

---

# LA ÉTICA EN UNA CULTURA POSFILOSÓFICA

## Victoria Camps

---

*análisis y debate*

---



Una de las dificultades con que se encuentra la dispersión posmoderna es la falta de un género adecuado para expresarse a sí misma. Todos los rasgos que quieren definir el cierre de la modernidad son negativos: desconfianza ante el progreso, la razón o lo nuevo, rechazo de la ideología, puesta en duda del significado estable o de la verdad inalterable. Es improbable que el resultado de tanta negación sea una gran teoría o un discurso programático. Ni puede ni quiere serlo. El pensamiento negativo construye, en todo caso, sin saber que lo hace, sin proponérselo. Rechaza el pasado más inmediato y los modelos heredados porque son inservibles, y no pretende sustituirlos por otros similares, sino ceder el paso a otra forma de pensar menos segura de sí misma. Nos encontramos en una cultura posfilosófica —la llama Rorty— en la que hombres y mujeres se sienten solos, se saben finitos y sin lazos que los unan a un más allá.

En el caso de la ética, que es de lo que ahora debo ocuparme, la desintegración tanto de la forma como de los contenidos es evidente. Sabemos que los valores no son

lógicamente deducibles de los hechos, que de los principios o normas absolutas no se deducen con transparencia reglas prácticas, que la racionalidad de los fines últimos es dudosa, y que la racionalidad de los medios no es propiamente una cuestión de ética, sino de estrategia política. Sabemos y asumimos todos estos defectos que hacen de la argumentación ética una argumentación *débil*. Lo cual, a decir verdad, nos preocupa ya relativamente poco, y dejaría de preocuparnos del todo si supiéramos desarrollar con éxito esa forma argumentativa a la que debe conformarse nuestro discurso. Ya Aristóteles escribió que es inútil y absurdo querer buscar el rigor por igual en todos los razonamientos. El razonamiento ético no es como el de la geometría pero, hecha esta salvedad, ¿tenemos mucho más que decir?, a saber, ¿en qué se apoya, de dónde procede y hacia dónde va, cuál es la función del razonar ético?

En cuanto a los contenidos, la perplejidad es de dimensiones similares. El relativismo y el pluralismo que ya nadie niega contrastan con la «necesidad moral» de tener que preferir, habida cuenta de que no todo puede ni debe valer lo mismo. Y eso hay que expresarlo impersonalmente: no cabe hablar sólo en primera persona. Si algo distingue a la ley moral de otras formas de legalidad es que aquélla no admite excepciones que no sean a su vez subsumibles en una nueva ley moral.

Sin embargo, pese a que nuestro suelo parece ser el caos y no la necesidad de un orden moral, la ética es invocada hoy más que nunca y a cualquier propósito: político, económico, educativo, lúdico. Todos hablamos de ética, pretendiendo incluso monopolizarla, quizá porque la entendemos en un sentido bastante unívoco (sentido que, dicho sea de paso, viene a ser el antídoto de ese moralismo de las buenas costumbres que durante años se impuso por la fuerza en nuestras vidas). Hoy se apela a la ética —más que a la moral— como sinónimo de autenticidad, como atributo de la decisión responsable y autónoma, como legítima coartada de la acción política. Y esa univocidad del concepto es viable porque, frente al evidente pluralismo cultural y de formas de vida, se da asimismo una unanimidad *teórica* (hay que subrayarlo) respecto a unos derechos fundamentales, respecto a la convicción de que la persona humana posee una dignidad inalienable, la cual se traduce en el rechazo, también teórico, de cualquier forma de dominio, coerción, fuerza o violencia. Insisto: el consenso es puramente teórico, ya que se ve continuamente contradicho y desmentido por la práctica sin fin de la violencia y el dominio de unos sobre otros. En teoría, nadie aboga explícitamente y sin justificación a favor de la represión o la tortura; en la práctica asistimos a diario a la violación de los derechos más fundamentales.

Esa falta de coherencia entre los principios y los hechos recuerda un concepto ya en desuso, pero que alude a un problema moral eterno: la llamada «debilidad de la voluntad». Fenómeno tradicionalmente interpretado como la impotencia y vulnerabilidad de la carne frente a la rigidez del espíritu, pero que en la actualidad tendría unas dimensiones de alcance colectivo o social. Es decir, la sensación de que todo nos desborda, de que no *podemos* hacer lo que debería ser hecho, la dimisión y el rendimiento ante la fuerza prepotente de la economía, la técnica, los intereses políticos o la inercia de la cotidianidad. Todo nos arrastra y nos conduce por donde no quisiéramos ir. Dicho en términos más filosóficos: el conocimiento y la acción no discurren en solución de continuidad.

La filosofía del XVII y XVIII fue bastante consciente del divorcio entre el saber y el actuar, y lo expresó de dos maneras que inciden en los problemas planteados por nuestro tiempo: 1) el conocimiento es siempre insuficiente, en tanto la acción es perentoria; 2) el conocimiento por sí solo no mueve a la acción. El *Discurso del Método* es un ejemplo de la primera dificultad. En la tercera parte, Descartes propone el aban-

dono provisional del Método precisamente porque la acción es más urgente, no puede esperar la moratoria del entendimiento. Así, aun cuando no sea posible partir de verdades claras y distintas, no es lícito renunciar a la acción. Es decir, hay que actuar sin saber lo suficiente, correr el riesgo de errar en la decisión. En cuanto al segundo punto acerca de la impotencia del saber como móvil de la conducta, dos pensadores tan distintos como Spinoza y Hume coinciden en afirmarlo. Para Spinoza, el conocimiento como tal no tiene fuerza suficiente para reprimir los afectos: el mismo conocimiento debería ser considerado como un afecto para que fuera eficaz como regla sobre las pasiones. Conocido es, por otro lado, el célebre enunciado de Hume según el cual no es la razón sino el sentimiento lo que determina a obrar.

¿Habrá que concluir que Marx se equivocó de medio a medio al afirmar que el ser humano sólo elabora proyectos que es capaz de realizar? Quizá la respuesta sea que no es capaz de elaborarlos como lo haría una mente omnisciente, condición por otra parte *sine qua non* para la subsiguiente e inequívoca realización de los mismos. No es que falten fines o proyectos, es que éstos son palabras huecas, signos confusos y borrosos que, en consecuencia, no indican con precisión el camino a seguir para hacerlos reales. La crítica y la desconfianza que invaden el pensamiento actual muestran, entre otras cosas, que los modelos teóricos de antaño no se ajustan a la práctica. Lyotard ha dicho que en la posmodernidad lo verdadero y lo justo carecen de legitimación. Habría que añadir: aun cuando la tuvieran, lo verdadero y lo justo por sí solos no nos llevarían muy lejos. El mensaje de Weber es válido y hay que asumirlo con todas sus consecuencias: «Ninguna ciencia podrá decir a los hombres cómo han de vivir ni enseñar a las sociedades cómo deben organizarse, ninguna ciencia podrá enseñar a la humanidad cuál es su futuro». Así, nuestra misión no es definir la justicia ni hallar criterios seguros de verdad, sino reconocer y lamentar la falta de injusticia y la falta de verdad, esto es, mantener la tensión entre la realidad presente y un futuro que auguramos mejorable, aunque impreciso e inabarcable *a priori*. El reconocimiento de esa tensión sólo podrá hacerse desde una *ética fragmentaria*, que diga «no» a la realidad que tiene ante los ojos, que descubra las faltas del presente, que rechace las formas de vida actuales, y no desde un sistema completo y acabado que todo lo explique y quiera resolver incluso el final de la historia. Ahí está lo que nos separa de los filósofos modernos, ilustrados: aquéllos vieron los mismos eternos problemas, pero confiaban en el poder de la razón y les quedaba aún fe para postular una salvación final. Nosotros, demasiado lúcidos o poco crédulos para la esperanza definitiva, mantenemos tan sólo ilusiones parciales. Para nosotros no hay sistema, hay texto, afirma con una metáfora perspicaz y sugerente, en este caso, Derrida: el texto tiene fisuras, recursos no dominables por el discurso sistemático y, en un cierto momento, el texto ya no responde de sí mismo: hay que interpretarlo, desconstruirlo, teniendo en cuenta que toda comprensión es histórica.

En suma: hoy vuelve a angustiarnos el temor obsesivo en la *Ética a Nicómaco*, temor a que sólo sepamos decir qué es la justicia sin que ese supuesto saber nos haga ser justos. Confusamente conocemos el qué, pero ignoramos por completo el cómo. Esa es la razón por la que Wittgenstein renunció a hablar de ética: porque el lenguaje sólo es apto para decir cómo son las cosas, no *cómo deberían ser*. Pero si desechamos el lenguaje conjetural sobre el deber ser, condenamos a la ética al silencio.

Los filósofos emotivistas tenían razón al pensar que la función de los juicios de valor no era sólo expresar la aprobación o desaprobación de unos hechos, sino suscitar también en los demás parejos sentimientos. En efecto, cuando uno cree sustentar la opinión correcta, o la más cercana a la verdad, no le basta esa convicción: necesita, asimismo, compartirla, verla aceptada por otros. Habida cuenta de que el discurso

ético de hoy tiene que ser fragmentario, sin final y sin principios sólidamente fundados y clarividentes, un discurso con fisuras que muestran su vulnerabilidad, habida cuenta también que la ética es un saber más práctico que teórico, tendremos que reconocer con Wittgenstein que la ética se *muestra* más que se dice, o, mejor, que deberá decirse en un lenguaje capaz de mostrar su fuerza —¿capaz de convencer?— e incitar así a la acción. Hemos dicho que de poco sirven las definiciones ni los criterios abstractos: que sea la solidaridad, la libertad, el compromiso o la falta de todo ello nos lo han dicho mejor Sófocles, Shakespeare, Cervantes, Tolstoi o Sábato, que la mayoría de los tratados filosóficos. Lo que tales conceptos significan es difícilmente transmisible o enseñable, porque son conceptos borrosos. La comprensión de tales signos se adquiere más bien a partir de un aprendizaje o de una experiencia imposible de encerrar en una fórmula o en la argumentación teórica. La narración, el relato, el ejemplo, la vida misma son más transparentes, quizá también más adecuadas a la expresión de una ética fragmentaria.

No creo que sea puramente pesimista o negativo reconocer que la ética de nuestro tiempo debe, y tal vez sólo puede, desarrollarse en dos sentidos:

1) Como instancia crítica que expresa la insatisfacción ante una realidad poblada de faltas y de agujeros, esa realidad que nos hace exclamar, impotentes, «no hay más remedio», «no se puede hacer más», pero «no debería ser así»

2) Como antídoto contra el escepticismo y la desmoralización derivables del reconocimiento de nuestra impotencia. Poseemos las virtudes de nuestros defectos: el mismo desconocimiento que nos hace incapaces de realizar el bien que vemos, alimenta la imaginación, la ilusión y la esperanza de poder avanzar aún algo más. La misión de la ética es mantener ese estado de ánimo, evitar que «se pierda la moral».

Ambas tareas pueden llevarse a cabo a través de cauces muy distintos. Hoy por hoy las desempeña bastante satisfactoriamente cierta literatura que nos muestra situaciones, figuras, motivos de la desmoralización que amenaza la mera pervivencia del sentido moral. Son relatos que muestran a la ética *negativamente*, nos enseñan cómo sería un mundo sin moral, nos hacen ver lo poco apetecible que aparece esa realidad. Creo que dos ejemplos bastarán para ilustrar lo que quiero decir.

Por una parte, la obra de Jünger, *Eumeswill*, es una muestra de las diversas «distopías» que han proliferado en nuestro siglo. Si las utopías clásicas nos decían cómo debía ser la sociedad, las «distopías» nos dicen cómo no debe ser: una sociedad completamente tecnificada, sometida a un régimen totalitario, deshumanizada, «perfecta» en cierto sentido, pero sin espacio para la libertad, donde la felicidad se reduce a evitar las frustraciones, la eficiencia es el máximo valor, una sociedad que es la negación de la «comunidad real» de Marx donde cada cual cultivaría sus talentos en todas las direcciones. Pues bien, el anarca Venator, figura central del Estado Universal dibujado por Jünger, responde a ese modelo de sociedad con una actitud escéptica y solitaria, cínica en cierto modo, de participación sólo simulada, dispuesto a jugar a todo porque no cree en nada, soñando sólo en escapar de toda realidad puesto que no espera ya su transformación.

Otra muestra de sentido parecido, menos intelectualista y, por ello, tal vez más perversa, nos la dan las novelas y cuentos de Patricia Highsmith. El desánimo, la ausencia de proyectos, la ausencia también de desesperación o de rebelión, un dejarse llevar por la vida sin procurar mejorarla, son los atributos comunes a los personajes más representativos de la escritora norteamericana. La vida carece de propósito (*What*

*had any purpose in life, anyway? Life was a joke*), de sentido (*Isn't it safer, even wiser, to believe that life has no meaning at all?*), de importancia («*Don't think, keep moving*» *was her frequent advice to herself, and she sometimes added, «don't look for a meaning»*): los personajes de *Edith's Diary* se ven desbordados por las pequeñas frustraciones de la vida cotidiana. Son seres con vidas terriblemente normales, es decir, mediocres, sin problemas aparentes, pero incapaces de enfrentarse a lo inesperado, a la decepción o al fracaso. La importancia los conduce a situaciones límites, disparatadas, a la autodestrucción. «Morir por eso», exclama uno de ellos mientras agoniza, «¿valía la pena?». Vidas y muertes indignas, echadas a perder. No es la náusea de Sartre ni el absurdo de Beckett: es el aburrimiento, la falta de objetivos, la vida sin quehacer, la instalación en la inacción porque «nada vale la pena», es decir, «todo vale igual», la ausencia de sentido moral. En un país tan celoso de su sociedad civil y de sus libertades, como los Estados Unidos, los individuos se pierden y aniquilan porque no saben ni pueden hacer uso de esa libertad. Nada es grande, heroico, ni siquiera trágico, la misma muerte se tiñe de la más temible y desesperante trivialidad.

Ese es, a mi juicio, el peligro de la posmodernidad: perder la moral como consecuencia del descontento, dejarse vencer por la sensación de impotencia ante un mundo «que no depende de mi voluntad». Impotentes para imaginar modelos de sociedad distintos, incapaces de pensar soluciones o salidas globales sólo resta la protesta parcial: la protesta ecológica, feminista, pacifista, objeción de conciencia, etc., como se viene repitiendo desde hace tiempo. O la provocación pasiva y tranquila: pasotismo, moda *punk*. Y, pese a todo, seguimos creyendo que la ética ha de hacerse oír, aunque sea sólo a través de relatos negativos, críticos y escalofriantes, a través del sentimiento de su falta puesto que la ética no es de este mundo. Si algo muestra la evidencia de un cierto progreso moral es la posibilidad y la capacidad de convocatoria de relatos como *Nunca jamás* de Sábato.

En los períodos decadentes la ética se retrae a lo privado y asume su impotencia. Cuando la euforia desaparece el saber deja de expresarse positivamente: es un saber incierto, consciente de sus propios límites. Esto es, un saber que nos dice que, pese a su insuficiencia, no es lícito dejar de actuar. Una muestra de que el deber se expresa aún más allá del poder. Sólo mientras así ocurra se mantendrá la tensión entre lo que hay y lo que creemos que debería haber. Y eso ya es positivo.

---