

Ética ante la diversidad

Josep M. Duart¹

“El camino que conduce hacia lo concreto exige desviarse hacia la abstracción”

Niklas Luhmann

La acción ética ante la diversidad de identidades propia de las sociedades de este fin de milenio no es una tarea fácil. En las páginas que siguen se exponen, desde una perspectiva de análisis axiológica, algunas de las variables que condicionan la acción ética ante la diversidad manifiesta de identidades: por una parte la crisis de valoración —no de valores— actual en las sociedades occidentales que pretende provocar la sensación de caos y de crisis de valores morales tradicionales con finalidades no confesadas pero evidentes de preservar actitudes conservadoras ante la diversidad y por otra la problemática ya tradicional en la ciencia filosófica sobre la variabilidad de los valores éticos en tanto que referentes y proveedores de sentido en las sociedades.

La dificultad en la acción ética ante la diversidad de identidades no reside tanto en la propia diversidad, ni tan sólo en su comprensión o aceptación, sino que reside en la dificultad de comprometerse y de tomar conciencia de ella. La responsabilidad ante la diversidad es una actuación ética de compromiso y de conciencia personal —y puede que colectiva a través de mecanismos de control y valoración social— que “duele” en tanto que conlleva a la revisión de las propias creencias, de valores personales así como sociales. El compromiso y la conciencia responsables son actitudes propias de la ética ante la diversidad de identidades.

Las escalas valorativas de las sociedades de este fin de milenio están en proceso de cambio. Esto no es ni nuevo ni propio de la época que estamos viviendo. Quizás, la diferencia con otros periodos históricos anteriores, causada por el fenómeno de la globalización, sea la evidencia que los individuos tenemos de la existencia de una crisis. Las sociedades siempre han evolucionado —desde una perspectiva de análisis moral o ético²— a partir del resulta-

¹Doctor en pedagogía. Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Barcelona.

² Usaremos habitualmente *ética* y *moral* para referirnos a un mismo concepto: la concepción

do de sus crisis valorativas. Ahora, en el momento histórico que nos toca vivir, las sociedades occidentales percibimos que la postmodernidad ha configurado una sociedad instalada en la crisis. Una crisis que tiene como manifestación más clara la indefinición de los mecanismos de valoración. Se trata de una crisis de valoración más que de una crisis de valores. Explicaremos más adelante el significado de nuestras afirmaciones.

La crisis en las sociedades occidentales es una crisis global. En palabras del antropólogo catalán Lluís Duch³ “se trata de crisis global porque incide en todas las relaciones fundamentales que los habitantes de nuestro espacio cultural mantienen con la naturaleza y entre sí” (1997,13) y que tiene su raíz en la falta de puntos de referencia ya que “vivimos en un mundo cuyas fundamentaciones tienden a dejar de ser los puntos de referencia obligados de la vida de los individuos y de los grupos sociales, para convertirse en meras “opciones” que, a menudo, poseen una pequeñísima influencia en los asuntos sociales y culturales de nuestros días” (Duch: 1997, 14-15). No por ello debemos pensar que la situación de las sociedades occidentales es caótica o desesperante; insistimos, nos encontramos en el estado habitual de la

humana de un “modo de ser”, de un “carácter”. No se trata de hacer una valoración filosófica de los términos (para ello consultar el primer capítulo del libro Ética de José Luis Araunguren, en el que se expone como la traducción al latín de los vocablos griegos êthos (carácter) y êthos (hábito) por mos (costumbre) ha condicionado la concepción de la ética a lo largo de la historia) sino de reflejar que ambos conceptos avanzan uno al lado del otro en la percepción general que de ellos todos tenemos. Precisando un poco podríamos matizar que la ética pretende orientar la acción humana y la moral refleja sus costumbres, sus criterios de juicio. En definitiva, y en palabras de Adela Cortina, la ética “se propone, en principio, ayudar al hombre a alcanzar la felicidad” (Cortina, 1994:22)

³ Duch justifica la crisis global a partir de la situación de irrelevancia creciente a la que están sometidas lo que él denomina como “estructuras de acogida” que de acuerdo con su definición “constituyen el marco en cuyo interior el ser humano puede poner en práctica aquellas teodiceas prácticas, que tienen la virtud de instaurar, en medio de la provisionalidad y novedad de la vida cotidiana, diversas praxis de dominación de la contingencia” (Duch, 1997:27). Para Duch las estructuras de acogida son los ámbitos privilegiados en los que se ha producido la transmisión. En definitiva se trata —siempre en palabras de Duch— del grupo de la codescendencia (familia), de la coresidencia (ciudad) y de la cotranscendencia (religión). “Las consecuencias negativas e inquietantes de la incapacidad de las estructuras de acogida, muy en primer término de la codescendencia, para abrir o, al menos, insinuar ámbitos de sentido al ser humano comporta el hecho de que éste se instale en el mutismo y en la irresponsabilidad pública; mutismo que, por lo general, suele adoptar la vía de la indiferencia o de la violencia. (...) Se trata de una interrupción, o un grave colapso, de las transmisiones como fuentes primarias de una vida humana en convivencia y tendente a la progresiva fraternización de todas sus relaciones” (Duch, 1997:36-37)

sociedad. Y queremos remarcarlo frente aquellos que, de forma apocalíptica, usan la evidencia de la crisis como justificación para introducir conceptos o conductas totalizadoras, absolutos, en una dinámica que por definición no los permite: la dinámica del cambio.

El cambio, como proceso, es evidente en nuestras sociedades, pero la cultura en la que se manifiesta y toma conciencia el cambio se produce poco a poco. Inglehart sostiene que "la cultura es resistente al cambio, en parte porque las personas tienden a creer lo que las instituciones de sus sociedades les han enseñado. Pero la visión que uno tiene del mundo está influida por la propia experiencia, y si estas dos entran en conflicto, la propia experiencia suele tener más credibilidad que aquello que te han dicho. (...) Las personas son sensibles a los aspectos de la realidad que les afectan directamente." (Inglehart, 1998: 67-68). De acuerdo con esta afirmación de Inglehart consideramos, por tanto, que los procesos de transmisión que las instituciones sociales llevan a cabo en las personas son reflexionados a partir de la propia experiencia⁴ y adquieren significado⁵ en función de las vivencias. Las personas valoramos a partir de nuestras vivencias, fruto del sentido de nuestras experiencias, y procedemos a la elaboración de planes de actuación que conformarán nuestra actividad ética.

Los conceptos que hasta ahora hemos apuntado son los que desarrollaremos a lo largo de las páginas que siguen. Tenemos la intención de manifestar que si bien en la sociedad postmoderna en la que vivimos el individualismo es la cultura predominante, éste debe ser tratado desde la autenticidad, desde la identidad personal, y sólo a partir de esa concepción el diálogo, los argumentos de valoración, pueden permitir la visión del otro —de la diversidad— como el resultado de una acción responsable.

⁴ Hablamos de experiencias en tanto que acciones vividas de forma consciente, es decir "vivencias". La experiencia, por sí sola, carece de sentido. Damos sentido a nuestras experiencias en el momento en que éstas son relacionadas entre sí, con otras vivencias y son valoradas en función de "similar a", "diferente de", "igualmente buena a", etcétera. En palabras de Berger y Luckmann "el sentido es conciencia del hecho de que existe una relación entre varias experiencias" (Berger; Luckmann, 1997:32)

⁵ La idea de "significado" es fundamental para el establecimiento de criterios de valoración. En definitiva se trata de la referencia básica de todo proceso de valoración. "Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a eso horizonte" (Taylor, 1994:72) Nos encontramos, de hecho, ante la definición taylorista de valor como "horizonte de significado".

¿Crisis de valores o crisis de valoración?

El concepto *crisis* es polisémico y de percepción ambivalente. Polisémico ya que contiene diferentes acepciones semánticas y de percepción ambivalente en tanto que permite distintas formas de vivencia personal o colectiva.⁶ Etimológicamente crisis viene del griego *krinein* que significa purificación, catarsis. Observemos cómo, de entrada, el concepto crisis encierra un significado positivo de cambio, de mejora, de adaptación a nuevas situaciones⁷. Tanto la purificación como la catarsis conducen, a través de procesos conscientes de reflexión, hacia estados de valoración diferentes; son parte necesaria de un proceso de transformación consciente.

La percepción ambivalente del concepto de crisis proviene del sentimiento genérico de asociación que éste tiene con el desorden, los problemas, o la incertidumbre en definitiva. Si bien no se trata aquí de hacer comentarios sobre los significados personales o colectivos —si existen— de estos conceptos, al lector no se le escapa que, en el fondo de la cuestión, la crisis es un proceso de cambio que aun en el caso de ser pleno y sentidamente doloroso no deja de ser de cambio. Efectivamente dependerá de cómo y de con qué posibilidades viven las personas o las sociedades ese proceso de cambio o, lo que es lo mismo, sus crisis.

El cambio comporta la adopción de una actitud de análisis y de reflexión a partir de la observación directa del horizonte de valoración. La pérdida de la referencia agrava la crisis, la hace más evidente, así como también el

⁶ Somos conscientes de que el uso del concepto de colectividad relacionado con el de vivencia es, como mínimo, contradictorio. A pesar de ello consideramos que existen valoraciones colectivas, apreciaciones grupales de realidades compartidas. Si bien es cierto que la aproximación a esas realidades será siempre a partir de la vivencia personal de la acción grupal, ésta puede reafirmar o incrementar las sensaciones o vivencias personales. Visto desde otro campo de actuación, el del aprendizaje, convenimos en afirmar que existe un aprendizaje compartido que en ningún caso es la suma de los aprendizajes individuales. La acción colectiva, grupal, tiene sentido y es capaz, incluso, de aprender y por tanto de madurar. Ver en este sentido aportaciones como la de C. Argyris; D.A. Schön en *Organizational Learning II. Reading MS*, Addison-Wesley, 1996 (existe una primera obra clásica del mismo título y de los mismos autores publicada en 1978) o la de P. Senge. *La quinta disciplina*. Barcelona, Granica, 1992.

⁷ Nos gusta partir de la idea positiva de la crisis, a pesar de compartir la realidad de que cualquier proceso de crisis o de cambio conlleva dosis elevadas de ascesis personal, de dolor. Nuestra mirada positiva reside en la finalidad de la crisis, en el valor del cambio, aunque sabemos que el proceso no es, ni mucho menos, indoloro. Quizás el problema resida en si la crisis se convierte en un estado habitual ya que entonces deja de ser crisis para pasar a ser una vivencia patológica.

exceso de horizontes de valoración fruto de la idea del relativismo extremo.⁸

Reconocemos en la crisis su valor catártico, de cambio reflexivo, pero no podemos aceptar que exista una crisis de valores. Hacerlo significaría la aceptación tácita de la relatividad de los valores. Y eso es algo que no podemos compartir, aunque sí precisar.⁹

Los valores no están en crisis. Las sociedades, y de forma concreta su sistema de valoración, sí que está en crisis, es decir, en proceso de adaptación. El estado catártico en el que se encuentran nuestras sociedades conduce a lo que llamamos *crisis de valoración*. *No podemos afirmar, por tanto, que lo que está en crisis son los valores, sino que la crisis reside en el sistema de valoración de las sociedades*¹⁰, es decir en la forma como se observan los valores, como se entienden y como son vividos personalmente y manifestados socialmente. Nos encontramos ante una crisis de valoración que se refiere a la forma como los valores son valorados. En definitiva la crisis no reside ni en los valores mismos ni en las personas que los valoran, reside en los mecanismos de valoración.

La duda, la búsqueda constante, la crisis de la razón, generan un proceso de adaptación que conduce hacia un nuevo paradigma todavía indefinido. Colom y Mèlich (1994) lo exponen de forma clara y contundente afirmando que *"vivimos en un tiempo de astronautas y de naufragos, de fanáticos y de zombis. La filosofía ha abandonado las grandes cuestiones que le habían asediado desde la antigüedad para entrar en el sendero del pensamiento débil. La modernidad ha encontrado el ocaso, el deterioro e incluso, para algunos, la muerte. Pero al lado del pensamiento filosófico, también la ciencia, el arte, la moral, la religión, han caído en los brazos de la ideología de la postmodernidad. Ella es, sin duda, una gran representante del pensamiento de finales del siglo XX"* (Colom; Mèlich, 1994:47)

⁸ No afirmamos que el exceso de posibilidades de elección valorativa sea negativo para la identificación de horizontes pero sí que puede serlo si no existen referentes claros de valoración, es decir, si impera la cultura del "todo vale", sea lo que sea, o sea contradictorio con lo que sea. En este sentido consideramos que "la inmensa oferta de valores y la elección que uno, individualmente, debe hacer, constituye para muchos una poderosa causa de perplejidad y hasta de angustia. (Duch, 1998: 354)

⁹ Cuando hablamos de relatividad o de universalidad de los valores lo hacemos partiendo de la idea de que efectivamente existen absolutos, a pesar de que, como comprobaremos a lo largo de nuestra aportación, la manifestación temporal y personal de los absolutos es relativa. Pero no por ello éstos dejan de ser absolutos.

¹⁰ Nos referimos a lo que conocemos como sociedades occidentales, a pesar de que pensamos que las afirmaciones que exponemos pueden ser también aplicadas a otras sociedades debido al nivel de globalización actual al que estamos sometidos, así como a la generalización de los sistemas de información y de comunicación.

La cultura moderna fundamenta su valoración en el saber, en la razón. En la actualidad el saber es el resultado de la valoración individual, lo que equivale a afirmar para muchos que una obra clásica es idéntica en valor —como mínimo— a la última producción de una marca de moda, o como expone Finkelkraut “un par de botas en la cultura de la postmodernidad equivalen a Shakespeare” (1987:154) Se trata de manifestar algo tan conocido que en las sociedades occidentales se confunde fácilmente el valor de las cosas en su precio en el mercado. “La postmodernidad no cree en los sarcófagos del saber, simplemente porque el propio saber cambia de estatuto en cuanto cambian las situaciones sociales que lo sustentan; así pues, en la sociedad moderna el saber se fundamenta en la ciencia, y en la postmodernidad se fundamenta en la comunicación” (Colom; Mèlich, 1994:60).

Nos hallamos ante una situación en la que la crisis se manifiesta en la indefinición de los procesos de valoración, por una parte, y en el exceso de conceptos identificados como valores y que son el resultado de un extremo proceso de individualización valorativa. Ante esta realidad la capacidad de las personas, así como de las sociedades, de valorar la relación con el otro, en definitiva de valorar la relación con la diversidad, puede ser el resultado —o la evidencia— de procesos de no implicación, de no-vivencias e incluso de violencia, pero también puede llegar a ser el fruto de procesos de diálogo y de reflexión compartida, es decir, de acciones responsables. La ética ante la diversidad debe partir de las premisas del respeto y de la responsabilidad; será la acción encaminada al diálogo, al entendimiento con el otro a partir del reconocimiento de cada identidad lo que dará forma a conductas éticas ante la diversidad.

¿La ética necesita horizontes universales de valoración?

La respuesta a la pregunta que planteamos precisa de un nivel de profundidad epistemológico y filosófico en el que no pretendemos entrar. Pero sí que debemos dar respuesta, de forma concisa y contextualizada en la argumentación que nos ocupa, a la pregunta de si realmente existen¹¹ horizontes universales de valoración, o lo que es lo mismo, valores universales o absolutos. Si por valores entendemos horizontes de significado consideraremos que

¹¹ Seguro que no es adecuado hablar de existencia en referencia a los valores. Los valores están ahí en tanto que las personas —nosotros— tomamos conciencia de ellos y les damos sentido en nuestra vida. Hablar, claro está, de existencia en su sentido amplio, es otra cosa.

éstos, en tanto que universales son variables. Trataremos de justificar esta afirmación centrándonos, básicamente, en los llamados valores sociales y políticos.¹² En primer lugar debemos tener presente que la universalidad de los valores sociales y políticos dependerá de la relación que tengan con una determinada sociedad, o mejor expresado, con una cultura concreta.

A cada cultura le corresponden sus valores. Esta es, sin duda, una afirmación radical, propia del relativismo cultural. Si a cada sociedad le corresponden sus valores, de forma lógica podríamos concluir que no existen valores universales o absolutos. Y posiblemente sea así si los valores a los que nos referimos son sociales y políticos. Pero existen afirmaciones y opiniones que ponen en duda la existencia de valores compartidos socialmente con lo que podríamos llegar a la conclusión del relativismo extremo de valoración individual: los valores son relativos a cada persona. Entraremos más adelante en la crítica a esta afirmación pero antes debemos manifestar, de acuerdo con Berger y Luckmann que "una sociedad es absolutamente inconcebible sin valores comunes e interpretaciones compartidas de la realidad." (1997: 55). Las personas necesitamos crecer en un espacio de valores compartidos para poder desarrollar nuestra capacidad de valoración, nuestro criterio. La confusión resultante en un proceso de maduración personal en el que las manifestaciones de valoración que percibimos son contradictorias conduce a la confusión personal y a la incapacidad de actuación coherente, además de a la pérdida de referentes colectivos.

Las sociedades ejercen su influencia en la construcción de espacios de valores compartidos a través de las instituciones sociales. La escuela es una de ellas, por ejemplo. Crecer, como persona, en un espacio de valoración compartido ayuda a establecer criterios de valoración personal ya que permite construir vivencias de sentido a partir de las experiencias compartidas. Cuando un niño en una escuela, ante una conducta de falta de respeto hacia otro compañero de clase, recibe por parte de sus educadores respuestas opuestas, está siendo consciente de la dificultad de establecer criterios de valoración

¹² Tenemos que dejar a un lado los valores morales ya que éstos no pueden estar sujetos, por ellos mismos y por su significación, a la relativización. Los valores morales serán variables como las otras tipologías, pero en su esencia, en su eidos, no pueden dejar de ser universales. Concretando más nuestra afirmación debemos exponer que entendemos por valores morales aquellos que son dignos de aprecio, independientemente de si son conocidos o no por las personas, y rigen las conductas humanas hacia su realización, mientras que los valores culturales, sociales y políticos son el resultado del aprendizaje, de la experiencia y de la vivencia; son, en cierta forma, la concreción variable de la universalidad de la moralidad.

que le ayuden en su conducta. No se trata de manifestar conductas uniformes entre el profesorado y ante sus alumnos. Las personas somos diferentes unas de las otras y, por tanto, actuamos de forma diferente. Se trata de mostrar a quien ha actuado de una forma irrespetuosa qué criterio institucional —social, cultural— usamos, desde las diferencias personales, para efectivamente definir que aquella conducta ha sido realmente irrespetuosa. Y esa es la acción educadora y de maduración que ejercen los horizontes de valoración sociales y culturales en la definición de cada persona, en su proceso de maduración.

Las instituciones sociales actúan como espacios de valoración compartida, como referentes de sentido. En palabras de Berger y Luckmann "*la aparición de depósitos de sentido*"¹³ y de instituciones históricas libera al individuo de la pesada carga de solucionar los problemas de la experiencia y el acto que afloran, como por primera vez, en situaciones particulares." (1997:36) Las personas de una determinada sociedad reaccionan de forma similar a desafíos similares y por ello pensamos a menudo que los demás, sean o no de nuestra sociedad, reaccionarán de la misma forma que nosotros acostumbramos a hacerlo. Esta actitud condiciona nuestra acción y reflexión ética ante la diversidad ya que nos hace prever, de forma casi espontánea, la actuación de los demás sin tener en cuenta que las instituciones a partir de las cuales ha formado su sentido no son las mismas que las nuestras. La aceptación de las manifestaciones inesperadas de los demás es el resultado del ejercicio, personal y colectivo, de la capacidad de valorar y comprender tomando como horizonte de significado la responsabilidad y el respeto. Hablaremos de ello en la última parte de nuestra reflexión.

Volviendo a nuestra pregunta que abre este apartado sobre si la ética necesita de horizontes universales de valoración manifestamos de nuevo que efectivamente la ética necesita de horizontes de valoración universal, aunque éstos son vividos en cada cultura, en cada sociedad, de forma diferente. Así pues, la ética de cada sociedad necesita de sus horizontes de valoración universales, los propios a su cultura.

No debemos confundir la aceptación de determinados valores en una sociedad con los horizontes universales de valoración. Normalmente las sociedades están constantemente en proceso de reivindicación de valores que consideran socialmente poco aceptados¹⁴ mientras que los aceptados for-

¹³ La cursiva es nuestra

¹⁴ Como ejemplo podemos manifestar que las sociedades occidentales usan las instituciones educativas, así como los medios de comunicación social, para hacer pedagogía de valores que

man ya parte de su tradición.¹⁵ Así pues, consideramos que en determinadas sociedades existen valores generalmente aceptados, pero está claro que ello no es debido únicamente a una cierta uniformidad de pensamiento, sino que es el resultado de una cultura, un imaginario colectivo, construido a lo largo de años de historia y de experiencia compartida. La ética ante la diversidad debe preservarse de la conclusión, generalmente aceptada en siglos pasados, de que los valores de una determinada sociedad son los únicos referentes universales, los absolutos para todas las sociedades. Esto constituye una clara posición de radicalismo etnocéntrico que, por suerte, empieza a estar erradicado de los discursos oficiales aunque no todavía de determinadas conductas políticas.¹⁶

Hemos manifestado anteriormente que los valores son universales aunque se manifiesten como relativos en cada cultura. En este sentido destacamos, como ejemplo para justificar nuestra afirmación, los trabajos de Hall y Tonna realizados entre 1978 y 1980 en los que a partir del análisis de varias lenguas llegaron a delimitar 125 palabras-valor, tanto en lenguaje oral como escrito.¹⁷ Los autores se cuestionan a partir de la relación dinámica entre el lenguaje y el desarrollo cultural, social e institucional y se plantean la naturaleza de los valores humanos preguntándose si son realmente elegidos por la persona o son más bien impuestos por las instituciones en las que vivimos. Para responder a su pregunta observan que además de a través de la conducta los valores se expresan también por medio del lenguaje, y más concretamente, de las palabras. Las palabras exteriorizan imágenes interiores, conceptos personales y "vividos" de valor. Y en su análisis de diferentes lenguas com-

nesecitan de aceptación social. También a través de campañas políticas institucionales se lleva a cabo esta labor educativa. La forma de hacerlo siempre consiste en llegar, significativamente, a las vivencias de los ciudadanos, a hacernos ver que lo que dicen está cerca de cada uno de nosotros, en nuestro trabajo, en nuestro barrio, en nuestro edificio.

¹⁵ Las personas, así como las sociedades, somos el resultado de una herencia cultural, de lo que hemos aprendido por méritos propios o por contacto con la historia del lugar en el que hemos nacido. Esto es lo que entendemos por tradición que etimológicamente significa tanto intercambio (*tradere*) como transmisión (*transmittere*), es decir, cambio de algo de una persona a otra (*tradere*) así como implicación consciente y humana de esa transacción (*transmittere*).

¹⁶ Cardoso de Oliveira expone claramente esta idea cuando afirma que "es justamente en la actualización de una ética de la responsabilidad en la que nos encontraremos con los mayores obstáculos para el buen funcionamiento de una política pública en el ámbito de los estados nacionales que quieran comprometerse con la moralidad de sus actos" (Cardoso de Oliveira, 1996: 93)

¹⁷ Ver Hall B.P. *The Personal Discernment Inventory*. New York, Paulist Press, 1980 (versión en castellano: ICE de la Universidad de Deusto. Bilbao, 1989)

prueban cómo una misma palabra, como justicia, respeto, o amor, adquieren significados similares en distintos idiomas. En definitiva, Hall y Tonna ponen de manifiesto que, a través del lenguaje, los valores adquieren significados similares en culturas diversas aunque sus manifestaciones a través de la conducta sean diferentes. Los valores son los mismos, varía su manifestación cultural.

La ética necesita de horizontes de valoración universales respecto a la cultura a partir de la cual actúa. Las conductas que se derivan de una determinada ética deberán ir acompañadas de referentes, personales y colectivos, de valoración. En caso contrario la conducta ética se convierte en tan relativa que pasa a ser expresamente irrelevante.

¿Duele ser auténticamente responsables?

Hemos valorado la dificultad de las sociedades para mantener criterios de valoración, así como la necesidad de establecer unos referentes universales de valoración para una acción ética capaz de responder ante la diversidad, por bien que esos referentes tendrán manifestaciones diversas según cada cultura. Debemos afrontar ahora, en esta última parte de nuestra reflexión, la respuesta a una cuestión que planea en nuestro imaginario personal: ¿por qué ser ético ante la diversidad si serlo me produce *dolor*?

No todas las preguntas tienen porqué tener respuesta, y menos aún las que nos planteamos desde la vivencia de nuestro interior. Las preguntas —o la necesidad de encontrar respuestas a nuestras interrogaciones— son estímulos en nuestro camino de maduración personal. Pero queremos poner nuestra atención en si ese proceso de maduración personal, de aprendizaje, necesariamente debe llevar consigo instantes de dolor. La acción humana de andar, como mínimo, produce cansancio. Pero, además, en la mayoría de los casos, puede ser agradable. El paisaje, el ritmo de los pasos, la persona o personas que nos acompañan, pueden hacer de un camino un sendero de rosas o un barranco hacia el infierno. Será una situación o la otra no sólo en función del contexto sino —y sobre todo— de nuestra vivencia interior, de nuestra situación personal.

Necesitábamos hacer esta introducción para llegar a exponer que, según nuestra forma de entender y de valorar lo que hasta ahora hemos expuesto, la vivencia de la responsabilidad es necesariamente dolorosa, pero no por ello desestimable.¹⁸ Es decir, se trata de ser conscientes del dolor inherente al

¹⁸ Estamos siguiendo una reflexión a partir de Jaspers y sus "situaciones límite" (lucha, culpa

cambio para convertirlo en su motor, en impulso de transformación. Evidentemente que no estamos hablando de un dolor físico y mucho menos estamos abogando por una simplista posición masoquista ante la vida, hablamos de la vivencia de la crisis interior. Hablamos del dolor positivo generador de valores como el del esfuerzo¹⁹, de la constancia personal, del compromiso, de la implicación, de la autenticidad responsable. El dolor y el sufrimiento no son valores, pero las manifestaciones de esos sentimientos dan lugar a la vivencia de valores que necesariamente pasan por ellos.

La autenticidad se construye a partir de la fidelidad con uno mismo. "Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo me estoy descubriendo a mí mismo.(...) Es lo que da sentido a la idea de "hacer lo propio de cada uno" o "encontrar la forma de realizarse". (Taylor, 1994: 65) Enunciarme significa definirme, es decir, encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia respecto a los demás. Las personas somos diferentes, y nuestra diferencia resulta evidente. La aceptación de la diferencia personal, la definición de nuestra diferencia, es el primer paso para la valoración de la diferencia de los demás. Las sociedades, al igual que las personas, también se muestran diferentes, no como un total diferente sino como la consecuencia de la manifestación de diferencias. Las sociedades, por lo tanto, muestran a través de la diferencia de sus individuos su diversidad.

Pero si bien es necesario elaborar nuestro proceso de definición personal potenciando la parte positiva del individualismo, no podemos dejar de observar también su lado oscuro, es decir, el que "supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás y por la sociedad" (Taylor, 1994:39-40).

La identidad personal se construye a través del diálogo. Sólo a través de la capacidad de relación fundamentada en el diálogo podemos avanzar en el camino del respeto y de la acción ética ante la diversidad. En cuestiones de moralidad, de ética, razonar significa siempre razonar con alguien. No se trata de la razón por la razón sino del razonamiento como construcción de la argu-

sufrimiento y muerte) que conducen a la manifestación de valores reales como el respeto, la responsabilidad, la justicia, etcétera. Ver Joan-Carles MÈLICH. Situaciones-límite y educación. Estudio sobre el problema de las finalidades educativas. Barcelona, PPU, 1989.

¹⁹ Consideramos que el valor o la virtud del esfuerzo consiste en desplegar la propia fuerza física o moral para vencer una resistencia, para conseguir alguna cosa venciendo dificultades. Ver: DUART, Josep M; ALGUACIL, J.M.; POCH, C. Els valors en la formació de tècnics de l'esport. Quaderns Didàctics de l'Escola Catalana de l'Esport. Barcelona, 1998.

mentación compartida, del diálogo. La identidad queda siempre definida por el diálogo y, a menudo, en la lucha que establecemos con las identidades que otros significados quieren reconocer en nosotros.

Pero, ¿a partir de qué construimos nuestra identidad? ¿La construimos a partir de nuestra valoración personal, de nuestras creencias? Mèlich (1998) se lo cuestiona de la siguiente forma: "¿En qué medida es el universo simbólico decisivo en la construcción de la identidad personal? Parece claro que nadie puede edificar el presente al margen de la tradición simbólica en la que está escrito. La historia contribuye a la creación de nuestra propia subjetividad en la medida en que se puede contar o narrar. Desde el momento en que el pasado literal se narra, la historia se convierte en relato. (...) El pasado nos ha sido legado a través del relato, y éste es ya una imagen del pasado. La identidad, pues, es tan heredera de la historia como de la ficción, o mejor, la identidad es el cruce entre la historia y la ficción" (1998: 175-176) .

La identidad es una situación de conciencia. Sabemos que la conciencia personal en sí misma no es nada, siempre debe estar relacionada con algo. La conciencia existe en la medida en que dirige su atención a un objeto, a una meta (Berger, Luckmann, 1997) Somos conscientes de algo, de una situación, de nosotros mismos. No somos descontextualizadamente conscientes. De ahí la importancia de la relación entre la identidad y la conciencia, y de ambas con la evidencia de la diversidad. Debemos ser conscientes de nuestra diversidad, para respetar y ser responsables con la diversidad que se presenta ante nosotros. Y a partir de esa conciencia daremos sentido a nuestra acción ética ante la diversidad. El sentido como tal no existe tampoco de forma independiente, tiene siempre un punto de referencia y es en función de la conciencia, es decir, "el sentido es conciencia del hecho de que existe una relación entre las varias experiencias." (Berger, Luckmann, 1997:32)

La identidad, construida a partir de la conciencia personal y del sentido que damos a nuestra experiencia, desde una perspectiva ética debe constituirse en autenticidad. La ética, en tanto que comportamiento moral, ayuda a la persona en la construcción de su autenticidad fundamentándose en la capacidad de elegir en libertad. La autenticidad es el resultado del reconocimiento entendido como comprensión de la identidad.²⁰ Y esta afirmación es aplica-

²⁰ Seguimos a Taylor (1994) y afirmamos con él que "sólo podemos definir nuestra identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia" (1994:75) Definimos nuestra identidad dándole un sentido a partir de un horizonte de cuestiones importantes. En nuestra cultura occidental la autorrealización suele producirse como resultado de la oposición manifiesta a las exigencias de la sociedad. Esto no es más que una forma egocéntrica de manifiesta-

ble tanto a las personas como a los colectivos. Construimos nuestra autenticidad a partir del reconocimiento de nuestra identidad. Y será a partir de la autenticidad como podremos valorar o actuar éticamente ante la diversidad.

En la pregunta que abre este apartado hablamos de la autenticidad responsable, o sea, de aquella identidad que apoyada en la idea del reconocimiento, actúa de forma responsable. Pero, ¿qué entendemos por responsabilidad? No podemos abordar este concepto sin referirnos al filósofo lituano Emmanuel Lévinas. Su concepción de la responsabilidad pasa por entenderla como "responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro."²¹ (Lévinas, 1991:89) En éste sentido la autenticidad responsable a la que hace referencia nuestra pregunta es aquella que desde el valor de mi autenticidad conduce mis actos de forma responsable, es decir y entre otras cosas, en función del respeto ante la diversidad.

La autenticidad responsable es el resultado de un proceso de valoración personal en el que el reconocimiento de nuestra identidad es el factor necesario para abordar nuestra actuación ética. Pero ese proceso de valoración personal es un proceso cotidiano que, a menudo es activado en situaciones límite, en situaciones de dolor. De ahí que la ética no pueda ser indolora. Se enriquece con el esfuerzo. En el ámbito de la pedagogía sabemos que no podemos educar plenamente si no existen situaciones de esfuerzo, de crisis como apuntamos al inicio de este artículo. Pero además sabemos también que el resultado de las situaciones límite que se producen en cualquier proce-

ción de individualismo. En definitiva no podemos decir que tengamos tal o cual identidad en función únicamente de una elección, la identidad viene definida por la referencia a un horizonte de significado y de sentido personal.

²¹ Es conocida la valoración que Lévinas hace del otro como rostro, y su concepción de la responsabilidad como el resultado de la mirada del otro. "Soy yo quien soporta al otro, quien es responsable de él. Así, se ve que en el sujeto humano, al mismo tiempo que una sujeción total, se manifiesta mi progenitura. Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme. De hecho, se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su reponsabilidad para con el otro. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único Yo no intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable del sujeto. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros." (Lévinas, 1991: 95-96)

so educativo —a lo largo de nuestra vida— siempre es positivo en tanto que permite el ejercicio de valoración intensa que puede dar como resultado la vivencia y aceptación de valores fundamentales como el respeto y la responsabilidad. Todo educador sabe que es contraproducente proteger a su educando de las situaciones conflictivas que aparecen a su alrededor ya que sabe que la vivencia de esas situaciones educa más intensamente que cualquier explicación teórica. Es en este sentido en el que afirmamos que la autenticidad responsable ante la diversidad no puede ser indolora ya que conducirá, inexorablemente, a vivencias contradictorias, a situaciones límite de valoración, y en definitiva, a acciones éticas responsables.

Actitudes y acciones éticas ante la diversidad

A modo de conclusión a nuestra aportación queremos exponer brevemente la importancia de comprender que la ética no es sólo una forma de pensar, algo que nos ayuda a reflexionar, sino que la ética conduce a una forma de actuar, a acciones concretas. De no ser así no existe la posibilidad real de ser ético. La ética se hace evidente en nuestra conducta. Existen lo que llamamos ideas morales o éticas²², que conducen al establecimiento de normas de actuación, pero no podemos ser auténticamente responsables si no actuamos como tales, no basta con tener clara la idea de serlo.

Compromiso y responsabilidad son dos actitudes éticas necesarias ante la diversidad y a partir de su análisis concluiremos esta aportación. Por compromiso entendemos la voluntad de cada individuo de compartir su sistema de valores con el de otros individuos, sean de la sociedad o cultura que sean, de tal manera que la confrontación o el conflicto de valores que se pueda derivar mejore su capacidad de valoración. Nos comprometemos cuando compartimos ideales, horizontes y formas de actuar, pero los compartimos desde la diversidad y desde su aceptación. Actualmente nos encontramos inmersos en un “extendido pluralismo cultural, en el que los valores no se relacionan los unos con los otros jerárquicamente, sino que se establecen independientemente en los diversos ámbitos de las especializaciones, las escuelas de pensamiento, los grupos de presión, las afinidades electivas, los gustos impuestos por los stars, etcétera”. (Duch, 1998: 354) No podemos, por tanto,

²² En este sentido Taylor expone: ¿Qué entiendo por idea moral? Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior; en el que “mejor” y “superior” se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear.” (1994:51)

comprometernos individualmente, necesitamos del diálogo como estrategia para compartir y para construir implicaciones personales y colectivas.

Nos comprometemos para actuar personalmente a favor del colectivo, no a favor de nuestros intereses personales. Pero, ¿por qué debemos hacerlo? Porque es la forma de construirnos como personas. El compromiso del hombre con la sociedad y ante la diversidad le hace plenamente hombre, capaz de usar el diálogo de la razón. Y el compromiso es el referente, el significado, a partir del cual podemos afrontar la acción ética ante la diversidad.

La responsabilidad es el resultado de mi respeto y de mi responsabilidad respecto a los actos de los demás. Somos responsables en la medida en que somos capaces no sólo de *respetar* —no tolerar— sino también de *asumir como propias las manifestaciones de diferencia, la diversidad. La ética de la responsabilidad ante la diversidad será la forma de actuación, de esfuerzo, que manifieste mi auténtica implicación y evidencie mi comportamiento moral. En el ámbito de la investigación antropológica el encuentro con la diversidad exige de un compromiso ético responsable. En este sentido “lo que importa señalar es que para el investigador como tal —estrictamente encarado a la cognición de los valores morales de una etnia determinada, sea cual sea, o de estos mismos valores inherentes en un determinado sistema interétnico—, lo que prevalece en su ética es la posibilidad de volver tangibles²³ los valores morales para la investigación etnográfica”* (Cardoso de Oliveira, 1996:92)

La ética ante la diversidad se construye a partir de la actuación responsable y de compromiso. Y esta construcción es un proceso de maduración constante en el que el esfuerzo —el dolor— es necesario. Aprendemos a partir de hacer significativas nuestras vivencias y, a veces, las vivencias son dolorosas. Se trata en definitiva de aprender a partir de la implicación y del compromiso, y de ahí emana la fuerza de cambio transformador de la sociedad, la dinámica de aceptación de la diversidad. En palabras de Cardoso de Oliveira “sólo cuando la ética de la responsabilidad ocupe efectivamente este espacio de mesosfera en que, en rigor, no solamente el estado-nación sino todos nosotros como ciudadanos nos hallamos insertos, podremos esperar que un día la moralidad pase a ser el fundamento de las políticas indigenistas públicas y que pueda ser mucho más que un simple tópico de investigación y de reflexión.” (XXX:94)

²³ El mismo autor reconoce, respecto a la tangibilidad de los valores morales, que éstos “siempre ganarán en tangibilidad si son observados dentro de sistemas interétnicos, y esto es debido, indudablemente, a que se presentan en sus estados más críticos, expresando las crisis de estos sistemas” (Cardoso de Oliveira, 1996, 89).

Bibliografia

- Berger, Peter; Luckmann, Thomas.** *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno.* Barcelona, Paidós 1997.
- Cardoso de Oliveira, Roberto.** *Etnicitat i les possibilitats d'una ètica planetària*, en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 8. Barcelona, abril de 1996.
- Colom, A. J.; Mèlich, Joan-Carles.** *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación.* Barcelona, Paidós, 1994.
- Cortina, Adela.** *Ética de la empresa.* Madrid, Trotta, 1994.
- Duch, Lluís.** *La educación y la crisis de la modernidad.* Barcelona, Paidós, 1997.
- Duch, Lluís.** *Entre la compensació i els fonamentalismes*, en: *ROQUE, Maria-Àngels (dir), Valors i diversitat cultural a les societats de l'Europa i del Magreb.* Barcelona, Institut Català de la Mediterrània 1998, pàgs 353-363.
- Finkielkraut, A.** *La derrota del pensamiento.* Barcelona, Anagrama, 1987.
- Inglehart, Rornald.** *Valors canviants i el futur de la política mediterrània*, en: *Roque, Maria-Àngels (dir), Valors i diversitat cultural a les societats de l'Europa i del Magreb.* Barcelona, Institut Català de la Mediterrània 1998, pág 36-77.
- Lévinas, Emmanuel.** *Ética e infinito.* Madrid, Visor, 1991.
- Lipovetsky, Gilles.** *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos.* Barcelona, Anagrama 1994.
- Luhmann, Niklas.** *El amor como pasión.* Barcelona, Península, 1985.
- Mèlich, Joan-Carles.** *El silencio y la memoria. ¿Cómo se puede tocar a Schubert por la noche, leer a Rilke por la mañana y torturar al mediodía?*, en *ARS BREVIS*, Anuario de la Cátedra Ramon Llull Blanquerna 199, Barcelona, 1998, pàgs. 171-189.
- Mèlich, Joan-Carles.** *Situaciones-límite y educación. Estudio sobre el problema de las finalidades educativas.* Barcelona, PPU, 1989
- Taylor, Charles.** *La ética de la autenticidad.* Barcelona, Paidós/ICE UAB, 1994.