

El taparrabos de la ética

Cornelius Castoriadis

Traducción de Conrado Tostado

EL RECIENTE "RETORNO" DE LA ÉTICA Y SUS CONDICIONES

Desde hace casi dos siglos —prácticamente desde Kant—, parecía que la ética se había convertido, cada día más, en una disciplina académica, en un pariente pobre de la filosofía, o bien, en tema de catecismo religioso. De este modo, resulta característico que Bergson, por ejemplo, haya escrito *Las dos fuentes de la moral y la religión* y Max Scheler *El formalismo en la ética y la teoría de los valores sustantivos*, pero fuera de estos dos libros, y quizá uno o dos más, los autores más importantes del siglo XX —Husserl, Heidegger, Whitehead— prácticamente no hablaron de ética, como tampoco hablaron, por cierto, de política. Sin embargo, desde hace cerca de 20 años, presenciamos un regreso, aparentemente ofensivo, del discurso que se reclama de la ética. El término discurso, por lo demás, resulta excesivo. En el peor de los casos, la palabra "ética" se utiliza como *slogan* y en el mejor, sólo es el signo de un malestar y una pregunta.

¿Por qué este cambio? Sin duda, las razones son múltiples y complejas. Pero me parece que tres de ellas saltan a la vista.

En primer lugar, existe una particularidad en la historia de los siglos XIX y XX: son, quizá, los primeros siglos que se pueden calificar como políticos. Napoleón, citado por Hegel: en los tiempos modernos, la política ocupa el lugar del antiguo *fatum*. Las revoluciones americana y francesa (y desde antes, la Ilustración) inauguraron una era que se continuó a todo lo largo del siglo XIX, con el movimiento democrático y el movimiento obrero, y que, al parecer, se cerró con la pulverización de la ideología marxista-leninista y el derrumbe de los regímenes totalitarios inspirados por ella. Al parecer, esta era confió a la política, más que ningún otro periodo de la historia, el papel más importante en la solución de los problemas humanos y, al mismo tiempo, trajo, para bien y a veces para mal, la participación masiva de los pueblos en actividades políticas. El rebote: la fraudulenta bancarota del comunismo, pero también, la creciente decepción de los pueblos ante la impotencia manifiesta del liberalismo conservador, la privatización de los individuos en una sociedad cada día más burocratizada y entregada a los supermercados y medios de comunicación, la corrupción y/o nulidad de los políticos profesionales, y por último, la desaparición de un horizonte histórico, de un horizonte social, colectivo, político, han acrecentado, desde hace tiempo, el descrédito sobre la palabra "política", que ahora ha venido a significar demagogia, trampa, maniobra, búsqueda cínica del poder por todos los medios. En cambio, para Marx, por ejemplo, la lucha colectiva para transformar la sociedad parecía incluir y dominar todo lo demás (Trosky racionalizó y expresó claramente esta posición en *Su moral y la nuestra*). La monstruosidad de los regímenes

comunistas condujo a mucha gente —y a muchos entre los mejores— a rechazar todas las visiones y todas las metas globales de la sociedad (una posición que, en último análisis, es simplemente incoherente) y a buscar, en su conciencia individual (o bien, en principios trascendentes), las normas que animen y guíen su resistencia a esos regímenes.

En segundo lugar, otra gran actividad masiva, que asimismo constituye un rasgo original de esta fase de la historia de la humanidad, se ha desarrollado sin precedentes y ha pretendido competir con la política en el papel de detentar soluciones universales para los problemas de la humanidad: me refiero a la ciencia, o más exactamente, a la tecnociencia. Hace tiempo que esta actividad dejó de parecer incontestable. Y no porque el hombre moderno haya desistido de su creencia mágico-religiosa en la "ciencia". Tras Hiroshima, Nagasaki y la contrición de Oppenheimer, pasando por la creciente destrucción del ambiente hasta llegar a la procreación asistida y las manipulaciones genéticas, un número cada vez mayor de personas duda de la benevolencia innata de los descubrimientos científicos y sus aplicaciones. De allí que se simule dar una respuesta a estas preguntas, que no dejan de surgir, creando "comités de ética" y cátedras de bioética en las universidades.

Por último, pero quizá sea inútil insistir en esto, existe la crisis generalizada de las sociedades occidentales. Crisis de "valores" y, más profundamente, de lo que yo llamo las significaciones imaginarias sociales, las significaciones que mantienen cohesionada a la sociedad. En este punto hay que incluir lo que se puede llamar, con propiedad, la "crisis de la filosofía" (que se manifiesta, también, en las proclamações de Heidegger y de otros acerca de la "clausura de la metafísica greco-occidental", onto-teo-logo-falocéntrica). Esta crisis ha producido reacciones que intentan revivir o reprocessar las éticas tradicionales, por ejemplo, Mc Intyre (*After Virtue*, ética "neorristotélica"), o bien, Habermas con su "ética de la comunicación" y Rawls, con su teoría casi kantiana de la justicia.

En todos ellos encontramos el rechazo, si no de toda la política, sí de la gran política y el intento de encontrar en la ética, definida así o de cualquier otro modo, criterios que pudieran guiar, si no la acción, por lo menos los actos y los comportamientos individuales. Es imposible no comprobar el parentesco de esta manera de pensar con el repliegue en la esfera "privada", que caracteriza a nuestra época, y en la ideología "individualista". También es imposible, si se tiene un poco de memoria histórica, no hacer un paralelismo con la vuelta al hombre privado y el florecimiento de las filosofías que apuntan hacia su conducta, que tuvo lugar hace veintitrés siglos, tras la decadencia de la polis democrática griega. Hegel comprobó, con justicia, esta vuelta (*Lecciones sobre la filosofía de la historia*). Regresaré a esto más adelante.



Germaine Richier: *Hombre de la tormenta*, 1947-8

INCOHERENCIAS Y DESCONOCIMIENTOS

Subrayemos de inmediato lo que me parece una incoherencia elemental de estas actitudes, al menos cuando pretenden ser otra cosa y algo más que una reacción visceral frente a las monstruosidades del totalitarismo y su propósito de subordinar todo a una pseudo- "política", que no fue sino el disfraz, grosero, de una furia de dominación ilimitada. Estas reacciones olvidan, u ocultan, una evidencia fundamental: la condición de posibilidad de cualquiera de nuestros actos, tanto desde el punto de vista material como de su significado, es que somos seres sociales, que vivimos en un mundo social que es como es porque así fue instituido, y no de otra manera. No somos "individuos" que flotan libremente por encima de la sociedad y de la historia, que deciden de un modo soberano y absoluto lo que harán, cómo lo harán y el sentido que tendrá una vez hecho. Es cierto que el medio o nuestra situación no nos determinan. Con todo, nos condicionan infinitamente más de lo que nos gusta creer. Y sobre todo, como individuos, no elegimos ni las preguntas a las que debemos responder, ni los términos en los cuales se presentan, ni, sobre todo, el sentido último de nuestra respuesta, una vez que la hemos dado. Las consecuencias de nuestros actos se lanzan en el desenvolvimiento social - histórico, se nos escapan; de allí que no podamos ignorar este desarrollo.

Nuestros actos no están determinados: están condicionados. Y las condiciones no son, de ningún modo, "externas". ¿Kant hubiera sido Kant de haber nacido en Burgos y no en Königsberg? Una parte inmensa de esas condiciones se nos escapa y se nos escapará siempre. Nadie escogerá nunca el lugar y la época de su nacimiento, la situación y el carácter de sus padres. Pero hay otra parte que depende de nosotros y que, al menos en principio, podemos poner en tela de juicio y, llegado el caso, transformar. Esta parte es la que tiene que ver con las instituciones explícitas de la sociedad. Y la auténtica política no es sino la actividad que, a partir de la pregunta sobre la forma y el contenido deseables de esas instituciones, se propone la realización de instituciones juzgadas mejores y que, sobre todo, favorezcan y permitan la autonomía humana.

Si todo esto se ve con claridad, nos daremos cuenta de que la política se encuentra por encima de la ética, lo cual no quiere decir que la suprima. Aristóteles tenía razón cuando dijo que la política es, entre las ciencias que conciernen al ser humano, la más arquitectónica (*Ética a Nicómaco*). Insistamos en la imagen: si la casa está mal construida, todos los esfuerzos para vivir bien en ella serán, en el mejor de los casos, remiendos insuficientes. Insistamos, también, en el nombre correcto de las cosas. Cuando disidentes heroicos como Bukovski, Soljenitsin, Sajarov, Havel, Konrad, Michnik, Kuron, Geremek y tantos otros se opusieron al totalitarismo comunista, sin importar cuáles hayan sido sus motivos profundos —éticos, religiosos o de cualquier otro tipo—, el modo de justificar su acción ante sí mismos o el régimen que tenían en mente para reemplazar al sistema en vigor, lo que estaban haciendo era, evidentemente, política (incluso si decían lo contrario). Juzgaban absolutamente malas, no sólo las acciones de los comunistas, sino el régimen que habían creado y que permitía esas acciones. Pensaban que otro régimen (y quizá, en este caso, casi no importe de cuál régimen se trataba) sería mejor y, en todo caso, que la destrucción del régimen en vigor era la precondición necesaria para cualquier discusión acerca del mejor sistema y para cualquier intento de llevarlo a cabo. Al atacar las instituciones como tales, su actuación pública, motivada éticamente y válida, sin lugar a dudas, trascendió la ética y se convirtió, *ipso facto*, en política.

EJEMPLOS. LA BIOÉTICA. LA MENTIRA

Dos ejemplos de actualidad ilustran el lugar soberano que la política, concebida correctamente, ocupa en la acción humana.

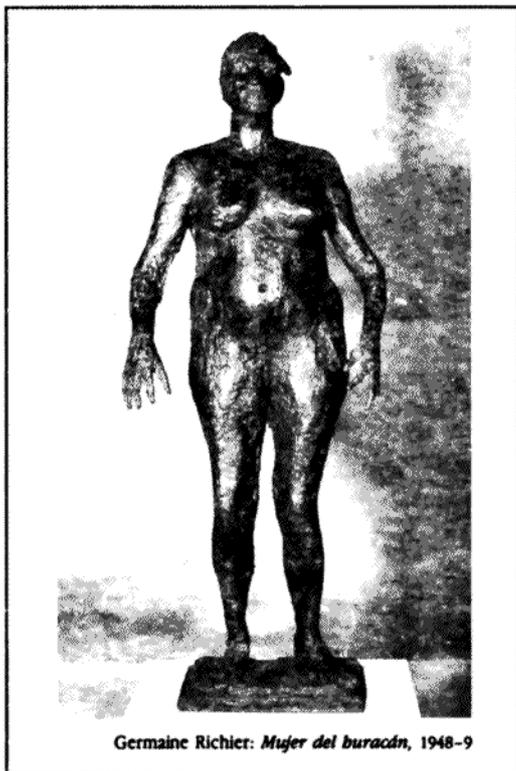
Los periódicos están llenos de noticias y discusiones acerca de la bioética. Se forman comités, se redactan recomendaciones cuya modestia, casi irrisoria, asombra, dada la enormidad de los problemas. Se discute la procreación asistida; la cuestión de saber si, y bajo qué condiciones, el espermatozoides de un donador desconocido o de un esposo muerto puede ser utilizado; si una "madre vicaria" puede alquilar su útero, etc. Todavía se discute la eutanasia, la conservación de la vida de personas en estado de coma irreversible, o bien, simplemente en la fase terminal de una enfermedad dolorosa. Y está muy bien. Pero nadie pregunta ¿es ético, o sencillamente decente, tomar decenas de miles de francos de los fondos públicos de Francia —la pregunta sería la misma si fueran privados— para llevar a cabo una sola procreación asistida, cuando nadie desconoce el estado lamentable de los servicios

médicos y sanitarios elementales, o incluso la situación nutricional, de los países donde viven cinco sextas partes de la población mundial? ¿Acaso el deseo del señor y la señora Dupont de tener "su" hijo —aunque sólo sea suyo el 50%— tiene mayor peso ético que la sobrevivencia de decenas de niños en los países pobres, la cual podría garantizarse con esa suma? La universalidad de los imperativos éticos, ¿sólo es universal por encima de cierto nivel de P.N.B. *per cápita*? ¿Lo que en realidad necesitamos es bioética o, más bien, *biopolítica*? Sé que algunos se detendrán, aterrorizados, frente a esta idea o esta palabra. Lo hacen por inconsciencia o por hipocresía. Hoy tenemos, simple y llanamente, una biopolítica que no se asume como tal y que, de modo tácito y permanente, condena a muerte, incluso en los países ricos, a cientos de personas por razones "económicas", es decir, políticas, ya que, con toda evidencia, la repartición y la atribución de los recursos de una sociedad es, por excelencia, una cuestión política. No voy a hablar, siquiera, de la diferencia de calidad de los tratamientos médicos según se sea rico o pobre, sino del hecho, consumado y conocido, de que, por ejemplo, debido a la falta de equipo para diálisis renal, los médicos deben escoger a los enfermos que recibirán el tratamiento. Sus criterios, sin duda, son humanos y razonables, pero todas las éticas dicen "no matarás", ¿no es cierto? Y también de manera tácita, todos los meses condenamos a muerte, simplemente al vivir como vivimos, a cientos de miles de personas en los países pobres.

El ejemplo de la mentira. Solzenitsin, en *Archipiélago Gulag*, al igual que Havel y muchos otros, han insistido, con razón, en el papel fundamental de la mentira como recurso de gobierno en los regímenes totalitarios. Y también en la complicidad tácita de la población, indispensable para que la mentira pueda jugar ese papel. Pero los que quisieran que la denuncia de la mentira se derivara de principios puramente "éticos" tienen que dotar de un carácter absoluto una regla del tipo: no mentarás nunca. Sin embargo, resulta claro que si no se considera a esta regla una regla política, sino una regla ética absoluta, se llegará al absurdo. Si la KGB me interroga sobre la identidad de otros disidentes o sobre el escondite del manuscrito de *Archipiélago Gulag*, tendré que decir la verdad. La trivialidad de este ejemplo no nos impide llegar a una conclusión importante: la pregunta ¿cuándo debo decir la verdad y cuándo debo esconderla? no concierne, simplemente, a un juicio ético, sino político, ya que los efectos de mi respuesta no sólo atañen a mi persona, mi conciencia, mi moralidad, o incluso, la vida de otras personas con nombre y apellido, sino que afectan directamente a la esfera pública como tal y al destino de una colectividad anónima —lo cual constituye una definición de la política.

LA INSUFICIENCIA RADICAL DE LAS ÉTICAS TRADICIONALES, FILOSÓFICAS O RELIGIOSAS

Estos ejemplos nos permiten llegar a otra conclusión, igualmente importante. Ninguna regla abstracta, ningún mandamiento universal con contenido concreto, puede librarnos de la carga y de la responsabilidad de nuestros actos. Para citar una vez más a Aristóteles, esos actos son siempre particulares y no universales, de allí que requieran el ejercicio de la *frónesis*, término mal traducido por los latinos como *prudencia*,



Germaine Richier: *Mujer del buracán*, 1948-9

prudencia. La *frónesis* es poder juzgar cuando no hay reglas mecánicas, objetivables, que nos permitan juzgar. Ahora bien, todas las morales religiosas que conozco, y casi todas las morales filosóficas, violan esta exigencia, al desconocer que ninguna regla ética se puede aplicar si no es en circunstancias particulares. De allí que su aplicación dependa, también, de una *frónesis* que nos puede llevar, incluso, a transgredirla. De este modo, nos proporcionan listas de mandamientos y catálogos de virtudes específicas que no siempre se pueden aplicar. Pero, sobre todo, y este es el punto esencial, desconocen u ocultan la dimensión trágica de la existencia y la acción humana, la cual nos coloca, con tanta frecuencia, en situaciones que no tienen solución sin costo. Las morales tradicionales, filosóficas o religiosas, son morales felices. Pretenden saber dónde están el Bien y el Mal, su único problema es el hombre interior: sabemos, o debemos saber, dónde están el Bien y el Mal, pero no siempre "podemos" desearlo, o lo deseamos por "malas razones" (Kant). Pero el hecho aplastante de la vida humana es que lo que está Bien o Mal, en una circunstancia dada, con frecuencia resulta oscuro. O bien, no se puede alcanzar sino sacrificando otros bienes. Para dar, de nuevo, un ejemplo trivial: hay casos en los que habría que matar a alguien para salvar a muchos otros. El mandato ético dice: no matarás. No dice: no matarás *excepto si...* Dice: no matarás, punto. Es, por naturaleza, absoluto. También se



Germaine Richier: *Hombre del bosque*, 1945-6

puede sostener —y, en principio, también yo lo sostendría— que no podemos ni debemos llevar una “contabilidad” de vidas humanas: ¿cómo afirmar que el Bien consiste en salvar cincuenta personas sacrificando cuarenta y nueve? Sin embargo, estamos, o podemos estar, en situaciones en las que debemos tomar este tipo de decisiones.

Volvemos a encontrar esta debilidad fatal en una de las filosofías más elevadas y rigurosas, la filosofía práctica de Kant (*Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica*). Conocemos el principio central de la ética kantiana: *actúa de modo que la máxima de tu acto pueda convertirse en ley universal*. También conocemos las críticas que se le han hecho, comenzando por Hegel, acerca de su formalismo. Pero lo que hay que decir, sobre todo, es que este principio nos deja desprotegidos en los casos más difíciles, es decir, en los más importantes. Uno de sus aspectos es irrecusable: no la universalidad, sino la *exigencia* de una universalización posible. Es decir: debo actuar de modo que pueda dar cuenta y razón de lo que hice, que pueda defender razonablemente mi acto *erga omnes*, frente a todos. Con todo, no podemos hablar aquí de ley universal. Ya que todos los actos son particulares, la universalidad, aquí, sólo quiere decir: cualquier otra persona, colocada en las mismas circunstancias, debería hacer lo mismo. Pero, si lo precisamos de este

modo, el enunciado carece de interés en los asuntos triviales (el único caso en el cual la expresión “colocada en las mismas circunstancias” tiene algún sentido) y resulta vacío en los grandes asuntos, que se distinguen, precisamente, por la singularidad de las circunstancias. En este último caso, el principio significa, simplemente: en mi lugar, usted debería haber hecho lo mismo, pero usted nunca estará en ese lugar. (Kant intentó mostrar que la violación de su principio conduce a contradicciones, pero sus razonamientos, en este caso, son falaces).

Esto nos conduce a otra debilidad fatal de las éticas tradicionales, la cual se puede expresar con una aparente paradoja, diciendo que sólo son éticas. Filósofos y teólogos discuten, a lo largo de decenas de páginas, casos de una sutileza exquisita y callan, cuidadosamente (o remiten a otros libros), cuando se trata de asuntos importantes. Y resulta, evidentemente, que esos asuntos siempre tienen una dimensión política. Con lo cual se reconoce, de modo tácito, que ésta domina a la dimensión ética. Consideremos, de nuevo, el caso más simple y flagrante: el homicidio. Ningún mandato ético parece más indiscutible que “no matarás”. Ninguno ha sido, y sigue siendo, violado de una manera más constante, cínica y oficial. El propio Kant discute, en detalle, un asunto tan dramático como el de la restitución, o no, de un depósito efectuado de un modo secreto y confidencial —pero en la *Crítica de la razón práctica* no dice una sola palabra sobre el homicidio oficializado—. Es criminal matar a una persona —pero la ética y la *Crítica de la razón práctica* ignoran el asesinato de decenas y cientos de miles durante una guerra. Y, que yo sepa, no ha habido una sola guerra entre naciones cristianas en la cual los ejércitos beligerantes no hayan sido bendecidos por sus respectivas Iglesias. La razón de Estado es infinitamente más fuerte que la razón práctica y los Diez Mandamientos.

VUELTA A LA HISTORIA

¿Cómo explicar ese fantástico hiato, ese abismo, entre lo “privado” y lo “público”, entre la ética y la política, el abandono de lo decisivo en beneficio de lo trivial, la interrupción de la discusión razonable y del espíritu crítico frente a las puertas del Poder, lo que no se puede sino llamar la *duplicidad instituida* de nuestras sociedades?

Para comenzar a elucidar esta pregunta habría que revisar toda la historia de la humanidad, la persistencia del “estado natural” entre colectividades, es decir, la guerra de todos contra todos y el reino de la fuerza bruta, o por lo menos, la historia de nuestra civilización greco-occidental y hebraico-cristiana. Tarea imposible, incluso si la reducimos a la “historia de las ideas”, lo que la mutilaría hasta el ridículo. Lo que hay que hacer es la historia del imaginario social, en el plano más enigmático de todos: la institución, por parte de cada colectividad, de un “nosotros” social-histórico, de una identidad colectiva en oposición, aparentemente insuperable, hasta el momento, al “nosotros” de los otros; la diferencia entre la ley que regula nuestras relaciones (por criticable que sea) y la no-ley que reina prácticamente en nuestras relaciones con el “exterior”. Ni el cristianismo ni el Islam han cambiado nada, ya que sus historias están llenas de guerras, incluido un nuevo tipo de guerra que ellos inventaron, más cruel, todavía, que los otros: las guerras de religión. Recordemos, únicamente, para remontarnos un poco en el tiempo, que Jehová dio los

Diez Mandamientos (incluido el "no matarás") a Moisés en el desierto, pero cuando los hebreos entraron en Palestina —la tierra que se le prometió— exterminaron, con su aprobación, a todos los pueblos no judíos que vivían en el país. Con todo, los hebreos tienen, por lo menos, un privilegio: una vez que conquistaron Palestina, permanecieron en ella y dejaron tranquilos a los demás. El Islam y los cristianos no: tuvieron que convertir a hierro, sangre y fuego a los infieles. Sólo podemos dar aquí algunos puntos de referencia, rapsódicos y dispersos.

En el "verdadero" mundo griego —hasta fines del siglo V a.C.— no encontramos oposición de principio entre lo "privado" y lo "público" (aunque se distinguían con toda claridad), ni entre la ética y la política. Hegel vio bien todo esto. En ese mundo no se puede hablar de duplicidad, ni instituida ni de ningún otro tipo: una franqueza brutal dominaba las relaciones. Contrariamente a la estupidez que circula abundantemente, al menos desde Fustel de Coulanges, en la ciudad griega clásica democrática el individuo no estaba "absorbido" por la colectividad. Pero la jerarquía de valores era clara y unívoca. Las virtudes supremas del hombre eran las virtudes cívicas o políticas. Hasta las virtudes religiosas, o piadosas, estaban subordinadas. La historia de Herodoto sobre los hombres más felices, evocados por Solón frente a Cresos, nombra, en primer lugar, a Tellos el Ateniense, quien murió defendiendo su ciudad, y en segundo lugar, a Cleobis y Biton, hijos de la sacerdotisa de Argos, a quienes los dioses hicieron morir durante el sueño, tras un acto de piedad religiosa (y filial). Es cierto que la *Antígona* de Sófocles pone en escena una forma de oposición extrema, trágica, entre Antígona y Creón, pero, contrariamente a la morrala de las interpretaciones, no se trata de una oposición entre lo "privado", o la piedad, y lo "público", o la política: obedecer a las leyes divinas también es una ley de la ciudad y obedecer a las leyes de la ciudad también es una ley divina. Los dos personajes principales se equivocan porque cada uno se hunde en sus propias razones, ignorando las razones del otro. Lo que el hijo de Creón dice a su padre vale para ambos: tu error es querer *monos fronein*, ser el único en tener la verdad (Cf. mi texto "La polis griega y la creación de la democracia", en *Dominios del hombre*). Lo que por regla general resulta incomprensible para los modernos, ya que, pese a lo que digan, la comunidad política sigue siendo, en el fondo, un elemento "exterior" a la humanidad del hombre. La oposición sólo comenzó a aparecer con la derrota de la guerra del Peloponeso y la declinación de la ciudad. Con todo, hasta Sócrates reconoce la primacía del principio político, como lo muestra la *Prosopopeya* de las leyes, en el *Critón*.

La separación comienza, en los hechos —pero no en la teoría—, con Platón. En los hechos, puesto que Platón no deja de condenar a la ciudad efectiva. Pero no en la teoría, donde trata de reconciliar el principio político y el principio ético, no jerarquizándolos, de un modo u otro, sino confundiendo ontológicamente ambos campos. Para él, existe un "alma sustancial", pero sus virtudes son las mismas que las de un buen régimen de la ciudad. En ambos casos, la virtud, el buen orden, radica en la relación correcta entre las partes del alma o las partes de la ciudad —se trata de la misma definición que él da de la justicia—, una relación que él coloca, siempre, bajo la hegemonía de la parte superior y más digna —la parte pensante del alma y los filósofos, en la ciudad—.

Aristóteles rechaza, con razón, esta asimilación del alma y

la ciudad. La virtud cardinal también es, para él, esencialmente política, la justicia (*Ética a Nicómaco*, libro 5). Y la mayor parte de las virtudes que examina tienen que ver con las relaciones entre el individuo y los otros. Sin embargo, no hay ni identidad ni analogía entre lo individual y lo colectivo. Con todo, resulta característico de la época en que Aristóteles reflexionó y escribió, época de crisis y de disolución inminente del mundo de la polis, que la pregunta que él fue el primero en formular, a saber, si es lo mismo ser un hombre bueno y un buen ciudadano, se haya quedado, en sus escritos, sin una respuesta categórica. Aristóteles oscila entre la idea clásica de que la política es la ocupación más elevada y la más digna, la más arquitectónica, y la idea, que anuncia los tiempos por venir, de que el bien soberano para los hombres es la contemplación, el *bios teorétikos*, el único capaz de realizar nuestra finalidad natural, nuestro *telos*: "portarse, hasta donde se pueda, como inmortales". Y portarse como un dios, ya que el dios de Aristóteles es puro pensamiento que se piensa a sí mismo, significa que no puede, sin tropiezo, ocuparse del mundo, objeto indigno de él. La actividad contemplativa es la única que se aproxima al ideal de la autarquía. Ciertamente esa vida contemplativa es una vida humana y que, por lo tanto, presupone a la ciudad. Pero en este encadenamiento, la ciudad aparece sólo como un instrumento para la realización de la vida contemplativa.

Con los cínicos, los epicúreos y, sobre todo, los estoicos, el retiro a la vida privada fue estrepitoso. Particularmente para los estoicos, con su fatalismo determinista, no hay lugar para la política y toda la ética se reduce a una actitud interior, que es lo único que "depende de nosotros". Se trata del célebre *taeph'bèmin*, expresión tomada de Aristóteles (para quien, con toda evidencia, tiene un sentido completamente distinto, ya que Aristóteles admite una libertad humana que nos convierte en "el principio de lo que vendrá"). Puesto que el desarrollo de los acontecimientos "reales" está determinado y es fatal, lo único que podemos hacer es conceder o negar nuestra adhesión a lo que, de cualquier modo, debe suceder. Lo único que nos queda es jugar correctamente el papel que el orden cósmico, también llamado providencia, nos atribuyó en el teatro del mundo, ya sea el papel de esclavo (Epicteto) o de Emperador (Marco Aurelio).

De este modo llegamos al Cristianismo, tema inmenso que, por ahora, sólo podemos rozar. Lo importante, antes que nada, es distinguir y hasta oponer el primer Cristianismo del Cristianismo instituido a partir del siglo IV d.C.

Desde el punto de vista que nos interesa aquí, el primer Cristianismo (el de los Evangelios y las Epístolas de Pablo) se encuentra en filiación directa con el estoicismo. Para él, no se trata de inmiscuirse en los asuntos de este mundo. "Al César lo que es del César", dijo Cristo; "Todo poder viene de Dios", dijo Pablo (*Epístola a los romanos*). Frases que podrían estar firmadas por cualquier estoico. Pero hay algo más, fuera de esta filiación: su acosmismo cristiano es absoluto. Lo que hay que hacer, si de verdad se quiere ser cristiano, resulta límpido: vender lo que se tiene, distribuirlo entre los pobres, dejar al padre y a la madre y seguir a Cristo. Ninguna "interpretación" es válida, está escrito con todas sus letras, "que tus palabras sean sí si o no no, lo demás (la interpretación) viene del Maligno". En este sentido, casi nunca se han visto cristianos —salvo quienes siguieron el camino de los

eremitas, es decir, del acosmismo; pero, incluso entre ellos, hay que separar el grano de la paja—. ¿Cuántos monjes (y órdenes monásticas) dejaron de preocuparse por el mañana? Ahora bien, está escrito: "Mirad las aves del cielo, que no siembran ni cosechan, sino que nuestro Padre las alimenta". (De igual modo, en el *Pater noster*, las palabras de Cristo son "dános hoy nuestro pan"—*sémron*— y no "dános nuestro pan cotidiano"). Resulta claro que, sobre estas bases, no hay, ni puede haber, sociedad. Al mismo tiempo, todo esto se dirige al "hombre interior". Pero, contrariamente al estoicismo, el mandamiento principal no es la *ataraxia*, la impasibilidad y el rechazo a adherirse a eso que, dentro de nosotros, podría ser una mala inclinación (una vez más, esa adhesión, o esa negativa, es lo único que está en nuestro poder). El doble mandamiento, aquí, es muy distinto. Por un lado, la propia intención, la inclinación, debe ser pura (este tema lo volveremos a encontrar, incluso en Kant). Cristo, a propósito del adulterio (Mateo, 5, 27-28): "Ustedes han oído decir a los ancianos no cometerás adulterio, pero yo les digo que quien haya mirado a la mujer de su prójimo con deseo ya cometió adulterio en su corazón". No basta con no cometer adulterio, ni siquiera hay que desear (para los estoicos, lo que deseamos no depende, sin duda, de nosotros; lo que depende de nosotros es la adhesión a ese deseo). Por el otro lado, el amor: hay que amar al prójimo como a sí mismo, y ciertamente, por encima de todo, hay que amar a Cristo.

No puedo evitar hacer algunas observaciones críticas acerca de esta primera ética cristiana. Como sea, la pureza de la intención presupone que los "objetos" permitidos y prohibidos de la intención estén fijos, determinados. ¿Quién y cómo los determina? Dios, por medio de la Revelación de Su voluntad (por ejemplo, el Decálogo). No hay que cometer ni desear el adulterio, porque Dios lo prohibió. ¿Por qué lo prohibió? La pregunta está prohibida. De modo que otro me dio la "ley moral" sin que yo pueda hacer preguntas. Esto es lo que se debe llamar una ética heterónoma.

En segundo lugar, el mandato de amar al prójimo como a uno mismo resulta doblemente paradójico. La idea misma de amar a alguien porque se *debe* amarlo contradice lo que entendemos por amor, cualquiera que sea la interpretación que le demos a este término. Y la idea de establecer el amor a uno mismo a la medida del amor al prójimo me parece, a la vez, una curiosa concesión al egoísmo, lógicamente, poco satisfactoria (¿cómo analizar la situación en la que se defiende a alguien a costa de la propia vida?).

En fin, cabe preguntarse si una ética que ofrece a los humanos mandamientos irrealizables —para decirlo en una palabra, no el dominio de los *actos*, sino, de hecho, la eliminación del deseo, es decir, la supresión del inconsciente, cuyo efecto, necesariamente, es una culpabilización perpetua e insuperable— es aceptable, incluso, si no es positivamente *inmoral* (esta pregunta también es válida para la ética kantiana). Siendo lógicos, el colocar en la conciencia de la gente que siempre está condenada, salvo gracia divina (posición de Agustín, Lutero, Calvino, Jansenius) debería hundirla en el simple embrutecimiento.

Pero, desde cierto punto de vista, todo esto importa poco. Aquel Cristianismo vivió poco y, sin duda, no podría haber sido de otro modo. Desde comienzos del siglo IV d.C., el Cristianismo se institucionalizó, se transformó en religión

de Estado, y con Teodosio, en religión no sólo oficial, sino obligatoria para todos los habitantes del Imperio. Esta institucionalización sólo pudo lograrse por medio de un formidable compromiso. El acosmismo inicial se abandonó por completo (salvo, en parte, por los anacoretas y unas cuantas órdenes monásticas). La presencia de la Iglesia en el siglo adquirió un gran peso y durante mucho tiempo ambicionó fuertemente el poder temporal (por lo menos hasta que se descubrió que la famosa "donación constantina" era falsa). En todo caso, fue un engranaje esencial de todos los órdenes sociales y políticos que se establecieron. Para llevar a cabo todo esto tuvo que poner mucha agua en el vino de la ética de los Evangelios. Recordemos, una vez más, el "no matarás".

Todo esto, que se encuentra en los fundamentos de la civilización occidental, a pesar de la "laicización", dejó como herencia la separación entre la ética y la política, entre el hombre interior y el hombre público. Es cierto que existen bibliotecas enteras, tanto entre los Padres griegos como entre los Padres latinos y protestantes, que nos explican cómo y bajo cuáles condiciones un Rey puede hacer una guerra y seguir siendo cristiano, etc. No nos enredemos con esa casuística. Salvo raras excepciones (Spinoza, por ejemplo, o Hegel, pero en este último lo que desaparece es la ética, frente a la Razón de la historia, y la política se transforma, de hecho, en adoración de lo Real) esta separación atraviesa toda la historia de la filosofía occidental y es lo que tendremos que superar.

Habrà que superar las éticas de la heteronomía, y para ello, en primer lugar, superar las políticas de la heteronomía. Nos hace falta una ética de la autonomía, que sólo se puede articular con una política de la autonomía. La autonomía no es la libertad cartesiana y mucho menos sartreana, el fulgor sin espesor y sin lazos. La autonomía, en el plano individual, radica en el establecimiento de un nuevo lazo de uno mismo con su inconsciente, no se trata de eliminarlo, sino de filtrar la parte de los deseos que pasa a los actos y a las palabras. Esta autonomía individual tiene un pesado condicionamiento de las instituciones. De allí que nos hagan falta, pues, instituciones de la autonomía, instituciones que otorguen a cada uno una autonomía efectiva como miembro de la colectividad y le permitan desarrollar su autonomía individual. Esto no es posible sin la instauración de un régimen auténticamente democrático y no sólo de palabra. En un régimen así, yo participo, efectivamente, en la instauración de las leyes bajo las cuales vivo. Participo plenamente y no a través de "representantes" o de referendos acerca de problemas cuyos orígenes y consecuencias desconozco, sino con conocimiento de causa, de modo que pueda reconocer en las leyes mis propias leyes, incluso cuando no esté de acuerdo con su contenido, ya que tuve la posibilidad efectiva de participar en la formación de la opinión común. Una autonomía de este tipo, ya sea en el plano individual o en el colectivo, no nos ofrece automáticamente una respuesta a todos los problemas que ofrece la existencia humana; siempre tendremos que vivir nuestra vida en las condiciones trágicas que la caracterizan, puesto que no siempre sabemos dónde están el bien y el mal, ni en el plano individual ni en el colectivo. Pero no estamos condenados al mal, como tampoco al bien, ya que, la mayor parte del tiempo, podemos regresar a nosotros mismos, individual y colectivamente, reflexionar sobre nuestros actos, retomarlos, corregirlos, repararlos. □