

Juan José Garrido Zaragoza

## RECONSTRUCCIÓN ÉTICA (I)

### I

1.- Reconstruir supone que antes algo se ha destruido; que algo que se mantenía en pie y cumplía una función apreciada, se ha venido abajo. Se reconstruye porque se considera que lo destruido constituye una pérdida que de suyo hace más difícil las cosas.

2.- Hablamos de "reconstrucción ética" (damos a la palabra **ética** un sentido general); de rehacer el tejido ético de la sociedad, el **tejido** desde el cual los hombres establecen valores y normas para su vivir personal y para su vivir en sociedad: la ética abarca siempre ambos aspectos.

Rehacer este tejido ético es asunto complicado. Supone discernir aquellos **elementos valiosos** que hay que mantener de lo destruido para con ellos, y con otros nuevos materiales, rehacer lo deshecho. La reconstrucción nunca es una **repetición**; los elementos irrenunciables y valiosos que hay que recuperar adquieren un significado nuevo en lo reedificado.

3.- Podemos decir que el problema de la **ética** es, en el fondo, el problema de la definición del hombre. Es, en consecuencia, un problema de antropología. La crisis ética como las que vivimos es expresión de la quiebra del hombre mismo.

¿Qué es el hombre? ¿En qué consiste ser un ser humano? ¿Cómo he de vivir para realizar en mí la humanidad? ¿Cómo hemos de convivir para que todos los seres humanos puedan ser promovidos en su humanidad y respetados en su dignidad? La ética está en función de esas preguntas. ¿Qué es una vida buena? ¿Qué es una vida justa?, viene a retrotraerse a la pregunta: ¿qué es ser un ser humano?

4.- Pero hay más. La ética como la antropología forman parte de algo mayor que podemos llamar "mundo de la vida" o tejido cultural (dando al término "cultural" un sentido muy amplio).

Cuando se reconstruye una **casa en ruinas**, no suele valer arreglar algunas estancias para ir tirando y dejar el resto como estaba; hay que abordar todo el edificio. Lo mismo ocurre aquí: la reconstrucción ética no es posible, o al menos no resolverá los problemas en los que nos debatimos, sin la reconstrucción del **mundo de la vida**.

La reconstrucción ética **no es sólo** pues asunto de **ética**. Es algo más amplio y radical. El fracaso de las variadas, ricas y sugerentes propuestas éticas que se han sucedido en estos tiempos es una prueba de ello. Se discute mucho, se presentan ingeniosas doctrinas, pero en la práctica todo esto parece irrelevante y sin eficacia real.

5.- El problema con que nos enfrentamos es, pues, es el problema de la fragmentación del **mundo de la vida**: *Lebenswelt*, en expresión de E. Husserl, que es quien acuñó este término particularmente en la última conferencia que dio en su vida titulada: **La filosofía en la crisis de la humanidad europea** (1935) [Ya antes había escrito sobre ello en **La Crisis de las ciencias europeas** (IH, 34)].

La tesis de Husserl es que la crisis en que se encuentran los saberes del mundo occidental es sólo un reflejo de una crisis vital más profunda que afecta a la humanidad europea misma.

En mi exposición voy a referirme a lo **siguiente**:

- 1.- Explicar brevemente qué es el **mundo de la vida**.
- 2.- Comprender el proceso de su fragmentación en el mundo europeo. Lo haré tomando como punto de referencia un ejemplo.
- 3.- Consecuencias generales de esa fragmentación.
- 4.- Consecuencias para la ética
- 5.- ¿Es posible la reconstrucción de este mundo de la vida? Si lo es, ¿desde dónde y cómo?
- 6.- Mi reflexión más que ofrecer propuestas lo que pretende es presentar una problemática. Hacer consciente un problema es ya una contribución a una posible solución, si la hay.

Yo entiendo que la fragmentación del **mundo de la vida**, al menos en el modo radical en que se da entre nosotros, **no es un bien**. Creo que en la crisis nuestra es necesario que los diferentes ámbitos de la vida humana se encuadren en una unidad superior de sentido que haga posible sus interrelación y colaboración mutua y que permita la constitución de valores ampliamente compartidos donde los que sea posible construir la vida personal de cada uno y la comunitaria y social.

Este modo de pensar suele desautorizarse llamándolo **pre-moderno**. Como sabemos, los postmodernos rechazan todo gran relato unitario (cosmovisión compartida) y exaltan el fragmento; rechazan **la razón**, y apuestan por **las razones**.

Ahora bien, pre-moderno será restaurar el gran relato anterior con su mismo contenido y jerarquía; pero no el pretender un horizonte de sentido ampliamente compartido. Esto es necesario.

## II

¿Qué es el **mundo de la vida**? Es el **entramado de sentido** del mundo vivido desde el cual, aunque generalmente no es objeto de reflexión, **se hace** toda reflexión. Es el **horizonte de sentido**, el **cuadro de referencia**, que hace posible el **vivir** y el **pensar**. Cuando vivimos en él no es normalmente objeto de reflexión; y las ciencias, en su propio desarrollo, se olvidan que han surgido de él. Es algo así como el **suelo** que nos **permite** caminar.

Ese "**cuadro de referencia**" está **integrado** en **unidad** por un conjunto de **aspectos (creencias, ideas, valores ético-religiosos, técnicas)** que son los aspectos de la **vida** misma. Y, en un momento dado, **esos aspectos** se hacen reflexivos con los diversos **saberes**.

Tiene, en consecuencia, como **dos niveles**: el **vital** y el **reflexivo**:

- **Nivel vital**: gracias al "cuadro de referencia" el **mundo**, las **cosas** en él, los seres **humanos**, los acontecimientos, etc., **tienen sentido**; se percibe **lo valioso** de lo que **no lo es**, se sabe lo que es una vida buena y cómo hay que comportarse para adquirirla; **se trazan** las fronteras del bien y el mal; se **proponen bienes** o realidades trascendentes por las cuales vale la pena

esforzarse y hasta arriesgar la propia vida; las **luchas** y **sufrimientos** tienen significado. En una palabra: **se puede vivir una vida humana**.

• **Nivel reflexivo:** y esto tiene su equivalente en el campo del conocimiento: las **creencias reflexivas** dan lugar a la **teología**; **las ideas**, al saber en general (filosofía y ciencias); **el bien y el mal**, a la **ética**; la **condición humana**, a la **antropología**, etc. Estos diferentes **ámbitos** del **saber** son los **ámbitos** o dimensiones **de la vida humana** pero a nivel reflexivo. Por eso, aun siendo diferentes unos de otros, han de mantener entre ellos **relación e intercambio**, y una cierta unidad y armonía. Cuando la unidad y armonía se rompen, nos encontramos en una situación de crisis.

Hoy el "mundo de la vida" está **fragmentado**, y lo está en los **dos niveles señalados**, o hay, o no hay aún, una razón **lo suficientemente integradora** que sea capaz de **rehacer** la **unidad** sin por ello arruinar la diversidad. Y con ello, el vivir, el vivir nuestro como seres humanos, se ha hecho más **complicado** y **difícil**.

Se ha **fragmentado** pues, en el sentido de que los diversos aspectos o dimensiones nos están integrados en una visión unitaria superior: y en el sentido también de que en cada **ámbito** (religión, ética, política, etc.) hay **alternativas** diferentes y opuestas. Y últimamente la ideología **multiculturalista** lo ha fragmentado todo más.

### III

Permitid que comience, para plantear mejor el problema, refiriéndome a Kant. En la *Lógica* se hacía tres preguntas:

¿Qué puedo saber?

¿Qué debo hacer?

¿Qué me es lícito esperar?

Estas tres preguntas delimitan **tres ámbitos de la vida** y de las actividades humanas: el **conocimiento** o la ciencia; **la moral** y **la religión**. A la primera pregunta respondió con la *Critica de la Razón Pura*; a la segunda, con la *Critica de la Razón Práctica*; a la tercera, sin embargo, no respondió con una equivalente crítica. Ello se debe, según creo, a dos razones:

La primera es la siguiente: debido a su **trasfondo pietista**, Kant quiere alejar a la religión de toda posible contaminación racional. En este sentido es muy revelador lo que dice en el **Prólogo** a la 2ª edición de la *K.r.V*: "he tenido que poner límites a la *razón para dejar sitio a la fe*" (BXXX). Con ello estaba convencido de que llevaba a cabo un trabajo apologético. Escribe en el mismo **Prólogo**: "**Sólo a través de la crítica es posible contar las mismas raíces del materialismo, del fatalismo, del ateísmo, de la incredulidad, de los librepensadores, del fatalismo y de la superstición**" (BXXXIV). y por eso resitúa el tema de la **libertad**, de la **inmortalidad** del alma y de la **existencia** de Dios como postulados racionales de la moralidad.

Y la segunda es ésta: como **ilustrado**, el contenido de la religión es reducible a **la ética**; **la religión** es el imperativo categórico vivido no como una norma universal, sino como **mandato divino**. A lo sumo, la religión es la **expresión** sentimental de las aspiraciones morales de la humanidad. No es un **campo propio** en lo que se refiere al contenido, pues se caracteriza por su **obediencia** (fe) y **sentimiento**.

Hay, sin embargo, otro **campo** importante no mencionado en las tres preguntas: el de **la belleza**. El campo de la estética es el de "**la finalidad sin fin**" (seres vivos,

organismos), el de la **gratuidad** que produce en el hombre placer espiritual. Al tema de la belleza dedica Kant la ***Crítica del juicio***.

Pero si consideramos la religión como un ámbito más (cosa que no tardará en hacer Scheleiermacher al definir la religión como **sentimiento** de dependencia ante lo absoluto), tendríamos los siguientes campos o dimensiones de la vida:

- 1) El del conocimiento o la ciencia
- 2) El de la moral (deber)
- 3) El de la religión
- 4) El de la belleza (finalidad sin fin)

¿Cómo se relacionan?

Estos campos son **independientes** unos de otros, **autónomos**, y así han de mantenerse. **Ninguno** de ellos debe traspasar sus fronteras. **La razón teórica** o la ciencia es la única que **conoce** el mundo; ella constituye el saber. **La práctica** establece **deberes**, pero no conocimientos. La **religión**, situada dentro de los límites de la razón, es sentimiento. La **belleza** escapa de lo útil y nos introduce en el placer espiritual de lo gratuito.

En **Kant** estos campos o ámbitos **aún conservan** una **débil unidad**. Pero tan débil, que el desarrollo ulterior los convertirá en mundos incommunicables. Lo que Kant teoriza es la expresión conceptual y precisa de una situación que viene de lejos, de los orígenes del mundo moderno. Una situación que además ha seguido evolucionando y que al parecer aún está en curso. Lo que hemos llamado la fragmentación del mundo de la vida.

#### IV

Acerquémonos un poco **más a nuestro momento**; a la **situación** en que creo nos encontramos, y que constituye el problema que he querido compartir. Vamos a ver cómo la ciencia, la antropología, la ética y la religión se han separado y opuesto.

4,1.- De entre los ámbitos **fragmentados del todo** y **autonomizados** el más exitoso e influyente, sin duda alguna, es el del **conocimiento** o la **ciencia**, unido al **de la técnica**. La razón científica no sólo consiguió su autonomía, si no que **se hizo hegemónica**. Su autonomía acabó expresándose como **dominio**: ella es el **único saber** digno de ese nombre; los demás saberes, si quieren ser tales, han de acomodarse a sus cánones. En el fondo, todo **debe** quedar **sometido a su tribunal**. Desde el siglo XIX a esto se le llama positivismo o cienticismo.

¿ **Qué consecuencias** han resultado de esto?

a) En primer lugar, **la realidad** quedó reducida a ser **objeto** de un **sujeto sabedor**, un sujeto que ya no se identifica con **éste** o **aquél** científico, sino con una especie de **sujeto anónimo** del que los científicos son sólo efímeras concreciones y parciales eslabones. Al convertirse lo real en **objeto** (algo que es lo que es desde un sujeto) éste se hace **manipulable, dominable, reducible** al interés técnico. Saber algo es dominarlo y poseerlo. El pensamiento pierde toda dimensión **contemplativa** y desinteresada. Cada **cosa**, cada hecho, sólo es un caso de una ley general cuya validez debe establecerse por su utilidad. Lo **real** es sólo **objeto**; el objeto es **objeto útil**; y la **eficacia** se establece como **criterio** máximo de racionalidad. Un tremendo empobrecimiento de lo real.

b) En **segundo lugar**, cuando la razón científica se aplicó al estudio del hombre, **se produjo** lo que podemos llamar su **naturalización**. Se concluye que el hombre **no goza** en su ser de **prerrogativas especiales** y que nada hay en él que trascienda lo puramente material y biológico. **Los rasgos** que según la tradición podrían señalarse como diferenciales y propios (la **autoconciencia**, el **pensamiento**, la **libertad autocreadora**, etc.) no justifican el que se la coloque en un lugar privilegiado en el **cosmos**. Se han ido haciendo afirmaciones como las siguientes: el hombre

b.1) **si estudiamos** objetivamente su comportamiento, no se diferencia esencialmente del animal.

b.2) **si analizamos** sus procesos mentales, no encontramos nada que no se pueda explicar por el funcionamiento del cerebro o que no derive de él (materialismo biológico y emergentismo).

b.3) **si atendemos** a las estructuras que rigen el universo desde lo más pequeño hasta lo más grande, **no descubrimos** ningún sujeto o individuo personal, sino un **objeto** en el que confluyen y se cruzan infinidad de relaciones (estructuralismo).

Con esta **naturalización** el hombre **pierde su privilegio ontológico**. Desde la ciencia no se puede afirmar, como lo hacía Kant, que **"el hombre es un fin en sí mismo y no un medio"**; que es **una realidad digna** y no una **cosa**. Tales afirmaciones sólo reflejan, dirá **Freud**, el **refinado narcisismo** de la **especie**. El hombre, en el sentido humanista de la palabra, es una **invención** reciente, sostendrá **Foucault**.

4.2.-**En tercer lugar**, y como consecuencia de lo anterior, se produce una **devaluación de todos los valores**.

La razón científica establecerá el principio de que **no hay conexión entre el ser y el deber, entre hechos y valores**. Los **deberes** y **valores** (sean éticos, religiosos o estéticos) no son datos de experiencia, ni estados de cosas, ni hechos observables. La razón y la ciencia no pueden suministrar **finés**: sólo **sabe** de **hechos** y **medios**; es **razón instrumental**. Y como sostiene que ella posee la única racionalidad digna de ese nombre, **se arrojan** los fines y valores y en conjunto todo el ámbito de la ética al campo de lo a-racional, en el mejor de los casos, o de lo irracional.

En un texto famoso Wingenstein expresó lo siguiente:

**"En el mundo** (como totalidad de hechos) **todo es como es y sucede como sucede; en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiera, no tendría ningún valor. Si hay valor que tenga valor ha de quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así"** (T. 6.4 1).

Los valores, del tipo que sean, no son pensables y expresables en un lenguaje con sentido, pues **"pensar"** y **"decir"** **son lo mismo**, dice Wittgenstein. Son importantes, pero hay que colocarlos en el ámbito de lo místico, que por definición queda fuera del pensamiento y del lenguaje.

Y Bertrand Russel dijo también lo siguiente:

***"El hombre no sólo está interesado en descubrir cosas acerca del mundo; una de sus tareas consiste en actuar sobre él. El campo científico se ocupa de los medios; aquí estamos hablando de fines ... El hombre se encuentra con problemas éticos. La ciencia podría decirle cómo alcanzar mejor ciertos fines. Lo que no puede decirle es que debería perseguir este fin en lugar de aquel otro. Una de las consecuencias de este hecho es que no podemos justificar científicamente los fines que persigamos ni los fines éticos que adoptemos" (Obras i, 1067).***

Y así, con razonamientos o presupuestos parecidos, se ha desembocado en una situación muy problemática: **una razón o ciencia sin ética y una ética sin razón.**

1l. Una razón "suelta de" normas éticas o valores es una razón **formal**. Su cometido es pensar **los medios** más idóneos para la consecución de ciertos objetivos. Los medios son los instrumentos pensados y elaborados en orden a **la eficacia**, de modo que un **pensamiento** será **más racional** cuanto con nuevos costes alcance los objetivos programados. Y **estos objetivos** son sólo metas **determinados** por la lógica interna del saber y del interés, y cuya finalidad es conseguir el mayor dominio o poder posibles. Y **para** que esta lógica interna no se vea entorpecida en su desarrollo, **ella misma establece** que **no deben intervenir criterios** externos que valoren éticamente aquello que se hace. Una razón **formal** acaba así siendo una **razón instrumental**.

La razón y la ciencia han acabado siendo muy poderosas, lo pueden hacer casi todo, pero carecen de soporte ético. (Posee todos los talentos, menos el talento de usar los talentos).

No han faltado esfuerzos intelectuales para remediar esta situación. **Recordemos** las certeras críticas de la llamada **Escuela de Frankfurt** a la razón instrumental y sus peligros para la humanidad. O los **intentos** llevados a cabo por la crítica de la ciencia. Pero no se ha conseguido mucho ni en la teoría ni en la práctica, porque **no fueron a la raíz** del problema: la fragmentación del "horizonte de sentido".

2/. Una razón (ciencia) sin ética; pero además, una ética sin razón.

**La ética** y el **mundo** de los **valores** han sido **expulsados** del campo de lo **racional**. Los bienes y valores, dirán unos, sólo tiene una causa emotiva, por lo que sobre ellos no es posible razonar, sino solamente optar: las opciones no descansan en fundamentos racionales, sino en **decisiones emotivas más o menos** compartidas en una tradición cultural o un grupo humano; y son **todas** igualmente **válidas**, ya que carecen de una base objetiva que otorga preferencia de unas sobre otras. Max Weber hablaba a este respecto, como es sabido, de **"politeísmo axiológico"**: muchos valores últimos de suyo irreductibles y entre los cuales sólo caben **opiniones**, esto es, decisiones no fundadas.

A la **fragmentación** del **ámbito ético** con respecto al ámbito del **conocimiento** o el de lo **religioso**, se añade ahora la **fragmentación** del

**ámbito ético** mismo. Hay muchas éticas y, además, incompatibles entre ellas (MacIntyre).

Nada extraño que el pensamiento ético, **salvo raras excepciones**, se haya refugiado en la **sociología del conocimiento**, o en el **análisis del lenguaje moral**, o en **doctrinas biologicistas**.

**Salvo raras excepciones**, he dicho. Pues es justo reconocer **los trabajos muy valiosos** en orden a recuperar el **universalismo** de las normas morales de la **ética procedimental de Habermas**, basada en una **razón dialogal**; o de la **teoría de la justicia de J. Rawls**, o de las **éticas mínimas** de no pocos autores que tienen como núcleo central la doctrina de los **derechos humanos considerada** como un **núcleo racional** válido para todos los hombres y en todas las culturas. Pero ya sabemos, apenas formuladas estas éticas con su pretensión de validez trascendental fueron acusadas por los **neopaganos** de "**universalismo judeo-cristiano**" y por los **multiculturalistas** como **eurocentrismo impositivo**.

La acusación de **universalismo judeo-cristiano**, si no lo consideramos como un insulto, indica algo importante: es el **reconocimiento implícito** de la **fecundidad** de la **colaboración estrecha** entre **fe cristiana y razón**. La **idea** de que el hombre tiene **dignidad** y **no precio**; que es un **fin en sí mismo**, y **no un medio**; la doctrina de que cada ser humano es en sí mismo **portador** de unos **derechos inviolables**, no es el fruto de la **razón pura**: el contenido es **cristiano**, y la formulación filosófica.

Los ilustrados del **siglo XVIII** lo tenían esto muy claro, y por eso **redujeron el cristianismo**, despojado de lo sobrenatural y los misterios, a **moral**. Y a ese **núcleo moral** de la religión cristiana lo consideraron **racional** y **universal**. Pero es obvio que esa razón no era **pura**, como tampoco era la de Kant: era una **razón post-cristiana** (y, por tanto, impura).

4.3.- Entramos ya aquí en el ámbito de lo religioso, y concretamente el de la fe cristiana. Por razones históricas que no voy a enumerar, ha sido el más afectado por esa fragmentación de la que estamos hablando y, sin embargo, es la más radical y profunda dimensión del ser humano; la dimensión de la que han surgido con el tiempo los otros ámbitos. Con razón decía Ortega en sus años mozos que **"la religión es el hogar de la cultura, y siempre lo será"**.

La separación de la religión cristiana de los otros ámbitos es lo que los sociólogos llaman secularización, como sinónimo de autonomía, y madurez humana: secularización del saber, de la moral, del poder, del arte, etc. Esto ha tenido sus luces y sus sombras. En la historia del cristianismo las Iglesias no siempre han sabido reconocer la justa autonomía de lo humano. El Concilio Vaticano II nos lo recordó, pero el proceso de secularización llegó en algunos momentos y en algunos casos a una marginación de lo cristiano, y a una oposición injusta, como si la religión (y el cristianismo) fuera el enemigo público número uno. Pero dejemos esto.

Pablo VI lamentó en la **Evangelii nuntiandi** el divorcio entre la fe y la razón, entre el cristianismo y la cultura. **Juan Pablo II** en su **Fides et ratio** volvió sobre el tema con una exposición lúcida de cómo deben ser sus relaciones y de cuáles son los beneficios que han precedido de ello. Y Benedicto XVI no ha cesado de hablar de ello en sus encíclicas y

discursos: según Benedicto XVI la vecindad entre la razón y la fe puede tener como fruto positivo una purificación de la razón y un ensanchamiento de sus horizontes; y una purificación del mismo cristianismo y de sus expresiones religiosas.

El cristianismo siempre valoró la razón, pues siempre creyó en la bondad de lo creado. En sus difíciles comienzos encontró en la razón griega (la filosofía) un esencial aliado para expresarse a sí mismo y hacerse inteligible a los demás. A lo largo de su historia, incluso en sus momentos más oscuros, rechazó el fideísmo y todo tipo de irracionalismo, su oferta de sentido (su concepción de Dios, del hombre, del mundo, de la historia) ha nutrido el pensamiento occidental (no insisto más).

En la medida en que la religión tiene un carácter englobante de la existencia humana, su separación e incomunicación con los otros ámbitos, es más grave y, a mi entender, de consecuencias más negativas.

## V

Y aquí termino mi intervención. **Sólo he pretendido compartir** con vosotros este **problema** que, lo veamos o no, es **nuestro problema**. No sé si habré sido capaz de formularlo correctamente. He dejado de lado muchas cosas, y lo dicho debería precisarse mejor.

¿Es posible la reconstrucción del mundo de la vida que permita una renovación ética? ¿Es factible recrear un suelo cultural -un nuevo horizonte de sentido- en el que los diferentes ámbitos de la vida humana y sus respectivas saberes colaboren y se fecunden mutuamente, y no meramente se opongan y excluyan unos a otros?

Yo no sabría decir si hoy, o mañana, esto se podrá realizar. Cosas más difíciles han pasado. El complejo, potente y sofisticado mundo romano se desintegró; una nueva fuerza espiritual, con sus más y sus menos, fue capaz de dar a luz una diferente configuración de lo humano. Una nueva fuerza espiritual que en sus inicios pocos de los que contaban algo se tomaron en serio; me niego a creer que hoy, cambiando lo cambiante, no existan en los márgenes de nuestro complejo mundo fuerzas espirituales con futuro.

Pero, dejando aparte esta consideración, yo veo lo siguiente:

- La necesidad de colaboración de los saberes de los diferentes ámbitos de la vida. Sin perder su autonomía metodológica deben dejarse interpelar mutuamente, abrirse unos a otros, y sopesar sus aportaciones. Aquí se necesita un cierto ecumenismo.
- Esta colaboración debe hacerse desde los supuestos de una **antropología** ampliamente compartida: es preciso reconocer al hombre en su **dignidad** y **debilidad**, en su grandeza y miseria, en su condición de **portador** de valores y derechos y en su **fragilidad**; y desde esta concepción del hombre eliminar el **darwinismo sociológico** para dar entrada a la solidaridad y a la compasión y a la justicia.
- En esta tarea han de jugar un papel muy importante las aportaciones de las tradiciones religiosas y, en cualquier caso, la aportación de la tradición religiosa cristiana; lo mejor de esa tradición. La razón sola, la ciencia o la ingeniería social, son de suyo incapaces. Antes que soluciones **racionales** y **técnicas** se precisan **soluciones espirituales** que las fomenten y dirijan.
- Los cristianos podemos y debemos, en consecuencia, hacer nuestra aportación renovando la **sabiduría** cristiana, razonándola para nosotros y para los demás; es



decir, ofreciéndola a las otras tradiciones y filosofías. Y, por supuesto, planteando nuestras vidas en lo personal, social y político desde esa sabiduría.

-

*María José Añón*

## RECONSTRUCCIÓN ÉTICA (II)

### 1. Una ética de aquí y ahora.

Quizá nuestra mirada y nuestras respuestas deban situarse en el terreno de una ética concreta, más limitada, capaz de dar sentido al aquí y ahora; si bien una ética con una carga crítica solvente. Es decir, habría que recuperar, de un lado, la distinción clásica entre moralidad y eticidad o de modo similar, entre moral social o positiva y moral crítica y, de otro, una moral crítica o ética que esté a la altura de nuestro tiempo.

Cuando hablamos de moral social o positiva estamos haciendo referencia a aquellas pautas valorativas y normas de orden moral que de hecho son dominantes en un grupo social o en sectores del mismo. Aquello que integra esta moral social son los factores que una sociedad considera más valiosos y que suelen ser los criterios a los que se apela para justificar las decisiones más importantes en el espacio público y también privado. En el ámbito de las sociedades liberales suele apelarse a valores como la libertad, el bienestar del mayor número, la igualdad, el mérito o la promoción de la virtud (Sandel 2011, 14). Estos valores también pueden entrar en colisión y cuando ocurre esto las sociedad, vamos a decirlo así, muestran su auténtico rostro, en el que exhiben una prelación o una jerarquía de aquello que consideran más valioso.

Pensemos, por ejemplo que en la actualidad y en la mayor parte de sociedades las desigualdades han rebasado el nivel de lo social y éticamente tolerable. Se trata de un tipo de desigualdad que tiene consecuencias muy negativas sobre la vida y sobre la condición humana. Como escriben Raventós y De Francisco, una desigualdad que hace vulnerables a amplísimas capas de la sociedad. Esta vulnerabilidad genera dependencia, falta de libertad y con la falta de libertad, en grado diverso, puede aparecer la condición servil y la pérdida del autorrespeto. Por otra parte, pone en manos de unos pocos poderes y recursos desmedidos que pueden socavar la esperanza de democracia real y quebrar la igualdad política que subyace al ideal de ciudadanía. Finalmente, la desigualdad extrema entre ricos y pobres (entendidos éstos en sentido amplio) quiebra la comunidad, rompe los lazos de fraternidad y desata, de un lado, la codicia de los pocos y, de otro la frustración, y la desesperación de muchos (D. Raventós). Pues bien, son precisamente los valores de nuestra ética pública o nuestra moral social los que justifican tales desigualdades. Apelan así, a la justificación meritocrática de la desigualdad, según la cual cada uno merece lo que se labra y por lo que lucha y a un segundo argumento, en virtud del cual la desigualdad es el efecto colateral de la libertad, también de la libertad de mercado que se considera un principio básico.

En una sociedad cada vez más ocupada debatiendo, previniendo y gestionando riesgos que ella misma ha creado, indicativo de la histeria y la política del miedo que se ha instalado

(Beck 2011, p. 22), nos preguntamos que ética puede servirnos de asidero. Ha de tratarse de una ética sensible a dos exigencias:

Primera: una ética en sintonía con una antropología a la altura de una condición humana imperfecta, donde un ser humano no lo es por ser buena persona, sino porque nunca lo es completamente (Mèlich 2010: 15). Una antropología que de cuenta de que somos seres fracturados, que no controlamos nuestra propia vida. Somos seres vulnerables y frágiles que vivimos ante la presencia del mal, la inmoralidad o la injusticia sin que por ello queramos eludir preguntas de carácter último.

Segunda: una ética capaz de dar sentido al movimiento humano de la rebelión o la indignación. La rebelión, como escribió Camus, es el movimiento mismo de la vida y no se la puede negar sin renunciar a vivir. Un hombre rebelde es un ser humano que dice no y ese no, no es una renuncia sino una persona que se levanta. En cierta manera opone al orden que le oprime una especie de derecho a no ser oprimido, más allá de lo que puede admitir (HR p. 564). La rebelión es una toma de conciencia de que el mal o el sufrimiento de uno es la aventura de todos. El mal que experimenta un único hombre se convierte en peste colectiva (HR 572-573). “La rebelión no pretende resolver todo, es un pensamiento del límite y la medida, un pensamiento audaz y frugal, una acción lúcida, la generosidad del hombre que sabe...Nuestros hermanos respiran bajo el mismo cielo que nosotros, la justicia está viva. Nace entonces la alegría extraña que ayuda a vivir y a morir y que nos negaremos en adelante a aplazar para más tarde. Sobre la tierra dolorosa, ella es la incansable cizaña, el amargo alimento, el viento duro venido de los mares, la antigua y la nueva aurora (HR 837).

La actitud del rebelde, como también subrayó Camus, integra tres componentes: la conciencia de la solidaridad, lo que nos une a los otros es aquello que hay en cada uno “que no puedo despreciar sin rebajarme yo mismo” (A Camus. *Democracia y modestia*, Combat, febrero de 1947). La fidelidad al otro que implica interrogarse si he degradado algo en mí y en los demás. (Camus “conversaciones sobre la rebelión” entrevista 15 de febrero de 1952). Y el pensamiento del límite y la medida sintetizado en la idea de que no todo está permitido y que los efectos o los daños colaterales de las decisiones son esenciales, porque son su límite y, en ocasiones su negación.

Entre las respuesta éticas, consideramos que la propuesta de un ética de la compasión puede satisfacer estas dos exigencias o condiciones.

## 2. Ética de la compasión

Se trata de una ética que orienta su mirada hacia la indignidad, a los excluidos de la condición humana, a los infrahumanos, a los que no son personas. Se cimienta en dos ideas centrales: Joan Carles Mèlich (2010, 222 y ss)

- (i) La idea de que la construcción ética de un sujeto se produce en respuesta al sufrimiento del otro.

Esta afirmación parte de la valoración de los marcos de referencia o de sentido del yo y su transgresión.

A menudo pensamos que si somos capaces de responder qué es el bien y cómo podemos alcanzarlo tendremos, éticamente hablando, el éxito asegurado. Tenemos, sin embargo, la experiencia del peligro de aquellos que hablan en nombre del bien (“Hitler dirá que construyó este campo en nombre del bien”. V. Grosman). La ética de la compasión se sitúa o parte de una filosofía antropológica que tiene como horizonte ético la experiencia histórica del mal, del mal en sentido corpóreo, no del mal metafísico, del mal como dolor y como sufrimiento. Auschwitz es su símbolo, porque muestra que se puede perder la dignidad y la decencia más allá de toda imaginación y que en la degradación más externa sigue habiendo vida todavía. Una propuesta ética que no supera la prueba de Auschwitz, no es una ética a la altura de los acontecimientos de nuestro tiempo

Una propuesta de este tipo comporta recuperar una cierta ontología como base adecuada para nuestras respuestas morales. Una ontología capaz de asumir que toda acción tiene lugar dentro de un determinado marco de referencia de sentido –el transfondo explícito o implícito de nuestros juicios e intuiciones– y también institucional y por tanto, que no abandona a su suerte a las personas, sino que tiene en cuenta que sus vidas puede estar y de hecho suele estar afectada por relaciones de poder y lazos de dependencia que permean la vida social y son barreras a su independencia (Cassasas 2009, 170). A las filosofías individualistas les suele resultar incómoda una concepción de este orden.

La moral social o positiva es uno de esos marcos y la ética nos indica cómo nos situamos aquí y ahora en relación a un determinado marco (Mèlich). Pero no vivimos enteramente protegidos por estos marcos referenciales. La condición humana implica inestabilidad y búsqueda de un horizonte de sentido. Lo relevante, como escribe Mèlich, es que el yo no se construye éticamente en relación al bien sino en respuesta al sufrimiento del otro. Es una ética crítica con nuestro imaginario social, transgresora en tanto que percibe el dolor del otro, sensible al sufrimiento y la exclusión de los otros. La ética es, por tanto, la respuesta que doy aquí y ahora al sufrimiento del otro. Comporta reconocimiento de la radical fragilidad y vulnerabilidad de nuestra condición, el hecho de que no podemos eludir el tener que responder ante el lamento de otros. Lo importante es como reaccionamos y nos comportamos con el que no es como yo.

(ii) Una ética más allá del deber.

Vivimos en una época excesiva y radicalmente deontológica (Mèlich, 2010, 228). Curiosamente en un momento en el que se habla constantemente de crisis de valores se produzca una proliferación de códigos deontológicos. En este momento, incluso las Escuelas de Negocios han incorporado a sus currícula docencia sobre ética y deontología (El País, “Examen de conciencia en las escuelas de negocios” 17 de febrero de 2012)

La moral puede ser deontológica, la ética no. Emanuel Levinas (1998, 213) mantiene esta importante distinción.

Para comprender el significado no deontológico de esta ética se acude desde posiciones teóricas diversas a la parábola del buen samaritano considerando que forma parte del patrimonio literario y ético de la humanidad. Este relato tienen como base una concepción antropológica que fija la alteridad radical de la realidad en los empobrecidos de este mundo por encima de cualquier otro interés. (J. Laguna).

La parábola del buen samaritano pone de relieve también esta distinción. Jesús no da una respuesta sustancial a la pregunta ¿quién es mi prójimo? Sino una respuesta relacional, muestra como se constituye el sujeto ético. Al doctor de la ley le dice que para ser sujeto ético hay que partir del dolor del otro y responder compasivamente ante ese dolor. Lo relevante es la “proximidad” y ésta es aproximación (Reyes Mate *La razón de los vencidos*, Anthropos, 1991, p. 146).

Lo decisivo en el relato no es el deber moral, sino la respuesta ética, porque los tres caminantes poseen moral, parten de un espacio moral, de un marco de referencia, pero solo uno es samaritano, solo uno da respuesta a la interpelación de otro y la da *en contra* de su moral. Frente al yo moral (el sacerdote y el levita) interesado por el deber, el samaritano intenta adecuar su respuesta a una situación singular, sabiendo que nunca será suficientemente adecuada, porque el no sabe como responder, porque su respuesta puede no encajar en una norma. Si hubiera actuado por el deber habría respetado la norma.

Pagola subraya esta interpretación cuando escribe que de acuerdo con la parábola ser cristiano no es cumplir obligaciones de amor, de caridad; ser cristiano, según Jesús, es: “Estar atento, estar cercano a todas las necesidades de las personas; vivir siempre alerta para ver quién nos puede necesitar sin dar rodeos. Ser cristiano es no dar rodeos ante una necesidad. La compasión no es un mandamiento, no es un deber o un imperativo, sino todo un estilo de vivir, todo un caminar en la vida. La compasión es la forma de responder a la interpelación ajena, a la presencia y a la ausencia del otro, a su apelación, a su demanda.

La ética de la compasión es una ética acorde con el pensamiento del límite y la medida, de la provisionalidad derivada de que no es posible saber qué respuesta es la correcta antes de que se haya producido la interpelación. La respuesta ética es siempre a posteriori. La ética tiene sentido porque no somos competentes y nunca podremos serlo. No hay respuesta completamente adecuadas. Ser ético es no sentirse nunca suficientemente bueno (Mèlich).

### **3. Ética de la compasión: hoja de ruta**

La propuesta es hacer del potencial utópico de los relatos evangélicos una lectura ecuménica no confesional. El buen samaritano como relato que condensa la enseñanza y la pedagogía ética del mensaje cristiano. El cristianismo es la única tradición que cimenta su historia y sus ideas en un patíbulo. *Otro mundo es posible, desde las víctimas*.

El relato del buen samaritano no solo dice lo que hay que hacer con respecto al prójimo, también nos indica cómo hay que hacerlo. Propone un itinerario pedagógico, una hoja de ruta de la solidaridad. Seguimos a José Laguna (2011) en este punto.

Ellacuría hacía una lectura que partía de tres momentos en el conocimiento de la realidad. Se conoce la realidad cuando, además de hacerse cargo de la realidad y de cargar con la realidad uno se encarga de la realidad. Tres momentos que ponen de relieve las notas del servicio samaritano: inteligencia, compasión y compromiso.

La parábola no dice solo que hay que curar las heridas de los apaleados. También enseña, como escribe Laguna, que: (i) Hay que saber mirar la realidad para que el sufrimiento nos mueva a la compasión. (ii) Hay que compartir nuestras cabalgaduras para no caer en el

asistencialismo paternalista. (iii) Hay que crear posadas: estructuras domésticas solidarias con vocación de permanencia.

La hoja de ruta de este itinerario tiene tres momentos. El primero “hacerse cargo de la realidad” comporta ver, comprender y actuar. El segundo cargar con la realidad. El tercero, encargarse de la realidad.

### **3.1. Hacerse cargo de la realidad. Claves epistemológicas que permiten acercarse a la realidad con honradez.**

El primer momento de “hacerse cargo de la realidad” precisa ver, comprender y actuar. El protagonista del relato estaba medio muerto y desnudo porque había sido apaleado por unos ladrones. El samaritano, sin embargo, no sabe esto, sólo ve como está y lo socorre. Del hombre herido se habla como hombre apaleado, hombre medio muerto, todo se puede resumir en ser humano que sufre

Por su parte, el resto de personajes de la parábola ven al hombre herido, por lo tanto no se puede invocar la ceguera para justificar la denegación de auxilio. Pero el sacerdote y el levita no lo vieron (viendo no ven Lc 8,10). Nuestras cegueras no son distintas a las del sacerdote y el levita aunque en nuestro caso es la cosmovisión religiosa la que no nos permite ver. Hoy es la cosmovisión del pensamiento neoliberal el que invisibiliza socialmente a todos aquellos que han sido expulsados del consumo. El modelo económico imperante considera que la pobreza es un desajuste inevitable del sistema que se puede resolver con recursos asistenciales y políticas de control social

De ahí que el primer movimiento exige una toma de conciencia sobre el color de los cristales con los que miramos la realidad de la exclusión (Laguna 2011, 8). Se trata así de desvelar los discursos negadores de la realidad de la exclusión. Para ello sería conveniente que:

(a) nos desprendiéramos de algunas vendas que nos impiden comprender la realidad, como puede ser la venda de la complejidad que nos impide ver la realidad con sencillez y cercanía confiando en nuestra capacidad para analizar y evaluar lo que acontece, a contundencia de lo real. La venda que absolutiza el presente e impide el pensamiento utópico e imaginativo. La venda del consumismo que acompaña a la tesis del progreso ilimitado que impide ampliar espacios de justicia e igualdad.

(b) Recuperar los relatos visibilizadores del reconocimiento mutuo. Frente a la retórica la invisibilidad o del ocultamiento del sufrimiento fortalecer relatos compasivos, proporcionar argumentos sólidos para responder por qué somos responsables unos de otros, explicar porque nuestro compromiso y preocupación por los demás no derivan sólo de la existencia de un deber. Para reforzar ese vínculo, como propone Laguna, contamos con tradiciones religiosas y humanistas que ponen a disposición de la sociedad sus relatos compasivos, narraciones profundamente antisistema. Todas las religiones cuentan con relatos de fraternidad y preocupación por los otros y son una crítica a toda sociedad fraticida y opulenta.

### **3.2 Cargar con la realidad**

---

Cuando somos honrados con la realidad y ninguna venda nos impide ver el sufrimiento del otro, la reacción inmediata es la misericordia. (Jon Sobrino). Sin embargo, la misericordia samaritana no se reduce a un mero sentimiento empático, incluye la acción por aliviar el sufrimiento del otro y el riesgo de compartir su destino. El samaritano se compadece, se acerca, vanda al herido, lo monta en su caballo, lo lleva a la posada y lo cuida.

Es muy relevante, en este sentido, el significado de lo que supone compadecerse de otro. La compasión no es lástima, sino compartir el sufrimiento del otro, padece-con y por tanto prevé una cierta reciprocidad. Algo cambia en la relación entre el que ayuda y el ayudado y se deben cambiar las asimetrías de esta relación

La compasión no es lastimera, no hace un espectáculo del sufrimiento, ni demagogia, porque hacer del sufrimiento espectáculo lo neutraliza y eleva el umbral social de sensibilidad al dolor.

Finalmente, queda pendiente la ardua tarea de luchar para que los niveles de compasión de nuestra sociedad no decaigan a cotas de inhumanidad.

### **3.3. Encargarse de la realidad.**

El último movimiento se corresponde más con el momento estructural y político. Algo que Laguna denomina utopías domésticas y que comporta acciones de fondo en la búsqueda de otras formas de: modos de vida, de formación a través de lecturas alternativas de la realidad, de consumo, de intercambio de conocimiento y la de cultura.

En este contexto se inscribe la propuesta de otra espiritualidad: recuperar la espiritualidad como contemplación y compasión. Espiritualidad como capacidad de todo ser humano de reaccionar a la realidad con ultimidad (Jon Sobrino). Se ha insistido en leer la realidad e interactuar con la realidad desde los horizontes de la responsabilidad social y la sostenibilidad ecológica, cuidado del otro y del medio ambiente, como hacía en su itinerario intelectual de Leonardo Boff al identificar este camino: la opción preferencial por los pobres en el retorno a la madre tierra.

La puesta en valor de la mística judía, cristiana o musulmana son muestras evidentes de ello. Junto a la socialización de sus tradiciones místicas, la principal aportación de las religiones a la gestación de otro mundo posible, desde las víctimas es la reivindicación de una ética de la compasión. Todas las religiones florecen como dimensión compasiva de la existencia humana: justicia, caridad, solidaridad con las criaturas que padecen sometimiento y opresión.

---

## Referencias bibliográficas

- Beck, U. (2011) “Convivir con el riesgo global”, en *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*, D. Inerarity (ed), Paidós.
- Camus, A. (1957) *El hombre rebelde, Obras Completas*, Madrid, Aguilar.
- Casassas, David (2009), “La renta básica y el ideario republicano: para pensar la independencia material en el mundo contemporáneo”, *Revista Sin permiso*, nº 4, pp. 169-177
- Garrido Zaragoza, Juan José (1994) “Ética cristiana y ética civil”
- Iglesia Viva 2009/4 *Ética ante la crisis*
- Iglesia Viva 2011/4 *La crisis y el sistema económico neoliberal*
- Laguna, José (2011) *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad*. Cristianisme i Justícia, Cuaderno nº 172
- Levinas, Emanuel “Ética del infinito” en *La paradoja europea*, 1998, 213.
- Mèlich, Joan-Carles (2010) *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder
- Peces-Barba, Gregorio (1997) “Ética pública-ética privada”, *Anuario de Filosofía del Derecho*
- Raventós, Daniel y De Francisco, “Ricos y pobres”
- <http://www.otrarealidad.net/opinion/danielraventos-andresdefrancisco/index.php?x=275>
- Reyes Mate *La razón de los vencidos*, Anthropos, 1991
- Sandel, Michael (2011) *Justicia ¿hacemos lo que debemos?*, Editorial Debate, traducción Juan Pedro Campos
- Velasco Criado, Demetrio (2009) Una lectura crítica de Caritas In Veritatem”, *Iglesia Viva*, vol 4.