o del imperativo categórico (I. Kant), en suma, el ámbito de la norma y de la ley.

Podemos volver a nuestro punto de partida y decir a Aristóteles que la vida buena no se puede reducir a las relaciones interpersonales. Sería una ingenuidad que no sabe de los condicionamientos de la vida social. La vida buena se realiza realmente, verdaderamente y hasta en su máxima realización, en la vida de todos con todos, en la sociedad, o vida pública.

Ahora buscamos una igualdad distinta de la que se ejerce en el cara a cara. No es cuestión sólo de entendimiento mutuo y de amistad, sino de convivencia en una comunidad histórica. ¿Cómo lograr un reconocimiento mutuo, un respeto a la libertad de todos, una igualdad en la realización de la libertad de todos con todos? En este momento entramos en lo que se denomina el campo de la distribución adecuada de ventajas y desventajas, de cargas, tareas y responsabilidades. A esta intención ética de un proceso de distribución en una institución que se extiende más allá del otro presente, lo llamamos *justicia*.

No podemos entrar en todos los recovecos, enormemente amplios y exigentes de la reflexión sobre la justicia. Baste decir, que al pisar este umbral ético entramos ya en el terreno de la universalidad. El deseo de una vida buena cuando se trata de realizar con «terceros», con cualquiera, con cada uno, de un modo reflexivo, racional, como corresponde al ser humano, empuja hacia reglas o normas universalizables. Surge en este momento la regla de oro: «No le hagas a nadie lo que no quieras que te hagan a ti». Es decir, se comienza a visualizar que un comportamiento adecuado para todos tiene que seguir la regla o máxima, si quiere ser justa, de que *todos y cada uno* tienen que poder querer que, en situaciones comparables, sea seguida por todo el mundo. Dicho como suele expresarse J. Habermas²², sólo una máxima universalizable desde la perspectiva de todos los afectados, vale como una norma que puede encontrar aquiescencia universal y, por tanto, merece reconocimiento, es decir, es obligatoria moralmente.

Ya se ve, llegados a este momento de la reflexión ética, que una vida buena lograda para todos, empuja a actuar de un modo justo, es decir, de lo que es gene-

²¹ HEGEL, W., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México.

²² HABERMAS, J., *Aclaraciones sobre la ética del discurso, o.c.*, 116s.

ralizable y realizable para todos, es decir, de lo que «se debe» o «hay que hacer». Como muy bien dice P. Ricoeur, justicia, desde un punto de vista ético, quiere decir, en definitiva, que «tu libertad sea». Comprendemos también ahora que J. Rawls diga que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales».

¿Qué hemos logrado en este camino de la ética? Nada menos que la coexistencia de muchas libertades; la posibilidad de una vida lograda para muchos. El llamado orden social descubrimos que se asienta sobre una vida ética. O, si queremos decirlo al modo inverso, una vida social se realiza sobre unas instituciones que están ya «éticamente marcadas».

Descubrimos también que en la realización de la libertad con otros surge un correctivo a mi deseo: se quiebra el egocentrismo al que tiende y se le empuja hacia un proyecto de vida que sea deseable por todos por igual. Este momento que puede ser vivido como la coerción o interdicción de la norma, expresa lo que no hay que hacer, lo que es preferible antes que mi deseo. Busca hacer coincidir lo deseable por mí con lo preferible²³. Aparece el «se debe», que exige, como ya vio Hegel, un extrañamiento para realizarme verdaderamente.

La ética en cuanto realización de las libertades en un ámbito social, desemboca en la política. La política es la casa o lugar natural de la realización de una vida buena para todos. No es extraño que desde Aristóteles política y ética se den la mano. En nuestros días H. Arendt insiste que la política es el «entre» (*zwischen*) donde el anhelo de vivir bien se realiza.

Detenemos aquí nuestras reflexiones. Hemos recorrido el dinamismo ético hasta lo que algunos autores dirían que es ya claramente el mundo de la moral, el mundo de la ley y de la universalización. Hemos asistido al despliegue de la libertad hasta la ley: un deseo de realizar una vida buena o feliz, que conduce a una vida personal responsable y al reconocimiento del otro en reciprocidad y en solicitud de co-realización, para desembocar en el ámbito de la sociedad y del encuentro de libertades que buscan una vida buena, justa, en común. En resumen, hemos asistido a la constitución del ser humano en su libertad responsable.

5. CONCLUSIÓN. LAS AMENAZAS ACTUALES A LA ÉTICA

La ética apunta a la realización de la humanidad. De ahí que las amenazas contra la ética sean amenazas contra la humanidad y viceversa. Y habrá que decir, rápidamente, que la mejor defensa de la humanidad es una vida ética real y verdadera.

No quiero terminar esta breve exposición sin apuntar a algunos peligros de esta vida ética, es decir, amenazas a la realización de humanidad que nos cercan en nuestro tiempo. Al contraluz podrán leer los oyentes algunas tareas o desafíos a los que somos invitados para que la constitución de la libertad res-

²³ RICOEUR, P., *Amor y justicia*, 81.

ponsable sea un hecho. Procedo más al modo de la sugerencia y la incitación que del desarrollo.

5.1. *En nuestro tiempo hay una inflación verbal ética que no se corresponde con su realización*

Nuestro momento histórico social conoce una exquisitez ética que conduce a denunciar como «políticamente incorrecto» el uso de la palabra «negro» como un insulto degradante, pero no tiene tantos remilgos ante la marginación de los hombres de color, emigrantes, concebidos como «nuda vida», explotados como mera fuerza de trabajo u objetos sexuales.

Dicho más en general: vivimos en la época del reconocimiento de los Derechos Humanos. Este reconocimiento prácticamente mundial es un logro humano sin precedentes. Ahora bien, todos sabemos lo lejos que estamos de su realización práctica. La actitud o talante ético nos emplaza a que el reconocimiento sea algo más que verbal. En definitiva, se nos insta a incorporar en nuestra estilo de vida la tarea ética de realizar en la práctica lo que reconocemos verbalmente.

5.2. *La realización individualista a la que se nos invita desde todos los medios en nuestra sociedad desconoce la dimensión ética*

Prolifera un discurso de realización de la propia biografía personal de forma única y original, como si la persona fuera un ser individual puro, desligado de todo vínculo social y, por consiguiente de toda solicitud para con el otro. Se sienta así una concepción falsa del ser humano individual, desocializado y consumista, que produce un individualismo sin compromiso social ni político.

Incluso existe actualmente, un uso tergiversador e *ideológico*, como denuncia U. Beck, del individualismo: el recurso a presuntas soluciones individuales para problemas sistémicos o sociales. Estamos ante un uso encubridor e inmoral del individualismo.

Urge recuperar la dimensión ética que vincula mi realización con la de los demás y con la existencia de instituciones justas. La tarea ética hoy, como ayer, nos impulsa al compromiso social y político, al trabajo por construir instituciones que posibiliten mi realización y la de cualquiera en esta sociedad, especialmente la de los más débiles y desfavorecidos.

5.3. *La libertad es la tarea humana permanente. Hoy está amenazada por el riesgo de la inseguridad y por la carencia de alternativas*

En nuestro tiempo se habla de la libertad como el máximo de los valores humanos, pero luego se la socava mediante la amenaza del riesgo generalizado. Hay miedo a la libertad en nuestro tiempo. Se buscan seguridades ideológicas

y doctrinales en los *fundamentalismos* y se arriesga poco la búsqueda racional crítica y sensata.

Desde el punto de vista socio-político se declara la «falta de alternativas» al sistema vigente, con lo que se clausura la historia y se determina el fin del cambio social hondo. De hecho, se predica el conformismo frente a lo que hay.

La sociedad actual trata de expropiarnos de la responsabilidad del yo. Nos trata de acostumbrar a ver la realidad de injusticia, pobreza, humillación, sin escándalo ni protesta. Nos entumece los sentimientos éticos.

La tarea de la ética nos tiene que empujar a desenmascarar estas amenazas y miedos a la libertad. Las instituciones educativas superiores debieran ser lugares de apertura y ejercicio del pensamiento libre; ámbitos donde se arriesga a la hora de pensar. Al mismo tiempo que espacios de análisis frío de las contradicciones sociales y atmósferas cálidas de sensibilización de la compasión humana.

5.4. *La ética es particularmente importante en una modernidad cuya racionalidad predominante es funcional: puede decir mucho sobre cómo hacer las cosas, pero muy poco, o casi nada, sobre qué cosas hay que hacer*

La fuerza de la razón moderna descansa sobre las herramientas, incluso electrónicas. Por esta razón mide el éxito por la eficiencia, la rapidez y el grado de rendimiento. Pero su debilidad son los fines, el por qué y para qué humanos o de realización con sentido.

Necesitamos una racionalidad ampliada que conjugue la tecnología y la compasión o, como dice E. Morin, la informática y la poesía. Tenemos que introducir en la universidad y en las prácticas humanas funcionales dominantes, *la responsabilidad para algo*. La responsabilidad, como hemos visto, es siempre una responsabilidad con otros en medio de instituciones justas, para el bienestar y la dignidad del otro.

Instituto de Filosofía. CSIC. Madrid
Pinar, 25
28006 Madrid
mardones@ifs.csic.es

JOSÉ MARÍA MARDONES

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]

