



Archivo Filosófico Argentino

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Puciarelli

CRISIS ÉTICAS, CRISIS DE LA ÉTICA

Daniel López Salort



Tres años, casi cuatro, le llevó a Michelángelo Buonarotti esculpir su *David*: ya los más de cuatro metros de altura indican la fuerza y la decisión con las que a comienzos del mil quinientos el célebre florentino realizaba sus obras. Aun más: esa fuerza y esa decisión pertenecían no sólo a Michelángelo sino al hombre europeo, quien tras el quietismo medieval se lanzaba a la conquista de la naturaleza, el mundo y la historia. Ese *David* representado momentos antes de su combate contra Goliat, en aparente descanso, no oculta la tensión y el ímpetu que bulle en él. Así también el hombre renacentista: mares y continentes enteros serán surcados y dominados; otras culturas y pueblos descubiertos y sojuzgados; desde la perspectiva y la representación naturalista en la pintura hasta la conquista del oro y la plata americanos al ritmo del arcabuz y la cruz, todo se hilvanará teniendo al hombre como centro y al Dios bíblico como testigo y justificación. El pensar filosófico pasará de las preocupaciones teológicas al uso de la razón para mirar el andar humano más que los cielos. Descartes buscará refugiarse en el pensamiento para no hallar dudas, y Erasmo elogiará ese pensamiento cuando sea usado para la libertad del hombre.

Sin embargo, el devenir de los siglos no mellará radicalmente un aspecto esencial de la naturaleza de la Ética entonces formulada y aplicada, es decir, la llamada ciencias de las costumbres en vez de regirse por un mandato religioso se establecerá en base a la Razón, conservando su pretensión de ser objetiva y universal. La Modernidad y el Humanismo nacieron hojas de este mismo árbol, donde la confianza en lo que el hombre piensa sobre la realidad y lo que hace en ella puede ser cuestionable pero siempre termina siendo un criterio no particular, lógico

y justo. Domina la creencia en un progreso continuo del conocimiento y del bienestar de la sociedad.

Quizás el *Guernica* de Picasso y *El Grito* de Edward Munch nos sirvan para mostrarnos cómo ese proceso inicial tras el mundo de los feudos culmina en la desorientación, el dolor y la muerte de muchas de las más preciadas convicciones humanas. En la tela de Picasso todo se fragmenta y quiebra: desde la perspectiva de quien asiste a la escena hasta los elementos de la escena misma. Tiempo y espacio se rompen. El centro no es sostén sino dispersión. En la tela de Munch no conocemos quién grita, pero sabemos que puede ser uno de nosotros; no conocemos porqué se angustia pero sabemos que la desesperación ocupa la totalidad. Si no nos alcanzaran esas obras, nos bastaría con lo sucedido en Auschwitz.

Pero es Nietzsche quien instauro el desenmascaramiento de las propuestas filosóficas y morales, señalando que todo es apetito de poder. Freud, Jung y otros niegan a la conciencia su corona de rectora de la conducta y las decisiones, haciendo del hombre un efecto de sus pulsaciones más ocultas. Wittgenstein profundiza que lo dicho corresponde al lenguaje y no a la realidad misma, y la filosofía –lentamente– deviniendo más en un decir sobre la propia historia de la filosofía que sobre los hechos. Las propuestas éticas quedan quebradas en su base: ya no podemos hablar de una ética universal y objetiva, independiente de quien la formula y aplica, independiente de la historia y el espacio en que se produce. El deseo kantiano de obrar conforme a fundamentos que correspondan a todos los hombres va agonizando lentamente. Ha surgido el nihilismo de los valores o si se quiere decir de otra forma, la absoluta relatividad de los valores. La llamada posmodernidad acentuará todo este discurrir, y no faltará quien llegue a considerar que el acto filosófico es pura gramática que se autojustifica.

Pero la caída de una ética universal y objetiva no es sólo el resultado de los caminos que fue tomando el pensamiento eurocéntrico que la había sostenido. La interconexión compleja del modo de existir y relacionarse de las sociedades y culturas contemporáneas, fomentado y estructurado en la globalidad tecnológica, han hecho que por vez primera desde que nos erguimos en este planeta sobre nuestras patas traseras, este suelo sea un estrecha aldea donde cada tribu-Nación establece sus propias leyes, y quiere que las otras las acepten como principales. Ya no hay lugar para una ética universal porque no hay sitio para un pensamiento único, y al mismo tiempo ya no podemos hablar de culturas que no sean obligadamente híbridas o mestizas, cruces de sus tradiciones y su inserción en la globalidad. Agudamente, Aziza Bennani expresa que “El peligro que nos acecha hoy en día no es, como dicen algunos, el choque de las civilizaciones, sino la ausencia de valores compartidos”.¹

¿Qué hacer entonces para encontrar conceptos éticos y valores *urbi et urbe*? ¿Qué hacer ante el simple hecho del reclamo de adopción de niños por parte de las llamadas minorías sexuales? ¿Qué hacer con las culturas donde se les extirpa el clítoris a las mujeres que entran en su edad fértil, situación en la que el respeto a los valores de las etnias no coincide con el respeto a la libertad individual? ¿Qué hacer ante las transgenias terapéuticas, y las posibles transgenias reproductivas? ¿Qué hacer frente a la extendida práctica del feticidio femenino en aquellos países, occidentales v asiáticos. donde existe el derecho al aborto? Y conste que todo esto es

dicho a modo de ejemplos.

Si el nihilismo comenzó como una negación *positiva* de las hipocresías en moral y los apetitos de dominio, es indudable que derivó en la negación de sí mismo, autofagia que ahora se presenta bajo las formas de hedonismo a ultranza y banalidad de las argumentaciones, con un distanciamientos de los valores *fuertes* de otrora, reemplazados hoy por historias agitadas, sismográficas, en el reino de lo frívolo y lo efímero, como señala Jean Joseph Goux.²

Sabemos que esta actitud ouroborica del relativismo nihilista carece de fundamentación lógica (es fácil confundir relativismo con relatividad de valores culturales). El derrotismo en materia filosófica caracteriza buena parte del pensar postmoderno, donde lo irracional se santifica (Bataille y sus seguidores), a la historia se le niega no sólo un sentido teleológico sino cualquier sentido, aun el que los propios seres humanos le puedan sobreponer, y el hombre es reducido a un mero epifenómeno de estructuras y lenguas. Jérôme Bindé reclama que el pensamiento no puede reducirse a la sola perplejidad y a la producción de dudas, sino que también es creación, renovación, acompañamiento cognitivo de los cambios. Se sabe que con frecuencia las ideas nacen dulces y envejecen feroces: la saludable reacción nihilista se transformó en esterilidad cuando no en la demencial aventura contemporánea de muchos pseudo pensadores.

La éticas logradas por el consenso entre los miembros de una sociedad puede no servir e incluso enfrentarse con las de otras sociedades, y en tal caso, como lo ha señalado repetidamente Enrique Dussel, de un modo inevitable se impondrán las del más fuerte. Pero es precisamente evitar esto una de las causas que debe impulsar a las investigaciones filosóficas para hallar modelos y métodos de favorable aplicación. La condición humana está más allá de las circunstancias de cada cultura (sea la condición judía o la de los aymaraes). Puesto que no hay culturas *superiores* a otras, tampoco debemos caer en la idolatría del expresarse de cada una de ellas; fomentar las soberanías sí, pero no las supremacías, en un mundo donde modernidad y tradición han perdido la inspiración: ya no crean modelos perdurables, sólo se enfrentan lo hegemónico contra lo fanático, al decir de Héle Béji.³

Estos son algunos tonos de las dificultades presentes. Hay que decir más. El relativismo absoluto (y no así la relatividad de las normas de cada cultura y época) es una contradicción de términos, tanto semántica como lógicamente: no tolera lo que se fundamenta y posiciona de otro modo, sea opuesto o simplemente distinto. Elige una *reductio ad unum*, no hay *término ad quem* (no olvidemos los fundamentos de las críticas de Foucault a Derrida). Y lo que comienza como defensa del pluralismo conceptual culmina en fundamentalismo de acciones, fueren individuales o sociales estas actitudes. Éste es uno de los graves problemas que nos asolan: al trocarse los postulados de verdad en criterios de consenso, al trocarse la relación isomófica de lenguaje-realidad por una vinculación donde se afirma que el lenguaje *crea* la realidad que define, al trocarse la llamada condición humana en convenciones históricas e instancias culturales, quedan abiertas las puertas para las justificaciones y pseudo justificaciones de todo tipo, pues no hay estatutos inalterables de verdad. Muy similar fue lo vivido por William de Ockham: al aplicar la teología negativa a la definición de lo trascendente, confinó el pensamiento a lo fenoménico. v siglos después la reflexión científica terminó desterrando a meros

asuntos de *fe* todo lo que no fuera susceptible de laboratorio o de formulación matemática. Es decir, argumentos que sirven para una determinada situación, pueden transformarse claramente en su propia versión enantiométrica. Si las autopostuladas *verdades* son metáforas, para usar la definición nietzscheana, mi propio decir es otra metáfora. La voluntad de poder es otra metafísica. Gianni Vattimo considera así que el superhombre nietzscheano debe abrirse a la caridad, a criterios racionales de respeto a los otros, más que al concepto de poseer un valor que debe mantener a cualquier precio (obviamente Vattimo intenta salvar a Nietzsche de las aplicaciones políticas y sociales autoritarias que se realizan y realizaron en base a sus escritos).⁴

Asistimos a un fetichismo del discurso en detrimento de la presencia del objeto, al que la ciencia le es fiel a pesar de su positivismo a veces tan chato. Y le es fiel porque encuentra leyes de funcionamiento, normas que se repiten y permanecen, lo que muestra que el mundo no es meramente una creación de la mente o del lenguaje, aunque sólo podamos de él según el marco conceptual y los caminos en que lo circulemos. Medimos según nuestras herramientas de medición. En esos contextos no es posible la sustitución de lo real por lo verbal. O, dicho de otro modo, sujeto y objeto son divisiones artificiales. El sólo hecho de que existan por ejemplo las leyes de la termodinámica o la llamada *Microwave Background Radiation* debe bastar para advertirnos que podrán las constantes no ser universales en cualquier tiempo y lugar, pero indican un todo donde no hay partes gratuitas ni aisladas, y un específico modo en que ese todo es. O sea, el universo no es de cualquier manera, es de alguna manera determinada, y de esa manera funciona.

Por eso es que la proclamada muerte del sujeto suene a falacia con frecuencia. Muerte de aquel sujeto pensando por la Ilustración, no cabe dudas. Sobre todo por causas tales como el endiosamiento de lo racional, la consideración de la naturaleza como un mero conglomerado de materia, la historia y el tiempo como procesos lineales de sistemas cerrados no entrópicos, y un humanismo ingenuamente optimista. Pero de ahí a la muerte del sujeto a manos del texto y de las estructuras, es un salto fácil y seductor que deja grietas demasiadas obvias. ¿O acaso no son los propios hombres quienes modifican la lengua heredada a través de las acciones del habla? ¿O acaso no son los propios sujetos los creadores del paisaje, los diseñadores de las nuevas herramientas, los que cambian finalmente el propio texto, la propia estructura? Hacer de éstas lo primordial es sólo volver el espejo al revés ante aquel sujeto de la Ilustración, porque el hombre así concebido es pasivo, débil, incapaz de reinstituirse a sí mismo. Se confunde lo determinante con lo decisivo, ante ese hombre que cree estar individuado cuando es en realidad mera actitud de masas en lugar de singularidad creativa. Las estructuras, en todo caso, no son neutras ideológicamente. Pero la muerte del humanismo que se desarrolló en la sociedad industrial no significa necesariamente la muerte de todo modo de humanismo. Heidegger negó el humanismo porque es metafísica que no distingue entre ser y entes; que concibe al hombre como un agregado de atributos como alma, razón, lenguaje; que ve al hombre como señor del ente cuando en realidad es más bien huérfano del ser. Podríamos decir que esto es ver al humanismo como mero antropocentrismo, sin tener en cuenta los procesos históricos y éticos que lo acompañan. Si hay enajenación en el sentido de que no somos la totalidad y la plenitud que deseamos, esto debe considerarse como parte de un proceso dialéctico donde cada sujeto singular y cada cultura luchan tanto por su sobrevivencia como por su constitución ontológica e histórica, y la ética es entendida como libertad

aplicada, protectora de la individualidad y la subjetividad pero también de la sujetividad social e histórica. No por nada Hannah Arendt se distancia de la propuesta heideggeriana y abraza a lo vinculante antes que al solipsismo. Todorov habla de un humanismo basado en la autonomía del yo, la finalidad del tu y la universalidad de los ellos, con un tono buberiano que tal vez escape a su pretensión.⁵

Todo horizonte de trascendencia (teológica, metafísica, antropocéntrica) se resuelve en la historia, aunque sea a veces de un modo irónicamente inmanente. Todo acto de los hombres y mujeres de este planeta tarde o temprano encuentran su valle ético. Goethe lo recordó cuando dijo aquello de que las obras de arte no son éticas en sí mismas sino en sus consecuencias. Araun Appadurai reclama, con deseos de practicidad, lo que él denomina *humanismo táctico*. Considera que es difícil precisar el futuro del Estado-Nación -como referente normativo de civilidad, soberanía, autoridad moral y dueño de la violencia legítima- ya que junto a ese *mundo-vertebrado* que presenta el Estado-Nación hay otro *mundo celular o invertebrado*, integrado por la sociedad civil mundial, las redes y flujos, etc. (acá uno podría agregar que la globalización no es un fenómeno homogéneo, sino muy diverso, con zonas de alta densidad de interconexión y otras bastante pobres, remotas o alejadas, donde las desigualdades en distribución de las riquezas o en cuidado ecológicos de unas y otras son muy grandes). Appadurai define su *humanismo táctico* como el tomar las ideas universales en situaciones asintóticas, en negociación continua, sin axiomas preestablecidos, puesto que no hay equivalencias en todos los escenarios morales posibles sino en los valores resultantes de un debate comprometido. Es decir, dejar de lado las grandes ideas universales y construir las una por una, en cada circunstancia específica, sin reparar en fronteras de cualquier tipo ni en ideas aparentemente innegociables.⁶ Propuesta que resulta interesante para muchos, por ese carácter de la globalización que hemos señalado: ésta no homogénea, tanto en su presencia geográfica como en su intensidad económica y tecnológica. Las distribuciones de la riqueza y de los recursos, como así también de las disposiciones y flexibilizaciones de las culturas son obviamente asimétricas, y los reclamos identitarios son vistos de un modo antagónico: o se reivindica la identidad como la auto proclamación de lo que nos diferencia, o se proponen las diferencias dentro de una pertenencia mayor que nos unifica y abarca. Esto, traducido en términos geopolíticos, significa para la Ética que peligran las culturas de escaso poder, por un lado, y que ellas mismas u otras de mayor potencia busquen los equilibrios y sobrevivencias a través de métodos radicalizados.

Sin embargo, en este tipo de propuestas el útil recordar la advertencia de Ricardo Mailandi cuando expresa que para evitar los empirismo arbitrarios es necesario establecer principios a priori, lo que lleva a sugerir un pluriprincipalismo contra el relativismo imperante. Ante la complejidad de los conflictos éticos hay que evitar un funcionalismo que reduce todo a un principalismo monista, y al mismo tiempo eludir un relativismo que renuncia a la sistematización y a la unificación de los criterios éticos. Tomar un pluralismo de principios (no infinitos en número) que admita esos conflictos, y que son necesarios para las normas situacionales que se implementan. Se trata de una ética convergente: “El hecho de que los principios no puedan (salvo excepciones) ser cumplidos de manera plena, no los relativiza ni los convierte en principios meramente ‘formales’. Sólo indica, a mi juicio, que tanto la aplicación concreta como el ‘cumplimiento’ (la ‘observancia’) pueden hacerse en forma *gradual*.” Y finaliza: “Éste es el eje de lo que vengo denominando ‘ética

convergente'. Si se reconoce un a priori de la conflictividad, es preciso reconocer también el *principio* (o *metaprincipio*) de convergencia que obliga al esfuerzo por mantener el equilibrio entre los principios cardinales".⁷

En ese sentido es muy ilustrativo y profundo el análisis realizado por Bernat Castany Prado, quien reclama un lugar para el escepticismo filosófico, entendido no como un relativismo cínico y amoral, sino como un distanciarse de las propias creencias en beneficio tanto de la objetividad de las propias como de la tolerancia de otras, a la vez que un vivir positivo en la incertidumbre a que nos confina la complejidad contemporánea.⁸ Para ello urge partir de una limpieza de la erosión semántica que ha cubierto el término escepticismo, y trabajar sobre las grandes verdades de que no existen aproximaciones únicas a la realidad ni mucho menos la posibilidad de reducir toda la infinita variedad del mundo a criterios únicos. Un paradigma que deje atrás el eurocentrismo y sea policéntrico, un rechazo a la racionalidad instrumental y abstracta para adoptar un pensar pluralista, una comunidad civil mundial más inclusiva; actitudes que a su entender ya tienen en sus huellas la labor de pensadores que van desde Ulrico Beck a Edward W. Said, de Amartya Sen a Danilo Zolo, entre otros. Acrecentado por el hecho de que el cosmopolitismo resultante no es una abstracción más, sino una responsabilidad moral y política respecto a todos los hombres en particular. Superar la racionalidad moderna por la razonabilidad humanística, tal como lo especifica Toulmin. Y enfatiza Castany Prado: "Lo que sí podemos afirmar es que, cualquiera sea la opción religiosa, ética o vital del escéptico, su actitud será prudente y tolerante porque la conciencia de la fragilidad de sus propias convicciones le impide querer imponerlas".⁹ Aquí agregó que es evidente que en este preciso punto Occidente debe tener en cuenta los aportes conceptuales e históricos realizados por los distintos pensadores budistas. Por ejemplo, en los cantos hinayanas del Theragathā se insiste sobre la multilateralidad del objeto y el perspectivismo del sujeto. Baste citar el Canto 106 donde se especifica que las cosas tienen centenares de atributos; el ignorante ve sólo una de ellas mientras que el sabio ve centenares. O la *Refutación del Todo*, de Panditashoka (Siglo XI d.C.), en similares conceptos.

Es decir, las diferencias religiosas, nacionales, de tradición y cultura, artes y costumbres, no rechazan de hecho un sentido universal de la existencia humana, al contrario: la enriquecen. En toda historia y espacio se nace y se muere, se lucha por la permanencia y se perfeccionan técnicas, hay perplejidades por el sentido o sinsentido de la vida y de la muerte, por el amor y los desamparos, por las melancolías profundas y las alegrías exaltadoras, se lucha por reivindicaciones sociales y se anclan valores. Y en cada una de esas historias y espacios, las normas éticas son las que posibilitan la comunidad humana. Aquel sentido que señalamos, en la imagen del *David* con que iniciamos estos párrafos, queda aún con todo su hálito en los fondos y en las superficies de lo que se sigue diciendo y buscando.

Notas

1 Aziza Bennani: Introducción a ¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del Siglo XXI, p. 25, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

2 Jean Joseph Goux: Hacia una frivolidad de los valores, Op. Cit., pp. 87-93.

3 Hélé Béji: La cultura de lo inhumano, Op. Cit., pp. 51-58.

4 Gianni Vattimo: ¿Hacia un crepúsculo de los valores?, Op. Cit., pp. 29-35.

5 T. Todorov: Nosotros y los otros, Siglo XXI, México, 1991.

6 Arjun Appadurai: Un humanismo táctico, en ¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del Siglo XXI, pp. 36-41, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

7 Ricardo Mailandi: Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología, pp. 177-178. Biblos y Universidad de Lanús, Buenos Aires, 2006.

8 Bernat Castany Prado: Literatura Posnacional, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2007.

9 Bernat Castany Prado, p. 162, Op.Cit.



Ciudad de Buenos Aires, © Argentina, 2008.