

ÉTICA, MUNDIALIZACIÓN Y EMANCIPACIÓN

José María Aguirre Oraa

Universidad de La Rioja

«No hay otra alternativa. O se opta por el desarrollo y la organización normativa o se elige la mano invisible del mercado, la violencia del más fuerte y de la arbitrariedad. El poder feudal y la justicia social son radicalmente antinómicos. “Adelante hacia nuestras raíces”, exige el marxista alemán Ernst Bloch. Si no restauramos urgentemente los valores de la Ilustración, la República, el derecho internacional, la civilización tal como la hemos construido durante doscientos cincuenta años en Europa, van a ser cubiertos, tragados, por la selva». *Jean Ziegler. Observador-Relator de la alimentación. Comisión de la ONU de los Derechos Humanos*

1. Los desafíos de la mundialización

Si hubiera que trazar un diseño esquemático de nuestro universo, yo señalaría que vivimos en una época histórica y en un contexto socio-político y cultural caracterizados a grandes rasgos por lo que Mac Luhan ha denominado la «aldea global» y diferentes pensadores de la Escuela de Frankfurt el «predominio de la razón instrumental». Me explico sucintamente.

Por una parte los límites informativos existentes en nuestro mundo se han achicado de manera considerable. Las informaciones provenientes de casi todos los países del mundo (las que son permitidas o las que «interesan», ¡atención!, no seamos ingenuos) llegan con relativa prontitud hasta nuestra propia casa. Ya casi no existen lugares «desconocidos» en el mundo. Las informaciones que en los siglos precedentes podían constituir mensajes y datos procedentes de otra provincia dentro del propio país, son hoy en día informaciones que provienen de otros países del mundo. Los medios de comunicación han atravesado las fronteras del mundo, han sobrepasado o dinamitado multitud de muros existentes entre los diferentes países. La red de rutas terrestres y marítimas y el avión han acercado las distancias entre los países. Se puede pasar una

semana en Rusia o quince días en la India (si se tiene un cierto nivel económico) sin muchos problemas.

Por otra parte la amplitud del comercio internacional y del flujo financiero se ha acrecentado de manera increíble y a una velocidad de vértigo. El mercado industrial encuentra recursos a escala mundial y además a toda velocidad. La mundialización económica es un hecho cada vez más determinante. Pero, esta mundialización constituye, en mi opinión, la punta del iceberg de una realidad más profunda, el nuevo imperialismo. El reverso de la medalla de la mundialización está constituido por el imperialismo económico de los grandes centros mundiales de poder económico.

Es necesario tener en cuenta determinados datos. De la lista de las 100 corporaciones industriales más grandes del mundo, el 62% son norteamericanas, el 33% europeas y el 4% japonesas. El capitalismo europeo, y en menor medida el japonés, es el único rival de la hegemonía americana dentro del mercado global. En el momento presente el 20% de la población mundial dispone del 85% de los ingresos, mientras que el 80% de los habitantes del planeta dispone del 15% de los ingresos. Quinientas compañías transnacionales controlan, según datos fidedignos, el 52% del producto mundial bruto. De manera progresiva las distancias entre los países ricos y los países pobres aumentan. La situación de la humanidad puede ser descrita como habitada por grandes posibilidades tecnológicas y científicas, pero dominada fundamentalmente por enormes desequilibrios económicos y sociales. El sociólogo y político suizo Jean Ziegler, Relator de la ONU para la Alimentación se despacha con un juicio contundente: «En el imperio de la vergüenza, gobernado por la penuria organizada, la guerra ya no es episódica, es permanente. Ya no constituye una crisis, una patología, sino la normalidad. Ya no equivale a un eclipse de la razón -como decía Horkheimer-, es la razón de ser misma del imperio. Los señores de la guerra económica no olvidan nada en su control del planeta. Atacan el poder normativo de los Estados, disputan la soberanía popular, subvierten la democracia, asolan la naturaleza, destruyen a los hombres y sus libertades. La liberalización de la economía, la “mano invisible” del mercado forman su cosmogonía; la potenciación al máximo de los beneficios es su práctica. Llamo violencia estructural a esta práctica y a esta cosmogonía».

Ante esta situación sucintamente descrita y ante los desafíos humanos que comporta y teniendo en cuenta los conocimientos históricos de que disponemos, se tendría la impresión de que la reflexión ética constituye una tarea irrisoria ante semejantes desafíos y de que de hecho y fatalmente se muestra impotente frente a las fuerzas reales (los poderes de hecho) que determinan la dinámica de nuestras sociedades y también de nuestro planeta. Unos acusan a la ética de elevar piadosos votos teóricos (en definitiva inútiles en la práctica) frente a las dominaciones reales, otros niegan con contundencia el carácter racional o incluso razonable de las proposiciones éticas. Acusada de todos los lados, la ética parece quedar arrinconada en los basureros de la historia y constituirse en un factor cada vez más marginal en el conjunto de la existencia humana y en la dinámica de las sociedades.

Ahora bien, si la condición humana y su situación socio-cultural adquieren trazos planetarios, una reflexión ética debe más que nunca esforzarse por desarrollar una perspectiva planetaria, una perspectiva de universalidad que responda a los retos que nuestra situación plantea. En caso contrario, la única alternativa real sería el silencio teórico o la insignificancia reflexiva y en definitiva la implantación de la ley del más fuerte, del más astuto o del más vivo. Y conocemos bien, por desgracia, las consecuencias que entraña abandonar con desánimo o con resignación el potencial emancipador de la fuerza de la reflexión: la negrura de las dominaciones y explotaciones que impiden o anestesian la capacidad humana de movilizar la resistencia, la rebeldía y el coraje para buscar perspectivas de emancipación para todos los humanos. Si nos conformamos con lo existente, con lo que sucede, con lo que se nos hace o se nos deja de hacer, si nos hacemos «realistas», ya hemos abdicado de manera más o menos consciente de nuestra capacidad de reflexión, de preguntarnos qué hacer, en qué sentido actuar, qué finalidades deben ser las apropiadas para una acción humana responsable y solidaria que tenga en cuenta a todos los habitantes de nuestro planeta.

2. Hermenéutica versus teoría crítica

Dos perspectivas filosóficas, la hermenéutica y la teoría crítica, rechazan abiertamente que la reflexión sea reducida al silencio escéptico o timorato o a la insignificancia teórica en el ámbito de la práctica y de la ética. El punto común que comparten estas dos corrientes de pensamiento lo constituye su rechazo frontal de una concepción «objetivista» aplicada al ámbito de la práctica, concepción que, bajo la influencia del modelo operativo en las ciencias de la naturaleza, reduce este ámbito al conocimiento «científico» de los datos observables a fin de operar sobre ellos. La ciencia y la técnica han penetrado los espacios sociales hasta el punto de que, bajo el dominio de los expertos socio-científicos o de los ingenieros sociales, todos los ámbitos de la sociedad corren el riesgo de quedar estructurados por la dinámica que impulsan el conocimiento científico y la tecnología. Ante esta situación, se ve necesario defender la «razón práctica y política» contra la abusiva dominación científica y tecnológica. Porque esta dominación abusiva consigue que todas las cuestiones parezcan reducirse a problemas de conocimiento de los medios necesarios para alcanzar metas definidas de antemano, metas que se dan por supuesto sin reflexionar sobre ellas, en lugar de plantearse conscientemente las finalidades más convenientes, mejores, más adecuadas para la coexistencia humana en sociedad.

Dentro de esta óptica que podríamos definir como «científico-tecnológica», impregnada de un profundo «cientifismo», el conocimiento científico se aplica de tal manera a la vida misma de la sociedad que pretende cambiar fundamentalmente la esencia y la función de la práctica en las relaciones sociales humanas. La ciencia reivindica el derecho de establecer la totalidad de la vida social sobre fundamentos «científicos». De modo subrepticio se establece y se proclama la esperanza de una planificación total de la sociedad y de las rela-

ciones sociales gracias a la fuerza dimanante de la razón científica. De una manera inexorable esta perspectiva ha conducido a una nueva concepción del sentido de la práctica humana. La práctica ha llegado a no poseer más sentido que el que le proporciona la aplicación y la utilización de la ciencia. La práctica se ha convertido en el correlato opuesto de la teoría, el momento de aplicación del saber científico, metódico y objetivante, un momento ciego e instrumental («neutro», se le ha denominado con frecuencia), totalmente dependiente de las «ciencias» y de las «técnicas» y dirigido por ellas. La praxis social deja de estar referida a una decisión personal dirigida a la racionalidad social y adaptada a las condiciones concretas y cambiantes de la vida humana y social. La racionalidad práctico-social (el ámbito racional reivindicado por Kant en su *Crítica de la razón práctica*) desaparece de la escena. Su lugar queda ocupado de manera abusiva por la racionalidad «científica» y «tecnológica».

Frente a esto se vuelve necesario pensar de otra manera. Hans Georg Gadamer reconoce en múltiples ocasiones la inspiración de sus perspectivas filosóficas éticas en las fuentes de la filosofía práctica de Aristóteles, filosofía que establece una neta diferencia entre el saber práctico de quien elige libremente y el poder aprendido del artesano, que se define como *techné*. La filosofía práctica se ocupa de la conducta de vida del ciudadano libre en la ciudad, conducta fundamentada sobre el saber y el elegir a partir de su propia situación y orientada a la virtud, hacia el bien propio del agente social y el de la colectividad. En consecuencia, el ámbito de la praxis no es el ámbito del deseo, sino el ámbito del querer, de la elección de las finalidades para la vida del hombre y de la sociedad, de la elección de los medios adecuados para realizar sus fines, sus objetivos. Pero, aquí Gadamer introduce la categoría de la *aplicación*, categoría dialéctica que establece la mediación entre las finalidades generales y las situaciones concretas de la vida humana. Es un craso error concebir la racionalidad práctica como una racionalidad abstracta. La racionalidad práctica no consiste sola y únicamente en reflexionar sobre la posibilidad de realización de una finalidad considerada de antemano como válida y de esta manera realizar lo que puede ser hecho. Esta racionalidad constituye más bien un proceso dialéctico en el que la consideración misma de las finalidades generales está determinada de manera esencial por la aplicación de estas finalidades a las situaciones concretas y cambiantes de la práctica humana. No hay consideración abstracta de las finalidades. La situación concreta es co-determinante en la elaboración de las finalidades apropiadas a la praxis humana. Ella está co-implicada de manera dialéctica en el proceso reflexivo práctico. Frente a la emancipación proclamada por Habermas y la Teoría Crítica, Gadamer explicita un criterio importante: «establecer una mediación entre las anticipaciones de lo deseable y las posibilidades de lo realizable, entre el simple desear y el querer real, es decir imponer la forma de las anticipaciones a la materia de lo real»¹

¹ GADAMER H. G., «Replik», en VARII, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 307; trad. dans *L'Art de comprendre. Écrits 1. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 165-166.

Por ello, hay que reconocer que esta mediación entre lo deseable y lo realizable no se efectúa más que *por mediación de una operación crítica*. Esta operación crítica es esencial para articular la imaginación y las posibilidades reales, el deseo y el querer, en suma para hacer posible un pensamiento que incorpore en su seno la dimensión crítica y la fuerza del juicio evaluativo. La única y real crítica (no abstracta, no vacía) es la que permite acometer y realizar esta mediación, la que es «concreta», la que decide en una relación intrínseca con la práctica. La reflexión emancipadora de Habermas reposa sobre un «acuerdo contrafáctico» que, a los ojos de Gadamer, encierra la pretensión de saber de antemano, antes de la confrontación con la práctica, lo que es justo o no. «Ahora bien, el sentido de la práctica hermenéutica no consiste en partir de un tal acuerdo contrafáctico, sino en hacerlo posible y provocarlo, lo que no quiere decir otra cosa que convencer por mediación de una crítica concreta»².

La práctica es el terreno de las convicciones comunes razonables, no el de las conclusiones «científicas» inatacables. Esto supone, para la hermenéutica, que el saber no puede tener la pretensión de alcanzar una generalidad abstracta en el ámbito de la razón práctica. Todo el mundo, toda la gente, tiene la pretensión de saber aquí lo que es justo para la colectividad. En el ámbito de la política y de la estructuración de la vida social se debe recurrir a una formación de la voluntad y de la convicción por medio de la retórica. El diálogo sin impedimentos, que excluya todo impedimento, es insuficiente e irreal. Además, la razón debe contar con la posibilidad de que la convicción adversa pueda ser justa. El concepto de juego, de diálogo, aparece como el más adecuado para definir esta dinámica y esta dialéctica de la razón práctica. «Si se utiliza como es preciso, el esquema del diálogo guarda su fecundidad: en el intercambio de fuerzas así como en la competición de las opiniones, se construye una comunidad que supera al individuo y al grupo al que éste pertenece»³. Gadamer reemplaza la reflexión emancipadora propiciada por la teoría crítica por la discusión dialogal.

Sin embargo, yo creo que existe una cierta confusión en la perspectiva gadameriana, que, en mi opinión, no diferencia de manera adecuada la dinámica real y efectiva de la razón práctica (y de toda razón) y las exigencias normativas de esta razón. «El “hecho de la razón” es en suma este *hecho de experiencia* (de la reflexión), *que supera a la razón*: nosotros no podemos explicar *por qué*, cada vez que pretendemos la verdad, exigimos a la “idea de la verdad” hasta tal punto que nos vemos obligados en consecuencia a plantear “idealmente” la “situación de palabra” en la que esta exigencia encontraría satisfacción. Para Habermas, ésta es la verdadera marca crítica de nuestra finitud: que nosotros planteemos siempre la diferencia entre lo que es de derecho y lo que es de hecho, desde el momento en que debemos asumir -sin terrorismo, pero también sin defetismo- nuestra pretensión a decir la verdad. Pues solamente planteando esta diferencia, planteamos también la condición de posibilidad del sentido de esta práctica»⁴.

² Ibid., p. 311-312; trad. p. 169.

³ Ibid., p. 317; trad. p. 173.

⁴ FERRY J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p. 140-141

Esta diferencia constituye un momento crítico que se muestra con capacidad para clarificar el sentido de la práctica. El ámbito de la práctica no puede ser abandonado al «decisionismo» de cualquier especie o confiado sin más a las buenas intenciones de una filosofía práctica aristotélica renovada. El camino que toma la teoría crítica consiste en desarrollar una teoría de la acción comunicativa (Habermas) o una pragmática semántico-transcendental (Apel), que escapa por una parte a las aporías de una filosofía del sujeto y de la primacía del logocentrismo y por otra parte al «decisionismo» ético. Esta teoría establece una relación interna entre racionalidad y praxis. Profundiza en los presupuestos de racionalidad que están en la base de la práctica comunicativa cotidiana y, gracias al concepto de *racionalidad comunicativa*, da razón del contenido normativo de la acción orientada al acuerdo. A. Berten et J. Lenoble señalan este aspecto con perspicacia: la acción comunicativa «proporciona al mismo tiempo, por las condiciones de posibilidad que presupone, el criterio de validez de estas mismas normas morales. La comunicación intersubjetiva, donde se constituye el consenso social, tiene una racionalidad propia que es la de la actividad orientada hacia la intercomprensión. Esta intercomprensión tiene sus presupuestos, sus condiciones de posibilidad, que son la perspectiva de una situación ideal de palabra, de una comunicación sin barreras, de donde se originaría el consenso puramente racional. En este sentido, toda actividad de comunicación lingüística es dependiente de una perspectiva de verdad que encontraría en el modelo de una comunicación sin barreras su cuadro procesal de referencia. No queda más que decir que Habermas no afirma la transparencia de lo social a sí mismo»⁵.

Desde el momento en que sujetos capaces de lenguaje y de acción quieren tomar una decisión a propósito de pretensiones de validez de normas relativas al ámbito social que se encuentran en discusión, se ven obligados a recurrir a *fundamentos* que se explican por medio del concepto de racionalidad comunicativa, racionalidad que siempre se encuentra incluida en las formas de interacción existentes en el mundo vivido. Como en la racionalidad comunicativa está inscrita la exigencia de una comunicación sin barreras ni límites, la misma racionalidad comunicativa proporciona criterios decisivos para una crítica de las relaciones *de hecho*, que se suponen ser relaciones de acuerdo. En las condiciones mismas de la acción orientada hacia el acuerdo está inscrito un momento de incondicionalidad, un momento de *absoluted* que pone en cuestión la pura validez social de hecho de las convicciones, de los usos y de las prácticas acostumbradas. Esta *situación ideal de diálogo* proporciona perspectivas críticas y utópicas para la configuración de una sociedad libre de dominaciones

Sin embargo, es conveniente recordar que esta idea contiene solamente una idea formal (aquí se encuentra a la vez su fuerza y su debilidad) que no es capaz por sí sola de ofrecer una configuración de contenidos concretos, una

⁵ BERTEN A. - LENOBLE J., *Philosophie de la norme sociale et théorie du langage*, Université Catholique de Louvain, Centre de Philosophie du Droit, 1986, p. 14-15.

articulación histórica de formas emancipadas de sociedad. No se trata, por tanto, ni de una concepción racional «substancial» del mundo, ni tampoco de una utopía abstracta, sino de una *idea crítica y regulativa*. «A partir de estos fundamentos solamente podemos extraer *condiciones* formales determinadas de una vida racional -por ejemplo, *conciencia moral universalista, derecho universalista, una identidad colectiva advenida reflexivamente...* etc [...] No hay ningún valor-límite ideal que pueda ser descrito en términos de estructuras formales; todo lo más existe únicamente el éxito o el fracaso del esfuerzo por una forma de vida en la que apareciera, como realidad experimentable, una identidad sin violencia de los individuos con una reciprocidad sin violencia entre los individuos»⁶.

Siempre he defendido que una comprensión hermenéutica puede y debe articularse de manera crítica y estar guiada por un interés a favor de la emancipación. Solamente de este modo se puede «superar» el dilema entre un proyecto de libertad y la reactivación de nuestras herencias éticas. Paul Ricoeur era un firme defensor de la unión constitutiva de estos dos momentos: «la vida ética es una perpetua transacción entre el proyecto de libertad y su situación ética dibujada por el mundo dado de las instituciones. Sin embargo, una hermenéutica que, por su parte, se desligara ella misma de la idea de emancipación, no sería más que una hermenéutica de las tradiciones y en este sentido una forma de restauración filosófica [...] La relación entre el proyecto de libertad y la memoria de sus conquistas pasadas constituye un círculo vicioso solamente para la comprensión analítica, no para la razón práctica»⁷. Según este pensador, la hermenéutica puede recordarle a la crítica de la ideología que una crítica no puede ser jamás ni primera ni última. El interés por la emancipación sería en efecto abstracto y vacío, si no se inscribiera en lo concreto de la historia, en el terreno de la experiencia comunicativa misma. «La tarea de la hermenéutica de las tradiciones consiste en recordar a la crítica de las ideologías que es precisamente sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales como el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin barreras y sin límites»⁸.

Si tuviera que condensar mis perspectivas en una fórmula, yo lo haría así: la filosofía es una autorreflexión radical y crítica, que, animada por su interés emancipador, asume con decisión un papel histórico de defensora de la racionalidad tanto en el ámbito cognitivo-instrumental como en los ámbitos práctico-político y expresivo-estético. Pensamiento histórico y finito ciertamente, pero al mismo tiempo alternativa crítica. Filosofía teórica y práctica simultáne-

⁶ HABERMAS J., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, p. 539-540 (citación del manuscrito inédito de WELLMER A. «Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie», 1979, p. 53). En el mismo sentido, ver FERRY J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, p. 526.

⁷ RICOEUR P., «Science and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue», en *Philosophy Today*, 1973, p. 164-165.

⁸ RICOEUR P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Ed. du Seuil, 1986, «Herméneutique et critique des idéologies», p. 373.

amente. Yo definiendo esta perspectiva con el nombre de *hermenéutica crítica emancipadora*. Sin abolir las diferencias existentes entre la hermenéutica y la teoría crítica, si recurrir a un juego de magia que redujera de manera ingenua todas las oposiciones entre estas dos corrientes de pensamiento, la reflexión filosófica debe ser capaz de elucidar las intercomunicaciones, los puntos de convergencia y las posibilidades de mediación que pueden existir entre las dos perspectivas.

De esta manera se abren espacios nuevos y perspectivas críticas para un pensamiento que sea capaz de escapar a la fijación monológica o a la degeneración «ideológica». «Pero, la tarea de la reflexión filosófica es poner al abrigo de oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada. Si estos dos intereses se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica de las ideologías no son ellas mismas mas que ...¡ideologías!»⁹. No existe una antinomia completa entre una concepción hermenéutica y una teoría crítica. Si quiere ser fiel a sí mismo, el pensamiento debe articular estas dos perspectivas.

3. Ética y emancipación

Estamos en tiempos de dominio y predominio de la razón «instrumental» con sus decisivas (y a veces terribles) consecuencias en el terreno científico-tecnológico, económico y político. Son tiempos de modernización, se dice, cuando se debería decir que en realidad son tiempos de predominio de los medios científico-tecnológicos, de las lógicas económicas neoliberales, de las políticas «democráticas» funcionalistas. Esta «modernización» económica y política, fundada sobre el casi-monopolio de la racionalidad instrumental, debe ser contestada y reorientada, a pesar de sus logros científicos y tecnológicos, por medio de una *racionalidad práctica* que indique y profundice sus exigencias de universalidad en los ámbitos moral y político. Un pensamiento crítico aporta perspectivas para contestar los procesos de modernización de nuestras sociedades y también orientaciones prospectivas para establecer y construir una *modernidad diferente* de la que ha sido realmente establecida. La consigna podría ser: hay que rehabilitar la práctica racional, hay que reconducir la modernidad. En este sentido pienso que es necesario *destacar y justificar* la ligazón profunda que existe entre *pensamiento, ética y emancipación*. Si no fuéramos capaces de fundamentar esta perspectiva, la razón ética sería relegada al terreno del «subjetivismo», del «decisionismo», quedaría reducida a un asunto de «gustos, intereses o preferencias» más o menos subjetivos. Por consiguiente es preciso subrayar que la idea de emancipación, lejos de ser una idea vacía y abstracta, se enraíza en el terreno de la existencia moral del hombre y en sus exigencias éticas.

⁹ Ibid., p. 377

Para una concepción «positivista» (que reduce el campo de lo cognoscible a aquello que es «verificable» u «objetivo») la razón abandonaría el ámbito de las experiencias y de las reflexiones éticas, dejando el espacio libre a una especie de «decisionismo evaluativo». Sin embargo, hay otras perspectivas filosóficas que no separan el ámbito de la ética del ámbito de la razón, sino que los articulan dentro de una perspectiva global. Por una parte, las exigencias éticas surgen del mismo terreno habitado por las exigencias de la razón, no son extrañas a la razón, sino constitutivas de esa misma razón. Por otra parte, las exigencias éticas son generalizables, *universalizables*, capaces de satisfacer las exigencias universales que demanda nuestra razón respecto a todo enunciado o proposición que tenga pretensiones de universalidad. El ámbito de la razón es amplio y no está restringido a los enunciados o proposiciones que puedan ser corroborados por la realidad «empírica y objetiva» o no sean falseados por ella. En definitiva sería seguir rastreando la senda abierta por Kant con su arquitectura tridimensional de la razón (razón pura, razón práctica, razón teleológica) y con los intereses subyacentes a esa misma razón, no intereses espúreos, sino intereses «constitutivos» de su propia dinámica. Se trata de articular las diferentes dimensiones de la razón y no mutilar ninguna de ellas. Se trata de concebir *una razón amplia*, en la que incluso la razón práctica, con su búsqueda de las finalidades humanas, sea preeminente respecto a la razón «científico-objetiva». Esto es lo que hay que repensar y evidentemente intentar justificar. Pudiera ser que el destino ético del hombre constituya el alma más secreta de la historia humana, ya que la exigencia ética pertenece constitutivamente al ser humano. La existencia humana reenvía a un horizonte que es, según la célebre imagen de Kant, el horizonte del «reino de los fines». «Ciertamente hay una conexión estrecha entre la razón y la ética; pues la razón no es solamente el esfuerzo, en nosotros, para comprender la totalidad y descifrar su sentido, es también el poder que nos hace responsables de nosotros mismos y el esfuerzo por medio del cual intentamos igualarnos a la exigencia que esta responsabilidad pone de manifiesto. Y es que la razón no es solamente lo que nos hace participar en lo universal, el lugar de una comunicación en principio sin límites, sino que ella es también ese lugar secreto, en el que, en cada vida, se escucha el llamamiento único que la conculca substantivamente y se decide lo que hará definitiva e irrevocablemente de sí misma»¹⁰.

La existencia humana es una existencia no realizada, que descubre la necesidad, en virtud de su constitución esencial, de determinarse continuamente para realizarse en realidad. El movimiento profundo (el *telos*) que conduce a la existencia siempre más allá de sí misma, tiene como sentido conducirla hacia su bien. Y el bien del ser humano es la realización integral de la humanidad en él, es decir la realización de todas las condiciones que deben permitir que su existencia efectiva coincida con lo que es exigido por su modo de ser específico. En este sentido es preciso añadir que la realización de la existencia es una tarea que queda confiada a la existencia misma, a su propia responsabilidad.

¹⁰ LADRIÈRE J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 10-11

La existencia es responsable de su propio advenimiento. Y, al mismo tiempo, la existencia experimenta que esta realización constituye el punto crucial de su existencia, pues se trata en definitiva del destino de su ser, de su libertad, de su naturaleza de ser espiritual. «Por tanto, si hay una problemática ética, es porque la existencia está constitutivamente atravesada por un deseo fundamental, por un querer profundo, que tiene como objetivo la realización auténtica de sí misma y que correlativamente tiene la carga de asumir por ella misma, en su acción, esta misma realización. Dicho de otra manera, la problemática ética concierne a la adecuación entre el querer profundo de la existencia y su querer efectivo, es decir a la responsabilidad que le es confiada respecto a su propio ser. [...] Pero el ser que la existencia ha recibido es un ser de iniciativa, fuente de determinaciones nuevas, que se afecta continuamente a sí mismo por lo que hace. Es un ser que está llamado a construirse a sí mismo en su acción. Se podría decir que lo que está en juego en esta construcción no es indudablemente la simple realidad de su ser, que, hay que repetirlo, le es dada, sino la calidad de su ser. Es esta calidad la que depende de la existencia. La expresión “la vida buena” designa precisamente una forma de vida en la que la existencia se confiere efectivamente la calidad que existe en su vocación de darse»¹¹

Por ello creo necesario desarrollar y justificar una fundamentación antropológica de las perspectivas éticas. La ética surge y se desarrolla en el terreno de la realidad antropológica de la existencia humana. El hombre se constituye radicalmente en tanto que hombre en su existencia moral. La ética y la emancipación poseen un enraizamiento antropológico y racional que no se puede ni despreciar ni rechazar, si se presta atención de manera seria a las exigencias integrales de la condición humana y a sus articulaciones fundamentales. Nuestra existencia es de manera constitutiva existencia con otros (*mitsein*) en el mundo, libertad *con otros en el mundo*. En efecto, mi libertad es constitutivamente una *exigencia* frente a otra libertad; tiene que responsabilizarse, por lo tanto, de *sí misma* ante esta otra libertad. Lo cual implica responsabilizarse *de* esta otra libertad. «La elección consciente por la cual existe el hombre, implica, por lo tanto, la atención a una posible universalidad y el “con-sentimiento” con la libertad de los otros y en último término con todo hombre»¹².

¹¹ LADRIÈRE J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur-Genève, Artel-Fides, 1997, p. 34.

¹² MANZANA J., «La problemática de una fundamentación de la moral» (artículo inédito de 1971), in AGUIRRE J. M. et INSAUSTI X.(Ed.), *Obras Completas de José Manzano Martínez de Marañón (1928-1978)*. Vol. II. *Artículos y escritos inéditos*, Vitoria, Diputación Foral de Alava, 1999, p. 602. José Manzano destacaba el hecho de que todos los filósofos modernos que han buscado de manera sistemática elucidar el sentido de la existencia humana, han afirmado la constitutiva dimensión ética de esta existencia. Se pueden citar los nombres de Kant, Fichte, Hegel, Husserl... «Según Kant el hombre verdadero -el hombre noumenal- se constituye en la "obediencia moral": el Faktum de la conciencia moral es el Faktum de la autoconstitución de la razón. Fichte es quien ha calado más hondo en esta dirección, no sólo al aunar en la razón práctico-moral más radical y explícitamente que Kant todo otro uso de la razón, sino al haber analizado el modo como la razón se constituye y sabe de sí misma como razón moral y al haber puesto de manifiesto la esencial dimensión interpersonal de esta constitución». Ibid, p. 608

Abriéndose a la dimensión de la intersubjetividad humana, la inscripción antropológica proporciona a la ética una nueva amplitud: «La presencia del otro en el campo de la acción provoca un descentramiento radical de la existencia: ahora es otra existencia la que deviene como tal llamada concreta, singular, imponiéndose de manera irrevocable. La misión que le es imputada al existente le viene, por tanto, de una alteridad, no ya la de la institución, sino la de otro concreto, que la requiere precisamente como singularidad que se dirige a una singularidad. [...] El otro es requeriente en su existencia misma, no en tal o cual forma de vacío, sino simplemente en su calidad de ser él mismo una existencia, de estar por consiguiente asignado a una tarea que hace valer en ella misma una exigencia ineluctable, la de estar así *constituido como fin* en un sentido radical. La llamada que viene del otro es reconocida en un sentimiento que es la resonancia inmediata, en la efectividad, de una presencia que se impone como requeriente y como fundamentando una responsabilidad»¹³ El otro está presente en la integralidad de nuestra existencia, a nuestra afectividad y a nuestra razón, *como un fin a respetar y a promover absolutamente*. Las perspectivas kantianas y las exploraciones fenomenológicas se articulan en una ligazón apretada y profunda que fundamenta un criterio ético destacado e importante.

La ética tendría una dimensión ineludible de universalidad, porque, cuando hablamos de respeto a los derechos de todos los sujetos, entran en juego todos los individuos. Una ética responsable y exigente comienza por lo que está inmediatamente presente y avanza hasta el fin del mundo. No es una universalidad vacía, que con nada se compromete, sino un compromiso concreto y directo que crece hasta tener una dimensión universal. «Pero el compromiso ha de ser, y no nos cansaremos de repetirlo, con la humanidad entera. Esto es decisivo. A diferencia de la moral contractualista, en la que cada individuo se define en función de la capacidad real para intercambiar bienes con los demás, en la moral, que hemos llamado exigente, entran en juego todos los individuos»¹⁴.

La conciencia ética no desarrolla un conocimiento «contemplativo», sino un conocimiento ligado a la acción y a la transformación, un conocimiento ligado al interés por la emancipación de las personas. La conciencia ética no efectúa un análisis frío y distante, no se presenta como una conciencia «neutra» o imparcial. En los asuntos humanos y en las cuestiones sociales, todos somos participantes, todos somos agentes, todos estamos co-implicados. La conciencia ética se manifiesta en toda la amplitud de su racionalidad práctico-humana: exigencias de emancipación, análisis de situación, voluntad de emancipación. Esto se podría decir también de la siguiente manera: exigencias de racionalidad, análisis de situación, voluntad de racionalidad. José Manzana lo expresaba así: «La meta del empeño humanista es la humanización de la *realidad* de la convivencia humana, superando tanto la disociación entre interpersonalidad (privada) y sociedad como la falsa subsistencia abstracta de evi-

¹³ LADRIÈRE J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur-Genève, Artel-Fides, 1997, p. 157.

¹⁴ SÁDABA, Javier, *El hombre espiritual*, Barcelona, Martínez Roca, 1999, p. 148.

dencias que giran sobre sí mismas y se alimentan de su propia substancia «desencarnada». El empeño humanista deberá, por lo tanto, poner de manifiesto los condicionamientos y las implicaciones mundano-sociales de las relaciones interpersonales y buscar la mediación y el tránsito de las exigencias morales al campo de las decisiones prácticas»¹⁵.

Progresivamente la realidad, por el hecho de la globalización a todos los niveles, deviene planetaria. El pensamiento también debe abrirse a una perspectiva planetaria. Buscar una ética de dimensiones sociales y políticas, en una realidad planetaria y con una conciencia planetaria, consiste en responder a los desafíos planteados por la mayoría de los pueblos de nuestro planeta y a su grave situación de pobreza, explotación e inhumanidad, si no queremos permanecer anclados en nuestra ceguera etnocéntrica. Este debe ser uno de los hilos conductores de un pensamiento «planetario» («cosmopolita», como se decía anteriormente). Dar la primacía teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos constituye uno de los criterios hermenéuticos fundamentales de la realidad, si se quiere precisamente ser fiel a la realidad y a las exigencias éticas. La filosofía, el pensamiento en general no pueden permanecer extraños al desafío de este criterio fundamental. El círculo de la reflexión y de la praxis (verdadero círculo hermenéutico) sólo puede aparecer como «vicioso» y vano a los activistas irreflexivos o a los teóricos desencarnados, pero no a aquellos que tienen como objetivo reflexionar sobre las coordenadas de su tiempo y de su historia, con la finalidad de abrir brechas de emancipación en la vida humana. Quizás se podría seguir aquí en cierto sentido las perspectivas sugeridas por H. G. Gadamer, en el sentido de recuperar el sentido «prudencial» (*phronesis*) de la reflexión ética para evitar la grandilocuencia o el utopismo. Sí, la ética debe ser una *phronesis*, pero una *phronesis... de emancipación*.

Frente a las perspectivas de pensamiento que establecen una fosa casi infranqueable entre la ética y la política por diferentes motivos, es preciso afirmar la autonomía de ambas, pero también su indudable ligazón. Buscar la superación de las alineaciones y de las injusticias no constituye una tarea ilusoria de la reflexión humana y de práctica que la acompaña, sino más bien el deber más íntimo y más noble de todo verdadero pensamiento. El pensamiento filosófico no puede ser sólo concebido, según la célebre metáfora hegeliana, como el búho de Minerva que levanta su vuelo al crepúsculo de la vida y de la historia de los hombres, para explicar esta vida y esta historia, para pensarlos dentro de la totalidad de lo pasado y acontecido. También posee una indiscutible función prospectiva, como sostenía Kant, y puede ser el centinela que aguarda la aurora, el vigilante que escruta el horizonte, los albores del mañana y las posibilidades del futuro. De esta manera quedaría señalado el carácter prospectivo de la razón, que debe ser comprendido no con una pretensión desmesurada, sino

¹⁵ MANZANA J. «De la sobriedad empírica a la razón práctica», en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 365; retomado en AGUIRRE J. M.- INSAUSTI X., *Obras Completas de José Manzana Martínez de Maraño*, op. cit., Vol. II, p. 632.

con modestia, de manera finita e histórica. Hoy más que nunca es necesario aguzar todos los sentidos humanos y reactivar la fuerza de la reflexión y el dinamismo de la conciencia ético-política.

4. Un dinamismo ético-político alternativo

Por estas razones se necesita impulsar un dinamismo ético-político alternativo. Cuando en los Foros Sociales Mundiales se proclama la propuesta simbólico-política: «otro mundo es posible», se está aludiendo a la necesidad de otro tipo de mundialización, a la exigencia racional de un proyecto alternativo y emancipador de organización mundial económica y política. La resonancia ética de esta propuesta es innegable: la dignidad de todos, el respeto de todas las personas, la com-pasión con los empobrecidos, marginados o explotados exige otros parámetros de organización económica y política. «Ninguna política sin ética», repetía machaconamente José Luis L. Aranguren, en el esfuerzo de pensar una ética con dimensiones ético-políticas, que sobrepasara los límites de las propuestas de ética individual.

Como la democracia es la instauración de la libertad para todos, de la igualdad para todos, de la solidaridad para todos, la democracia debe extenderse a todos los campos de la actividad humana y no quedarse sólo en el campo de lo político. Debe extenderse a lo económico, a lo social, a la cultura, a los medios de comunicación, a la relación entre géneros, etc. Por eso Aranguren hablaba de *democracia como moral* y recordaba constantemente que éste es el objetivo de una sociedad justa. La democracia no es solamente ni principalmente un sistema funcional de organización política, sino la instauración social y política efectiva de los valores morales de autonomía, de respeto a la dignidad humana, de libertad, de solidaridad. Por eso Karl Marx denunció con acierto una realidad que constantemente acecha a las sociedades «democráticas»: la falacia de una organización social de ciudadanos que instituye teóricamente la libertad ciudadana de todos e instaura en la práctica el dominio de unos pocos sobre la gran mayoría por su posesión de los medios de producción, por su posesión de los grandes medios económicos de una sociedad.

Esto quiere decir que hay que alumbrar un concepto amplio y rico de democracia. Creo en este sentido que la calidad moral de una sociedad democrática se pueda apreciar en su atención real al *desarrollo de todos*, pero sobre todo a aquellos que están en situación de indefensión, de pobreza, de marginalidad. Majaradt Ghandi señalaba: «Quiero daros un talismán, aplicad el test siguiente. Rememorad el rostro del hombre más pobre y más débil que hayáis conocido jamás y preguntaros si el paso que pensáis efectuar será de alguna utilidad para él. ¿Ganará algo con ello? ¿Le permitirá tomar el control de su propia vida y de su propio destino? En otras palabras, ¿es que esto conducirá al “Swaraj.” [autonomía y control de su propio destino] a estos millones de hambrientos físicos y espirituales?». No se trata únicamente de atención social, se trata sobre todo de desarrollo de una autonomía personal y social que debe pasar del ámbito político a los restantes ámbitos de la vida de una sociedad. Es

la «vieja» queja de que las libertades cívicas y políticas no pueden quedar aisladas en un limbo idealista de los derechos económicos y sociales, derechos que también hay que instaurar.

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

Evidentemente resulta imposible realizar un diseño concreto de esta propuesta alternativa en este artículo, pero sí se pueden pergeñar unas líneas fundamentales. En su última conferencia pronunciada en noviembre de 1989 en Barcelona, poco antes de morir asesinado, Ignacio Ellacuría señaló la necesidad de promover un nuevo proyecto histórico: «Desde esta perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares, el problema de un nuevo proyecto histórico que se va apuntando desde la negación profética y desde la afirmación utópica apunta hacia un proceso de cambio revolucionario, consistente en revertir el signo principal que configura la civilización actual»¹⁶. Esta era la razón de que Ellacuría exigiera al intelectual, o a todo el que pretendiera serlo, cuatro cosas: *objetividad*, *realismo*, *profecía* y *utopía*. Creo que estas características deben señalar también el camino abierto para los pensadores éticos. Objetividad para acercarse a la realidad, captarla y analizarla tal como es, en toda su complejidad, sin mixtificaciones, descubriendo sus estructuras de dominación e injusticia. Realismo para dar los pasos que sean ajustados a la realidad y por ello posibles, pero sin olvidar que son pasos, es decir, algo que debe ser alcanzado y sobrepasado para alcanzar realmente lo que se pretende y que nunca debe ser perdido de vista: la liberación. Profecía, para denunciar los males existentes en la realidad y no acomodarse a ella de modo conformista. Utopía, para proponer aquello a lo que apunta la negación de los males de la sociedad, el horizonte de justicia que se vislumbra. Ni más ni menos que una ética socio-política de emancipación.

¹⁶ ELLACURÍA I., «El desafío de las mayorías populares», en *Estudios Centroamericanos*, 493-494 (1989), p. 1076.

Pero Ellacuría no sólo denunciaba y desenmascaraba con rigor y vigor los males estructurales de la sociedad, sino también las *soluciones* que se proponían para estos males, soluciones presentadas como atractivas, ideales o en todo caso inevitables. La «solución» denunciada era la «civilización del capital», la sociedad «democrática neoliberal», que se propone e impone de forma avasalladora como capaz de resolver los problemas básicos y como única alternativa viable. Sin embargo, Ellacuría planteaba con rotundidad que ésta es una mala solución, porque no es una solución universalizable, no es una solución que puede incluir a todas las personas. Como no es una solución para toda la familia humana, este hecho mismo la convierte en inmoral, según el planteamiento kantiano de que lo que no es universalizable no puede ser justificado moralmente de manera adecuada. Ellacuría insistía sencillamente en unos datos materiales evidentes: no hay recursos suficientes en el planeta para que todos puedan llegar a vivir como viven los habitantes de los Estados Unidos o de la Unión Europea. Esta solución entraña inevitablemente la aplastante realidad de que de los bienes de esta sociedad supuestamente más civil y más democrática sólo gozarán unos pocos, lo cual es una contradicción insalvable.

La verdadera solución sigue otros derroteros. Supone transformación social, otra inspiración contraria a la actual, cambio de mentalidad y cambio de rumbo histórico. La auténtica solución consiste en establecer una «civilización del trabajo» o, en una formulación en cierto sentido chocante, una «civilización de la pobreza»¹⁷. En 1982 escribió de manera programática: «una civilización de la pobreza, donde la pobreza ya no sería la privación de lo necesario y fundamental debida a la acción histórica de grupos o clases sociales y de naciones o conjunto de naciones, sino un estado universal de cosas en que está garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas de vida y de cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios»¹⁸.

La actual civilización no puede ser denominada realmente como civilización, pues no propicia para todos los hombres y mujeres los bienes que se mencionan. Además el problema es más hondo y profundo de lo que aparece a primera vista, pues no se trata de avanzar de una situación de subdesarrollo hacia otra de desarrollo, que fuera posible realizar de manera evolutiva en el devenir histórico, sino de un auténtico problema estructural que no permite el desarrollo para todos. Existe un problema de dominación y dependencia de unos países sobre otros y de unas clases sociales sobre otras. No se trata sólo de crear un orden económico mundial nuevo, sino de establecer una civilización nueva¹⁹. Lo que formula Ellacuría como horizonte utópico no es sólo una posibilidad de vida para las mayorías populares, sino la posibilidad de *civili-*

¹⁷ Jon Sobrino señala que esta formulación es una creación original de Ellacuría, formulada y reformulada a través de los años. Ver ELLACURÍA I – SOBRINO J., *Fe y justicia*, op. cit. p. 54 ss.

¹⁸ ELLACURÍA I., «El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo», en *Concilium*, 180 (1982), p. 595.

¹⁹ *Ibid.*, p. 592.

zación, es decir la construcción de un universo humano y fraterno. Por ello es importante la denuncia de la injusticia estructural, pero también es vital elaborar proyectos concretos de instauración de alternativas sociales y políticas, modelos alternativos posibles. El «realismo constructivo» es la otra cara necesaria de la denuncia de la injusticia. «Queda otro paso también fundamental y es el de crear modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo como sustitutiva de una civilización del capital. Y es aquí donde los intelectuales de todo tipo, esto es, los teóricos críticos de la realidad, tienen un reto y una tarea ineludibles. No basta con la crítica y con la destrucción, sino que se precisa una construcción que sirva de alternativa real»²⁰.

Pensamiento que se hace praxis de emancipación y se pulveriza para abrir espacios de libertad. Ésta es la clave profunda de la reflexión y de la acción. Si la realidad se hace cada día más planetaria, el pensamiento también debe hacerlo. Buscar una ética de dimensiones sociales y políticas, en una realidad planetaria y con una conciencia planetaria, consiste en responder a los desafíos planteados por la situación de la mayoría de las personas y pueblos de nuestro planeta y por su grave situación de pobreza, de explotación y de inhumanidad. De lo contrario seguiríamos encerrados en nuestra ceguera etnocéntrica.

Todavía estamos en estadios históricos en que la libertad de unos pocos está fundada en la negación de la libertad de muchos. La libertad de todos para todo no se logra por la vía de la liberalización, sino por la vía de la *liberación*. La liberalización es la vía de los pocos fuertes, que están más preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades. La liberación es el camino de las mayorías, que sólo accederán a la verdadera libertad, cuando se liberen de un mundo de opresiones y cuando se den las condiciones reales de vida y desarrollo social y político de manera que todos puedan ejercitar su libertad.

²⁰ ELLACURÍA I., «El desafío de las mayorías populares», en *Estudios Centroamericanos*, 493-494 (1989), p. 1078.