

EL CONSENSO, LA DIFERENCIA Y EL OTRO. HABERMAS, VATTIMO Y LEVINAS EN EL UMBRAL ETICO

SANTIAGO IZQUIERDO MIGUEL

PROFESOR DE FILOSOFIA DEL CENTRO TEOLOGICO DE LAS PALMAS

¿UNA TIERRA PARA LA ETICA? PENULTIMOS EMPLAZAMIENTOS TOPOLOGICOS

“La capacidad de sustentación y la ley de los rendimientos decrecientes.

Factores como la abundancia de caza, calidad de los suelos, pluviosidad y extensión de bosques disponibles para la producción de energía fijan el límite superior a la cantidad de energía que se puede extraer de un determinado medioambiente con una tecnología concreta de producción energética. El límite superior de la producción de energía fija, a su vez, otro límite máximo al número de seres que pueden vivir en ese medio ambiente. Este límite superior de la población se denomina capacidad de sustentación (carrying capacity)”⁽¹⁾.

Es una premisa fáctica, universalmente compartida, que el proyecto normativo moderno, o la Modernidad, está sumido en una crisis profunda. El

(1) H. MARVIN, *Introducción a la antropología general*. Alianza, Madrid, 1991, pág. 271.

hábitat de la racionalidad ilustrada no parece haber rebasado el peligroso punto de los rendimientos decrecientes, y sin embargo ha desbordado con creces su propia capacidad de sustentación. Modernidad contradictoria que arroja un perverso saldo de deterioro ecológico y humano.

Ya Horkheimer y Adorno avisaron de la “dialéctica de la ilustración” que busca “astutamente” la liberación mediante una racionalidad organizada según la relación de dominio y que a la fuerza ha de proyectar dominio⁽²⁾.

Es comúnmente aceptado que la “lógica” de lo moderno se ha resuelto en “racionalización” (Weber) y en un juego histórico de apropiación-expropiación-reapropiación en el mercado laboral-productivo (“materialismo histórico” de Marx, que se enraíza en la “teoría del poder” de Hobbes). Heidegger perspectiviza a Weber y a Marx y hablará de nuestro tiempo como el de la “disposición tecnológica del mundo” o de la “realización total de la metafísica”.

Hasta aquí todos de acuerdo. El disenso, sin embargo, aflora desde que entramos en la interpretación o valoración de esa premisa fáctica común. Podríamos arriesgarnos a globalizar en tres posicionamientos axiológicos las diferentes tendencias: 1ª Reconstructiva-dialógica; 2ª Deconstructiva-hermenéutica; 3ª Otreidad. Habermas y Apel, Foucault y Vattimo, y E. Levinas, serían algunos de sus más significativos representantes.

Para los primeros, teórico-críticos, de filiación kantiana-neotranscendental, aún sería posible recuperar y vigorizar el proyecto moderno-ilustrado: la razón “instrumental” nos habría jugado una mala pasada, pero la racionalidad sigue siendo la clave de la emancipación, si bien debemos pensarla no ya monológica, sino dialógicamente. Son racionalistas: siguen la estela de Sócrates, Platón, Descartes, Spinoza, Kant... en la que la razón nos rescata del mito tenebroso, esclareciendo el panorama ético y fundamentando la moralidad.

Para los segundos, de filiación nitezscheano-heideggeriana, la modernidad ha tocado a su fin: muerto Dios (Nietzsche), asistimos también a la muerte del hombre “libre y responsable” (estructuralismo foucaultiano) y no nos queda sino, desde la “mortalidad” contemplar piadosamente los restos de la historia (Vattimo), mientras nos ocupamos en el “cuidado autoconstructivo de nosotros mismos” mediante las “prácticas del sí” y las “tecnológicas del yo” (Foucault). Son “irracionalistas”: levantan acta de la barbarie his-

(2) HORKHEIMER y ADORNO son dos de los principales miembros de la Escuela de Frankfurt que en los años de la postguerra alertaron sobre los derroteros perversos por los que transcurría la Razón Ilustrada. Hay una reciente reedición de la *Dialéctica de la Ilustración* en la Ed. Trotta, con introducción y traducción de JUAN JOSE SANCHEZ.

tórica de la razón, de su incapacidad para resolver humanamente los problemas éticos y fundamentar —sin ascesis y sangre represora— la universalidad de la norma moral. Afirman con la tragedia ática, los sofistas y epicúreos, el nominalista Occam, el quebrantado Kierkegaard, el existencialista Sarte, el primer Wittgenstein,... que la emoción y el sentimiento subjetivos son la patria de toda solución moral.

Frente a modernos y posmodernos, Levinas abre una “tercera vía” original en la que la recuperación del “rostro del otro” delimita el espacio moral del yo (responsabilidad y subjetividad moral).

Ahora bien, estos tres posicionamientos no son herméticos e impasibles entre sí, pues todos devienen al interior de un “penúltimo desplazamiento topológico del ser” al que nos referiremos como “Ontología del lenguaje”. Efectivamente, el lenguaje parece ser, de momento, la “patria” del ser. Después de nomadear por sucesivos asentamientos: mito, logos, Dios, hombre, conciencia-episteme, historia, naturaleza, economía,... el ser, ahora, se eventualiza como lenguaje, se lingüística. Para explicar “lo que ocurre” tendremos que seguir la estela del “giro lingüístico”⁽³⁾ (sintáctica-semántica-pragmática) que se opera con el segundo Wittgenstein y se consolida con Austin-Searle y el pragmatismo (Pierce y Rorty).

La “ontología semiótica” toma nota de la causalidad del lenguaje en la producción de significado (lo que toca al hombre de “realidad”) y el consiguiente descentramiento-desplazamiento en esa producción de la conciencia y de la mercancía-economía.

Desde Nietzsche la filosofía de la conciencia ha sido radicalmente cuestionada, entrando en un proceso deconstructivo al final del cual acabará diluyéndose (posmodernos) o reconstruyéndose dialógicamente en “comunidad” (pragmatismo comunitario de Pierce). En cualquier caso asistimos a una re-apropiación imposible, a no ser que insistamos en una sospechosa “fe trascendental” (Habermas kantiano) o en la irrupción inevitable del “otro” levinasiano.

Por lo que se refiere a la estructura económica (clave analítica marxista: fuerza productiva-relación de producción), los mismos teóricos críticos afirman su fundamentalidad, al tiempo que su insuficiencia explicativa-causal.

Así pues, nos encontramos en la época histórica en la que se deja sentir

(3) Cf. R. RORTY, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990. Con introducción de GABRIEL BELLO, profesor de La Laguna y uno de los mejores conocedores del pragmatismo.

de forma contundente los “efectos perversos de la modernidad” al tiempo que se opera el “giro lingüístico” en su despliegue pragmático⁽⁴⁾: desde aquí se entenderá el ser y el deber ser, la descripción de lo que ocurre y la propuesta ética de lo que debiera ocurrir.

Volviendo al texto de M. Harris, el medioambiente sería el lenguaje (comunidad interactuada lingüísticamente), cuyo *carrying capacity*, aún no rebasado, se entenderá como “capacidad de humanización”.

EL SUJETO ETICO: ENTRE LA COMUNIDAD, LA DISOLUCION Y EL OTRO

¿Cabe todavía hoy hablar de “sujeto” ético? ¿No habría sido ya desmascarado como fábula o máscara por Nietzsche? ¿No se habría diluido en el eventualizarse ontológico heideggeriano? ¿Acaso el Foucault estructuralista no certificó su óbito? ¿No sucumbió en la maraña burocrática weberiana? ¿No fue desterrado de su patria-conciencia por los pragmáticos?...

Efectivamente, la posibilidad de un sujeto moral viene cuestionada en las tres direcciones que nos ocupan. Las tres tienen una raíz común: la renuncia a entender al sujeto en clave de conciencia tal y como pretendía la filosofía psicológica. Y, contrariamente al esquema aristotélico-kantiano, identifican estructura moral del sujeto y contenido moral, o lo que es lo mismo, antropología moral y teoría ética.

En Habermas⁽⁵⁾ asistimos a lo que va a ser una constante en todo su discurso ético: una “solución discursiva” a medio camino entre el trascendentalismo y la historicidad pragmática. En su pensamiento la doble filiación kantiana y pragmática, en constante interacción, se procuran apoyo mutuo fundamentador; pero, a la postre, la fidelidad a la sombra alargada de Kant deviene decisiva: a ella se sacrifica la pragmática, mediante una reducción a instrumento legitimador.

En Habermas opera el giro lingüístico-pragmático por el que la ética y el sujeto ético se desplaza de la conciencia a la comunidad. En ésta es donde se da la competencia pragmática-comunicativa-de roles, que deviene en com-

(4) Es notoria la relevancia del pragmatismo en el advenimiento de esa “ontología semiótica” al comprender la vida humana en clave darwinista (supervivencia como adaptación del organismo al medio) y ésta, a su vez, no ya de forma biológica, sino semiótica (darwinismo socio-comunitario o comunicacional de PIERCE y darwinismo semiótico de RORTY).

(5) Un acercamiento logrado al pensamiento de HABERMAS lo encontramos en Th. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos. Madrid 1987.

petencia ética (axiológica y normativa) por la que los miembros de esa comunidad participan comunicativamente en la construcción de normas éticas.

Se rebasa “comunitaria o dialógicamente” el monologismo del sujeto ético kantiano aherrojado en los confines solipsistas de la conciencia; pero no se renuncia a su trascendentalidad o ulterioridad respecto a la comunidad. Esto precisa todavía una fundamentación “empírica” que vendrá de la mano de las “ciencias reconstructivas”⁽⁶⁾. Apurando aún más la fundamentación de esa racionalidad discursiva en una comunidad hablante, Habermas apela a los rasgos propios de la condición humana; argumento más en línea hegeliana (“eticidad”) que kantiana.

En lo que respecta a Vattimo⁽⁷⁾, su filiación hermenéutica le aproxima en lo esencial al Gadamer de “verdad y método”, aunque disiente con él y McKintayle en la pretendida vuelta-recuperación del ideal griego premoderno.

Las raíces nietzscheano-heideggerianas de su posicionamiento hermenéutico son claramente explicitadas y prolijamente desarrolladas por el mismo Vattimo que, en “continuidad radical” —a veces forzada— con los autores de “la muerte de Dios” y de “el ser para la muerte” habla de la imposibilidad real de un sujeto autotransparente y contrafinalizado, al estilo neo-trascendental.

Asistimos a una operación de adelgazamiento del sujeto “fuerte”, porque en la época del “nihilismo cabal o consumado”, en la que se da el “cumplimiento” (*verwindung*) de la metafísica a través del “*ge-stell*” informático de los mass-media,... sólo hay lugar para un pensamiento y sujeto “*debole*”, para el que la “mortalidad” (biológica, pero sobre todo semiótica: de sentidos-significados) es su más esencial y entrañable significado.

Así pues habremos de despedirnos, sin nostalgias reapropiacionistas, del sujeto pensado como “autoconciencia racional”, pues “el hombre ha muerto” (Foucault) o deviene como un aspecto más del ser en el que se disuelven los atributos morales (Heidegger) o se aplaza-difiere en el rescate-

(6) Para fundamentar su propuesta, HABERMAS se sirve, sobre todo, de la psicología evolutiva de signo cognitivista de PIAGET y KHOLBERT. Y en menor grado, de la teoría lingüística de CHOMSKY, de la psicología analítica del yo de H.S. SULLIVAN y ERIKSON, y de la teoría de la acción influida por el interaccionismo simbólico de MEAD, BLUMER y GOFFMANN.

En definitiva, se trata de reconstruir empíricamente algo que finalmente apunta a una explicación analítica y causal de lo que hay.

(7) Una relación completa de las obras y trabajos de VATTIMO la encontramos en la Introducción de TERESA OÑATE a la edición española (Ed. Paidós) de *La sociedad transparente* en las págs. 56-64.

fijación imposible de los signos interpretados siempre penúltimamente por la comunidad (Pierce).

Si en Habermas el sujeto ético, en la etapa de post-convencionalidad, se vuelve “argumentativamente” hacia la “Comunidad” (situación ideal de diálogo); en Vattimo, el sujeto débil se vuelve “piadosamente” hacia la “Tradición” (red-maraña de mensajes-monumentos en la que estamos presos y nos movemos interpretando)⁽⁸⁾.

Si en Habermas nos encontramos con un sujeto dialógico-racional con problemas de fundamentación, en Vattimo hallamos un sujeto hermenéutico-estético amenazado de disolución. Política y Estética configuran los universos éticos respectivos; consenso y diferencia su discurso.

Pero las soluciones que modernos y posmodernos postulan al problema ético se tornan problemáticas.

La ambiciosa pragmática universal de las éticas de la comunicación no parece constituir un avance sustantivo respecto al “factum rationis” kantiano, en el que resultaría más claro el carácter último e irreductible de la experiencia moral, imposible de fundamentar discursivamente. Además no solventa “de hecho”, aunque bienintencionadamente lo pretenda “discursiva” pero “teóricamente”, el problema de la universalidad ética. El consenso se limita a los participantes efectivos en la acción comunicativa, mientras que el interlocutor meramente virtual no está presente de hecho en el horizonte del diálogo. A la postre, las éticas dialógicas derivan peligrosamente hacia una legitimación de las sociedades democráticas occidentales, más que hacia un proyecto ético mundial.

El posicionamiento ético posmoderno, aunque renuncie explícitamente a toda fundamentación metafísica y pretenda sobre el papel respetar “piadosamente” las diferencias, deriva por los mismos derroteros legitimadores. La renuncia a la universalidad reduce la ética al ámbito privado y local, al establecimiento de acuerdos provisionales, parciales y limitados, cuyas reglas se asemejan a la de una partida de naipes y de cuyos beneficios se excluye a la mayor parte de la humanidad.

Así las cosas nos preguntamos acerca de la posibilidad de otros cami-

(8) El sujeto habermasiano, todavía fuerte —en cuanto dotado de esencialidad apriorística—, busca proyectarse aún en un espacio ideal-universal. El sujeto oscilante vattimiano, desfondado metafísicamente, se retroproyecta con “buen carácter” hacia el respeto-cuidado de los residuos-huellas de lo que ha sido: no busca ya la conformidad o la refundamentación en alguna esencia apriorística, sino el desvelamiento-rememoración del monumento abierto del pasado, mediante un ejercicio hiperhistórico de mortalidad.

nos éticos. Estos deberán asumir, en buena parte, ciertos presupuestos fácticos generalmente admitidos en la reflexión ética actual. Tendremos que renunciar a toda forma de fundamentación metafísica de las posibles utopías emancipadoras, pues no podemos contar ya con una estructura dada de antemano en la que apoyarnos. No hay suelo firme bajo nuestros pies, pero a falta de fundamento, nos queda la diferencia y el fragmento. Estamos en condiciones de superar la tiranía alienante de las grandes hipóstasis justificadoras, pero también afrontamos el riesgo del desencanto histórico y de la resignación, cuya angustia nos puede llevar a la glorificación o categorización de los simulacros, poniéndolos en el lugar del fundamento perdido. Las éticas posmodernas-occidentales de los acuerdos locales, provisionales y revisables se deslizan peligrosamente por esta vertiente. Pero la voz de alerta, no obstante, nos sigue llegando desde la injusta estructuración de las relaciones humanas que, progresivamente, tienden a excluir de las reglas del juego-poder a gran parte de la humanidad.

La cuestión ética de fondo parece seguir siendo la “universalidad” y su conjunción respetuosa con la “diferencia”, pero ahora agravada por el fin de la metafísica y la desaparición del fundamento. ¿Inevitablemente comportan estas pérdidas la renuncia a la universalidad? ¿podemos recuperar la categoricidad y la universalidad (lo irrenunciable de la ética, según Kant) desde la “diferencia”, una vez que la “igualdad” se ha revelado históricamente como instrumento de la voluntad de poder? La propuesta ética levinasiana apuesta por esta última solución⁽⁹⁾.

Hasta Levinas la subjetividad, pensada desde el binomio parmediano del ser y la nada, aparecía sustancialmente vinculada al ámbito del ser y de la esencia: era racionalidad, conciencia, libertad, identidad,... centrada en un “yo” que habría seguido dos derroteros: el de autogenerar progresiva y ascendentemente toda la realidad (dialéctica hegeliana) o el de dominar el mundo, haciéndolo imagen y objeto, desde un uso instrumental, objetivador y manipulador de la razón. En ambos casos nos encontraríamos con un “sujeto violento”⁽¹⁰⁾.

(9) Esbozo aquí, sumariamente, lo esencial de LEVINAS que supone una aportación novedosa y refrescante para el fatigado pensamiento occidental. Contrariamente a las lecturas continuistas entre religión judeocristiana y secularización ilustrada de la historia, LEVINAS descubre en la vivencia semita “otra forma que ser”: una visión de las cosas que rompe el “continuum” de la historia y se desmarca críticamente del conocimiento objetivamente o instrumental característico del pensamiento griego e ilustrado. La filosofía occidental habría estado dominada por una interpretación óptica del ser: la relación con el otro estaría fundada sobre la representación, de suerte que el ideal del conocimiento consistiría en absorber a “el otro” en el ámbito de “la mismidad” ejerciendo sobre él una violencia que no le permitiría revelarse en su alteridad. LEVINAS habla de la “neutralización del otro”: reducción de lo Otro al Mismo mediante un término medio y neutro.

Levinas busca un nuevo comienzo, otro punto de partida para la subjetividad “*au-delà de l'essence*” en “otra manera que ser”. Ahora lo que constituye al sujeto en sujeto, al hombre en hombre, no será ya la vinculación al ser, tampoco al no-ser heideggeriano, sino la “referencia radical al otro”. Levinas va más allá de Feuerbach, Marcel, Buber o Husserl: éstos también pensaron la constitución de la substancia o conciencia en sujeto mediante un referirse al otro, pero todavía desde sí mismo. En el judío de Kovno (Lituania) el sujeto se constituye en la “pura referencia”, en el “por-y-para-otro”, al estilo de la experiencia bíblica de Isaías que exclama: “héme aquí. Envíame”; voz que resuena en los pueblos nómadas del desierto en búsqueda de un futuro imprevisto e imprevisible, a la escucha expectante de una llamada, desde la total disposición. Voz que, por el contrario, pasa desapercibida para los pueblos helenos asentados en el ser, a orillas del Egeo.

Con Levinas pasamos de un sujeto en nominativo, actor, generador de creatividad y centro, a un sujeto en vocativo, receptivo, pasivo y descentrado que experimenta la “irrupción del otro”, y en esa experiencia se constituye en sujeto. Es un yo invadido de presencia, habitado permanentemente por lo exterior, transido de alteridad, substraído al anonimato del ser general, instalado en la dimensión auténtica de la “otra manera que ser”. No hay sujeto en ningún momento sin presencia del otro. La Ética es antes que la Ontología.

Santiago Izquierdo Miguel

-
- (10) LEVINAS se encuentra con un “sujeto violento” que conduce a Europa al horror de las dos guerras mundiales y a la persecución y exterminio planificado del pueblo semita. Se imponía, como un imperativo de sobrevivencia, la tarea de repensar al hombre, en otras claves diferentes a las heredadas del mundo heleno: “tenemos la gran tarea de anunciar en griego los principios que Grecia ignoraba...” afirma LEVINAS en *Difícile Liberté* (1976). Trabajo difícil y delicado después que HEIDEGGER situara la reflexión sobre el sujeto en el “no-ser”, cuestionando radicalmente la posibilidad de la metafísica y, por ende, de la subjetividad.