

Los límites de la relación «cara a cara» en la ética

por
Peter Kemp

El propósito de este artículo es examinar el fundamento filosófico de la ética moderna. Después de un breve resumen de la ética según Aristóteles y de la renovación de la filosofía moral en Kant, se abordan los análisis de la Moral póstuma de Sartre y de la ética de Lévinas. A continuación, se trata de mostrar el límite de la ética «cara a cara», desde la antigüedad hasta Lévinas, en contraposición de una ética de la distancia, que resulta indispensable debido a las actividades tecnológicas del hombre moderno. Finalmente, se plantea la cuestión de la relación entre las dos éticas y su posible unión.

I. De Aristóteles a Kant

En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles definió la virtud moral como un comportamiento adquirido de la voluntad que ha encontrado el «justo medio» gracias a la razón práctica. Esta definición es importante, en cuanto se opone a la idea platónica de una virtud adquirida por la contemplación puramente intelectual del bien. La vida feliz a la que alude la ética aristotélica no se adquiere más que por una acción que implica un dominio de sí, esencialmente diferente del dominio ejercido sobre las cosas por la técnica o el arte. Aristóteles, no obstante, declara que es imposible realizar las buenas acciones cuando se está desprovisto de los recursos para hacerlas frente. En efecto, en un gran número de nuestras acciones hacemos intervenir, a título de instrumentos, los amigos, la riqueza o la influencia política. Así, el «otro» no es más que un instrumento y la persona no es valiosa más que si es capaz de dar algo al otro. Fuera de la comunidad amistosa o política, los demás, sean extranjeros, esclavos o enemigos, no tienen derecho a consideración moral. La ética aristotélica tiene por ello dos significaciones: por una parte,

implica la relación «cara a cara» entre amigos, por otro lado, supone que el ser humano no tiene valor moral en sí. Esta idea del otro se encuentra en la tradición filosófica inspirada en el espíritu griego.

Kant fue el primero que rompió con esta tradición en la filosofía moderna, ya que introduce en su filosofía práctica una idea del otro diferente a la de Aristóteles. Kant rechazaba ver al otro como instrumento, las personas son, por naturaleza, fines en sí, irreductibles al papel de instrumentos. La acción debe tender a establecer una comunidad universal, de ahí el imperativo categórico. La búsqueda de la felicidad en el sentido aristotélico es rechazada por Kant. Por otra parte, no es una ética de la distancia. Lo que cuenta es la buena voluntad en sí misma, no los resultados lejanos de la acción. No obstante, hay que reconocer que el descubrimiento de la humanidad sagrada en cada ser humano está oscurecida por un cierto rigorismo moral, en virtud del cual el respeto debido a la humanidad en cada persona, se convierte en el respeto por la ley. La crítica de la búsqueda de la propia felicidad parece implicar la renuncia de la felicidad de la comunidad. Kant no vio este peligro y no reconoció que la ley moral y el deber son ideas de obligación abstractas.

Esto es lo que ha debido reconocer la filosofía moral en el siglo XX, sobre todo bajo la influencia de la fenomenología moderna. Pensamos en Sartre y en Lévinas. Antes de abordar a estos pensadores, hay que mencionar el movimiento personalista cuyos precursores son Gabriel Marcel y Martin Buber. En los años 1920, daban, independientemente uno del otro, descripciones de la relación con el otro, irreductible al conocimiento científico, objetivo. En Marcel y Buber, así como en otros existencialistas y personalistas como Mounier, encontramos verdaderos filósofos de la relación «cara a cara». Sin embargo, este movimiento filosófico ha perdido el radicalismo que la idea del otro tenía en Kant al concebirlo como cualquier ser humano, y ha caído en el emocionalismo de la vida íntima y privada.

II. *La moral póstuma de Sartre*

Sartre también se liberó del formalismo kantiano, pero sin reducir la vida moral a un asunto íntimo. Sus *Cuadernos para una Moral* son bastante sorprendentes para los que creen conocer el pensamiento moral de Sartre, ya que en ellos afirma que los hombres son capaces de buenas acciones y que el acto gratuito constituye la relación auténtica con el otro.

Para darnos una idea del acto gratuito, Sartre describe una escena moral que vio en las calles de París. He aquí la escena: «estoy en el autobús y tiendo mi mano para ayudar a subir a alguien que corre tras el autobús». Se trata de una acción originalmente gratuita y desinteresada que describe la dialéctica entre llamada y ayuda. Esta escena de bondad se inscribe en *Cua-*

demos para una Moral, en el momento en el que el filósofo busca iluminar el fenómeno de la opresión política y la violencia. Con el fin de hacernos comprender la violencia, describe su contrario, es decir, una situación totalmente no violenta y positivamente moral. En este caso, los personajes no buscan transformar al otro en objeto de manipulación. Ayudar es plantear que la libertad vale más que la no libertad.

Destaco la importancia de la escena del autobús, no sólo por la imagen que ofrece de la bondad gratuita, sino también porque describe la relación cara a cara. Esta relación es el núcleo del pensamiento moral en Sartre. Incluso, cuando más tarde, en la *Crítica de la Razón dialéctica*, abandona la idea de la acción gratuita en la moral para sustituirla por la del lazo fraternal en la lucha común, su análisis del origen de la fraternidad en el grupo, se refiere también a las relaciones cara a cara. La evolución filosófica de Sartre muestra que no creyó firmemente en la posibilidad de la bondad gratuita. La razón está, sin duda, en que fundó su moral sobre la idea de libertad, sin abordar la idea misma del otro. En cambio, en la filosofía de Lévinas, el otro está en el centro de la proximidad fenomenológica de la ética.

III. La ética de Lévinas

En su obra *Totalidad e Infinito*, Lévinas describe al otro como lo absolutamente otro, como aquello que rompe la totalidad de las cosas, totalidad que tratamos de pensar para dominar y poseer el mundo. Por ello, Lévinas dice: «No soy yo el que rechaza el sistema, sino el otro». La relación fundamental que nos une no puede ir más que de mí al otro, es una relación «cara a cara».

Lo que Lévinas llama ética es, precisamente, la puesta en cuestión de mi espontaneidad por la presencia del otro. Lévinas, para desarrollar esta tesis, analiza la oposición que se da entre la interioridad y el rostro, es decir, entre la experiencia de uno mismo y la experiencia del otro.

Con relación al otro, existo como algo totalmente separado, gozando de todas las cosas a las que me remito, que me nutren y me dan fuerza y energía. Pero el ser separado, espontáneo por naturaleza, quiere apropiarse de todo, incluso de otros, reduciéndolo a una forma plástica.

No obstante, el rostro del otro se resiste a este intento, ya que destruye y desborda la imagen plástica donde se le quiere encerrar. Su interpelación es inmediata, no me permite categorizar; es refractario a toda tipología y a todo género. Lo que el otro me opone no es una fuerza física mayor que la mía, sino que me opone el infinito de su trascendencia.

Esta breve presentación de la ética de Lévinas muestra que se trata discutiblemente de una ética fundada sobre la relación cara a cara. A este pensamiento moral se imponen dos observaciones:

Primera, se trata de una ética de la vergüenza y no del amor. Subraya esta idea el afirmar que la libertad comienza cuando, en lugar de justificarse por sí misma, se siente como algo arbitrario y violento. Ser moral consiste, entonces, en remitirme al otro como al maestro que me juzga. Para Lévinas el amor es algo muy ambiguo como para resultar ético.

El papel de la vergüenza en Lévinas hace pensar en la crítica sartriana del deber, que reposa en la dialéctica entre exigencia y ruego, dialéctica que no es más que la lucha de las miradas entre sujeto y objeto. Por el contrario, Lévinas encuentra la Ley en el rostro. La expresión del rostro es una llamada a la ayuda, a mi ayuda, no para juzgarme sino para formar conmigo una comunidad verdadera.

Pero, ¿en qué medida la acción moral está relacionada a esa desnudez del rostro de la que habla Lévinas? Es evidente que el rostro se expresa a través de una apariencia sensible; la ética, entonces, está fundada en una relación inmediata. Sin embargo, el otro existe, con frecuencia, ausente del presente, sólo conocido o recordado por un saber o una presunción mediatizada. De este modo, se descubre un dilema en la ética de Lévinas; por una parte, si la relación con el otro no está fundada sobre la presencia viva y la expresión del rostro, el otro no es más que una forma plástica que excluye toda interpelación; por otra parte, si la ética se remite a una relación con el otro, directa y sin intermediarios, si ese otro se encuentra a distancia en el espacio y el tiempo, las peores crueldades son posibles: la responsabilidad de la acción y las consecuencias que conlleva para seres desconocidos permanece inconcebible. Por este motivo, hay que plantearse los límites de la ética cara a cara y buscar los fundamentos de la ética de la distancia, de la responsabilidad por el otro ausente.

IV. La ética de la distancia

Lévinas ha tratado de dar respuesta a esta cuestión, tratada ya en un ensayo de 1963 titulado *La huella del otro*. En él declara que si la desnudez del rostro en el otro es desnudez y súplica, esta súplica es una exigencia. El requerimiento de responder me invita a convertirme en solidario del otro «como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas». Este movimiento hacia el otro no se detiene ante los que no conoce. Aquí Lévinas recuerda la generosidad radical del que crea la obra por el otro más allá de la propia muerte. Renunciar a ser el contemporáneo del triunfo de una obra es lograr ese triunfo en un tiempo sin mí, dirigirse más allá del horizonte de mi tiempo. Se trata de lo contrario del ser-para-la-muerte de Heidegger, es un ser para después-de-mi-muerte según la propia expresión de Lévinas.

De ello se sigue que el rostro suscita, en realidad, un impulso que se di-

rige hacia un ausente. La huella del otro no se identifica con el rostro sensible, sino que es la huella de la humanidad lo que se expresa en cada rostro, en cada ser humano. De ahí se deriva una ética universal que implica la responsabilidad con el otro, ya esté presente o ausente. A través de este análisis Lévinas parece haber conseguido sobrepasar la relación cara a cara como lugar de la ética; el hombre es responsable del otro, incluso cuando se encuentra a distancia de la acción presente. No obstante, queda un problema: saber si la ética de la distancia, una vez reconocida necesaria, puede liberarse de la ética cara a cara. Esto es lo que afirma la filosofía germano-americana de Hans Jonas en su última obra: *El principio de Responsabilidad*.

Jonas hace un proceso a la «ética tradicional» y resume las características de esta ética:

1. La relación con el mundo de las cosas, es decir, el dominio de la *techné* (salvo la medicina), es algo neutro desde el punto de vista ético.
2. El significado ético se refiere a las relaciones de los hombres entre sí.
3. La condición fundamental de la acción humana está teñida por una esencia estable que no es susceptible de ser modificada por la técnica.
4. La ética es del orden del «aquí» y del «ahora». El bien y el mal no están sometidos a proyectos lejanos.

De estas cuatro características se sigue que el saber que antes se exigía estaba al alcance de todo hombre de buena voluntad, no era un saber de experto.

Hoy todo esto ha cambiado, declara Jonas. Las viejas prescripciones de la ética del «prójimo», en materia de justicia, de caridad, etc., no son suficientes.

Las modernas tecnologías han suscitado acciones cuya escala, consecuencias y objetos son tan nuevos que la vieja ética no puede contenerlos. La acción a corto plazo se ha sustituido por la acción a largo plazo: hay que proteger la naturaleza y mantener un mundo habitable para las futuras generaciones. La presencia del hombre en el mundo incluso se ha convertido en objeto de obligación, ya que la tierra, la vida y la humanidad pueden desaparecer debido a nuestra imprudencia y a nuestra voluntad destructora. Todo ello supone que hay un deber que se ha convertido en esencial: conocer las consecuencias lejanas de nuestras acciones. No obstante, Jonas parece olvidar que la ética de la distancia no puede contentarse con tener presente el saber tecnológico ya que este saber no basta para fundamentarla. Para establecer esta ética hace falta imaginarse un rostro alejado en el espacio o en el tiempo, hay que imaginar la interpelación que los seres ausentes nos dirigen aquí y ahora. Así, a larga distancia, nuestras acciones no son éticas más que si nos las imaginamos análogas a nuestras relaciones a corta distancia. Entonces actuamos como si estuviéramos cara a cara con las personas que nunca nos encontraremos.

Por otra parte, para lograr imaginar esta acción, el lenguaje narrativo (religioso, histórico, literario) juega un papel esencial: desarrollando un modelo narrativo de la vida, nos imaginamos, en todas sus dimensiones, sus posibilidades y peligros.

En conclusión, la ética de la distancia no puede ser despejada de la ética cara a cara pues forman una sola ética. Sin el rostro del otro y la dialéctica de la llamada y la ayuda, no tiene sentido ninguna ética de la generosidad.

Título original: *La limite du face à face dans l'éthique.*

Tomado de: *Aquinas*, 27 (1984), Rev. Cuatrimestral. Pont. Università Lateranense. Pza. S. Giovanni in Laterano, 4. 00184 Roma, pp. 473-484.

Traducción y resumen: Alicia VILLAR.