
EL LUGAR DE LA ETICA EN EL ARTE DE LA POLITICA

Reyes Mate

análisis y debate



«La verdadera política no puede dar ni un paso sin rendir antes tributo a la moral, y aún cuando la política es por sí misma un arte difícil, de ningún modo es su asociación con la moral arte alguno, porque ésta atajaría gordianamente el nudo que aquélla fuera incapaz de desenvolver tan pronto como ambas comenzaran a disputar». Con esta frase Kant quiere dejar bien claro que entre moral y política hay una relación nada artificial. Esta es una afirmación que pocos ponen en tela de juicio. El asunto es saber cómo hay que entenderlas.

Un especialista de filosofía ética, Javier Muguerza, se preguntaba recientemente qué tendría que decir la ética acerca de la violencia: «por terrorífico que pueda parecer, la ética no puede decir nada», respondía. No la puede *justificar* porque la ética tiene una pretensión de *universalidad* que el violento niega con su acción. Pero tampoco la puede condenar, ya que ese tipo de violencia «revolucionaria» se suele dar en circunstancias

políticas en donde los sujetos no disfrutaran de una completa capacidad de *autodeterminación*.

La acción ética es la que responde a la doble exigencia de universalidad de la acción y de determinación del sujeto. La acción que no responde a esas exigencias podrá ser valorada políticamente, pero sólo recibirá de la ética un impotente silencio. Ética y política aparecen en este caso como dos actividades del espíritu que pueden referirse a las mismas cosas, aunque desde universos distintos y escasamente tangenciales. La ética sería como el Ideal kantiano de la política.

Otra postura, ésta mucho más accesible y practicada, es la defendida por Maquiavelo cuando habla de la *virtud*. La virtud burguesa viene a ser como la construcción de una comunidad que sea la mejor de las posibles. Ante esta elevada meta debe someterse toda religión y moral, siendo permitido el recurso a la mentira, el engaño, la hipocresía, la violencia y... la moral. En Maquiavelo la moral queda sometida a la virtud política que tiene por objetivo la construcción de un óptimo bien común.

Entre estas dos posturas se podrían situar todo un abanico de teorías sobre la relación entre ética y política. Lo que no parece descabellado afirmar es que este tema que nos ocupa no es tangencial a la ética, ya que aflora tan pronto como uno se plantea la fundamentación de la ética. En el Diálogo entre Sócrates y Menon dice aquél que la virtud puede ser enseñada siempre y cuando sea conocimiento. Y debe serlo, añade, ya que la virtud conduce a la conducta recta. Lo que pasa, y a la vista de la experiencia que muestra sobrados casos de padres virtuosos que no consiguen transmitir a los hijos la misma rectitud de conducta, es que se trata de una enseñanza especial. Más que de conocimiento habría que hablar, en este caso, según Sócrates, de *opinión recta*, que es como un conocimiento de menor grado. Como a Menon tanto le da una como otra, ya que ambas conducen al bien obrar, se ve Sócrates obligado a explicar la diferencia con una metáfora: las piedras del taller de Dédalo, bien atadas y compuestas, se convertían en maravillosas estatuas. Y si no las ataba y trababa, se convertían en un montón de escombros. Moraleja: a la opinión hay que sujetarla y atarla por medio de la razón para que sea un conocimiento seguro y estable. Es decir, la virtud debe fundarse en el sólido conocimiento de la razón. Lo que ocurre es que esa razón es asunto de dioses, de ahí que haya que conformarse con las aproximaciones de la opinión recta. Pero los hombres, dice Victoria Camps, comentando el texto, no han compartido el escepticismo socrático acerca de las posibilidades humanas de sujetar firmemente la opinión por medio de la razón. Y por eso han pululado cantidad de teorías en las que se ha pretendido dar razón de la ética, que si no siempre era evidente, sí conseguían *atar* la conducta de los morales.

El escepticismo socrático fue compartido por Kant, quien nunca se apeó de la intuición según la cual un exceso de racionalidad en el asunto de la ética llevaba a la intolerancia política, mientras que la tolerancia siempre tenía que ver con un distanciamiento entre razón y ética.

Pluralismo ético.

La realidad es que —salvo en los momentos de totalitarismo político en los que se imponía por la fuerza una ética determinada, religiosa mayormente— lo que se da es el pluralismo ético, desde las éticas teleológicas a las deontológicas, pasando por infinidad de morales particulares. Esta situación no se entiende hoy como una desgracia, sino como conquista del moderno espíritu de tolerancia. Ahora bien, este pluralismo plantea

arduos problemas teóricos. Porque si existen muchas éticas, no sólo distintas sino contradictorias, lo que se está plateando es la misma razón de ser de la ética que lleva consigo una *intencionalidad universalista*. Como dice Quelquejeu: «verificar la moralidad efectiva de los imperativos de la propia moral concreta, sirviéndose del criterio de universalidad, es, en el fondo, aplicar al campo de la ética el principio fundamental de no-contradicción». Cuando uno está convencido de su propia moral busca razones que le permitan ser reconocido como sujeto moral por el otro.

Sería erróneo inferir de esta exigencia de someter los imperativos concretos de la moral a la verificación del criterio de universalidad la existencia de una moral concreta universal, algo así como un código de conducta válido para todos los hombres, en todos los tiempos y lugares. No existe el hombre universal. Lo que aquí se pretende decir es que las razones de la ética no son verdaderamente tales cuando lo son sólo para uno. La razón ética necesita para su legitimación una objetivación en el reconocimiento desde fuera, acontecimiento que sólo se da en un proceso de comunicación.

A pesar de que el pluralismo ético ambiental domina la escena y hace difícil hablar de universalidad ética, no hay que perder de vista la existencia de sutiles sistemas éticos universales y dominantes que miran graciosamente la pretendida libertad del pluralismo. Es un hecho que la muerte de miles de palestinos en Beirut o el genocidio del pueblo guatemalteco provoca en la opinión pública una reacción muy distinta al atentado contra Reagan o Karol Wojtyla; como es un hecho que las masacres bélicas encuentran un eco muy distinto que las muertes en carretera. Si todas son muertes, ¿por qué se valoran de distinta manera?

Se podría decir que porque no sirven para nada afirmaciones como «el matar es malo» y que lo importante es señalar a esta o aquella muerte de asesinato. Pero, ¿por qué unas muertes son catalogadas de accidentes o precio de la libertad o tributo al mantenimiento de grandes valores civilizatorios y otras como asesinatos de esa majestad? Pues porque al margen de morales privadas existen sutiles sistemas de información y educación que conducen a esas distintas valoraciones. En la sutilidad y complejidad de esos sistemas es donde se han refugiado las éticas universalistas, tanto más efectivas cuanto más firmemente se defiende la privatización de la ética. Nos encontramos, al final, con una situación como la de ese aviador cuyo avión, cargado de gases mortíferos, cae en tierra enemiga, ya envenenada, y ofrece su máscara de gas a un niño sobreviviente.

La universalidad de la ética no significa necesariamente que sus criterios vengán impuestos desde fuera. Este era el caso de la metafísica clásica que decía responder a exigencias objetivas, al margen de la subjetividad. Esto no es necesario, entre otras razones, porque no es posible. En la comprensión de eso que es bueno o malo, aunque venga propuesto desde fuera, interviene siempre el sujeto trascendental que tiene que autodeterminarse en el rechazo o aceptación de los criterios propuestos.

Estas dos exigencias, de universalidad y autodeterminación, no parece que se compaginen fácilmente. ¿Cómo se explica eso de que la ética lo sea para todo hombre, a la vez que cada hombre sea un legislador?

Arquetipo de una de las posibles respuestas es la de Kant, cuya moral está basada en la oposición entre deber y ser, deber e interés. El deber es lo primero y es irreductible y no deducible. Para Kant la acción moralmente buena no es aquella que se realiza con-

forme al deber, sino por deber. Sólo en esa acción se dan la mano un máximo de universalidad y un máximo de autodeterminación.

El imperativo categórico —«obra de manera que puedas querer que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley universal»— está alejado tanto de una fundamentación racional en el ser, como de la persecución de cualquier interés o finalidad.

A esta concepción kantiana se le han hecho dos tipos de objeciones. En primer lugar, de ser *idealista*. Al no brotar la obligatoriedad de un análisis de las estructuras, sino de la conciencia incondicionada, lo que importa es la buena voluntad y no que la situación cambie.

También se le ha criticado su carácter *ideológico*, como si fuera la moral propia del sujeto burgués. En efecto, al sujeto moral se le escapan las razones de la obligatoriedad de la misma manera que al burgués se le sustrae la racionalidad del orden económico. Para el capitalismo naciente no tiene que existir ninguna mediación racional entre la libre actividad de los individuos y los intereses comunes de la sociedad, lo que no significa que la búsqueda del interés particular sea en desentendimiento del bien común. En efecto, se confía en que el desarrollo del interés particular, gracias al principio de la competencia, satisfaga las necesidades generales. La mediación entre lo privado y lo general no se hace mediante la razón, sino en base al juego de las fuerzas ciegas del mercado, que se entiende como un principio regulador «natural».

Común a la burguesía y al imperativo categórico kantiano es que ninguno de los dos muestran interés en hacer realmente posible la pretendida universalidad que dicen portar consigo. Eso se deja en manos de las nuevas formas de providencia, llámense espontaneidad o naturalidad del sentido del deber del mercado. Lo que les distingue, sin embargo, es el punto de partida: el burgués empieza diciendo que un sistema económico que se precie debe ser entendido como la actividad indefinida de la iniciativa individual, mientras que Kant pone al origen de su moral, no el interés, sino el deber. Pero ahí reside precisamente el carácter ideológico de la ética kantiana, ya que ese generoso desinterés sólo puede llevarlo a cabo quien ya tiene el interés particular satisfecho y cuenta con las bases de proyectarle hasta la generalidad. El pobre, por ejemplo, sólo podría hacer universales sus intereses negando los del burgués, esto es, obrando por interés.

Que el sujeto moral kantiano sea el burgués y no el asalariado es algo que Kant repitió a menudo: «la cualidad requerida para ello es, aparte de las naturales (no ser mujer ni niño), la única: que él sea su propio señor, que tenga, por tanto, alguna *propiedad* de la que pueda vivir. Esto es, que en los casos en los que tenga que solicitar de los demás para poder vivir, lo solicite sólo por medio de la enajenación de lo que es suyo, no por medio de la concesión que haga a otros de hacer uso de sus capacidades».

La crítica materialista de la ética.

El carácter ideológico de la solución kantiana ha sido entendido históricamente como una urgencia a buscar la mediación política (medidas operativas racionales) que pueda colmar la grieta existente entre imperativos éticos y la cruda realidad, a fin de que el ejercicio de la ética pueda ser materialmente posible a todos. Los filósofos entendieron esta tarea como un asunto de racionalidad de la teoría ética, de un acercamiento entre el «sollen» y el «sein».

Para Hegel, por ejemplo, la racionalidad consiste en la unidad entre la voluntad general y la de los individuos.

Aquí se trata, pues, de conciliar el dilema kantiano «sein-sollen». ¿Cómo lo hace? Para Hegel, la razón no puede crear las reglas morales de su propio producto porque esos contenidos morales, animados por la razón, son fruto de un proceso histórico. La razón es un momento de ese proceso histórico y sólo el «weltgeist» puede erigirse en fuente de la verdad y de la moralidad. Los imperativos éticos o las normas abstractas de moralidad que pretenden ser universalmente válidas, por encima del espacio y del tiempo, ignoran que son sólo un momento de la rueda. Si presumen de absolutas, quedarán vacías e impotentes.

Esta severa limitación de toda actividad finita no significa tanto la proclama del indiferentismo moral cuanto la exigencia de una constante readaptación entre el deber y el ser, la moral y la política: todo producto de la conciencia, incluido el moral, es *expresión*, parte integrante o aspecto del ser que se trata de comprender. La conciencia es «buena» cuando sabe a qué responde y cuál es su sitio en el proceso histórico.

Como es sabido, ese proceso histórico es, para Marx, la lucha del proletariado por la emancipación de la humanidad. Por consiguiente, será «verdad» la teoría que refleja fielmente el momento de esa lucha; la «verdad» es un instrumento del proceso social emancipador y no el producto de una ciencia abstracta. Y será «bueno», y por tanto moral, lo que lleve adelante ese proceso social emancipador que protagoniza, a modo de sujeto de la historia, el mismo proletariado. Moral y política no se diferencian objetivamente, sino que representan el doble movimiento —teórico y práctico— de la realidad.

La interpretación materialista o praxiológica de la moral hace *frente a la insatisfacción del idealismo kantiano* que se desentiende tanto del interés particular como de su fundamentación racional. La moral, entendida como el lado práctico de la moral, pone en manos del individuo la posibilidad una acción moral.

Pero, por otro lado, esa identificación sustancial entre moral y política lleva consigo *gérmenes totalitarios y negadores de la ética*. En otras palabras, la identificación entre el conocimiento normativo y el empírico conduce a un terrorismo moral. En efecto, si la «verdad» es expresión del momento presente del proceso social emancipador; si, como dice Marx, en este momento aquel proceso social emancipador coincide con los intereses del proletariado, resulta entonces que sólo desde la identificación y compromiso con los intereses del proletariado es posible hablar de «verdad» o de «ética».

El punto de vista del proletariado es definitivo a la hora de fijar el contenido de lo verdadero y de lo falso, de lo moral y de lo inmoral. Puesto que la teoría es *expresión* del interés social no cabe la posibilidad de que si se dan varias teorías sobre un asunto hubiera que dirimirlas recurriendo a criterios asépticos, «objetivos», socialmente neutros: lo importante es el punto de vista. Se toma partido por el proletariado o contra él. La conciencia de clase del proletariado no es sólo fruto de un análisis de la realidad, sino resultado de un compromiso moral. Propiamente, no hay diferencia entre verdad y compromiso.

Incluso se puede decir que para *el buen marxista se disuelven las fronteras entre moral y política, entre valor y hecho*. Se dice en la jerga marxista «análisis correcto», dando a entender que la corrección no sólo es justeza teórica, sino también postura cabal. Cuando se declara un «análisis correcto» se sobreentiende que hay que seguirle. Lógicamente, quien puede hacer ese «análisis correcto» es el proletariado. La dificultad teórica de definir en qué consiste el proletariado explica que, a la hora de la verdad, sea el Partido quien asuma sus funciones. El Proletariado no es el Partido, efectivamente, pero sí es la mediación entre la espontaneidad de la clase trabajadora histórica y su mi-

sión sobrecogedora en la historia, mediación entre espontaneidad y totalidad (en el sentido hegeliano que le da Lucáks).

Cuando este planteamiento funciona (y la historia dice que ha funcionado y funciona de alguna manera), es decir, cuando el Partido, presentándose gestor de los intereses universalistas del Proletariado, exige determinadas posturas políticas, alegando que en sus análisis esas posiciones responden al interés de la historia de la emancipación de los hombres, se produce una situación extraña, con componentes contradictorios:

— Por un lado, se exige una actitud moral ajustada a razón; se exige obrar en función de lo que la «verdad» dicta, el gran sueño de Hegel. *La moral se disuelve en razón.*

— Pero por otro, al no darse una adecuación real entre proletariado y sujetos agentes, lo que se le pide al «camarada» es un acto de fe y una acción moral por deber, en el más riguroso sentido kantiano.

Para muchos este intento hegeliano-marxista de fundar el «sollen» en el «sein», el deber ser en el ser acaba en un *fracaso*, porque termina justificando todo tipo de barbaridades en nombre de los intereses objetivos del proletariado. La crítica marxista al idealismo ético de Kant que pretende buscar en cada momento las condiciones materiales para que las exigencias éticas sean posibles para todos, acaba en la mayor de las abstracciones al dejar en manos de la historia o de su sujeto el proletariado, lo que es para el resto de los mortales lo moral y teóricamente correcto.

Esta constatación ha producido una serie de reacciones constatables en los actuales planteamientos éticos.

«La vuelta a Kant»

Este grito de guerra de los neokantianos del siglo XIX, quienes con mejor voluntad que fortuna intentaron compaginar marxismo y kantismo, es de nuevo actualidad.

Creo que la intuición de fondo es la siguiente: que un hombre tan ilustrado y «racionalista» como Kant tuviera tanto empeño en disociar la ética de la razón, el «sollen» del «sein» se explica porque él entendía que esa era la única manera de salvaguardar la *tolerancia*, nombre político de la libertad. Y, por consiguiente, que existe una relación entre el sueño de una humanidad uniforme (y tendencialmente totalitaria) y la reconciliación entre el entendimiento y la voluntad. Por eso él optó por la disgregación, montando todo su sistema moral en la irreductibilidad del *ethos* a la *ratio*.

Hoy son muchos los que vuelven a valorar esa intuición. Por ejemplo, Wittgenstein y Kolakowski.

Para Wittgenstein, hechos y valores son irreconciliables. El valor es lo que queda fuera del conocimiento representativo, fuera de la captación por medio de la articulación científica. Y eso que se escapa al conocimiento científico es lo interesante por excelencia (el sexo, el nacimiento, la muerte), pero nunca lo encontraremos en los hechos. El valor se refiere, pues, a esas experiencias inmediatas, fundamentales, irreductibles al lenguaje de la ciencia.

Kolakowski, por su parte, distingue entre aquellas actividades basadas en la regulación universal de la razón y aquellas otras que pueden ser consideradas arbitrarias, vistas desde un punto de vista lógico, pero que se imponen a la conducta de los hombres en función de su dependencia y relación respecto a la *tradición y el mito*. La tradición y el mito, ejemplificados en la religión, es un caudal autónomo de la cultura humana.

Sin embargo, esta emergida de lo simbólico, en cuanto fuente original de la ética, se hace al precio de negar su universalidad. Porque, si como dice Wittgenstein, la moral es aquello «de lo que no se puede hablar» y sobre lo que sólo cabe el silencio, resulta que su experiencia, por muy mística que sea, es personal e intransferible. Cada cual vive el valor sin importarle el que sea afirmado o negado por el otro. Otro tanto ocurre con la tradición religiosa de Kolakowski, que podrá ser portadora de todo un universo de valores, inasequibles a la ciencia, pero que para que interese a alguien más que a los propios creyentes tienen que demostrar su relación con la realidad en general, con la experiencia universal: *tienen que plantearse su posible comunicación*.

Será por eso que los hombres de ciencia no renuncian a ver la ética como algo extraño, sino fundado en la razón. Un caso paradigmático puede ser el filósofo de la ciencia Miguel Ángel Quintanilla, para quien la razón —y no cualquier razón, sino la razón científica, nombre propio de la razón— funda la ética, ya que la ciencia es capaz de darse objetivos y fijar prioridades. Lo que ocurre es que la ética resultante no irá mucho más allá que su fundamento, «la razón científica», y son muchas las objeciones que pesan sobre su capacidad moral, visto eso que llamamos «progreso», como para poder afirmarlo tranquilamente. Como decía Alexander Mitscherlich, el médico filósofo recientemente fallecido, los experimentos bárbaros de los médicos alemanes con los prisioneros judíos durante la II Guerra Mundial eran consecuencia lógica de su idea de la medicina, entendida como una actividad científica sobre *objetos*, por muy humanos que fueran, pero que servían al progreso de la misma. Hubiera sido necesario otra concepción de la medicina, en el sentido de una actividad con otros componentes culturales, para poder evitarlo. Y esos otros elementos no venían de la ciencia, sino de la cultura.

Universalidad y autodeterminación siguen siendo el doble desafío para una construcción moderna de la lógica.

— La cruz de las modalidades kantianas es que su universalidad es más formal que real, de ahí la pasión con que las críticas de procedencia marxista se han aplicado a relacionar ética con razón.

— El problema de éstas es que, como el rey Midas, transforman en oro, es decir, disuelven las exigencias éticas en exigencias políticas. La universalidad que ofrecen acaban en formas de dictaduras (la del grupo dominador en el caso de Hegel, que se erige en paradigma de los demás; del partido o grupo iluminado en el marxismo).

La aporía de una «sociedad de comunicación».

No parece que haya más posibilidades de mediación entre la universalidad y la autodeterminación que recurriendo a esa forma de ratio que es el diálogo, la «sociedad de comunicación», que dice J. Habermas, siguiendo a Kant: «la piedra de toque de lo tenido por cierto, ya se trate de convicción o de mera persuasión, es externamente la posibilidad de comunicarlo y de que todo hombre de razón la halle válido». En esa comunidad dialógica, el bien universal no es un abstracto imperativo categórico, ni una derivación de cualquier *ordo metaphysicus* o sacral, sino el resultado de una libre dis-

cusión, donde todas las argumentaciones circulan por la plaza pública, siendo el mejor argumento el que al final se imponga por convicción y persuasión.

Huelga decir que tamaña y fluida comunicación entre los individuos de una sociedad en busca del mejor argumento es asunto harto improbable en una sociedad como la nuestra, dividida en clases, con toda suerte de compartimentos estancos. Habría que retrotraerse a la sociedad imaginada por Rousseau en el *Origen de las desigualdades entre los hombres* o proyectarla, como también se ha dicho, a la Comunión de los Santos.

En una sociedad dividida la ética comunicativa, modelo alquímico en el que se podrían conjugar universalidad y autodeterminación, se convierte en una exigencia de la ética más que en un ejercicio de la misma. La melancolía ética, a la que se refiere Murguerra, es el santo y seña de la conciencia de su inutilidad, ya que lo suyo es llegar demasiado pronto o presentarse demasiado tarde: la ética pertenece al género de actividades «cuya hora nunca está ahí».

Resulta a primera vista lógico que si lo que impide la existencia de una ética comunicativa son unas barreras materiales que dividen a los hombres y les incomunican, lo que procede es derrumbar esas fronteras materiales, esto es, ponerse a la tarea de crear las condiciones materiales para que la comunicación sea posible. Esta es una labor que clásicamente se asigna a la política. Pero, para muchos, la ética de la política es una palabra menor que no coincide con la ética «tout court». En el mejor de los casos, la política se comportaría frente a la ética de la universalidad y autodeterminación como un despotismo ilustrado a quien habría que conceder gratuitamente el crédito de que su futura actuación creará el estado de moralidad que aquí se plantea. Pero la concesión de ese crédito supone renunciar a una de sus condiciones de existencia: la autodeterminación de los individuos aquí y ahora. Parece imposible que la política sirva de mediación de la ética, pues al final acaba disolviéndose ésta en aquélla, como en el caso del marxismo, por no citar a Maquiavelo. Un ejemplo dramático de esta imposibilidad lo ofrecen los obispos vascos en su reciente declaración sobre la LOAPA. Ellos quieren hacer un juicio moral, pero al concretarlo en una toma de postura respecto a esa ley parlamentaria acaba siendo un juicio político, con lo que su pretendida moralidad acaba disolviéndose en el valor racional de los argumentos políticos esgrimidos sobre la referida ley. Estamos ante un callejón sin salida.

El no-sujeto como punto de partida.

La desazón que produce esta situación aporética no se debe sólo a la frustración intelectual de no poder resolver un problema, sino también, y sobre todo, a que la imposibilidad de conducta moral que no conjugue la universalidad con la autodeterminación refleja la existencia de sujetos sin poder autodeterminarse y sometidos a intereses particulares.

En casos así se suele producir una *vuelta a Kant*, como ya ocurrió con los neokantianos marxistas, quienes no vieron más solución al cientificismo marxista que la añadidura voluntarista de un grito moral. Esta vuelta a Kant tiene, sin embargo, otro objetivo: detenernos en el sujeto moral kantiano, en el burgués u hombre propietario. Choca a primera vista que la nobleza de la moral kantiana no sea cosa de pobres. Por supuesto que en el fondo de la afirmación subyace una razón: el asalariado no es sujeto moral porque no es libre, porque es su fuerza de trabajo, porque es un esclavo. El esclavo no es sujeto moral ni en Kant ni en los griegos, aunque ha cambiado la figura que se le contrapone: para aquéllos era el hombre «ocioso» y para éste el «negocioso».

Hoy sabemos, sin embargo, que con el capitalismo cambia sustancialmente la condición del trabajador. Si antaño su trabajo le llevaba a la esclavitud, hogaño le convierte en el sujeto de un contrato de trabajo en virtud del cual vende su fuerza de trabajo, libremente y por unas horas. Kant no se imaginaba a la burguesía como una carta cerrada, sino una clase abierta a la que se incorporarían progresivamente los asalariados en la medida en que se promocionaran, hasta convertirse en propietarios. La crítica marxista, empero, ha puesto de manifiesto que el capitalismo, por su propia dinámica, podrá promocionar casos aislados, pero sustancialmente necesita del asalariado. Es decir, la burguesía nunca será la clase universal.

El asalariado, en esta explicación, abandona su condición de no-sujeto moral al liberarse de la relación de dependencia. Pero su positividad no consiste en instalarse en la situación del burgués (que hasta ahora era causa de su no ser sujeto), sino en negar la negación del burgués, de la propiedad privada. De esta forma se hace verdad el dicho de Nietzsche: «lo primero es liberarse de la explotación y luego superar la superación». La ética no consistirá en una carrera hacia la universalidad y autodeterminación de quienes ya están colocados en la línea de salida, sino que la ética consistirá en un incesante esfuerzo por hacer que los no-sujetos sean sujetos. En este sentido bien se puede decir que el socialismo es intrínsecamente ético.

La dificultad práctica de una ética vista desde el punto de vista del no-sujeto (dificultad particularmente evidente en las políticas socialistas programadas desde las posibilidades de los ya sujetos) se debe a la prepotencia epistemológica del concepto de realidad, patente en el supuesto kantiano y en toda la concepción práctica de la filosofía. Desde Descartes se ha impuesto la convicción de que lo real depende de la *subjetividad y de la praxis*. Y la razón nada sabe de lo que no caiga bajo este concepto darwinista de realidad. La libertad es el atributo de quien puede realizarla. Significativo es a este respecto la teoría habermasiana de su «sociedad de comunicación», vinculada a su idea de la razón comunicativa. Habermas recuerda que la filosofía ha muerto a manos o en brazos de la sociología. De ahí que de ahora en adelante haya que renunciar a preguntas «metafísicas» como «por qué el ser y no la nada», para limitarse a asuntos como «por qué el ente es así y no de otro modo». La consecuencia es que en su «sociedad de comunicación» haya que buscar el acuerdo entre los lenguajes que ya existen. Los mudos o silenciados no tienen parte en ese festín. Los que no están, no son. Los no-sujetos no son, porque no están. Se trata, en definitiva, de una mejor armonización de las piezas sociales existentes. Adorno premonitoriamente había clamado contra esa injusticia, afirmando que existe una parte de la realidad, marginada no sólo de la sociedad, sino del mismo concepto de razón, que, sin embargo, forma parte de ella. Se trata efectivamente de lo marginado, de lo olvidado y perdido. La marginación de esa parte de la realidad acaba dañando al concepto dominante de racionalidad: «un exceso de racionalidad acaba siendo un déficit de racionalidad». Es la consecuencia de la anunciada muerte de la filosofía en brazos de la sociología.

La concepción dominante de racionalidad explica su insensibilidad a esa parte oscura de la realidad que hoy por hoy sólo es accesible mediante el relato y la memoria. Adorno y Kolakowski reconocen que esa narración ha quedado en manos de la religión, bien dispuesta a esos recuerdos porque nace como memoria *passionis*. No siempre fue así. El cristianismo, hasta la llegada de la modernidad, era argumentativa y narrativa. Se consideraba así y así era considerada. La especialización de la razón ilustrada en un tipo de argumentación subjetivo-práctica rompió la relación posible de la memoria patética con la razón. A esta escisión se refería Hegel cuando hablaba de la «ilustración frustrada».

Sea cual sea la explicación histórica, lo cierto es que hoy la reivindicación de la subjetividad de los que no son sujetos es un imperativo ético que nace del recuerdo de lo olvidado. Por supuesto que los marginados siguen estando entre nosotros, como los pobres. Pero su relevancia significativa es captable en la medida en que los derechos de los vencidos no son interpretados como la pre-historia de la libertad, esto es, como el precio fatídico que hay que pagar para que la historia ande. El reconocimiento de sus derechos es más bien la historia misma de la libertad. Gracias a esa memoria dolorosa, que no entierra definitivamente a sus muertos, sino que los tiene presentes como sujetos de unos derechos que claman por su realización, es posible conjurar los gérmenes letales que anidan en los sujetos actuales que siempre encuentran en su razón razones para nuevas víctimas. Esta interpretación *histórica* de la memoria *passionis* nada tiene que ver con una idea *pre-histórica* de la misma (el dolor de los vencidos es el precio de nuestra libertad), ni *cientista* o *ideológica* (se resuelve el problema en la medida en que se desvelan las razones científicas del tema), ni *hemenéutica* (sólo interesa el pasado victorioso, que es el que afecta al presente). Tampoco tiene que ver con ese aire popular y trivializante con que evocan los ex combatientes su experiencia bélica, como de «unos viejos y pasados tiempos» sobre los que uno se puede reír ahora porque se salvó de la quema.

No parece difícil admitir que ética y socialismo tienen mucho que ver en sus últimas raíces o en sus metas finales. El problema es ahora. Si la ética es visión de la universalidad no desde el punto de vista de quien puede autodeterminarse —pero que no ejerce su derecho por razones «superestructurales»—, sino de quien materialmente no es sujeto, esto es, si la ética es una promoción del no-sujeto a la subjetividad, la ética es una invitación a la política. Lo que ocurre es que la política se ha conformado (en el doble sentido de la palabra de conformismo y definición) con aquello de que es el arte de organizar los *recursos disponibles* en vista a la emancipación, o algo así, de los hombres. El conformismo viene de que los recursos disponibles o las potencialidades de la sociedad son contempladas desde los tópicos «análisis científicos de la realidad» o su más frecuente sucedáneo, el pragmatismo. Desaparece así el carácter *artístico* de la política, patente en muchos grandes renovadores sociales, gracias al cual la política extendía una mano a la poesía o a la mística. Algo de eso se barrunta hoy —aunque no sea más que por conciencia— cuando se habla de que «la política debe ser el nuevo nombre de la cultura».

La exigencia de paso del no-sujeto a la subjetividad es un proceso permanente que coloca en un nuevo plano a las exigencias de autodeterminación y universalidad de la ética: mientras haya un sólo no-sujeto, ningún sujeto puede tenerlas todas consigo, ya que la existencia de la marginalidad cuestiona la positividad de las subjetividades existentes. Universalidad y autodeterminación no serían tanto el ejercicio positivo, por toda la sociedad, de unos derechos, cuanto la permanente exigencia de negar la positividad existente, como fruto discutible de la marginación actual y del *pathos* del pasado.