

# La llamada del otro vulnerable. Hacia una fundamentación de las éticas profesionales



## La tarea de fundamentar

### A la búsqueda del fundamento racional

¿Qué significa fundamentar la ética? ¿Es posible encontrarle un fundamento racional? ¿Puede realizarse un discurso de fundamentación ético o los imperativos éticos son puramente arbitrarios? Estas preguntas forman el apretado tejido del discurso moral en Occidente desde Sócrates hasta L. Wittgenstein y resulta muy difícil, por no decir imposible, probar de responderlas con rapidez. Cuando uno trata de fundamentar la ética, mira de dar razón de los imperativos morales, trata de explicarse a sí mismo y a los demás por qué hay que obrar en una determinada dirección.

La intervención social no puede definirse exclusivamente como una práctica puramente racional, puesto que incluye aspectos de tipo emotivo, social, psicológico, cultural y económico. En algunas ocasiones, la intervención social se desarrolla con más excelencia cuando se rige por las razones del corazón. Sin embargo, la tarea de fundamentar, es decir el proyecto de buscar los fundamentos de la ética en una sociedad secular y plural como la nuestra, tiene que ser una labor racional, tiene que profundizar en la experiencia humana y tratar de hallar coherencia entre aquello que se afirma y lo que se prescribe.

El ejercicio de atender a un ser humano vulnerable es un deber, pero no es un deber porque lo establezca simplemente la tradición o porque sea un desiderátum del Dios bíblico, sino que es un deber racional y social de carácter universal que trasciende culturas y tradiciones y pone de relieve el grado de humanidad, es decir, de ética que tiene una determinada sociedad en un determinado momento de la historia.

La tarea de atender al ser humano que sufre es, pues, un deber moral; pero, ¿por qué? Fundamentar la ética de la intervención social consiste en tratar de responder a esta pregunta y fundamentarla racionalmente significa probar de darle una respuesta desde el uso de la razón práctica, sin referencias de orden tradicional o legal. A pesar de que lo que buscamos aquí es una fundamentación de carácter racional, hay que reconocer que el ejercicio de la razón se desarrolla siempre y en cualquier circunstancia en el seno de una cultura y en una fracción de la historia y esto significa que la razón humana nunca es pura, en el sentido kantiano, sino más bien histórica, tal y como acertadamente vió W. Dilthey.

Sin embargo, merece el esfuerzo preguntarse sobre el porqué de la intervención. Cuando uno se pregunta esta cuestión, tiene que aceptar la posibilidad que en esta búsqueda de carácter especulativo no hay un único camino de fundamentación, sino que es básico reconocer diferentes itinerarios que, a pesar de explicar el fenómeno desde diversos ángulos, llegan a la misma conclusión, a saber, que es un deber atender al otro vulnerable.

## Fundamentación última y fundamentación penúltima

En el marco de una sociedad plural y secular, es básico encontrar un espacio convergente donde todos los miembros compartan unos mínimos éticos de carácter ineludible

No pretendemos articular ahora y aquí una fundamentación última de la ética de la intervención, ya que, después de la crítica racional de H. Albert a la posibilidad de cualquier fundamentación última de la ética en su famoso trilema de Münchhausen, resulta casi en vano probar de elaborar una fundamentación última de carácter concluyente.

De lo que se trata, como máximo, es de buscar una fundamentación penúltima, es decir, un conjunto encadenado de razones que afirmen que el hecho de ayudar al otro vulnerable es un deber, sabiendo que la razón última, el motivo fundamental de esta acción, el porqué definitivo, no pertenece al orden de la ética, sino de la metaética; no pertenece al orden de la razón, sino de aquello que J. Ortega y Gasset denomina el universo de las creencias.

Este tipo de fundamentación minimalista o penúltima no excluye la posibilidad de una fundamentación vertical de tipo descendiente, cuyo origen no sea la razón filosófica, sino la razón teológica. A pesar de esto, en el marco de una sociedad plural y secular, es básico encontrar un punto de unión entre los diferentes pareceres y sensibilidades, un espacio convergente donde todos y cada uno de los miembros racionales y libres de la sociedad, más allá de sus convicciones fundamenntales, de su ética de máximos, compartan unos mínimos éticos de carácter ineludible. Precisar estos mínimos no es nada fácil y todavía es más difícil precisar el porqué de estos mínimos y no de otros.

La tarea de fundamentar es esencial para salvar la ética del peligro relativista y del peligro dogmático. En el relativismo moral, se afirma la imposibilidad de fundamentar racional y universalmente los deberes y esto mismo queda patente en la famosa expresión postmoderna: *Todo vale*. El dogmatismo moral constituye un exceso como el relativismo, pero en otra dirección, puesto que en el dogmatismo se postulan unos determinados axiomas y prescripciones de carácter moral, pero sin la necesaria fundamentación racional de carácter



universal y crítico. La ética de la intervención hay que situarla en el equilibrio magnético entre ambos extremos y esto solo es posible si se fundamenta filosóficamente, si se afirma en un discurso de carácter racional.

## Lo ético y lo metaético

Desde nuestro punto de vista, la fundamentación de la ética es posible, aunque no en sentido absoluto, porque en toda fundamentación, también cuando pretende ser estrictamente racional, hay alguna tesis previa, alguna creencia de carácter inmanente o trascendente que posibilita el trabajo de la fundamentación. El inicio de la filosofía no es precisamente filosófico, sino afilosófico: la contemplación del mundo, la admiración frente a la naturaleza. También la filosofía práctica que Aristóteles identificó con la ética comienza con alguna tesis, axioma o experiencia de carácter no filosófico; por una experiencia que constituye alguna cosa como la realidad radical e incuestionable.

Dicho de otra forma, toda fundamentación hace referencia a una experiencia anterior, a una tesis metaética que constituye su principio, el comienzo, el punto inicial que sostiene toda la red discursiva posterior. Esta experiencia previa o *proto* experiencia define todo el discurso ético y, por descontado, se trata de una experiencia que supera aquello que es estrictamente racional. Se la puede denominar *sentimiento moral* o experiencia del *deber*, y es anterior a la construcción racional del discurso.

En la ética dialógica subsiste una creencia metafísica básica, a saber, que es posible el consenso en algunas cuestiones y que es posible lograrlo de una manera racional. En la ética de la alteridad también subsiste una creencia metafísica básica que podría formularse así: el ser humano es capaz de compasión y cuando el otro sufre siente su llamada e interpelación, es decir, no se queda indiferente. Como en el caso de la ética dialógica, ambas creencias fundamentales forman parte de aquello que podría denominarse el metaético.

## Ética de la alteridad y ética dialógica<sup>1</sup>

Desde nuestra perspectiva, el principio o punto de inicio de la ética de la intervención es la experiencia de la alteridad, es decir, la vivencia del otro. La experiencia ética nace con la experiencia del otro, cuando uno se da cuenta de

que con el otro no puede hacer lo que le venga en ganas, cuando uno se siente responsable *ante* el otro y *del otro*, en definitiva, cuando uno descubre que no está solo en el mundo y que se debe moralmente a sus semejantes.

La experiencia de la responsabilidad frente al otro es anterior a la experiencia del odio o de la maldad

¿Qué significa la experiencia de la alteridad? ¿Puede calificarse como una experiencia universal? Los hechos demuestran que la vida interpersonal puede adquirir una modalidad de formas muy plural, incluso formas perversas. Sin embargo, el *primus motor* de la experiencia interpersonal es la no indiferencia frente al otro, el sentido de la responsabilidad ante él. En la vida cotidiana, en el ámbito de la vida práctica, los seres humanos se sienten mutuamente responsables y cuando alguien, aunque sea un desconocido, tiene o sufre un mal, se produce un movimiento de solidaridad y de compasión hacia él. La experiencia de la responsabilidad frente al otro es anterior a la experiencia del odio o de la maldad.

Aunque la ética de la intervención puede fundamentarse a través de la ética del discurso tal y como la han elaborado J. Habermas y K. O. Apel, pensamos que resulta más adecuado fundamentarla a partir de la experiencia de la alteridad. El deber de atender al otro que es vulnerable, es anterior al deber de obtener algún consenso en la comunidad moral. El deber de atender al sujeto necesitado socialmente es anterior al deber de llegar a una comunidad ideal de diálogo con él. Dicho de otra forma, sólo si *me* siento responsable del mismo, podemos, posteriormente, conseguir cotas de acuerdo y de consenso racional. Primero *me* debo a él. El otro vulnerable, precisamente porque es frágil y sufre, no es un interlocutor válido, no tiene la capacidad de intervenir en el diálogo racional a la búsqueda de consenso, no tiene la habilidad de intervenir en el diálogo racional a la búsqueda de consenso, no tiene la habilidad para poder desarrollar sus argumentos. La ética de la alteridad *me* obliga a él antes que cualquier consenso racional.

Dicho de otra forma, esta vocación hacia el otro es anterior a la elaboración del consenso, es el fundamento último de la ética. Sólo podemos hablar con propiedad de ética y de acción ética cuando el otro desconocido es respetado y atendido en su singularidad y esto es, desde nuestro punto de vista, anterior a cualquier consenso o acuerdo tácito o explícito entre personas libres y responsables. La experiencia ética nace con la experiencia del otro, cuando uno se da cuenta de que en el universo hay otros seres humanos, seres humanos que lo necesitan<sup>2</sup>.

Una sociedad donde el otro muera de hambre, donde el otro sufra abandonado, donde el dolor del otro sea completamente indiferente, difícilmente puede



calificarse de humana. “La humanidad –afirma E. Lévinas– es el hecho de sufrir por el otro y, hasta en su propio sufrimiento, sufrir por el sufrimiento que mi sufrimiento impone en el otro.”<sup>3</sup>

## Itinerarios de fundamentación

A lo largo del siglo XX, tanto la ética de la alteridad como la ética discursiva se han desarrollado con gran fecundidad. Existen diferentes aproximaciones e itinerarios de fundamentación cuyo punto de inicio es la experiencia del otro. Entre estos itinerarios, de tipo racional, haremos referencia, de una forma introductoria a los siguientes filósofos: E. Lévinas, P. Ricoeur y J. L. Marion.

### La llamada del otro (E. Lévinas)

La experiencia ética en la filosofía moral de E. Lévinas constituye el punto de partida de la experiencia filosófica y, precisamente por este motivo, en su visión filosófica de la realidad, la ética tiene que ocupar el lugar de la filosofía primera. la ética es, desde su perspectiva, anterior a la metafísica y tiene que convertirse en el punto de inicio de cualquier especulación sobre el ser humano.

La experiencia ética se relaciona directamente con la experiencia del *otro*, con la llamada del otro. El otro es cualquier ser humano, próximo o lejano, cualquier individuo que sufre, que padece gratuitamente un mal y que necesita ayuda. El hecho de despoertar la conciencia ética está directamente relacionado con esta llamada, con esta vocación, que no es ninguna llamada física, sino que se trata de una llamada silenciosa, una llamada con los ojos. Nace la experiencia ética cuando uno se siente vocacionalmente interpelado a responder a esta llamada, cuando uno, previa reflexión, ofrece la mano a otro ser humano para ayudarlo. Ofrecer la mano es la respuesta gestual a la llamada del otro vulnerable.

“El otro -afirma el pensador de origen lituano- se presenta en un contexto cultural y se ilumina por este contexto, como un texto se ilumina por su contexto. la manifestación del contexto asegura su presencia. Se esclarece por

la luz del mundo. la comprensión del Otro es, así, una hermenéutica, una exégesis<sup>74</sup>. En efecto, a fin de poder comprender adecuadamente al otro en su circunstancia, es fundamentalmente descifrar su contexto vital, interpretar su entorno, es decir, practicar la hermenéutica con él. Sólo desde esta *praxis* es posible responder adecuadamente a su llamada, a su grito de ayuda, a su interpelación.

“El otro –afirma E. Lévinas– se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí.”<sup>75</sup> esta llamada del otro vulnerable es anterior al ejercicio de mi libertad y no puedo prescindir de ella como si no existiera. El otro está allí, su sufrimiento se manifiesta y no me puedo desentender de su situación. Me debo al otro, aunque no lo conozca. Desde la perspectiva levinasiana, la llamada del otro es anterior al ejercicio de la libertad y esto significa que el desarrollo de la libertad humana tiene que tener en cuenta esta llamada, tiene que ser una libertad responsable.

Desde este enfoque filosófico, “recibir al otro, es cuestionar mi libertad”<sup>76</sup>, es poner entre paréntesis mi libertad de acción y conciliar el ejercicio del libre albedrío con las necesidades del *otro*. Donde hay ética, hay libertad responsable. En la *praxis* del hecho de cuidar, esta tesis es fundamental. El profesional, como tal, goza de una libertad en el ejercicio de su profesión, pero esta libertad no le capacita para hacer y deshacer sin considerar las consecuencias que su acción puede tener para el otro ser humano. El ejercicio de la libertad profesional hay que desarrollarlo en el marco de una responsabilidad global hacia el otro.

El *otro* me llama, y me llama a través de su rostro. No puedo esquivar su mirada que me interpela, no puedo bajar la mirada como si no pasara nada. Cuando me encuentro ante el otro vulnerable, me doy cuenta que he de responder a su sufrimiento y que no hacerlo constituye una inhumanidad<sup>77</sup>. Dice E. Lévinas: “El otro (*Autri*) que se manifiesta en el rostro, traspasa, de alguna manera, su propia esencia plástica a la manera de un ser que abre la ventana en la que, sin embargo, ya se perfila su figura.”<sup>78</sup>

## El rostro

En la filosofía ética de E. Lévinas, la imagen del rostro tiene un valor semántico decisivo. El filósofo utiliza esta imagen para desarrollar su ética de la alteridad, porque el rostro es la arte más expresiva del otro, es el lugar más desnudo del ser humano. “El rostro -dice el pensador- se presenta desnudo”<sup>79</sup>



y “se niega a la posesión, a mis poderes.”<sup>10</sup> Cuando miro atentamente el rostro del otro vulnerable (el enfermo, el moribundo, el humillado, el exiliado, el deportado, la viuda, el huérfano, el anciano...), me doy cuenta de que me necesita y que no puedo desentenderme de él. La ética de la alteridad es, por este motivo, una ética del rostro. De lo que se trata es de descifrar el sentido oculto de una mirada.

“El rostro -afirma E. Lévinas- es la presentación del ente como ente, su presentación personal.”<sup>11</sup> En efecto, el núcleo más singular de la corporeidad humana, aquello que define con más claridad al ser personal es, precisamente, el rostro. *El rostro habla*<sup>12</sup>, aunque la persona no diga, físicamente, nada y habla por sí mismo. Cuando uno está atento a aquello que dice el rostro, entonces no puede dejar de responder a esta interpelación. “La desnudez del rostro -dice E. Lévinas- es indignancia. reconocer a otro es reconocer a un hombre. reconocer a Otro es dar.”<sup>13</sup> Únicamente es posible responder a la indignancia del otro si uno recibe su llamada, es decir, si uno se abre al exterior de sí mismo y se dispone a escuchar.

Para E. Lévinas, el rostro del otro vulnerable constituye el barómetro de mi conciencia ética, ya que “el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga.”<sup>14</sup> La llamada del otro se efectúa a través de su rostro y esta llamada me exige, me reclama, me obliga a atenderlo. No se trata de una deliberación racional, ni tampoco de la conclusión de un consenso, sino de una llamada al corazón. “El rostro -afirma E. Lévinas- se me impone sin que yo pueda permanecer haciendo oídos sordos a su llamada, ni olvidarlo; quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria.”<sup>15</sup>

El rostro con que el otro se vuelve hacia mí no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino en ponerse como responsable, a la vez como a más y como a menos que el ser que se presenta en el rostro<sup>16</sup>. “El rostro -afirma E. Lévinas- entra en nuestro mundo partiendo de una esfera absolutamente extraña, es decir, precisamente a partir de un absoluto que es, por otra parte, el nombre mismo de un profundo extrañamiento.”<sup>17</sup>

## Responsabilidad sin límites

En la filosofía del rostro de E. Lévinas, el concepto clave es el concepto de responsabilidad. El otro me llama y me llama a través de su rostro y cuando recibe esta llamada, me siento responsable de él. la experiencia de la responsabilidad está íntimamente asociada a la experiencia de la llamada y de

la recepción. Responsabilizarse de alguien es responder a su llamada, es tomarse en serio su sufrimiento y actuar solidariamente. La responsabilidad, según E. Lévinas, es anterior a la libertad. Ser responsable tiene prioridad ante el ejercicio de la libertad y solo se puede hablar de auténtica libertad en el marco de una responsabilidad global.

“En la relación con el otro -afirma E. Lévinas- la proposición ‘con’ se torna preposición ‘por’. Soy ‘con los otros’ significa ‘soy por los otros’: responsable del otro<sup>18</sup>.” El ser humano es, desde la perspectiva antropológica, un ser abierto radicalmente a los otros.

**Educar a alguien no significa estar con alguien, sino estar por alguien**

Sin embargo, E. Lévinas da un paso más y no se limita a describir la facticidad de la relación interpersonal, sino que la define desde categorías éticas. El hecho de estar con el otro, cuando este estar con el otro es responsable, es decir, es solícito, está atento a su llamada, se convierte en un estar por el otro, es decir, en un estar responsablemente en la realidad.

La experiencia ética tiene mucha relación con esta transición del *estar con* al *estar por*. Cuidar de alguien no significa estar con alguien, significa estar por alguien. Educar a alguien no significa estar con alguien, sino estar por alguien. El padre que educa a sus hijos no está simplemente *con* sus hijos, sino que está *por* sus hijos, sufre por ellos, está preocupado y ocupado física y mentalmente por ellos.

Esta responsabilidad, en la filosofía moral de E. Lévinas, no se puede cifrar ni cuantificar, porque se trata de una responsabilidad sin límites. No sólo soy responsable de *mis* actos y de la consecuencia o consecuencias de estos, sino que también soy responsable del otro, de su existencia, de su conservación en el ser, de su desarrollo como ser humano. Se trata de una responsabilidad total que afecta todo mi ser y todos mis actos. No soy responsable *ante el otro*, sino responsable *del otro*, de su vida, de su sufrimiento, aunque yo no sea artífice de esta vida ni de este sufrimiento. Cuando la vida, la muerte o el sufrimiento del otro me dejan indiferente, entonces difícilmente se puede hablar de humanidad.

### El otro es mi prójimo

“El otro (*autri*) -afirma E. Lévinas- es prójimo precisamente en esa llamada a mi responsabilidad por parte del rostro que me asigna, que me requiere, que me reclama; el otro (*autri*) es prójimo precisamente al ponerme en cuestión.”<sup>19</sup>



En efecto, cuando respondo libremente a la llamada del otro, cuando me hago cargo de su situación, me hago responsable de la misma, entonces el otro deja de ser un extraño moral, para convertirse en el prójimo, en un cómplice moral.

“Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño -y la epifanía del rostro coincide con estos dos momentos- lo que constituye el hecho original de la fraternidad.”<sup>20</sup> En esto consiste precisamente la fraternidad. Cuando uno trata al otro que les es extraño como un hermano, cuando responde a su llamada no porque sea de mi tribu o de mi religión, sino simplemente porque necesita ayuda, entonces el otro que le es extraño, se convierte en el otro como prójimo. Esta conversión es la fraternidad.

En el ejercicio de la intervención social, la filosofía moral de E. Lévinas es un material teórico de máximo interés, fundamentalmente porque la relación entre quien interviene y el sujeto intervenido es, generalmente, una relación asimétrica, donde la llamada del otro vulnerable es fácil de detectar. En este marco, la aplicación de la ética dialógica resulta más artificial, porque las posibilidades de llegar a constituir un diálogo racional son muy remotas en una situación de asimetría. De lo que se trata es de responder a una llamada, de responsabilizarse del otro vulnerable, y se trata de hacerlo sin vulnerar su libertad, su autonomía moral.

## La solicitud (P. Ricoeur)

Paul Ricoeur, uno de los filósofos vivos más importantes de nuestro tiempo, expresa con el término *solicitud*, la experiencia ética del otro<sup>21</sup>. Desde una tradición filosófica que se inserta en el personalismo comunitarista, P. Ricoeur elabora un discurso ético, donde el origen de la experiencia ética está íntimamente relacionado con la experiencia del otro vulnerable. Su punto de partida tiene mucha relación con la filosofía moral de E. Lévinas, pero su campo de desarrollo teórico se orienta hacia otros ámbitos, como el ámbito de la filosofía hermenéutica y de la filosofía política.

### Esencia de la solicitud

P. Ricoeur<sup>22</sup> llama “solicitud a este movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de dí por el otro...”<sup>23</sup> La esencia de la ética es la solicitud y una acción puede definirse como ética, es decir, como buena

moralmente hablando, cuando es una acción solícita, es decir, cuando el génesis de esta acción es el otro necesitado.

La solicitud es, de entrada, un movimiento. Donde hay conciencia ética, hay conciencia dinámica, se produce un desplazamiento. Este desplazamiento tiene una orientación hacia el exterior. Lo más lejano a la experiencia ética es el narcisismo o la estrechez moral, porque en este caso no hay movimiento hacia fuera sino recreación hacia dentro. Cuando se es incapaz de salir de sí mismo para abrir-se al prójimo, difícilmente conoce la experiencia ética.

La solicitud es el movimiento hacia el otro, pero un movimiento total y sin freno, un movimiento que sale de uno mismo y que lleva hasta el otro. Si todo movimiento tiene, según Aristóteles, una causa, también la tiene el movimiento de la solicitud. La causa final de este movimiento es la llamada del otro que, como un imán, despierta mi conciencia ética y me reclama, me exige y me obliga. La causa eficiente de este movimiento soy yo mismo, ya que soy yo quien da la mano, quien ofrece ayuda, aunque la finalidad de esta acción no está en mí, sino fuera de mí, en el otro, en la exterioridad.

Las afinidades semánticas entre el concepto de solicitud de P. Ricoeur y de responsabilidad de E. Lévinas son evidentes y ambas reflexiones morales se pueden situar cómodamente en la filosofía de la alteridad, porque la solicitud también es un movimiento espontáneo, un éxtasis del corazón que no tiene nada que ver con el acuerdo racional.

### Hacer del otro mi semejante

“Suscribiendo completamente los análisis de Lévinas sobre el rostro, -dice P. Ricoeur- la exterioridad, la alteridad, esto es, el primado de la llamada procedente del otro sobre el reconocimiento de sí mismo por sí mismo, me parece que la petición ética más profunda es la de la reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del otro.”<sup>24</sup>

Resulta evidente, desde el punto de vista fáctico, que los seres humanos son diferentes entre sí desde muchas perspectivas, no sólo externas, sino y, fundamentalmente, de orden interno. Hay quien está más bien dotado y hay quien es más frágil. El imperativo ético de la solicitud, que es el fundamento de la ética, exige un trato igual respecto de todos los seres humanos, exige el reconocimiento del otro como mi semejante, sea quien sea el otro e independientemente de sus características o atributos. la no discriminación del



otro constituye uno de los fundamentos básicos de la ética de la intervención y le es fundamental el movimiento de la solicitud, la apertura y la recepción del otro como otro.

Dice P. Ricoeur que “hacer del otro mi semejante, tal es el pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud”<sup>25</sup>.

### La idea del *ethos*

El desarrollo integral de la vida ética incluye el equilibrio debidamente articulado entre el cuidado de uno mismo, el cuidado del prójimo y el cuidado de la institución. La plenitud de la vida personal no se puede conseguir solitariamente, sino que requiere abrirse al prójimo y la consolidación de instituciones justas. Al fin y al cabo, el lugar de desarrollo y de crecimiento del ser humano son las instituciones y sólo es posible el cuidado de sí mismo y el cuidado del prójimo si se cuidan las instituciones.

Según P. Ricoeur, las relaciones institucionales tienen por emblema la amistad, mientras que las relaciones institucionales tienen por ideal la justicia. En el ejercicio institucional del hecho de cuidar, la justicia es el mínimo ético que hay que exigir, porque sólo si se tratan los seres humanos de manera justa y equilibrada puede hablarse de instituciones realmente humanas.

La intervención social y educativa no tiene relación directa con la amistad, porque la amistad, como dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, tiene su origen en la semejanza, pero entre quien cuida y el sujeto que es cuidado hay una radical asimetría existencial. Aquello que pertenece a la intervención no es, pues, la amistad, sino que la compasión, la solicitud, la responsabilidad, la preocupación por el otro y esto no es necesariamente amistad, porque la amistad requiere la reciprocidad en el trato profesional no siempre está presente la reciprocidad.

### La conminación (J.L. Marion)

Uno de los filósofos contemporáneos más lúcidos en el contexto francés, muy próximo intelectualmente a E. Lévinas, es J.L. Marion. Aunque en lengua castellana, su obra aún no está ni mucho menos traducida íntegramente, es fundamental reconocer su aportación a la ética de la alteridad, así como

también sus no menos interesantes aportaciones en el terreno de la teología y de la ontología. La idea matriz de la ética de J. L. Marion es la idea de la conminación.. Sobre ella descansa todo el discurso moral sobre el ser humano y su circunstancia.

### Definición de conminación

J.L.Marion<sup>26</sup>, en un texto que precisamente dedica a E. Lévinas, afirma: “La conminación me hace descubrirme -sin que ninguna voz exterior me constriña al respecto- obligado a otro: yo me debo a..., me corresponde tal cosa..., me es obligado...; en el rostro del otro no leo la directa visibilidad del otro en persona (...), sino su propio llamamiento a exponerme en él; exponerse al otro significa de entrada, lejos de toda sensibilidad visible, experimentar la responsabilidad ética por el otro.”<sup>27</sup>

Y añade: “Él hace sentir y pesar su mirada invisible dejando macer en mí el sentimiento no subjetivo y no adueñable del respeto; yo sé y siento -como a pesar de mí- que soy responsable de la suerte y de la muerte de mi hermano; el deber, que se hace comprobar en el sentimiento de responsabilidad, y por ende -(...)- en el irreprimible sentimiento de mi culpabilidad, me convoca de antemano al tribunal del otro. (...) La conminación me hace responsable del otro (Lévinas) y no solamente ante el otro (Sartre). Aun cuando el otro no me viese y por tanto no pudiese juzgarme, yo experimentaría (...) que me debo a él: para que él viva yo debo consagrarme a él.”<sup>28</sup>

La conminación no es, estrictamente hablando, un sentimiento moral o *feeling*, tampoco un deber racional, sino la misma raíz de la experiencia ética. es una vivencia que afecta mi conciencia. “La conminación -añade J.L. Marion- hace pesar sobre mi mirada una mirada de otro de la que el otro no sabe nada y, literalmente, de la que no tiene ninguna idea.”<sup>29</sup>

“La conminación -concluye- no me viene del otro ni me empuja hacia él: ella me hace experimentar -en y a partir de mí- el advenimiento del otro; yo me experimento en mí y como tal obligado a otro que puede ignorarlo todo respecto de esta obligación. la obligación hacia el otro nace en mí, aunque no nazca en mí; nace para él, aunque no nazca por él. la obligación realmente mía, hace pesar sobre mí el peso original de una mirada que el otro no tiene ni siquiera que producir.”<sup>30</sup>



## La universalidad de la conminación

“Si la conminación ordena ir hacia cualquier otro -incluso a todo posible otro- solamente en la medida en que él ofrece el rostro del hombre, no permite por ende la elección de tal otro, justamente porque ordena dar al otro como otro lo que le debo. (...) la conminación me dirige hacia el otro para rendirle el reconocimiento de que él vale como un fin en sí y no como un medio.”<sup>31</sup>

En la línea kantiana y levinasiana, J.L. Marion reconoce la universalidad de la conminación y el valor de la otra persona como un fin en sí mismo. La conminación, en este sentido, no es una acción movida por la simpatía o por aquello que W. Goethe llama las afinidades electivas, sino un imperativo que emerge en el seno de la conciencia y que ordena atender al otro, sea quien sea el otro.

Este imperativo que impera de una forma absoluta y no simplemente hipotética no viene exactamente del otro, tampoco es algo que me pertenezca exclusivamente. Emerge con la experiencia del otro. es una especie de llamada, de vocación, que no necesariamente hay que leer en términos religiosos, sino en términos éticos. La llamada de tipo religioso es una llamada a la conversión del corazón, es decir, a la transformación global del ser y del actuar del hombre; mientras que la llamada ética de la conminación hace referencia al deber que tiene con el prójimo. Pero, en cualquier caso, también es una vocación, una vocación que se expresa en una acción solidaria a favor del otro.

## Descifrar la mirada invisible del otro

“La conminación -afirma J.L. Marion- me impone la mirada del otro como tal, porque ella me impone exponerme a mí mismo allí, en persona, como tal, extasiándome en mi mirada insustituible. El otro me adviene precisamente como tal porque me convierte en indispensable: la conminación se ejerce como una convocación.”<sup>32</sup> J. L. Marion otorga un gran valor semántico y simbólico a la mirada humana. Desde un punto de vista antropológico y semiológico, la mirada humana es la parte más expresiva del rostro y, a través de ella, el ser humano es capaz de expresar y de manifestar diferentes sentimientos y estados anímicos.

**Mirar a los ojos constituye un laborioso ejercicio de desnudez y de contacto con el otro**

Para captar la necesidad del otro, para darse cuenta de su sufrimiento, es fundamental saber descifrar su mirada, es decir, el contenido que comunican

los ojos. esto requiere sensibilidad y proximidad. Mirar a los ojos constituye un laborioso ejercicio de desnudez y de contacto con el otro. La mirada del otro vulnerable, del humillado, del enfermo, del moribundo, no es una mirada cualquiera, es una mirada que suplica, es una mirada que requiere ayuda y ante esta mirada no es posible cerrar los ojos. La conminación, es decir, el deber de responder a la indigencia del otro, tiene mucho que ver con esta mirada, con este grito que lanza el sujeto vulnerable con sus ojos.

“Entregarse a una mirada -concluye J. L. Marion- significa, para otra mirada, entregarse a ella como a un lugar de orden, a un encuentro, pero sobre todo entregarse a ella en una rendición sin condición.”<sup>33</sup> En efecto, cuando el otro vulnerable me mira con sus ojos, me doy cuenta que le soy indispensable, que no puedo abandonarlo, que me debo a él. En la intervención, es fundamental descifrar el contenido semántico de la mirada ajena, ya que únicamente desde aquí es posible penetrar en la interioridad del sujeto vulnerable y comprender como está y qué pasa en su interior.

Francesc Torralba Roselló  
Profesor titular de Filosofía  
Universitat Ramon Llull

- 
- 1 Sobre esta cuestión, véase: VETLESEN, A. J., “Worlds apart? Habermas and Lévinas”, en *Philosophy and Social Criticism* 23 (1997).
  - 2 Sobre esta cuestión, véase: PANGRAZZI, A. (ed.), *El mosaico de la misericordia. La relación de ayuda en la pastoral sanitaria*. Sal Terrae, Santander, 1990.
  - 3 LÉVINAS, E., *De lo Sagrado a lo Santo*. RóPiedras, Barcelona, 1997, p. 167.
  - 4 LÉVINAS, E., *Humanismo del Otro Hombre*. Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 44.
  - 5 *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 109.
  - 6 *Ibidem*, p. 108.
  - 7 Dice E. Lévinas: “La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero” (*Totalidad e infinito*, ed. cit., p. 226)
  - 8 *Humanismo del Otro hHombre*, p.45.
  - 9 *Humanismo*, p.54.
  - 10 *Totalidad e infinito*, p. 211.
  - 11 *humanismo del Otro Hombre*, p. 107.
  - 12 *Ibidem*, p. 45.
  - 13 *Totalidad e infinito*, p. 98.
  - 14 *Ibidem*, p. 228.
  - 15 *Humanismo del Otro Hombre.*, ed. cit. p. 46.
  - 16 Cf. *Totalidad e infinito*, p. 228.
  - 17 *Humanismo del Otro Hombre*, p.45.
  - 18 LÉVINAS, E., *De lo Sagrado a lo Santo*, p. 136.



- 19 *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós Editores, Madrid, 1995, p. 259.
- 20 *Totalidad e infinito*, p. 227.
- 21 Algunos textos importantes de P. RICOEUR, por lo que aquí nos interesa, son: *Ideología y utopía. Lectures on ideology and utopia*, Gedisa, Barcelona, 1994; CHANGEUX, J. P.; RICOEUR, P., *Lo que nos hace pensar. la naturaleza y la regla*, Península, Barcelona, 1999; RICOEUR, P., *Le juste entre le légal et le bon*, en *Esprit*, 174 (1991) 5-21; *La maravilla, lo errático, el enigma*, en VV.AA., *Sexualitat, matrimoni i família*, Institut Borja de Bioètica, Sant Cugat del Vallès, 19986.
- 22 P. RICOEUR (1913) es catedrático de la Universidad de París-Nanterre y uno de los filósofos más importantes con que cuenta Francia en estos momentos.
- 23 RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 108.
- 24 RICOEUR, P., *o. cit.*, p. 108.
- 25 *Ibidem*.
- 26 J.L. Marion es catedrático de la Universidad París-X-Nanterre y director de la colección Epimeteo de Prensas Universitarias de Francia.
- 27 MARION, J. L., *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 101.
- 28 *Ibidem*, p. 101-102.
- 29 *Ibidem*, p. 106.
- 30 MARION, J.L., *o. cit.*, p. 107.
- 31 *Ibidem*.
- 32 *Ibidem*, p. 115.
- 33 MARION, J. L., *o. cit.*, p. 116.

## Bibliografía

- Botbol-Baum, M.** (1997), "The necessary articulation between autonomy and vulnerability", en P. Kemp (ed.), *Working papers. Research projects*, vol. II, Copenhagen.
- Callahan, D.** (1992), *The troubled dream of life*. New York.
- Jonas, H.** (1993), *Nature et responsabilité*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Jonas, H.** (1997), *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Paidós, Barcelona.
- Jonas, H.** (1973), "Technology and responsibility: reflections on the new tasks of ethics", en *Social Research*, 40, pp. 31-54.
- Jonas, H.** (1988), "Tecnica, libertà e dovere", en *Rivista di Teologia Morale* 20, pp. 25-35.
- Jonas, H.** (1991), "De la gnose au principe responsabilité", en *Esprit* 171, pp. 5-21.
- Jonas, H.** (1971), "The scientific and technological revolutions", en *Philosophy Today* 214, pp. 76-101.
- Kemp, P.** (1997), *Levinas. Une introduction philosophique*. Encre Marine, Paris.
- Kemp, P.** (1993), *Éthique et médecine*. Ed. Tierce, Paris; *research projects. on basic ethical principles in bioethics and biolaw*. centre for Ethics and Law, Copenhagen.
- Kemp, P.** (1997), *l'irremplaçable. une éthique de la technologie*. Les éditions du Cerf, Paris.
- Kemp, P.** (1990), "Un'etica per il mondo vivente", en Agazzi, E. (ed.) *Bioetica e persona*. Franco Angeli, Milano.
- Kemp, P.** (1993), "L'altro nella persona", pp. 103-111, en Agazzi, E. (ed.) *Bioetica e persona*. FrancoAngeli, Milano.
- Moulin, M.**, "La vulnerability as a bridging factor between moral strangers", en P. Kemp (ed.), *Working Papers. Research Projects*, vol. III. Copenhagen.
- Solbakk, J.H.**, "Vulnerability as a bridging factor between moral strangers", en P. Kemp (ed.), *Working Papers. Research Projects*, vol. I. Copenhagen.

---

## La llamada del otro vulnerable. Hacia una fundamentación de las éticas profesionales

---

La llamada del otro vulnerable.  
Hacia una fundamentación de  
las éticas profesionales

The call of the vulnerable  
other. Towards a  
fundamentation of professional  
ethics

*Reflexionar sobre las éticas profesionales impone al autor varios interrogantes iniciales acerca del fundamento racional de la ética. Parte de la idea de que la intervención social no puede definirse como una práctica puramente racional. Una serie de razones afirman que el hecho de ayudar al otro vulnerable es un deber. Sin embargo, es esencial encontrar los fundamentos para salvar la ética del relativismo moral y del peligro dogmático. Fundamentar conlleva una experiencia anterior, que supera lo estrictamente racional. Se trata de un sentimiento moral o experiencia del deber. El principio de la ética de la intervención es la experiencia de la alteridad, la vivencia del otro. En la búsqueda de itinerarios de fundamentación de tipo racional, el autor introduce a los filósofos Lévinas, Ricoeur y Marion, en los que abundan las ideas de alteridad, incluso de conminación, un imperativo que emerge en el seno de la conciencia y que ordena atender al otro, sea quien sea el otro*

*Addressing professional ethics obliges the author to deal with several initial question marks vis-à-vis the rational principles of ethics. It is based on the idea that social intervention cannot be defined as a purely rational practice. There are a series of reasons which hold that helping the vulnerable other is a duty. However, it is essential to find the foundations to save the ethic of mortal relativism and dogmatic danger. Fundamentation entails a prior experience which goes beyond the strictly rational. It is a moral feeling or experience of duty. The principle of the ethics of intervention is the experience of otherness, of the other's experiences. In the search for rational fundamentation itineraries, the author introduces us to the philosophers Lévinas, Ricoeur and Marion, in whom the ideas of otherness, of commination even, abound, an imperative that emerges from the depth of our conscience and obliges us to help the other, whoever the other may be.*

---

**Autor:** Francesc Torralba

**Artículo:** La llamada del otro vulnerable. Hacia una fundamentación de las éticas profesionales

**Referencia:** Educación Social núm. 17 pp. 27-42

**Dirección profesional:**

Universitat Ramon Llull  
Passeig de Sant Gervasi, 47  
Barcelona 08022