

Ética hablante. Pasión por el bien e inteligencia de la justicia

Jorge ÚBEDA

Universidad Complutense de Madrid

jubeda@filos.ucm.es

No hay hombre sensible al que no le interese saber, en algún momento de su existencia, sino en todos, cómo debe vivir. La ética se resume en esta pregunta, que es compartida por la mayor parte de los hombres, y en sus posibles respuestas para las que ya no encontramos tan amplio consenso. En este artículo ofrezco una respuesta teórica a esta pregunta. La respuesta que presento es un proyecto que debe ser puesto en marcha tanto desde el punto de vista teórico como práctico. El lector, por tanto, no debe esperar un sistema ético cerrado desde el punto de vista teórico ni el desarrollo pormenorizado de una ética normativa. Antes bien, en este escrito esbozo el proyecto completo de una ética que llamo ética hablante y que creo que cumple con varios requisitos exigibles a toda teoría ética.

Toda teoría ética debe estar fundamentada tanto en su ámbito propio –lo ético– como en su coherencia interna, es decir, el conjunto de sus proposiciones éticas debe ser consistente. En este artículo doy cuenta suficiente de cuál es el ámbito propio de la ética hablante que delimita el espacio de consistencia de sus proposiciones éticas posibles. Además, una teoría ética debe estar a la altura de los acontecimientos personales e históricos con los que está en relación, lo cual no significa que la validez de la teoría dependa estrictamente del contexto en el que se produzca. Pero es decisivo que la teoría ética sea capaz de orientar a los hombres en el examen diario de una acción que no está aislada sino que depende de un contexto social, histórico y político. Por tanto, una teoría ética debe ser capaz de orientar las acciones en estos contextos. Por último, toda teoría ética debe contar con los elementos que configuran la humanidad del hombre. Pero estos elementos no son los que delimitan el ámbito de lo ético haciendo de la ética algo posible para el hombre, sino que son aquello que está llamado en el hombre a la tarea ética.

El artículo está dividido en cuatro partes. La primera parte está dedicada a un diagnóstico breve sobre el contexto social en el que se tiene que desenvolver el proyecto ético de la ética hablante. Este contexto se caracteriza por la crisis de las instituciones ilustradas y, por tanto, necesita de un nuevo proyecto moral que libere a las instituciones de su situación crítica. En la segunda parte exploro las condiciones para

esta liberación a partir de una fenomenología del encuentro cara a cara con el otro, verdadero *humus* de toda relación social y, por tanto, el acontecimiento ético por antonomasia. Este encuentro cara a cara es indiscernible de la situación elemental lingüística de la comunicación cara a cara, de ahí que el nombre de la ética que propongo sea el de ética hablante. En la tercera parte intento dar el paso desde el acontecimiento ético –el encuentro cara a cara con el otro– a la praxis ética institucional bajo la idea de justicia. En esta tercera parte presento, también, una noción de habla que responda al acontecimiento ético y que de satisfacción a la exigencia de justicia en el ámbito institucional. En la cuarta y última parte planteo las conclusiones de este escrito.

1. Difícil presente, difícil diagnóstico

Todo presente se resbala de las manos que lo quieren apresar pero la filosofía de la historia, y los aprendices de filósofos de la historia, aún no ha aprendido esta humilde lección. El filósofo de la historia pretende comprender el presente de un modo crítico con cierta pretensión de incidir sobre ese presente, aunque sólo sea porque el filósofo queda transformado por su saber. El filósofo de la historia espera de su saber sobre la historia un efecto real sobre ella, es decir, sobre el presente y el futuro. Por tanto, el filósofo de la historia se postula a sí mismo como un crítico que ha ganado la suficiente distancia de su presente como para que este se le vuelva objeto de su penetrante análisis y paciente de su afilado bisturí. El filósofo de la historia analiza y crítica porque puede hacerlo –poder que no funda su deber– y las formas que adquiere este filósofo son variadas. Puede que su análisis y su crítica sean la forma primera de la praxis. Es preciso que las condiciones sobre las que está construido el presente emerjan a la conciencia para poder modificarlas y así transformar el futuro. Todavía cabe, incluso, que el filósofo de la historia busque criticar para iluminarse a sí mismo y para ser más lúcido mientras la realidad sigue su curso y su ritmo. A este filósofo de la historia le consuela su propia lucidez, aunque no tenga ninguna consecuencia real para su vida o para la historia que analiza desde su distancia hiper-crítica. Puede que, finalmente más modesto, el filósofo de la historia quiera criticar para comprender sin confesar para qué quiere comprender ni cuál es su interés. Quizá le mueva la ilusión de un consenso logrado en un horizonte de comprensión al que la humanidad se acerca o quizá le mueva la desilusión de saber que nunca será posible la comprensión y goce de comprobar, cada vez, la lejanía de las significaciones.

En cualquier caso, nuestro filósofo de la historia sigue montado en el curso de una historia de la que cree exceptuarse. Probablemente, el motivo secreto de su interés por la historia, que no deja de ser una forma de interesarse por el tiempo, sea cierto temor a la temporalidad, a la evanescencia del presente, en definitiva, cierta sospecha sobre la finitud. Pero el filósofo de la historia puede hacer su análisis y su crítica desde instituciones aparentemente bien asentadas que sostienen su propio trabajo. Quizá estos

filósofos de la historia no adviertan que la crítica es también una institución que está, ella misma, en crisis¹.

No soy un filósofo de la historia. He aprendido de mis maestros fenomenólogos que todo presente es evanescente y que sus vínculos con el pasado y el futuro son proteicos y difíciles, también, de apresar. Pero procuro vivir con atención el presente en el que estoy y suelo hacer algún diagnóstico que permite orientarme durante un tiempo. Esto es lo que presento a continuación: un diagnóstico que funciona como un mapa provisional de un territorio que cambia vertiginosamente. El punto de partida es mi propia percepción alimentada por los diagnósticos de otros: algunos filósofos de la historia o sociólogos versados y muy premiados; otros, amigos mucho más atentos que yo pero sin ninguna pretensión de ser filósofos de la historia ni sociólogos premiados.

1.1. ¿De qué hablamos cuando decimos que la ética está en crisis?

Si la ética es aquel término que utilizamos para describir el ámbito humano de relaciones que está sujeto a valoración conforme a determinados criterios, sería absurdo decir que la ética está en crisis. Puede estar sujeto a discusión el límite de este ámbito y su valor, si es que lo hay, pero no está en discusión, en términos generales, su existencia. Si por ética entendemos la reflexión sobre el ámbito que acabamos de referir la afirmación de crisis podría adquirir varios sentidos.

Un primer sentido que adquiere el diagnóstico de crisis se refiere a que apenas existe hoy en día reflexión sobre la acción humana. Resulta difícil creer que alguien mantenga esta afirmación sin cometer fallos de observación flagrantes. Nuestro mundo conoce un proceso de generalización masiva de la reflexión y la opinión que no tiene como sujeto receptor principal a la masa, sino a individuos conectados a la red. Esta red de conexión cada vez más amplia está generando una extraña exigencia: la de reaccionar ante los acontecimientos, la de tener una opinión siempre a punto, la de convertirse cada uno en el cronista de la actualidad. Por eso nuestro mundo está lleno de reflexiones de todo tipo, desde múltiples perspectivas, en muchos idiomas, por escrito, de palabra, en la televisión, la radio o en internet. Reflexionan los niños en los colegios, los ancianos, los adultos, las mujeres, los parados. Otro asunto será el modo cómo se reflexiona, los criterios que se utilizan y el efecto de la reflexión. Y otro asunto será la reconfiguración de las relaciones élites-masa que ya es inservible categorialmente para entender esta nueva situación. Ahora parece que vemos reali-

¹ Ha sido Reinhardt Koselleck quien ha mostrado con cierta claridad qué significa la crítica como institución y cómo en el momento presente tal crítica se encuentra, de algún modo en crisis. En su obra *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007, se encuentra un detallado análisis de esta cuestión. El estudio de Koselleck contrasta fuertemente con el diagnóstico sombrío que sobre la crítica como factor ilustrado elaboraron Adorno y Horkheimer en su famosa *Dialéctica de la Ilustración*.

zarse lo que sólo nos parecía una sospecha: que todo hombre en cualquier presente vive reflexivamente, aunque no sepamos el valor de su reflexión.

Un segundo sentido, más matizado que el anterior, insiste en que las distintas reflexiones sobre la acción humana no han conducido a una mejora efectiva del ser humano. Quien esto afirma está pensando en las reflexiones de carácter teórico, pero lo hace a partir de una preconcepción que habría que discutir sobre lo que significa la ética como reflexión y su incidencia en la vida de las personas. Como tendremos tiempo de discutir, la ética como saber no pretende, en primera instancia, la transformación de la realidad y, por tanto, no es un saber técnico. En tanto que saber la ética se refiere a un ámbito ideal. No trata directamente con hechos, sino que mira los hechos desde una perspectiva ideal. No siendo un saber técnico, tampoco es un saber meramente teórico. La ética es un saber que pretende obrar un milagro: que lo ideal sea capaz de incidir en el curso real humano de la acción.

El tercer y último sentido afirma que vivimos en un tiempo en el que existen variadas opciones éticas entre las que cuesta distinguir cuáles de ellas son más valiosas que otras. Viviríamos así una crisis llamada relativismo, en la que *todo vale* porque no somos capaces de encontrar criterios de distinción valorativa entre distintas opciones. Frente a esta visión, que domina una gran parte de la aproximación contemporánea a la cuestión, se podría preguntar: ¿acaso ha habido algún momento en que las cosas no hayan sido así? ¿Acaso la vida de cada hombre, en el terreno resbaladizo de su acción, no es un ir y venir en el que no hay nada que esté claro y fijo de una vez para siempre? En realidad en este caso se le da la vuelta al argumento: la crisis es el estado permanente de la ética entendida como la reflexión acerca de la acción. Por tanto, no hay crisis ética porque existan muchos discursos éticos y no tengamos un único criterio válido que los distinga entre sí. De hecho, el fin del relativismo sólo se produciría gracias a la existencia de una institución capaz de lograr coaccionar cualquier diferencia social y personal ya sea por la *vía eliminativa*, es decir, marginando y excluyendo cualquier alternativa al supuesto discurso homogéneo, o ya sea por la *vía del consenso*, es decir, la posibilidad de lograr la ilusión del consenso gracias a la seducción y la propaganda. En general, detrás del discurso anti-relativista se esconde, muchas veces, una auténtica pasión por el poder que deberíamos valorar éticamente.

A pesar de lo dicho, permanece la sensación de que algo pasa en el mundo que vivimos y en la vida personal que no nos gusta demasiado —o quizá no sabemos si nos gusta—, que nos deja perplejos y deseosos de algo distinto. Tenemos sensación de vivir en una situación de crisis personal y global de la que solo cabe salir —o hundirse en ella—. Entonces, ¿de qué hablamos cuando decimos que la ética está en crisis?

1.2. Crisis de la ética como crisis institucional

Partiré de la siguiente hipótesis diagnóstica: cuando afirmamos que la ética está en crisis nos referimos a la crisis de las instituciones nacidas del proyecto ilustrado. Estas instituciones son el Estado (y sus mecanismos), la Ciencia (y sus instituciones de todo tipo), la Opinión Pública, el Mercado y la Educación universal. Es evidente que el Estado es la institución paradigmática que surge en la modernidad y que se realiza en el período que va desde la ilustración hasta la segunda guerra mundial. Por tanto, al hablar aquí de instituciones ilustradas tengo en cuenta, sobre todo, la noción weberiana de organización política cuyo ejemplo característico es el Estado². El mercado, la opinión pública, la educación y la ciencia se han configurado como instituciones en relación con la estructura y dinámica estatal. ¿Qué caracteriza a las instituciones ilustradas?

En primer lugar la homogeneidad en la consideración del agente social. Esta homogeneidad debe asegurar la máxima libertad para todos los miembros de la institución y garantizar la igualdad, al menos formal, entre ellos. La impersonalidad es el segundo rasgo de estas instituciones. Esto es lo mismo que afirmar el fin teórico de los privilegios sociales. Las instituciones no tendrán en cuenta, en principio, las diferencias personales y sociales. Es necesario respetar el ideal de igualdad. En tercer lugar está la racionalidad entendida como *eficacia* al servicio de la libertad y la igualdad. Esta racionalidad precisa de la figura del servidor público o funcionario que lleve a realización la eficacia supuesta de una racionalidad técnica y calculadora. Las instituciones han de realizar la universalidad, es decir, se dirigen a “todos”, a “cualquiera”, a la “humanidad”, a la “sociedad”. En quinto lugar, las instituciones poseen el monopolio legítimo de la normatividad y las sanciones en el seno de sus organizaciones, quedando para el estado el monopolio legítimo de la violencia. Finalmente, las instituciones ilustradas están al servicio del progreso ya que son instituciones que se dotan de los mecanismos para seguir progresando. El progreso se entiende como la generalización de esta práctica institucional tanto en el propio contexto como en contextos ajenos a esta práctica institucional.

Las características de las instituciones ilustradas suponen como agente y paciente de ellas al individuo soberano moderno. Dado que el protagonista principal de estas

² Max Weber, *Conceptos sociológicos fundamentales*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 165-170. En otro momento de este artículo utilizo un concepto de institución más amplio: el conjunto de relaciones sociales que surge de la interacción de, al menos, dos individuos y que se independiza de ellos a partir de la tipificación de prácticas. Sigo para esta definición de institución la fenomenología del mundo de la vida que exploró Alfred Schütz y cuyo trabajo continuó, sobre todo, Thomas Luckmann y Peter Berger. La obra conjunta de Berger y Luckmann *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1966 está muy presente en estas páginas así como las obras de Schütz *Estudios sobre teoría social I y II* y *Las estructuras del mundo de la vida*.

instituciones es el individuo, este quiere ver en ellas la garantía de su desarrollo como individuo y la posibilidad de realizar a través de ellas su propio plan de vida. Por ello estas características son también criterios de valoración, convierten a las instituciones ilustradas en *la proyección visible del ideal moral individual al que todo miembro de la sociedad aspira*. Una moral individual que se realiza en la medida en la que el sujeto individual se toma a sí mismo como un sujeto universal. A pesar de las severísimas críticas que el proyecto ilustrado ha recibido desde diversas instancias culturales a partir de la segunda guerra mundial, nuestras instituciones se siguen caracterizando esencialmente como ilustradas y precisamente por ello arrastran consigo una crisis de dimensiones ya planetarias. Pero, ¿qué problemas arrastra este proyecto institucional?

La historia occidental del siglo XIX y XX es la historia de muchos de estos problemas que ya empezaron a vislumbrarse en la obra de Kant y que tuvieron su primer gran crítico en Marx. Pero ahora no me interesa reconstruir esta interesante historia sino que se trata de analizar sus problemas internos desde una perspectiva filosófica. Podemos señalar cuatro grupos principales de problemas que las instituciones han ido arrastrando y que en nuestro presente quizá hayan llegado a una situación de colapso.

En primer lugar, la divergencia excesiva entre el discurso institucional sobre las instituciones y la realidad de estas. El nacimiento de la opinión pública estuvo marcado, entre otros muchos factores, por el pronóstico que la propia sociedad ilustrada hizo de esta divergencia³. Era necesaria una institución intermedia cuyo papel fuera señalar la distancia entre el discurso institucional y la realidad de sus prácticas. La libertad de expresión es condición indispensable para ello. Sin embargo, asistimos hoy a que la opinión pública –fuera de los nuevos modos de comunicación– está constituida por grupos de poder ajenos, muchas veces, a la dinámica de la libertad y que el discurso típico de la opinión pública se ha convertido en algo más que un vigilante del discurso de las instituciones.

Las instituciones ilustradas, en segundo lugar, han articulado deficientemente la diferencia intrapersonal, interpersonal e intercultural. ¿Cómo no iba a ser de otro modo si sus principios fundamentales son la universalidad, homogeneidad e impersonalidad? Sin embargo, a cada paso histórico que han dado le han surgido reivindicaciones que no siempre han asumido sino con dosis más o menos graves de violencia: proletarios, niños, mujeres, negros, religiones distintas, lenguas, orientación sexual, etc. Las instituciones han pensado que bastaba con reconocer las diferencias y que así se

³ Un análisis de este asunto se puede encontrar en J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981. Todavía en Habermas advertimos cierto optimismo respecto del control mediático del poder institucional. Como contraste a su optimismo conviene tener en cuenta el análisis de M. Castells, *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza, 2009 que muestra cómo la nueva configuración en red de la sociedad y la concentración empresarial de los medios de comunicación plantean retos desconocidos para las instituciones.

ampliaba la universalidad de origen de la institución. Sin embargo, el asunto no es tan fácil pues hemos ido descubriendo que la universalidad no sólo era una noción regulativa vacía de contenido, sino que ya contenía una definición de lo que significaba ser hombre. Esta deficiente articulación de la diferencia quizá sea una de las causas más importantes a la hora de entender el colapso institucional del presente⁴.

Un tercer grupo de problemas se refiere a la asunción acrítica de una noción desvinculada de libertad. La modernidad nace con la afirmación autoconsciente de un sujeto individual y libre tomado como átomo independiente a partir del cual se construye el conocimiento y la sociedad. La historia intelectual y social de los siglos XIX y XX han puesto de manifiesto que la noción moderna de libertad arrastra problemas críticos que tienen que ver con una definición atomista y desvinculada de lo individual.

Finalmente, nos encontramos con la incapacidad de las instituciones ilustradas para articular la experiencia completa de la temporalidad. Las instituciones ilustradas sólo conocen la noción temporal de progreso (futuro) basado en dos modelos: el modelo científico de avance en el conocimiento y el modelo teológico de las tradiciones apocalípticas. Estos modelos se aplicaron, tal cual, sobre la historia humana. Sin embargo, la experiencia de la temporalidad, tanto interna como externa, es mucho más amplia y compleja de lo que estos modelos sospechan. Esta incapacidad aleja paulatinamente a los individuos de las instituciones ya que son percibidas como “*ladronas de tiempo*”. Los individuos, entonces, comienzan a buscar otros espacios en los que sea posible vivir con mayor plenitud la compleja experiencia del tiempo⁵.

Las consecuencias de esta crisis, como se puede adivinar, son muy variadas pero en número a continuación las que me parecen más lacerantes y que inciden directamente en el objeto de este artículo. Los hombres de hoy están llenos de desconfianza. Los individuos tienden a desconfiar de las instituciones por los problemas que acabamos de ver. El problema reside en que esta desconfianza no se resuelve bien pues las instituciones mantienen su inercia y los individuos, a pesar de su desconfianza, todavía esperan de ellas que sean lo que prometen ser. Muchas veces esta desconfianza se torna en frustración y, en ocasiones, genera una relación de permanente reivindicación frente a las instituciones.

⁴ Son bien conocidas las críticas a esta miopía moderna e ilustrada que se ha hecho desde la filosofía de la diferencia. Bajo este rótulo encontramos muchos pensadores divergentes entre sí. Mi perspectiva crítica aquí está fundamentalmente influida por la noción de totalidad y totalización que encuentro en el pensamiento de Rosenzweig y Levinas.

⁵ No es exagerado afirmar que ha sido el siglo XX el que más se ha interesado por el fenómeno temporal, tanto desde la perspectiva filosófica (destacan Bergson, Husserl y Heidegger) como desde la perspectiva científica (la inclusión de la flecha del tiempo en las fórmulas de la física newtoniana y el correspondiente cambio de paradigma).

También aparece como dominante una sensación creciente de soledad unido a un deseo de estar conectado. La libertad moderna, a la que constantemente invitan las instituciones como deber de los individuos⁶, conduce a los hombres a una autocomprensión solitaria de su propia existencia. Pero esta autocomprensión, lejos de reforzar la individualidad y la subjetividad de las persona, ha provocado cierto aislamiento y hasta un deseo, algo desafortunado, por estar conectado con otros hombres. La increíble rapidez con la que se ha implantado en el mundo –incluidos las zonas menos desarrolladas del planeta– las nuevas tecnologías de la comunicación que conectan personas con personas, dan buena muestra de este deseo y del fenómeno al que están respondiendo.

A pesar de todo el progreso y de la multiplicación de las posibilidades, los hombres tenemos la sensación de estar atrapados en una suerte de mundo de muertos-vivientes. Las instituciones no recogen bien lo que es la vida individual, pero se espera de ella que lo haga. Se mantiene así una relación con un zombie: parece que está vivo, pero por dentro está muerto. Y hace lo que hacen todos los zombies en los relatos de terror: alimentarse de la vida de los vivos.

1.3. ¿Es posible sortear esta crisis?

Asentada la hipótesis de que cuando hablamos hoy de crisis ética nos referimos a la crisis del proyecto ilustrado institucional y analizadas las consecuencias de esta crisis, nos podemos preguntar: ¿y qué? ¿Qué problema ético hay en que las instituciones ilustradas estén en crisis?

Reflexionemos brevemente sobre lo que significa para la vida individual su pertenencia al mundo institucional⁷. La pertenencia al mundo institucional es una parte esencial de la vida del hombre. Esto no determina ni el sentido ni el modo de esa pertenencia. Lo único que afirma es que ser hombre es ser social y, por tanto, formar parte de un entramado de relaciones. No hay, propiamente, un *antes* de esta pertenencia. Nacemos en un mundo de relaciones y morimos a un mundo de relaciones. En todo está presente, de una u otra manera, los otros. Esto no significa que el mundo institucional sea un todo cerrado en el que me integro sin más. Precisamente, mi nacimiento significa la aparición de una novedad con la que, en principio, el mundo institucional cuenta muy relativamente⁸. Por ello, con cada nacimiento viene al mundo un nuevo

⁶ Sobre la institucionalización del individualismo véase U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *La individualización*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 69-80 y 325-338.

⁷ Sigo la obra citada de Berger y Luckmann.

⁸ Sobre la novedad que supone todo nacimiento humano en la sociedad ha llamado la atención H. Arendt. Un análisis de calado ontológico se encuentra en la interesantísima obra de Claude Romano, *Le événement et le monde*, Paris, PUF, 1998. Yo mismo he explorado esta cuestión en *Familia: un ensayo filosófico* (próxima aparición) y en *La infancia y el filósofo*, Madrid, 2010.

miembro de los mundos institucionales presentes pero también de los que estén por venir. Esta doble condición permanecerá así para siempre y entenderemos que constituye lo que se ha llamado la interminable dialéctica entre “individuo” y “sociedad”.

Los mundos institucionales están constituidos por prácticas visibles y por discursos acerca de esas prácticas y de las relaciones intrainstitucionales y extrainstitucionales. Estos discursos pueden ser explícitos o implícitos. Las instituciones también recogen y expresan los mundos emocionales individuales a partir de prácticas y discursos. Los mundos institucionales incluyen, como elementos decisivos de su dinámica, una serie de procedimientos a partir de los cuales se establecen los pasos paulatinos de integración de los nuevos miembros en su seno. La existencia de estos procedimientos exige, normalmente, que existan discursos y prácticas que legitimen los procesos.

En los mundos institucionales las personas se realizan y desarrollan como individuos y su realización está en estrecha relación con el desarrollo y la dinámica social. De tal modo que lo que consideramos ingredientes esenciales de la individualidad desde el punto de vista cognoscitivo, emocional, ético y político son inseparables de los significados sociales y de los procesos de asignación e integración de significados.

En conclusión: en los mundos institucionales vivimos, nos movemos y existimos y en ellos se hace visible y vivible para el hombre el conjunto de ideales, valores, normas y significados que constituyen su vida individual. Las instituciones ilustradas tienen enormes dificultades para seguir siendo el espacio en el que se hace visible y vivible el conjunto de ideales ilustrados que nos habíamos dado como promesa para un mundo mejor, es decir, el espacio en el que proyectamos nuestra vida ética y del que nuestra vida ética se alimenta. Acabamos de mostrar por qué hay un serio problema en esta crisis de las instituciones ilustradas pero lo hemos hecho afirmando el carácter inevitable y necesario de las instituciones en la vida humana. Entonces, ¿qué salida nos queda?

Es posible rastrear formas de vida presentes que pretenden ya dar salida a esta situación. Expondré estas formas a partir de ciertas imágenes que pretende ilustrar el conjunto de ideas que mueven estas prácticas. Hay quienes se han apuntado a una celebración anarquista del presente. Se trata de celebrar que por fin nos hemos liberado del yugo institucional que pesaba sobre el ideal ilustrado y que, por fin, se abre la posibilidad de una sociedad sin instituciones en la que los sujetos sean finalmente libres. Para apuntarse y mantenerse en esta celebración es necesaria la tarea de criticar la herencia ilustrada. Sin embargo, a pesar de todo, las instituciones siguen existiendo, aunque sea inercialmente, por lo que la celebración del presente suele convertirse en un cinismo acomodado. Hay quien lo llama: “dulce nihilismo”.

Otra posibilidad muy de moda es el refugio en las formas y liturgias del pasado. En esta salida se busca en las propias instituciones, entendidas ahora como tradiciones, el refugio para no tener que estar a la intemperie de un mundo en el que las instituciones son muertos-vivientes. Como se sabe que la situación institucional es

delicada y moribunda, aquellos que se refugian en ella tienden a exagerar aquellas formas institucionales más visibles, externas y reconocibles. De este modo lo que eran tradiciones e instituciones que tendían a la integración social, se convierten en espacios para la polarización moral, social o política. Esto es bastante evidente en la situación actual de algunas instituciones religiosas, pero también, de los ejércitos, la nobleza, las monarquías, etc., pero de modo más sutil se ha introducido, también, en los sindicatos, los partidos políticos y en el mundo asociativo.

Finalmente, está la posibilidad de inventar alternativas no-integrables socialmente⁹. Un ejemplo que me llama la atención es el movimiento *okupa*. No quiero entrar en la valoración moral de este movimiento. Sólo quiero destacar que el movimiento *okupa* pone de manifiesto las contradicciones que encierra un sistema productivo en el que la noción de propiedad privada está naturalizada. El movimiento *okupa* encuentra que una de las instituciones fundamentales del mundo moderno, la propiedad privada, encierra muchos de los problemas típicos de la ilustración y cómo la alternativa *okupa* consiste en mostrar esa contradicción por la vía de inventar alternativas a este modo de propiedad. Sin embargo, es una alternativa no-integrable socialmente: primero por su fuerte carga ideológica que hay que aceptar para participar de la alternativa y, en segundo lugar, porque depende excesivamente para su éxito de la desintegración del modelo que se critica.

En este ensayo propongo otra salida de esta crisis que asuma que la crisis de las instituciones ilustradas es irreversible y, por tanto, que se está apuntando hacia el nacimiento de una nueva realidad en la que quizá podamos participar con nuestro diseño. Una salida que suponga una auténtica alternativa sin que haya que pagar el precio de la desintegración social o del cinismo acomodado. Y en fin, una alternativa que no esté esperando a que venga quien ya estaba desde el principio: el otro, término y fin de todo proyecto ético.

El proyecto ético que aquí presento y que someto a discusión toma su punto de partida de aquello que es irreducible en toda institución. Esto irreductible es la relación de uno a uno, de yo a otro, de tú a tú de la que nace y a la que remite, como su ideal pero también como su concreción, toda institución. Si prestamos atención a esa relación, que aquí llamaremos encuentro cara a cara, quizá encontremos un primer mapa de los caminos de salida de la crisis que nos azota y avizoremos así un nuevo territorio moral para realizar nuestra vida.

⁹ Un ejemplo literario de esta alternativa lo ofrece la obra de la excelente escritora Belén Gopegui. Aunque sus primeros libros exploraban las consecuencias para la vida íntima de las condiciones del capitalismo post-industrial sus últimas novelas se plantean como instrumentos al servicio de la toma de conciencia revolucionaria. Todas ellas incluyen, no obstante, la aguda conciencia del fracaso asegurado de estas alternativas. Fracaso que no se achaca al carácter no integrador de la alternativa, sino a las condiciones que hacen imposible esta alternativa. Por ello las últimas novelas terminan siempre con alguna forma de violencia, aunque sea una violencia que genere pocos problemas al sistema social.

El hilo conductor que orienta este proyecto es una comprensión más aguda y más matizada de la vida individual, ya que es esta vida la que está legitimando a las instituciones ilustradas. La crisis moral en la que nos hallamos inmersos todavía deja hueco libre a determinados fenómenos a partir de los cuales es posible refundar la vida moral individual y la praxis institucional. El fenómeno esencial que esta crisis ha dejado libre es la definición relacional de la subjetividad, en la que el otro aparece como elemento imprescindible de cualquier proyecto ético que se determine, también, como institución¹⁰. Necesitamos un punto de partida, que en este caso, nunca se dejará atrás. Más bien es *la brújula* con la que navegamos y la que va abriendo el camino. Esto será aquello a lo que es irreductible cualquier institución: *la relación interpersonal*.

2. En el principio son dos: Albores de la ética

Nos hemos acostumbrado, a partir de la configuración moderna de la cultura, a poner como punto de partida de la actividad científica, de la vida moral y de la configuración política al individuo aislado al que suponemos libre: libre para conocer gracias a su razón, libre para actuar gracias a sus voluntades y libre para vincularse políticamente gracias, precisamente, a su libertad. De este modo, la modernidad ha concebido la libertad como la posibilidad de suspender los vínculos y relaciones, poniendo en esta suspensión la condición para conocer y actuar plenamente. Esto significa, en el plano psicológico, que la verdad, el bien o la justicia son acontecimientos solitarios, con implicaciones sociales que duda cabe, pero cuyo valor último reside en la integración por parte de los sujetos libres y aislados. No es difícil caer en la cuenta de las dificultades que supone mantener a flote esta noción de sujeto y de institución que lleva aparejado. Pues, ¿hasta qué punto el sujeto puede deshacerse por completo de todos sus vínculos?

El proyecto de una ética hablante parte de una noción relacional de libertad, pues resulta casi imposible definir qué sea ser libre sin hacer explícito que ser libre significa, en algún sentido, estar vinculado a algo o a alguien. Para entender esto partiré de la discusión clásica acerca de la libertad y de la distinción entre libertad negativa y positiva que popularizó Berlin¹¹.

¹⁰ Un contraste con el proyecto que aquí presento lo ofrece Z. Bauman, *Ética postmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004. Bauman también se considera un intérprete del difícil pensamiento de Levinas. Considero, sin embargo, que Bauman no es un buen lector de Levinas por cuanto elude alguna de sus cuestiones más espinosas y que un sociólogo no debería perder de vista: la articulación social del discurso filosófico.

¹¹ Me refiero al artículo de Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*. Se puede leer en la obra *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2004. Aclaro que me resulta útil esta distinción para los fines de mi exposición, lo cual no significa que esté de acuerdo con el fundamento ontológico de esta distinción que lo encuentro más que discutible. De hecho, me parece que Berlin considera que no hay tal distinción sino que está persuadido de que la única libertad de la que tenemos experiencia es la libertad negativa.

La libertad negativa se refiere a la ausencia de coacción exterior o interior. Cuando hablamos de ausencia de coacción exterior nos estamos situando en el ámbito de la *libertad sociopolítica*, mientras que si hablamos de ausencia de coacción interior nos estamos situando en el ámbito de la *libertad interior*, del dominio frente a las pasiones, tal como reflexionaron sobre ello los estoicos. También llamamos a esta libertad, “*libertad de*”. La libertad negativa reconoce que el punto de partida de la libertad no es ella misma sino la vinculación a lo otro y a los otros: el mundo físico –fuerzas–, el mundo social –límites que son o ponen los otros– y el mundo político –ejercicio estatal de la violencia legítima o ilegítima–. De este modo, ser libre consiste en el *proceso de liberación* de todo aquello que puede coaccionarme, ya sea una alteridad exterior a mí, ya sea una alteridad salida de mi interior.

La libertad positiva se puede resumir en la siguiente expresión: “*soy el agente principal de mi propia biografía*”. Hay un espacio, por mínimo que sea, de imprevisibilidad e indeterminación en cada una de mis acciones. Es decir, cabe esperar cierta novedad en cada presente. La apertura a esta novedad, vivida en mí como indeterminación, es la que llena el contenido de la libertad positiva. Soy yo el invitado a responder ante lo que acontece a partir de mi experiencia y mi biografía, a partir de lo que sé y de lo que espero saber, a partir de mi ignorancia del futuro. Si esto es así, entonces puedo afirmar que soy un ser único, separado y diferenciado, pero estas son nociones que sólo adquieren su sentido en la medida en que sea, desde el principio, un ser en relación con otros. Es decir, un ser social. La libertad en tanto que relación social es, entonces, irreductible¹².

Si el punto de partida de la libertad no es ella misma sino estar en relación con los otros –y con lo otro–; si, además, esta dependencia de los otros cuenta, necesariamente, con mi aportación y novedad resulta imprescindible ensayar una descripción de la libertad que atienda a su dinamismo interno y a su drama, que siempre son relacionales. Ser libre consiste en desenvolver la propia novedad en relación con los demás. Todas las instituciones sociales son expresión, más o menos directa, de esta relación dialéctica entre libertad y dependencia.

2.1. De la relación a dos a la institución

Si tomamos la realidad de la vida cotidiana que comparto con los otros como punto de partida de la descripción, observaremos que hay infinidad de modos de experiencia de los otros en la vida cotidiana, pero que todos ellos están referidos como

¹² Georg Simmel ha reflexionado hondamente sobre esta imposibilidad de definir la libertad si no es a partir de la relación social. Véase su *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (2 vols.), Madrid, Alianza, 1984.

su paradigma y su posibilidad más esencial a la situación cara a cara. La situación cara a cara es la situación originaria a la que está referida toda interacción social.

En la situación cara a cara el otro se manifiesta en un presente vivido compartido conmigo, de tal modo, que podemos afirmar el carácter social de la constitución temporal. El resultado de esta co-presencia espacio-temporal es el intercambio continuo de expresividad. Una expresividad que es intencional, es decir, está dirigida al otro y el otro se dirige directamente a mí.

El otro me es accesible mediante un máximo de síntomas, aunque es importante destacar que el otro nunca se me da del todo. La inadecuación del otro respecto de mi conocimiento es un carácter positivo del encuentro que forma parte de la actividad del otro en la relación. A pesar de esta inadecuación, en la situación cara a cara el otro se encuentra próximo. La proximidad no es la tangencia ni el contacto. La relación social está hecha de proximidad y la proximidad no es tal sin el alejamiento. En definitiva, en la situación cara a cara el otro es completamente real y aunque hay formas parciales de experiencia real del otro, esta parcialidad está referida a su plenitud en la situación cara a cara. El otro, entonces, es más real para mí que yo mismo. Es cierto que la percepción que poseo de mí mismo es adecuada –siempre presente– frente a la percepción inadecuada del otro –ausentándose en su darse–. Sin embargo, la percepción adecuada que me caracteriza se da en la conciencia reflexiva y no se me presenta directamente. He tenido que ganar el ámbito desde el cual conocer-me. El otro, sin embargo, se me da directamente. Esto es así en la medida en que lo que me da de sí no sea un contenido sino su alteridad como tal. En torno a esa alteridad, que sería como su núcleo, se adhieren los diferentes contenidos de su ser que se entregan, con la vigilancia de la alteridad, a mi mirada inquisitiva. La auto-reflexión, en realidad, es una respuesta al otro. Esto no significa que el modo de relación con el otro sea unívoco. De hecho, las relaciones con los otros en la situación cara a cara son flexibles y están entregadas a multitud de equívocos.

La aprehensión del otro, sin embargo, se produce por medio de esquemas tipificadores aun en la situación cara a cara. ¿Cómo se produce la tipificación? Una tipificación es una acción recíproca que se ha independizado de quienes la realizan y que se convierte en posible para cualquiera. Precisa, por tanto, de la presencia de un tercero que observe la relación –o de la abstracción de ese tercero–. El lenguaje se convierte en paradigma de este proceso de tipificación que nunca dejará de referirse a la situación cara a cara. Las relaciones sociales, en conclusión, son el drama permanente entre la proximidad social y el anonimato. A partir de este proceso y en sucesivas etapas de complejización llegamos a las instituciones.

La descripción que acabo de presentar sólo nos refiere la dinámica del proceso socializador pero no se advierte en ella las implicaciones éticas de este proceso. Es necesario que esta descripción profundice en la situación cara a cara para encontrar en ello el suelo ético sobre el que se asienta cualquier proceso socializador y, por tanto, cualquier institución.

2. 2. De la situación cara a cara al encuentro cara a cara

Podríamos haber elegido para describir la experiencia de la relación con los demás cualquier otra expresión más general: la de *relación con*, *experiencia de* los otros, *estar con* los otros, *vivir con* los otros. Levinas, junto a otros pensadores como Buber, nos propone el término de *encuentro* con una intención muy clara: hay un modo de relación social que no supone ninguna mediación entre el Yo y el Tú que se relacionan¹³. Cualquier forma de relación social entendida bajo la preposición *con* supone un espacio y tiempo homogéneo que los hombres han de compartir, así como un lenguaje aunque sea en las formas básicas de una sintaxis y una semántica limitada. Asimismo la relación con el otro significa que el otro es el correlato de una experiencia a la que me dirijo intencionalmente. Así, el otro forma parte de mi actividad cognoscitiva de síntesis y queda incluido en el mundo de mis hábitos. El otro, entonces, es un fenómeno más del mundo de la vida que posee la peculiaridad de ser como yo, o así al menos debo suponerlo. El otro es, a condición de que yo sea y le de sentido. Por tanto, con los otros hombres no me encuentro: más bien los experimento como fenómenos y cuando veo que son otros *como yo* entro en relación con ellos a partir de la mediación que me ofrece la comunidad ideal intersubjetiva que a ambos nos recoge, una suerte de nosotros ideal al que apelamos para regular tanto nuestra actividad cognoscitiva, práctica y valorativa.

La ética hablante parte de otra situación que describimos la mayor parte de las veces como ideal y real al mismo tiempo¹⁴: *el encuentro cara a cara*. Encuentro significa algo más que mera experiencia o estar en relación. La vida de cada uno está repleta de experiencias de los demás. Incluso muchas veces parece imposible distinguir qué hay de social en la noción de experiencia. Toda nuestra vida se hace en relación con los demás y en esta vida los otros forman parte de mi mundo de creencias y hábitos. De hecho, mis hábitos y creencias no dejan de ser respuestas que he ido asumiendo y creando en la fricción diaria con la realidad natural y social. Una creencia es una creencia cuando forma parte del discurso social, es decir, cuando he de justificarla ante mi mismo o ante los otros. Pero en todo ello, los otros y los objetos del mundo no se distinguen demasiado pues con ambos me trato de la misma manera. Es

¹³ M. Buber, *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós y E. Levinas, *Totalité et Infini*, Paris, 1961.

¹⁴ No es momento de discutir ahora la validez interna y externa de esta doble composición de la verdad de la situación descrita como encuentro cara-a-cara. Estamos ante una cierta reviviscencia de un platonismo fuertemente reconsiderado pero en lo que lo ideal es lo más real de lo real, más real que el fenómeno sensible o que cualquier objeto ideal (matemático o eidético). El acontecimiento de “lo ideal” en el encuentro cara-a-cara es, precisamente, el Otro. La investigación de este asunto, de una urgencia primera, constituiría una nueva y radical ontología ya que tendría como fuente de sus categorías el encuentro cara-a-cara con el otro.

verdad que con los otros hablo y comparto significados, pero todo ello ocurre en un marco general de sentido que puedo llamar *horizonte de comprensión, opinión destinada, fin de la historia* o *comunidad intersubjetiva*. Además, cuando el otro forma parte de mi experiencia entra en mí como *objeto de* por lo que queda ya, en algún sentido, determinado por mí, por mi mirada, por mi aproximación a él. Los obstáculos de comprensión del otro los interpreto como factores de mi finitud que se podrían ir corrigiendo en un diálogo interminable, pero incluso soy capaz de descubrir factores esenciales y necesarios del otro en su darse como objeto de experiencia. En cualquier caso, la experiencia del otro es una modalidad de la experiencia de mí mismo.

El encuentro, sin embargo, no es la experiencia del otro en los sentidos en los que acabamos de describirlo. Muchas veces decimos: “*el otro día iba por la Gran Vía y me encontré con Juan, ¡qué sorpresa y qué alegría!*”. Queremos expresar así que no esperábamos tener la experiencia de Juan, pero que sin embargo nos lo encontramos. No sabríamos decir qué hay de activo y pasivo en lo que está pasando: es cierto que soy yo quien me encuentro con Juan, pero no he hecho nada para propiciar el encuentro. El encuentro, además, supone para mí una sorpresa mayor que cualquier admiración filosófica por las cosas del cielo y de la naturaleza. Sorpresa que parece significar: no lo esperaba, no estaba dentro de mis planes y cálculos de este paseo. Quizá iba a arreglar unos papeles en el banco, a una cita con el médico o al cine: el encuentro con Juan aplaza, momentáneamente, mis hábitos mientras atiendo a la sorpresa del encuentro. Y hay alegría, aunque pudiera haber molestia: no en vano, la aparición de Juan me detiene en mi espontaneidad, me obliga a detenerme o a esquivarle, en cualquier caso: a responderle. La respuesta sólo puede ser mía y sólo es a él y, en cierta medida, inicialmente poco importa lo que él haga conmigo. Podría ser que respondiera hospitalariamente a su encuentro y que Juan me ignorara: esto no dice nada acerca de mi responsabilidad, que se produce a pesar de lo que el otro haga o deje de hacer por mí. Siguiendo el ejemplo podemos recoger alguno de los rasgos que posee el encuentro.

El encuentro se produce a dúo, es decir, entre dos. Estos dos no son Juan y la Gran Vía. Resultaría extraño decir, sin intención literaria o extravagante, el otro día me encontré con la Gran Vía. Cuando hablamos de encuentro nos referimos al encuentro con otra persona, en la que *el dos* de la relación es real y no una determinación meramente numérica. Estos *dos* no son únicamente elementos de un conjunto que reúne a ambos –y en el que cada uno tiene realidad como individuos de un conjunto pero nada más– o como la relación de uno, que posee entidad anterior a su pertenencia a un conjunto con un individuo *que es* en tanto que pertenece a un conjunto. En principio, el encuentro es la relación que se produce entre dos personas únicas que no forman parte de ningún conjunto y que no se reúnen en un conjunto mayor.

Se podría objetar que no es extraña la afirmación: “me encontré (con) un gorila” o “me encontré (con) un perro” o “me encontré con un problema”. Sin entrar en discusiones semánticas, digamos que desde luego encontrarse un gorila está fuera de mis

hábitos de paseo por la Gran Vía, no así un perro o un problema. Un ugandés estará más habituado a encontrarse con gorilas en sus paseos selváticos, sin ninguna duda, y de hecho organizará sus hábitos teniendo en cuenta la posibilidad de que aparezca un gorila en su camino. No es nuestro caso. Lo que parece claro es que el repertorio de respuestas ante el encuentro con un gorila en la Gran Vía no son las mismas que si me encuentro con Juan. Probablemente no saludaré al gorila, a no ser que esté atado y un señor con aspecto de domador me invite a acercarme para ello: en este caso el saludo será la pantomima hecha frente a algo que no me responde. Si me lo encuentro subido a una farola tengo a mano una serie de hábitos de los cuales valerme: o bien decido escapar; o bien llamo a alguien que sea autoridad para estos casos; quizá si llevo una pistola me erijo en la autoridad que maneje el asunto o si he visto muchos documentales sobre gorilas a lo mejor me atrevo a seguir algún ritual gestual y sonoro típico de gorilas para dominar la situación. Parecería que el encuentro con el gorila podría ser un encuentro cara-a-cara. Sospecho que en mi relación con el gorila éste estaría tomado, siempre y en cualquier caso, como un individuo perteneciente a la especie “gorila” y no como un individuo único. Mi trato con él estaría determinado por el conjunto de actos posibles con su especie. Estos actos se intentan determinar a partir de una ciencia llamada etología que se basa en la observación de patrones permanentes de conducta y sus variaciones en función de las circunstancias. Aún así cabría todavía la objeción de un investigador que afirmara que se encuentra cara-a-cara con cada uno de los gorilas de la manada que ha observado. Creo que en esa afirmación hay más “*wishful thinking*” que realidad y una clara deficiencia en la observación de cómo se produce la comunicación interhumana y de los hombres con los animales, por muy superiores que éstos estén en la escala evolutiva. Además, la confirmación de la visión del investigador no viene nunca de lo que los gorilas le digan o hagan, sino, paradójicamente, de su relación con otros hombres con los que comparte su punto de vista. Esta relación no sería posible sin el encuentro cara-a-cara del que está brotando.

El encuentro es inesperado. No hay nada en la experiencia tenida hasta el momento que me permita controlar que me voy a encontrar a Juan. Aunque supiera que Juan vive por la zona, el encuentro con él seguiría siendo inesperado. Quizá poniéndome muy calculador podría haber dicho que existe una cierta probabilidad de que se produzca este encuentro. Sin embargo este cálculo estaría tejido con los mimbres de alguna experiencia tenida o imaginada por lo que siempre el encuentro, si se produce, significaría un rebasamiento de la experiencia pasada o imaginada. Siempre habrá alguna novedad en el enésimo encuentro con Juan que podré vivir como inesperada o fuera de todo cálculo.

El encuentro se produce más acá de mi actividad y mi pasividad. Imaginemos que recorro la Gran Vía de abajo a arriba durante horas por si acaso aparece Juan y me topo con él. Soy un puro manojo de actos, me llevo a mí mismo en cada acción, estoy pleno de intenciones y mi voluntad está centrada en encontrarme con Juan. Pero

Juan está a mi espalda y, en un momento dado, dobla la esquina por la calle Hortaleza para marcharse hacia otra parte. Al no poder dominar lo que ocurre a mi espalda estoy ya entregado a cierta pasividad en el encuentro. Podría poner observadores en todos los ángulos, pero entonces ya no me encontraría con Juan como algo inesperado: Juan se ha convertido en el objeto de una búsqueda calculada en la que no puede haber ninguna sorpresa: como en las películas de espías. Imaginemos que Juan me reconoce de espaldas: me detiene y me saluda. *¡Hola! ¿Qué haces por aquí?* Y le respondo: *¡estaba buscándote!* Él respondería: *¡Aquí estoy, pues!* No sería riguroso decir *te encontré*, pues, propiamente ha sido Juan quien me ha encontrado a mí, haciendo un pelín ridícula mi obsesiva búsqueda. Sería también violentar las cosas concluir que Juan me ha encontrado porque yo andaba por allí, si no hubiera estado allí no me habría encontrado, en definitiva, sin mi actividad no habría sido posible que ocurriera el encuentro. Si con esto quiero significar que ha habido algo en mis intenciones, en mis actos o en mi voluntad que hayan provocado el encuentro, estoy francamente equivocado. Pero si quiero significar que el encuentro no se puede dar sin mí, estoy en lo cierto. Pero este *sin mí* señala, más bien, una experiencia de detención de mi actividad y de apertura.

El encuentro me detiene. Cuando me encuentro con Juan se produce, aunque sea en una fracción mínima de tiempo, una detención absoluta. Desde luego que yo soy detenido por Juan y conminado a responder. No es la experiencia de una detención en la que se me invita al silencio reflexivo del que decide qué hacer frente al encuentro. Antes bien, es una detención previa a cualquier reflexión, sin la que la reflexión no sería posible. Juan me saluda y yo ya soy respuesta antes de pensarme la respuesta. La primera respuesta que ofrezco es la detención y puesta en crisis de mis poderes, en especial, del poder reflexivo que se toma el lujo de pensar si debe o no responder ante el otro (¡pero esto ya es una respuesta, ya es un modo de la moral!). Primera respuesta: *¡Aquí estoy!*

El encuentro es apertura al Otro. No hay que entender que esta apertura tenga ya un sentido moral positivo. El encuentro convierte mi vida en respuesta, en *ser para el Otro*. Toda mi vida es vida social que es lo mismo que decir que es vida moral. Que el Otro me abra a sí no determina el modo de mis respuestas, pero sí me da certeza acerca de su sentido y su dirección: el Otro.

He intentado caracterizar internamente la noción de encuentro. Pero esta caracterización quedaría incompleta si no atendemos a que sólo podemos hablar de encuentro cuando éste se produce *cara a cara*. Veíamos más arriba que mi vida es una vida de relaciones. Es incomprensible la vida humana si no se atiende tanto a las relaciones que establece como a aquellos con los que se relaciona. Estas relaciones son variadísimas, tanto desde el punto de vista relacional como objetual, pero se puede hacer una gran división entre aquellas relaciones con objetos que no me ofrecen un rostro y rostros que no se me dan, primariamente, como objetos. El primer conjunto de rela-

ciones son las *relaciones con el mundo* mientras que el segundo son las relaciones *entre los hombres*. En mi opinión se debe tender racionalmente a jerarquizar el segundo mundo sobre el primero, de tal modo que el acceso a las relaciones con el mundo ya estaría marcado indeleblemente por las formas de relación entre los hombres. Son posibles otras orientaciones en las que las relaciones con el mundo señalan los modos de relación con los otros e incluso quien buscaría una síntesis de ambos mundos relacionales en un desarrollo evolutivo dialéctico en el que origen y final coincidirían.

Empecemos por lo contrario del cara-a-cara: el encuentro entre máscaras. Es conocido el juego que ha dado la etimología de *persona* que se remonta al *prosopon* griego que era la máscara que utilizaban los actores en el teatro antiguo. A partir de la etimología se suele ofrecer una reflexión que o bien insiste en que las relaciones sociales no son más que un juego de máscaras en el que nadie ofrece su verdadero rostro, porque en realidad no hay tal rostro, o bien afirma que las máscaras representan nuestros papeles sociales (roles) que están soportados por un yo que los reúne en torno a sí (*self*). En esta segunda visión, que admite la realidad de un yo, sin embargo se mantiene la idea de que la vida social está configurada por un conjunto de acciones típicas que asignan roles sociales a los actores. Extremando la exposición con la ayuda de Freud¹⁵ se podría argüir que la vida social no representa más que la parte visible y pequeña de un iceberg que en su mayor medida no es más que pulsión inconsciente y a-social. Estas pulsiones buscan, para su liberación, a los otros pero en tanto que objetos de una satisfacción y, por tanto, buscan otros sin rostro. Al no conseguir aquello que se propone, la pulsión tiende a reprimirse y así se forman los Yoes que conviven conflictivamente en la vida social. En cualquier caso, tomemos la orientación que sea, estamos ante una comprensión de las relaciones sociales como un juego de máscaras en el que los hombres se encuentran con muecas y pantomimas de hombres y no con rostros desnudos. Esta comprensión necesita, para ser efectiva desde el punto de vista lógico, nociones que actúen de intermediarios entre la experiencia subjetiva del Yo y su realidad efectiva. En la experiencia subjetiva se vive bajo la ilusión del encuentro directo con los otros o con la realidad, pero la realidad es que no hay tal inmediatez de la relación. Las pulsiones, la clase social, el pasado histórico o familiar, el lenguaje son mediaciones que no nos podemos saltar en las relaciones pues ya nacemos en ellas y nos hacemos seres individuales a partir y gracias a ellas. No hay relación con nada ni conmigo mismo que no sea rehén de algo otro, por lo que mi vida consiste en una interminable interpretación de mis relaciones. Una interpretación que sólo es capaz de llegar a estratos cada vez más complejos que son, también, interpretación de eso otro que nunca toco ni experimento directamente.

¹⁵ Para este asunto resulta imprescindible el estudio de *El porvenir de una ilusión; El malestar en la cultura; Tótem y tabú*.

El cara a cara se refiere a una relación social sin máscaras, es decir, como relación con un rostro que lo que presenta de sí no es más que el rostro. El rostro es el principio de toda significación, él mismo es significación sin contexto. El contexto sería lo que hemos llamado máscaras. En una visión optimista de la relación con algo que significa contextualmente diríamos que un proceso dialógico iría deshaciendo paulatinamente las máscaras hacia un horizonte total de comprensión¹⁶. Visiones más radicales insisten en que al deshacerse una máscara aparece otra y otra, produciéndose así una remisión interminable de máscaras que resisten cualquier interpretación a partir de un horizonte general¹⁷. El cara a cara, sin embargo, pretende que si hablamos de relación con el otro estamos ante un encuentro con un rostro que lo primero que presenta de sí no son mediaciones sino a sí mismo como otro. Los contextos le adviene al otro como algo que no ahoga su alteridad, en todo caso, como algo que nunca será del todo comprendido y asumido por mí. Esta in-comprensibilidad e in-asunción no son caracteres achacables a la finitud humana, antes bien son producidas directamente por el rostro del otro que al presentarse como alteridad plena deshace constantemente las comprensiones y asunciones interpretativas del Yo.

Cara a cara es el encuentro con algo que se dirige directamente a mí, sin mediaciones: esto sólo puede ser la alteridad del otro, su otredad, el Rostro. La vista y la voz son las condiciones sensibles de esta inmediatez pues el Rostro es aquello que me mira y me habla. Por tanto, solo hay encuentro cara-a-cara con aquello que puede mirar-(me) y hablar-(me). Es muy importante mantener el carácter reflexivo de esta mirada y de esta palabra. Cuando el otro me mira, me sé mirado por él; cuando el otro habla, soy yo quién está siendo invocado por su habla. La mirada y la voz del Otro se dirigen a mí y buscan mi respuesta, me hacen responsable. El Otro detiene mi mirada que se distancia de todo otro para así poder dominarlo. La distancia desde la que el Otro me mira es una distancia extraña a mí, una distancia desde la que soy mirado, esperado y juzgado: una distancia que detiene mi poder de distanciarme de todo otro. La voz del Otro me aproxima a sí desde mi distancia de miradas pues la primera palabra del Otro es su invocación a mí, su llamada. Sólo yo soy el llamado por el Otro, sólo yo puedo responder por él. Se abre así, también, la dimensión temporal: el Otro rompe el presente joven en el que me hallo y me da el futuro al que debo responder¹⁸. El tiempo es la urgencia de esta respuesta.

¹⁶ Así lo entiende H. G. Gadamer, principal exponente de la hermenéutica filosófica contemporánea. Véase *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2007.

¹⁷ Quizá sea J. Derrida quien ha pensado más en este asunto, *La dissemination*, Editions du Seuil, 1975.

¹⁸ He analizado esto en J. Úbeda, "El prójimo da tiempo. Algunas anotaciones críticas al proyecto filosófico de Levinas", *Pensamiento*, vol. 66, 2010, pp. 791-808.

El encuentro cara a cara, entonces, incluye la mirada y el habla como ingredientes estructurales. El cara a cara necesita la mirada y, al mismo tiempo, la voz por la que se deshacen las distancias que la mirada pone en virtud del *aquí absoluto* desde el que el Yo se planta para mirar. Hay otros *aquí* de los que tengo noticia pasiva gracias al Rostro que me habla. Sin embargo, no entiendo el habla en su efectividad productiva, lo que significaría que habría algún modo de habla adecuado para el encuentro cara a cara, como habría un modo de comunicación adecuado para una correcta hermenéutica. El habla es, por el momento, una estructura en la que estamos: la estructura relacional con el otro que no es reducible a ninguna otra. Se puede –y se debe– describir esta estructura a partir de la situación normal en la que nos encontramos como hablantes y oyentes. Lo que añade la perspectiva del encuentro cara a cara es que esta situación no es neutra ni simplemente ejemplar y útil para una ciencia del lenguaje¹⁹. El encuentro cara a cara muestra que la situación lingüística es de naturaleza ética.

2.2. La estructura comunicativa del encuentro cara a cara y su carácter ético

El siguiente esquema nos puede ayudar a entender tanto la estructura comunicativa del encuentro cara a cara como su dinamismo ético:

La estructura elemental del encuentro cara a cara (o habla) es *de otro a uno*. El primer movimiento no proviene del sujeto sino que viene del otro. Esta venida del otro a mí la hemos llamado invocación. Esta llamada no se vive como una invitación, sino como un mandato. Que se viva como un mandato –estoy vinculado al otro más allá de mi voluntad– no significa que tenga poder causativo sobre mi conducta, sino que estoy introducido para siempre en el ámbito de la ética que llamaré el ámbito del bien. Puedo ser inmoral pero la amoralidad significaría estar en el límite de lo humano.

La invocación sólo se dirige *a mí*. Este *a mí* es irreductible a su contexto y a su biografía, por mucho que estén presentes e influyendo en las conductas pasadas, presentes y futuras. La invocación me singulariza, me unifica y me llama por mi nombre propio. Es posible que responda a partir de lo que me generaliza y me hace pertenecer al conjunto: el nombre común lo cual será también un rasgo de inmoralidad. Sólo yo puedo –y debo– responder. No responde la raza, el partido político, la familia, etc.

¹⁹ Los únicos que han analizado el carácter ético inscrito en la comunicación son K. O. Apel y J. Habermas, pero con una precomprensión de la función principal del lenguaje como función denotativa. Considero que no conviene reducir la pragmática comunicativa a los actos comprensivos: ¿por qué el *telos* de la cooperación comunicativa ha de ser la comprensión y el entendimiento? No cabe duda de que forman parte de la comunicación pero hay otros factores quizá más decisivos y originarios, entre ellos, precisamente el encuentro. El encuentro entre dos no precisa de la comprensión –entendida como comprensión de los juicios dichos– para que se produzca.

Ante la invocación *solo cabe responder*. La no-respuesta es un modo de responder. Esta respuesta es directamente al otro y no a lo que el otro me dice o me quiere decir. No es respuesta a sus intenciones buenas o inconfesables. Respondo al otro en tanto que otro. Esto es lo mismo que acogerlo. Es decisivo no confundir la acogida con el reconocimiento. El reconocimiento del otro sucede a la acogida, es ya un acto reflexivo sobre el acto de acoger. Las formas elementales de esta acogida son el saludo, la escucha, la espera y la donación.

El significado del saludo está en una dimensión mucho más fundamental que la mera norma de cortesía²⁰. El saludo es la apertura al otro en tanto que tal antes de cualquier manifestación de intenciones, intereses y voluntades. Se funda en el silencio y en la detención momentánea de la propia espontaneidad. Un silencio y una detención que hacen posible el encuentro y la acogida del otro. La escucha está provocada por la invocación que despabila los sentidos en dirección al otro, es una llamada a la atención. Esta atención, una vez despabilada, se pone a la escucha. Esta escucha afecta a la mirada, produciéndose así una suerte de sinestesia: el invocado puede escuchar con los ojos y mirar con los oídos. El invocado debe tomarse en serio el tiempo, lo que significa esperar al otro y esperarse a uno mismo. Es preciso dar tiempo a la relación y dar tiempo a las palabras. Finalmente responder al otro y hacerse responsable de él significa recibir el mundo que trae y darle mi mundo. Esto es lo que hacemos con nuestros dichos: dar mundo, recibir mundo y construir mundo común.

Las formas elementales de la acogida que acabo de describir se convierten en las primeras condiciones éticas, es decir, en aquello que dándose hacen morales a los hombres. Las condiciones de la ética hablante no son causas de la conducta ni tienen poder efectivo sobre la conducta del hombre. Solamente señalan el ámbito de juego de la responsabilidad del otro y las posibilidades de llevar a plenitud la responsabilidad o de no asumirla, y por tanto, provocar males sin cuento en los otros y en uno mismo. El carácter de estas condiciones es incondicional, lo cual significa que su desaparición o perversión supone alguna forma de eliminación o supresión del otro. Pero su incondicionalidad no las hace categóricas, pues ellas mismo son posibilidades esenciales de la acción responsable. Estas condiciones son actos lingüísticos por lo que podemos llamar a la ética fundado en ellas, ética hablante.

Llegado a este punto podemos afirmar que hemos delimitado el ámbito de la ética como aquel que está fundado en el encuentro cara a cara. A partir de este encuentro he determinado el carácter lingüístico de este encuentro y su relación con la acción ética. Sin embargo, la delimitación del campo de juego ético no dice nada, todavía, de la praxis ética. No basta con afirmar la absoluta responsabilidad frente al rostro del otro para la ética, es imprescindible mostrar cómo se articula esta absoluta responsa-

²⁰ Aunque tampoco hay que desdeñar el carácter ético de algunas normas de cortesía.

bilidad en el ámbito propio de actuación humana: las relaciones sociales fundadas en el encuentro cara a cara, es decir, las instituciones²¹.

3. Más allá del encuentro cara a cara

Nacemos en un mundo que está estructurado institucionalmente y las instituciones, como ya hemos visto, se originan por la tipificación de conductas a partir de la observación y participación de un tercero en la situación cara a cara. Es preciso plantear el asunto de la ética en el terreno institucional: ¿es posible una praxis ética (institucional) inspirada y referida al encuentro cara a cara?

3.1. Rupturas y aperturas del encuentro: el tercero

El encuentro cara a cara, entonces, está constantemente desbordándose de sus límites por la presencia de un tercero en él. ¿Cómo se produce este desbordamiento y hacia que nueva realidad ética nos conduce? Estableceré, para entender el paso que estamos dando, la siguiente analogía con la relación erótica entre un hombre y una mujer que haya recibido alguna sanción legal, por ejemplo, el matrimonio. Es evidente que esta relación mantiene las características del encuentro cara a cara (exceptuando el asunto de la reciprocidad esperada). Mientras a esta relación no le nazca un hijo, es decir, mientras no sea fecunda difícilmente podemos hablar de que tenemos una familia. Pero aquí el paso de la relación entre dos a la relación familiar se produce por la aparición de un tercero, en este caso, el hijo. El hijo viene a reconfigurar por completo la relación entre el hombre y la mujer que, además de ser hombre y mujer, amante y amado, Pepe y Pepa pasan a ser padre y madre, con todos los significados sociales que atañen a estos términos. La aparición del tercero, del hijo, exige y obliga a los que estaban encerrados en el encuentro cara a cara a abrirse a nuevas situaciones de todo tipo que reconfigurarán su relación para siempre. Pero esta reconfiguración no elimina ni oculta el encuentro cara a cara, de hecho, las nuevas exigencias están referidas como su origen y su fuente al encuentro cara a cara²².

²¹ Quizá es hasta este punto donde podemos seguir al maestro Levinas. Él mismo afirma que nunca pretendió ir más allá (*Ética e Infinito. Diálogo con Philippe Nemo*) pero que puede ser ensayada una ética normativa a partir de su reflexión. Creo, sin embargo, que este ensayo pone de manifiesto los problemas internos que acarrea, como ética política, la propuesta de Levinas. La defensa de esta propuesta como posibilidad ético-política de Catherine Chalié, eminente discípula de Levinas, es un ejemplo máximo de estas aporías. Un resumen de las posiciones de Chalié se encuentra en *La violencia y la justicia desde la ética como filosofía primera* (conferencia leída en la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, en mayo de 2010).

²² Véase J. Úbeda, “Volver a confiar. Sobre las incómodas relaciones entre la familia y la filosofía”, A. Berástegui y B. Gómez Bengoechea (coord.), *Horizontes de la familia en el siglo XXI*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2011.

Algo análogo ocurre en la vida humana que es vida social. El acontecimiento ético es el encuentro cara a cara, pero es un acontecimiento que emerge en medio de una praxis ética que cuenta ya con un tercero. ¿Qué significado ético tiene la presencia del tercero para el encuentro cara a cara?

La presencia del tercero aparece en relación con el otro del encuentro cara a cara. El otro es también otro de otro. Y de este *otro del otro* no sé nada, no sé en qué relación está con él, no sé si es, como afirma Levinas, la relación entre un verdugo y su víctima o entre dos amantes. La presencia del tercero en el otro me exige, éticamente, que investigue, que compare y que juzgue, es decir, que piense. La presencia del tercero, además, me hace saber que *yo también soy otro de otro*. Tal saber no elimina el carácter absoluto de mi responsabilidad pero sí lo orienta en la praxis institucional. Es un deber de la responsabilidad absoluta juzgar y decidir conforme a esta aparición del otro. La presencia del tercero señala el ámbito de mi praxis ética: el ámbito institucional. Ahora bien, el mundo institucional no ha de tomarse en un sentido fáctico como lo que está dado y en lo que debo integrarme: estado, tribunales, mercado, democracia si no como un ámbito que incorpora hombres que son responsables del otro y que en el ejercicio de esa responsabilidad entran en relación con terceros. Por tanto, el mundo institucional me viene dado como algo que no decido, pero que me llega como posibilidad y acontecimiento, como espacio en el que realizar mi vida moral²³. Finalmente, la presencia del tercero no es una invitación a una responsabilidad colectiva. La responsabilidad sólo se predica del único e irremplazable. Entonces, ¿en qué consiste la praxis ética?

3.2. El espacio institucional como ámbito de la praxis ética

Recordaré las condiciones éticas sobre las que se asiente la praxis ética: saludar, escuchar, esperar y donar. Al tener carácter incondicional, en un sentido lógicamente débil (es decir, que sean incondicionales no significan que manden al modo de un principio lógico), no puede ser condicionadas por las circunstancias institucionales. De tal modo que toda praxis ética en el ámbito institucional que pusiera condiciones a estas in-condiciones o hiciera imposible su efectividad práctica estaría tratando de salir del ámbito del bien, es decir, estaría actuando inmoralmente. Una vez afirmado esto, ¿cómo se articulan estas in-condiciones en el ámbito institucional? Responderé a esta cuestión en dos fases. En la primera nos detendremos en analizar el “objeto”

²³ Se podría objetar si no sería deseable la reducción de toda relación social al encuentro cara a cara. Esto tendría varios problemas, entre ellos el de la fecundidad y renovación social. Pero es que, además, esto significaría la clausura imposible de la vida humana en torno a una pareja primordial que no saldría de sí. Esto no parece razonable ni desde el punto de vista de los hechos sociales ni desde el punto de vista del planteamiento ontológico.

de la praxis ética o la justicia. En la segunda, vincularemos la búsqueda de la justicia con la praxis ético-lingüística, es decir, con el cuidado del habla.

El encuentro cara a cara abre la cuestión de la justicia que busca cómo articular en la escala social más allá del encuentro a dos la exigencia moral contenida en el encuentro. Estamos ante el nacimiento mismo de la razón que cuenta, que compara, que generaliza, que juzga y que decide. Podemos poner tres ejemplos históricos que muestran la aparición de la justicia en el seno del encuentro cara a cara: la disputa de Hesíodo con su hermano Perses recogida en *Trabajos y días*; la reflexión sobre la justicia en Solón y su efectividad institucional y la institución hebrea del noéjida²⁴.

En una serie de fragmentos de *Trabajos y Días* podemos encontrar el sorprendente paso que da Hesíodo desde una idea de justicia retributiva cósmica a la sorpresa de la injusticia. Una injusticia que ha mostrado su cara más cotidiana y, por ello, más lacerante en los actos de un hermano, Perses, que ha sobornado a los reyes –institución social cuya tarea es velar por la justicia– con motivo del reparto de una herencia. Hesíodo cae en la cuenta de que la justicia, aun teniendo carácter divino, es una exigencia social en un mundo posible. De este modo, parece que Hesíodo suspende la ingenuidad de pensar que existe una retribución infantil de las acciones y que, por tanto, es preciso pensar y actuar conforme a la justicia. Nace así en él el primer pensamiento justo: *¡la injusticia es posible y puede pasar inadvertida!* Esto ya es una primera forma de responsabilidad. El segundo pensamiento de Hesíodo será: *¿Qué prefiero yo? ¿Quién vela por la justicia?*

Solón de Atenas entiende la justicia como *eunomía*, como buena norma. La *eunomía* es la buena organización social que se mide por el encuentro cara a cara que Solón experimenta con el mísero y el esclavo. La exigencia de justicia en Solón (vinculada a la *medida* contraria a la *hybris*) se transforma en creatividad institucional y así establece los primeros cimientos de la democracia –ampliación de la *Boulé*, organización de los *demos*, limitación funcional del arcontado-. La exigencia de justicia pone a pensar (en el sentido de “sintetizar” o “totalizar”) pero un pensamiento *ya herido* por el encuentro cara a cara.

La antiquísima institución hebrea del noéjida reconoce que hay justos fuera de los límites del pueblo elegido lo que significó, desde el punto de vista histórico, una de las primeras formas de reconocimiento de un derecho internacional privado que toma al extranjero como un sujeto activo de derechos. Esta institución significa un paso más

²⁴ Tenemos en cuenta los siguientes textos: Hesíodo, *Teogonía. Trabajos y días*, Buenos Aires, Lozada, 2005, pp. 161-167. Para Solón seguimos los textos propuestos por Juan Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona, El Acanalado, 2000, pp. 68-94 y para la cuestión del noéjida nos hemos basado en la reflexión de Hermann Cohen en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 87-110 (es el capítulo titulado *El descubrimiento del hombre como prójimo*).

allá que el dado por Hesíodo o Solón pues estos griegos hablan de la justicia referida solamente al que es ciudadano. Sin embargo, el pueblo hebreo reconoce a un tercero en el seno de su sociedad, que no está en relación inmediata con el encuentro cara a cara radical –Moisés con el Eterno; el Eterno con su pueblo en el Sinaí– pero que está igualmente llamado a la justicia. La justicia se abre así a una universalidad desconocida, en definitiva, para el genio político clásico. El justo entre las naciones –un gentil, un extranjero– será una figura clave en la posibilidad de salvación de no pocos judíos en los terribles sucesos de la Shoá.

Vemos entonces que la presencia del tercero abre el ámbito de la justicia que mantiene con el bien una relación directa y problemática. El ámbito de la justicia es el lugar para la praxis ética y los modos de esta justicia no están dados de antemano. Es preciso pensar y actualizar los criterios de justicia a los distintos contextos. Por ello será preciso, en ocasiones, afirmar la justicia como armonía (Platón), como medida justa y distributiva (Aristóteles), como cálculo de placeres para el mayor número (Mill), como distribución igualitaria según necesidades (Marx) o como equidad (Rawls).

¿Hay alguno de estos criterios que sea el mejor? Quizá el encuentro cara a cara –el bien– esté pidiendo cierta relativización de los criterios de justicia, entendiendo por relativización que estos criterios estén en relación con la situación que se presenta y está planteada. También la relativización consiste en la relación que se establece entre los criterios de justicia y la situación lingüística cara a cara: hace falta tiempo, espera, escucha para que se produzca un conocimiento cada vez más preciso y para que las situaciones se vayan mostrando en lo que son.

La guerra y la violencia extrema aparecen como contraejemplos insidiosos ante esta posibilidad de dar tiempo a la justicia. Pero es que la guerra es ya una respuesta en el seno del encuentro cara a cara. La guerra, de hecho, es la prueba suprema de esta ética. ¿No es la guerra el intento homicida por salir del ámbito del Bien? Así es. Así es de terrible la condición humana. Pero eso no significa que la guerra quede fuera de la justicia, que la justicia que está siempre referida al Bien no puede jugar todavía algún papel en la guerra.

La justicia, por tanto, es *cosa de hombres* y de hombres reunidos socialmente. Estos hombres se dan a sí mismos, a partir de su presente y de las experiencias pasadas instituciones que administran la justicia. Pero son instituciones limitadas y están, también, por hacer. Recordemos que una institución se origina a partir del encuentro cara a cara y su tipificación. Esta tipificación depende de la praxis visible y de los discursos sobre la praxis (lenguaje), es decir, de la acción humana un acto y palabra?: el habla. Los cambios institucionales, entonces, están vinculados a un cambio en las prácticas y en los discursos. Aparece, entonces, el habla como el hilo de Ariadna de la ética en el ámbito de la justicia. Pero un habla que anida en el encuentro cara a cara y que se despliega y desarrolla a partir de él.

3.3. *El habla como espacio y tiempo de la justicia y para la justicia*

El lenguaje ha sido y es el centro de la especulación filosófica en el siglo XX. Y no sólo de la especulación filosófica: la sociedad entera se halla inmersa en una revolución cultural que tiene en la comunicación su centro y motor. En este artículo no dispongo de espacio suficiente para detenerme en la exposición de la concepción de habla –de lenguaje y comunicación– que considero imprescindible para el desarrollo de la ética hablante. Por ello, a continuación delimito cuál es el habla al que está referida la ética hablante y que se distingue, fundamentalmente, del habla retórica y del habla ideal. La retórica, es decir, la reducción del lenguaje a un instrumento de dominación, es ya una intervención violenta sobre el encuentro cara a cara, por lo que es imprescindible reducir la retórica y no convertirlo todo en persuasión manipuladora.

Tampoco se trata de establecer las condiciones ideales para un habla que tenga como resultado lograr un consenso. Esto quizá tenga interés en algunos contextos muy limitados y muy controlados. El habla ideal no existe o si lo hace su existencia se limita a un ideal regulativo. El habla ideal pretende reducir la comunicación a actos de comprensión y entendimiento. Pero esto es un sesgo sobre la comunicación. La comunicación humana no se reduce toda ella a actos de comprensión.

El habla es una situación real de encuentro entre dos personas que se expresan y se dan a sí mismas en cada acto comunicativo. Ya hemos visto la naturaleza ética de este encuentro y, por tanto, de todo habla vinculado a él. Por tanto, se trata de cuidar el habla en el ámbito de la justicia como virtud imprescindible para la praxis ética institucional. Esto es lo mismo que decir cuidar al otro. Esto afecta a todo modo de habla: diálogo, negociación, retórica, pedagogía. ¿Qué exigencias plantea? Dependerán de los contextos y las situaciones pero ya podemos enunciar algunas de sus acciones más decisivas: atención extrema a lo exterior y al mundo interior; escucha; tiempo y paciencia; vigilancia de la propia comprensión: decir el decir; confianza como condición de la verdad y asumir que el cuidado del habla tiene consecuencias institucionales y personales.

El encuentro cara a cara articulado en el ámbito institucional señala la exigencia de creatividad institucional. No se trata de crear por crear. La creación puede trabajar sobre lo que hay para transformarlo. Se trata de no dar por válida ninguna forma institucional en ningún momento de su historia. Esta es una exigencia moral que sale del corazón mismo del encuentro cara a cara. La creación, no obstante, también puede ser de algo nuevo. ¿No parece que nuestro mundo está necesitando algo de esto en un sentido global? Esta novedad exige creatividad lingüística y práxica pero su futuro será siempre el encuentro cara a cara.

4. La ética hablante como futuro ético

Este artículo comenzaba afirmando que la crisis actual de la ética es una crisis de las instituciones ilustradas. En estas páginas he intentado esbozar un proyecto ético que, sin renunciar al mundo institucional, es decir, sin plantear una ética hermosa pero no vividera para el hombre, supere algunas de las dificultades más afiladas que atraviesa nuestro mundo institucional. Decíamos entonces que lo que caracteriza a las instituciones ilustradas es la homogeneidad, la impersonalidad, la racionalidad maximizadora, la universalidad y la idea de progreso. Estas instituciones caracterizadas como acabamos de hacerlo arrastran los siguientes problemas: la divergencia excesiva entre el discurso institucional sobre sí misma y la realidad; la deficiente articulación de las diferencias intrapersonal, interpersonal e intercultural y la incapacidad de estas instituciones de articular la experiencia completa del tiempo.

La ética hablante, fundada en el bien -encuentro cara a cara- y articulada por la justicia -praxis institucional- puede ser una respuesta a esta crisis porque incide en la cuestión de la comunicación como punto nodal de todo el planteamiento ético. De hecho es el punto en el que se encuentran y se tocan el Bien y la Justicia. La introducción en el ámbito institucional de las condiciones del encuentro cara a cara y la inclusión individual de la virtud del cuidado del habla exigirán una mayor vigilancia de los discursos institucionales para que la divergencia entre discurso y realidad sea cada vez menor. Al mismo tiempo, fomentará un modo de practicar la transparencia no necesariamente retórica. En segundo lugar el encuentro cara a cara significa la afirmación absoluta de los dos que se dan en la relación, es decir, se afirma la diferencia, al diferente, desde el primer momento. Esto plantea como exigencia primera de cualquier institución la afirmación de la diferencia y del diferente. Y todo lo que ello significa. No será fácil pero este es el camino.

Finalmente, dado que el encuentro cara a cara es de naturaleza lingüística permite articular en el ámbito de la praxis la experiencia completa del tiempo. Las distintas formas en las que se despliega este encuentro asumen los distintos modos de la temporalidad interna y se abren así la constitución social del tiempo.