

39. «Las cuestiones *no pueden* ser resueltas simplemente apelando a prácticas sociales existentes porque el corazón de la controversia es el serio y original conflicto de prácticas sociales competentes.» *Op. cit.*, p. 51.

40. *Consequences of Pragmatism*, p. 217.

41. *Ibidem*, p. 218.

42. «Truth and Freedom: A Reply to T. McCarthy», aún no publicado, p. 17 del manuscrito.

Ética y diferencia

AUGUSTO KLAPPENBACH

No es la primera vez en la historia que al declive de la metafísica sucede un repentino interés por la ética. Cuando al fin de la época clásica los griegos vieron tambalearse los fundamentos de su visión del mundo, la filosofía no tardó en orientarse hacia la búsqueda de una respuesta a la única pregunta que no es posible evitar: ¿qué debo hacer? La acción es ineludible, y aunque puedan soslayarse algunas de las cuestiones teóricas propias de las épocas que Comte llamaría «orgánicas», parece difícil evitar una reflexión explícita acerca de la práctica, que se hace tanto más urgente cuanto menos puede fundarse en metarrelatos universalmente aceptados.

Quizá algo de esto sea lo que esté pasando en las sociedades postindustriales. Después de un merecido descanso, los temas éticos se han puesto de moda; proliferan los congresos, seminarios y publicaciones sobre filosofía moral, aun cuando no resulte fácil encontrar algún hilo conductor entre los diversos enfoques del problema. Las éticas comunicativas se reparten el espacio con neocontractualistas, nietzscheanos y posmodernos en general, lejos de toda posibilidad de encontrar una respuesta común en una época cuya cultura ha estallado en fragmentos en ocasiones incompatibles entre sí.

Esta misma dispersión puede constituir un tema digno de ser tenido en cuenta a la hora de pensar sobre este viejo problema. Tal vez hay que renunciar de una vez a la búsqueda de respuestas totalizantes y saludar la presente crisis de la metafísica como una oportunidad para que la ética encuentre su verdadero lugar en el conjunto de la cultura, emancipándose de la servidumbre a la que fue sometida durante muchos siglos por el pensamiento abstracto. Evidentemente —afortunadamente— el destino de la moral no depende de las elucubraciones de la ética; la filosofía moral sólo puede aspirar a una modesta reflexión acerca de una experiencia constitutiva de la condición humana que resulta siempre más rica que cualquier teoría que trate de dar cuenta de ella.

Pero no por ello resulta ocioso detenerse a examinar algunos signos de la cultura actual que puedan abrir nuevos caminos para este viejo tema. No se trata, por lo tanto, de inventar una ética de acuerdo con nuestros gustos sino de preguntarse si no existen razones para pensar que en nuestra «forma de vida» pueden encontrarse algunos gérmenes de una nueva manera de entender las relaciones humanas que contribuyan a liberar a la moral de algunas tiranías metafísicas, aun cuando estén

lejos de sacarse las consecuencias prácticas de esa liberación.

En este trabajo nos arriesgaremos a formular algunas propuestas acerca de este tema, reduciendo al mínimo su tratamiento histórico y crítico. Para mayor claridad, resumiremos su contenido en varias tesis. Su carácter asertivo no debe ocultar el hecho de que se trata de afirmaciones tentativas y provisionales, necesitadas de mayor elaboración y discusión y que sólo pretenden ser un punto de partida para un trabajo más amplio.

1. *La ética constituye la verdadera raíz de los sistemas filosóficos; toda metafísica debe comprenderse desde la ética que la inspira. El camino inverso, que considera a la ética como la aplicación de un pensamiento teórico, tiende a descubrir los supuestos de un sistema, sus-trayéndolos así a la crítica.*

Una cita de Nietzsche resulta indispensable para empezar.

Poco a poco he ido descubriendo que hasta el presente toda gran filosofía ha sido la confesión de su autor y (lo haya querido o no, se haya dado cuenta o no) constituye sus "memorias". Asimismo he observado que en toda filosofía las intenciones morales (o inmORALES) forman el germen verdadero de donde nace la planta completa. En efecto, si queremos explicar cómo han nacido realmente las afirmaciones metafísicas más trascendentes de tal o cual filósofo, haríamos bien (y sería muy prudente) en preguntarnos ante todo: ¿A qué moral deben (o quieren) conducimos?'

Se afirma aquí la primacía de lo que ha dado en llamarse «filosofía práctica» ante la «filosofía teórica». Toda teoría sería el decantado intelectual de lo que Nietzsche llamaba las «formas de vida» o (desde un punto de vista muy diverso) lo que más recientemente Kuhn ha

denominado «paradigmas».² Un confuso complejo de actitudes que incluyen opciones previas a cualquier justificación intelectual y de las cuales depende que determinadas zonas de la experiencia salgan a la luz o permanezcan en la sombra. Estas actitudes son fundamentalmente prácticas, es decir, se refieren ante todo a las relaciones sociales vigentes en una determinada cultura, que constituyen el elemento decisivo en la estructuración de lo que la fenomenología ha denominado «mundo». Las relaciones entre los hombres (las relaciones morales) definen desde este punto de vista la óptica desde la cual cobran mayor o menor relevancia los diversos elementos teóricos que constituyen un sistema filosófico cualquiera. No se puede entender a Platón sin conocer su «República», ni a Aristóteles sin su «Política», ni comprender el sistema hegeliano al margen de las posturas de Hegel sobre el Imperio prusiano y la Revolución francesa.

No se trata aquí de moralismo sino de todo lo contrario. La actitud moralista considera a la ética como la «aplicación» de un pensamiento teórico de origen contemplativo. Las normas morales constituirían meras consecuencias de esa teoría en el plano de la acción. Este ha sido el enfoque tradicional en la enseñanza de la filosofía: en la mayor parte de los manuales al uso el capítulo de la ética ocupa el último lugar (compartido a veces con la estética), después de haber recorrido la teoría del conocimiento, la lógica y la metafísica del autor estudiado. No se trata de una simple opción expositiva. Hubo que esperar a los autores de la «filosofía de la sospecha» (sobre todo Marx y Nietzsche) para comprender que esta opción no es inocente, sino que constituye el resultado de muchos siglos de tradición filosófica durante los cuales el pensamiento se ha negado a tomar concien-

cia de sus propios supuestos, construyendo la ficción del «pensamiento puro». Consciente o inconscientemente, el autor intenta buscar un campo aséptico y pretendidamente objetivo en el cual fundamentar las decisiones morales, poniéndolas así a salvo de las contingencias de la forma de vida en la cual se inscriben.

No estamos afirmando que las decisiones morales tengan un carácter irracional, como trataremos de mostrar más adelante. Sólo sostenemos que la moralidad no puede ser «deducida» de ninguna instancia extra-moral, como si constituyera una mera «consecuencia». Las raíces de la ética hay que buscarlas más bien en una hermenéutica específica de las relaciones sociales, que no permite ser relativizada por otras interpretaciones de la experiencia, como Kant ya lo había afirmado hace dos siglos. Aunque haya sido pronunciada en un contexto diferente, se puede recordar aquí la conocida frase de Marx: «la esencia del hombre es el conjunto de sus relaciones sociales».

2. Las éticas que pretenden fundarse en una metafísica previa suelen constituir la justificación de sistemas morales de dominación, en los cuales las relaciones humanas son relativizadas por absolutos abstractos.

Siguiendo por el camino de la filosofía de la sospecha, podemos preguntarnos por la intención oculta de esta vieja obsesión de la filosofía por fundamentar la moral en el campo especulativo de la metafísica. Y ello lleva a una reflexión acerca del papel que desempeña el poder en la estructura del conocimiento. Como Foucault ha mostrado suficientemente, poder y saber son inseparables. Superada la visión ingenua del poder como fuerza meramente represora y negadora, se empieza a comprender la

compleja trama que liga «según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad».³ El poder no se limita a dominar a los sujetos: los produce. Y no es patrimonio exclusivo de quienes oficialmente lo ejercen sino que penetra en la estructura social reproduciéndose como en un indefinido juego de espejos. El conocimiento, la verdad, no pueden quedar al margen de estas articulaciones del poder. El discurso especulativo de una forma de vida determinada expresa, consciente o inconscientemente, los «juegos de poder» vigentes en ella, aun cuando no constituyan un sistema homogéneo o carente de contradicciones internas.

Cuando el poder toma la forma de dominación, su discurso demuestra una clara predilección por las palabras abstractas y generales. Es decir, cuando el poder intenta imponer su hegemonía, de tal modo que una parte de la humanidad trata de monopolizar su ejercicio reservando a otra parte un papel pasivo de sumisión, el lenguaje que legitima este proyecto suele estar marcado por la abstracción. Ya decía Sartre que la derecha prefería las palabras abstractas en lugar de las prosaicas concreciones de la izquierda: la libertad en lugar del pan.

Esta predilección no es casual. Quizá una de las claves para su explicación pueda encontrarse en el famoso texto de la *Fenomenología del Espíritu* donde Hegel describe la dialéctica del señor y el siervo. «El señor —dice Hegel— se relaciona con la cosa de modo mediato, por medio del siervo [...] el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente, pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma».⁴ Es decir, el poder paga el precio de un distanciamiento de la realidad material para ejercer su dominio

sobre ella, para «gozarla puramente». Para reivindicar su humanidad, el señor debe abandonar la «independencia de la cosas» en manos del siervo y constituirse a sí mismo como «potencia sobre ese ser». Y como consecuencia, la humanidad del señor queda marcada por esa distancia de la realidad concreta que le exige su papel en la relación. Su discurso de legitimación reflejará esa distancia, privilegiando lo neutro y abstracto como expresión de una potencia mediante la cual la relación humana resulta relativizada por el dominio. La separación de la idea y la cosa —el dualismo— resulta así un signo inequívoco de las relaciones de dominio; la Humanidad (la del señor) se define recurriendo a lo formal-abstracto, lo que no está contaminado por la prosaica realidad del cuerpo y sus necesidades. El hombre será así Libertad, Razón, Espíritu, y sus relaciones con los demás hombres se verán mediatizadas por esas ideas cuyas mayúsculas ocultan cuidadosamente intenciones muy concretas. En el campo de la moral, el idealismo implica así la tiranía de la idea sobre la cosa, del alma sobre el cuerpo, es decir, del señor sobre el siervo. Es mérito de Marx haber sospechado de la pretendida inocencia de las ideas, que a la vez expresan y ocultan la realidad de las relaciones concretas, verdadero «lugar» de la moral.

3. *En particular, el concepto de igualdad encubre con frecuencia la subordinación de los hombres de carne y hueso a una instancia ideológica que relativiza su diferencia en función de una concepción metafísica de la naturaleza humana.*

Otra vez habrá que mencionar a Nietzsche, quizá abusando de sus textos. Es conocido el repudio nietzscheano a la igualdad de los hombres: «Hom-

bres superiores, aprended de mí esta lección; en la plaza nadie cree en hombre superiores. Y si os empeñáis en hablar allí, daos el gusto; pero la plebe dice, guiñando un ojo: "no hay hombres superiores, todos somos iguales, hombre es hombre, ¡ante Dios todos somos iguales!" [...] ¡Ante Dios! ¡Pero este Dios ha muerto! Hombres superiores, este Dios es vuestro mayor peligro».⁵

Como en tantos textos de Nietzsche, la interpretación es ambigua. No se puede descartar apresuradamente (como está de moda hacerlo) una lectura orientada al dominio de las mayorías por un pequeño grupo de «hombres superiores» que no deben reparar en medios para llegar a ser los amos de la plebe. Demasiados textos paralelos de Nietzsche se orientan en esa dirección y no parece justo culpar exclusivamente a algunos intérpretes de la manipulación interesada de su obra en favor del proyecto nazi.

Pero también puede leerse aquí una «destrucción» del concepto de igualdad en un sentido totalmente distinto, aprovechando el derecho que nos cabe de convertir al texto en «nuestro contemporáneo» (diría Gadamer) y releerlo desde supuestos diversos a aquellos con los que fue escrito. Es evidente que la igualdad implica la comparación de los diferentes individuos con un referente situado más allá de ellos y del cual todos participan, es decir, un fundamento. Tal era el razonamiento de Platón para mostrar la necesidad de postular un mundo de ideas: la igualdad no radica en cada uno de los objetos iguales sino que los trasciende. Pero en la medida en que este fundamento no está inmediatamente dado, resulta inevitable una interpretación del mismo. Y ya sabemos que ninguna interpretación es inocente, de tal modo que la configuración de esta supuesta igualdad, con to-

das las consecuencias prácticas que trae consigo, queda en manos de quienes son capaces de imponer su propia interpretación de la misma en función de sus intereses. Hemos asistido, a lo largo de la historia, a numerosas lecturas de la igualdad de los seres humanos; todas ellas han sacrificado la radical diferencia de los hombres a un principio único que se convierte en criterio para medir el grado de humanidad de los sujetos de carne y hueso, de tal modo que todo aquello que se desvíe del mismo puede ser considerado no-humano y tratado como tal. Recordemos la justificación aristotélica de la esclavitud en nombre de la «naturaleza», así como las sutiles discusiones, ya entrado el Renacimiento, acerca de la posesión de un alma humana por parte de los indígenas del Nuevo Mundo.

Podría argüirse que estas posturas respondían a épocas en las cuales no se había abierto paso aún el ideal ilustrado de una Humanidad Universal, elaborado intelectualmente por la filosofía moderna y consagrado políticamente en la Revolución francesa, una de cuyas consignas proclama precisamente esta «égalité». Pero si recorremos el pensamiento ilustrado, no faltan en él los ejemplos de una actitud similar. La Razón Universal se convierte en criterio para atribuir diversos grados de humanidad a los pueblos, y así Hegel afirmaba que «se debe representar a los negros como una nación de niños que no sale de su estado de simplicidad [...] Por el contrario los mogoles se destacan de ese estado de simplicidad infantil [...] En la raza caucásica es donde el espíritu se eleva a una unidad absoluta consigo mismo, [...] engendrando así la historia del mundo». ⁶ Comte es aún más explícito: hay que limitar la investigación histórica a la elite o vanguardia de la Humanidad que es la Euro-

pa occidental, porque sólo así podría «regularse nuestra intervención en el desarrollo de los pueblos más o menos atrasados, en razón de la necesaria universalidad de la evolución fundamental». ⁷

Paradójicamente, la igualdad universal es utilizada como criterio de discriminación; un sector de la humanidad se apropia del criterio de igualdad y en nombre de él se arroga el derecho de intervenir (ya sabemos con qué medios) para que aquellos pueblos que no son «iguales» lleguen a serlo, lo quieran o no. Así como en el campo noético las «filosofías del fundamento» suelen confundir el punto de vista de su propio paradigma con verdades universales y necesarias, en el ámbito de la ética son capaces de imponer un modelo etnocéntrico de humanidad en nombre de una igualdad metafísicamente fundada. La posesión de la idea ha sido siempre un arma de dominación, frecuentemente asociada con armas menos ideales.

Esto no significa negar el papel progresista y emancipador que tuvo el concepto de igualdad en el contexto histórico en el que nace. Sólo intentamos mostrar que los proyectos de dominación han demostrado una enorme capacidad para asimilar aquellos logros intelectuales nacidos de una actitud crítica ante el poder para instrumentalizarlos en nuevas estrategias. La Razón Moderna muestra así la pervivencia de los rasgos de familia que la relacionan con otros fundamentos de los cuales constituye la versión secularizada, y en este sentido existe un vínculo de continuidad entre las guerras santas medievales y los proyectos imperialistas de la modernidad (y aun de la posmodernidad). Aunque también hay que señalar que en la medida en que el pensamiento moderno priva a las desigualdades humanas de su fundamento biológico o

sagrado y acepta al menos una igualdad formal, está dando un paso de considerable importancia con respecto a sociedades en las cuales la jerarquización aparece como un dato de carácter sagrado e inmodificable.

4. *Antes que en un ámbito común y abstracto, la experiencia se funda en la manifestación de la diferencia, entendida como el reconocimiento de la alteridad en las relaciones sociales.*

Se ha caracterizado a nuestra época como la del «fin de la metafísica». Uno de los posibles sentidos de esta expresión consiste en sostener la posibilidad de «pensar sin fundamentos»,⁸ siguiendo los caminos (muy diversos, por cierto) abiertos por Nietzsche y Heidegger. Prescindiendo ahora de las diversas direcciones por las que puede orientarse un pensamiento así entendido, creemos que esta crisis del fundamento constituye una condición necesaria (no suficiente) para construir una ética emancipada de la manipulación a que se ha visto sometida por una metafísica abstracta que hacía perder de vista la originalidad de la experiencia moral.

Como hemos tratado de mostrar, la absorción de la ética por parte de los fundamentos de turno, o, lo que es lo mismo, la subordinación de las relaciones sociales a absolutos abstractos ha constituido un recurso ideológico para legitimar los sistemas de dominación. Y para ello ha sido necesario ocultar aquello que distingue a la experiencia moral de otras experiencias humanas y que, a nuestro juicio, radica precisamente en lo contrario de la «mismidad» de la metafísica, siempre dispuesta a violentar a los entes según su peculiar concepción del ser.⁹

Desaparecido el fundamento, queda la diferencia. La formulación kantiana

del imperativo categórico que prescribe tratar a la Humanidad como un fin en sí y nunca como un mero medio, ha sido llamado «el imperativo de la disidencia».¹⁰ Quizá Kant, utilizando el lenguaje racionalista de su tiempo, quiera expresar con esta fórmula el carácter irreductible de la presencia del otro a cualquier finalidad extrínseca al hombre de carne y hueso con el que se establece una relación social. El hombre es un «fin independiente», es decir, «algo contra lo que no puede obrarse en ningún caso».¹¹ El sujeto concreto no está por lo tanto en función de nada, ningún «absoluto» puede regir la relación humana instrumentándola más allá de su inmediata presencia. Y en esto consiste la experiencia ética, antes que en cualquier adecuación a una ley general. En este sentido, sólo el hombre puede *disentir* ante el intento de imponerle una finalidad ajena a su propia voluntad.

La categoría de *alteridad* que utiliza Levinas en su fenomenología de la relación social apunta en esta misma dirección, aun cuando su sistema difiera considerablemente del formalismo kantiano.¹² Si prescindimos del contexto intimista y casi místico en que se mueve su pensamiento (lo que a nuestro juicio resta fuerza a su argumentación), queda en pie un cuestionamiento a la historia del pensamiento occidental de mucho interés para la comprensión de la ética. «La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología, una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser [...] La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto —que aparece, es decir, que se coloca en la claridad— es precisamente su reducción al Mismo.»¹³ Recuperar el reconocimiento de la alteridad, lo que sólo es posible en la relación social, implica situar a la ética

antes que cualquier ontología, liberarla de las grandes hipóstasis metafísicas (ontológicas, en el sentido del texto) tras las cuales se han ocultado los proyectos de dominación. Incluyendo entre estas hipóstasis al «ser» heideggeriano, que no deja de ser un «Neutrum» situado «más allá» que todo ente, también del hombre de carne y hueso.

«Lo absolutamente otro es el otro», dice Levinas.¹⁴ Probablemente no hay mucha distancia entre esta expresión y la afirmación kantiana de la persona como fin en sí. En cualquier caso, esta alteridad hace imposible (éticamente imposible) el ejercicio del poder como dominación, es decir, como imposición de fines heterónomos a la voluntad del otro, por seguir con el vocabulario kantiano. En la experiencia ética (y sólo en ella) se manifiesta la alteridad absoluta, es decir, una relación con el ser no representativa y que por lo tanto no implica la reducción de «lo otro» a «lo mismo», como sucede en toda representación. En la relación ética la alteridad es absoluta en el sentido etimológico de la palabra: no relativizada por la relación («relación sin relación», la llama Levinas).

En síntesis, la experiencia moral no se explica por la «reducción a lo mismo», sino por la «irreductibilidad de lo distinto», y en este sentido parece necesaria una «destrucción de la historia de la metafísica», aunque en un sentido muy distinto al heideggeriano: se trataría de mostrar las diversas formas que ha tomado en la historia la alianza entre saber y poder, de tal modo que las diversas concepciones del ser que se han sucedido a lo largo del tiempo han violentado la *diferencia* que introduce la ética en el discurso teórico, neutralizando así la capacidad crítica de la experiencia moral.

5. *Esta alteridad constituye una exigencia de la relación social, y en este sentido se fundamenta en los hechos, aun cuando requiera una interpretación diversa de la meramente especulativa.*

Desde que Hume denunció el tránsito indebido del «es» al «debe»¹⁵ y más recientemente Moore desarrolló desde la filosofía analítica sus advertencias acerca de la «falacia naturalista»,¹⁶ es opinión ampliamente compartida que los meros hechos no pueden fundamentar ningún tipo de valoraciones. Las propiedades naturales no fundamentan ningún juicio moral, y aunque Kant postula una armonía que reconcilie ambos órdenes, no deja por ello de insistir en su discontinuidad como manera de salvar la trascendencia de la razón práctica con respecto al mundo fenoménico. Otros enfoques, como el emotivismo, el decisionismo o el misticismo se preocupan de subrayar la absoluta heterogeneidad de las valoraciones morales con respecto a cualquier tipo de conocimiento de los hechos de la naturaleza.

Esta exclusión de la ética del campo de los hechos (que trae consigo frecuentemente el cuestionamiento de su racionalidad) tiene como consecuencia privar a la moral de todo sustento objetivo y enviarla a un exilio dorado donde, a veces bajo pretexto de salvar su dignidad, se la coloca entre las cosas «de las que no se puede hablar». Resulta así imposible argumentar sobre moral (al menos sobre sus aspectos más radicales), de tal modo que todo consenso resulta privado de cualquier justificación basada en la realidad y orientado, consciente o inconscientemente, hacia el terreno de una emotividad sobre la cual no cabe discutir.

Quizá este dualismo entre hechos y valoraciones deba ser revisado desde un pensamiento que tome en serio la *diferencia* de que hemos hablado antes. La metafísica tradicional sólo conside-

raba plenamente racional y objetivo aquello que era susceptible de ser representado, es decir, de ser incluido como tema u objeto en la «totalidad de lo Mismo». Desde este punto de vista, la experiencia de alteridad absoluta que está en la raíz de la experiencia moral escapa inevitablemente a cualquier tematización. Pero este «imperialismo de lo Mismo» no respeta la variedad de formas en que la realidad se presenta a la experiencia, irreductibles entre sí. Una de ellas es la experiencia de la alteridad que, como esperamos mostrar a continuación, mantiene una estrecha relación con los hechos y la racionalidad, al menos tan estrecha como la que hace posible la interpretación científica.

Es verdad que los «meros hechos» son incapaces de generar juicios de valor. Pero también es verdad que esos «meros hechos» no existen. Una *racionalidad de la diferencia* debe considerar a los hechos en su contexto hermenéutico de sentido, bajo pena de ejercer sobre los datos esa violencia metafísica que los reduzca a los límites del fundamento de turno. Si alguna posibilidad se abre a la filosofía después de la «muerte del fundamento», esta consiste en hacer posible una «revelación del ser» que le permita manifestarse en su originalidad y su diferencia, sin someterse a una ontología previa.

Y desde este punto de vista existe un hecho (Kant hablaba de un *Faktum der Vernunft*) que exige a la razón que se atreva a pensar sin fundamentos un tratamiento *diferente*: la presencia de los otros hombres. Esta presencia es, por supuesto, empírica: vemos a los demás, los oímos, sentimos la resistencia y el calor de sus cuerpos. Pero estos datos empíricos no son «meramente empíricos»: se manifiestan en un contexto hermenéutico abso-

lutamente heterogéneo con respecto a las experiencias (también empíricas) que provienen de las cosas. Como ha subrayado Levinas, la presencia empírica del otro es «casi nada»: un trozo de materia frecuentemente más vulnerable que la de las cosas. Y sin embargo, la experiencia es muy diferente. La relación con los otros revela una resistencia (ética) que no aparece en la relación con la naturaleza infrahumana. Los otros no se prestan sin resistencia a someterse a mis poderes y a mi manipulación, y esa resistencia no guarda proporción con su poder empírico. Los otros hablan, y ese lenguaje manifiesta una alteridad que mi discurso no es capaz de eliminar. El dominio y la instrumentación de unos hombres por otros no están sujetos a las mismas leyes que el dominio de la naturaleza infrahumana, como se encarga de mostrar cualquier lectura de la historia. La lucha por el reconocimiento (cualquiera que sea el resultado) que subyace a cualquier relación humana, muestra la resistencia de los hombres a sacrificar su diferencia, la pretensión de ser considerado como «otro» y no como parte del sistema del yo que domina. La mera relación instrumental entre seres humanos choca (cosa que no sucede en la relación con las cosas) con la conciencia que tiene cada uno de sus términos de ser un «fin independiente». Cada uno de los términos de una relación social tiene derechos propios, no por participar de una dignidad abstracta y universal, sino ante todo porque tiene conciencia de tenerlos y porque los exige en su acción. Es decir, por ser capaz de disentir;¹⁷ las cosas no disienten, sólo ofrecen resistencia. El triunfo en la guerra no es comparable al triunfo en la técnica.

6. *La renuncia a buscar un fundamento metafísico de la experiencia moral no implica debilitar su carácter categórico y universal.*

La ética se convierte así en re-conocimiento de la realidad: la aceptación de que la relación social exige normas de acción *diferentes* de las que rigen la relación con las cosas. Tratar a un hombre como a un objeto (dominarlo) no es menos irracional que considerar viviente a una piedra. Y esta diferencia que se revela en la experiencia ética (y sólo en ella) no es una diferencia más. Como hemos dicho antes, se trata de una diferencia *absoluta*, si despojamos a esta palabra de su sentido metafísico-abstracto y le restituimos su significación etimológica: la diferencia ética no depende de nada, no se subordina a nada, no reconoce límites espacio-temporales. Aparece a la experiencia, por el contrario, como el punto de vista privilegiado desde el cual se relativizan (se juzgan, diría Levinas) las demás relaciones, incluidas las relaciones con la naturaleza infrahumana. Reconocer la alteridad en las relaciones sociales lleva consigo, como parte constitutiva de la experiencia, supeditar a ella las otras dimensiones de la práctica y reconocer su primacía en caso de conflicto, volviendo así a la vieja afirmación kantiana acerca del primado de la razón práctica con respecto a la especulativa.

Este carácter categórico de la moral ha sido reconocido por éticas muy diversas en la historia de la filosofía. Pero con frecuencia se trataba de una categoricidad «prestada» o «participada» de un fundamento previo a la experiencia misma, por ejemplo de un Dios legislador o de una Razón hipostasiada. Y ya hemos visto que este recurso se convierte de hecho en un modo de privar a la moral de su fuerza crítica y ponerla

al servicio de una forma de vida determinada. Se trataría de reconocer, por el contrario, que este carácter absoluto de la moralidad sólo se funda en el carácter irreductible de la alteridad concreta de los hombres de carne y hueso, constituyéndose así en criterio último de la práctica. Esta afirmación no puede demostrarse, desde luego. Pero creemos que si no se la acepta, la ética deja de constituir una experiencia específica distinta de otras experiencias humanas (como la técnica o la estética, por ejemplo) y la Razón queda reducida a su uso instrumental (muy respetable, por otra parte).

Y esto lleva consigo el reconocimiento del carácter universal de la moralidad, ya que cualquier limitación al reconocimiento de la alteridad entraría en contradicción (al menos pragmática) con la radicalidad de la misma experiencia, que no se fundamenta en otra cosa que en la *diferencia* del otro con respecto al propio sistema. Cualquier exigencia que pretenda poner como condición la participación del otro en una forma de vida determinada para reconocer su alteridad (como sucede en el racismo y las diversas formas de imperialismo) recae en la inclusión del otro en una totalidad abstracta, negando así de raíz la experiencia moral.

Una ética así entendida está en las antípodas de una cierta «ética light», nacida en el ámbito de algunas versiones «posmodernas» y que trata de presentarse como consecuencia necesaria del fin de los fundamentos y la desaparición de los metarrelatos de validez universal.¹⁹ Esta ética, hecha de acuerdos provisionales, fluctuantes y limitados, pierde de vista la originalidad del hecho moral y resulta sospechosamente parecida a los acuerdos que rigen una partida de cartas o un torneo de tenis. Se trata, en todo caso, de acuerdos válidos «para los que están sentados a la

mesa», y que por lo tanto dejan fuera (al menos de hecho) a la inmensa mayoría de la humanidad. Si aceptamos que «la moral no es una farsa»,²⁰ habrá que aceptar la radicalidad que implica el reconocimiento de la alteridad con

todas sus consecuencias. Si no lo aceptamos, toda discusión sobre el tema carece de sentido. Pero seguir hablando de ética devaluando su contenido implica caer en la confusión, que es lo contrario de la diferencia.

NOTAS

1. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Madrid, 1982, p. 43.

2. Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid, 1987.

3. M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1981, p. i.

4. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1986, B-IV, A, 3.

5. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 382-383.

6. Hegel, citado y comentado en H. Biagini, *Filosofía americana e identidad*, Eudeba, Buenos Aires, 1989, p. 125.

7. *Ibid.*, p. 125.

8. Ver, por ejemplo, G. Vattimo-P.A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.

9. Ver E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.

10. J. Muguerza, «La alternativa del disenso», en J. Muguerza y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

11. Kant, citado y comentado por Muguerza, ob. cit., p. 46.

12. Ver G. Bello, «La construcción de la alteridad en Kant y Levinas», en Muguerza-Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos,

Madrid, 1989, pp. 576-604, donde se insiste más en la distinción de ambos planteamientos, quizás sin tener suficientemente en cuenta sus coincidencias.

13. E. Levinas, ob. cit., p. 67.

14. *Ibid.*, p. 63.

15. D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I, Aguilar, Buenos Aires, 1976.

16. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Laia, Barcelona, 1982.

17. J. Muguerza desarrolla en el artículo citado, en la nota 10, una alternativa a las llamadas «éticas de la comunidad ideal de comunicación» (Apel y Habermas, por ejemplo), oponiendo su búsqueda de consenso a su propia postura basada en la «alternativa del disenso». Esta idea se desarrolla por una argumentación distinta de la del presente artículo.

18. El subtítulo de la obra de Levinas *Totalidad e infinito* dice precisamente *Ensayo sobre la exterioridad*.

19. Ver, por ejemplo, G. Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en *El pensamiento débil*, ob. cit., p. 40.

20. Levinas, ob. cit., p. 47.