

Ética y Reconocimiento en la sociedad moderna

Carlos FERNÁNDEZ LIRIA
(Universidad Complutense)

Algunos de esos genios del pensamiento social que tanto nos enseñan en la prensa diaria han observado más de una vez que la ceremonia del matrimonio contradice todo en el espíritu moderno. Contradice todo en el mundo que ahora nos rodea y contradice el derrotero que el mundo está siguiendo. Así es, en efecto, y lo hace con dos palabras: “Sí, quiero”.

G.K. Chesterton

1. Presentación

La aportación del profesor Axel Honneth *Entre Aristóteles y Kant. Esbozo para una moral del reconocimiento*¹ es admirable en varios sentidos importantes, entre los que destaca la claridad y la eficacia con la que resume la encrucijada y, también, el saldo arrojado por las investigaciones éticas más relevantes en las últimas décadas². La conclusión que es posi-

¹ Recogida en este mismo número.

² La idea de encontrar una vía “entre Aristóteles y Kant” ha sido una obsesión para las investigaciones éticas del siglo XX y, en los últimos años, se ha convertido en casi una

ble obtener del panorama descrito por Honneth es la de que nos encontramos en una situación bastante trágica, en la que se considera normal mezclar Derecho y Moral para encubrir que ya no hay modo alguno de impedir que la Psicología tome inesperadamente la palabra cuando más se espera que hable la Etica. No pretendemos aquí hacer ninguna radiografía de este problema, ni tampoco hacer un comentario directo de la intervención de Honneth. Si algún kantiano queda en el mundo debería responder con contundencia. Por mi parte, prefiero llamar la atención sobre ciertas cuestiones de principio por las que otra tradición, aparentemente muy ajena a la kantiana, tampoco podría aceptar ningún planteamiento que corra el riesgo de confundir esferas tan distintas.

2. Ideología y reconocimiento

Al menos en un sentido muy señalado se puede decir que una de las tareas más difíciles y cruciales a las que se enfrentó la tradición marxista fue la de romper los hilos de continuidad entre reconocimiento y conocimiento. Esta batalla tuvo que librarla frente a un sistema —el hegeliano— cuyo mayor y más sorprendente éxito había sido, precisamente, establecer esta continuidad mediante una estructura de mediaciones a la que se llamó *espíritu*. Me limitaré aquí a señalar que la forma clásica que tomó este problema en el seno de la tradición marxista —fundamentalmente a partir de 1965 con Althusser y Balibar³— fue la de pensar la separación o el

consigna que resume lo único, que en el fondo, es posible hacer. A la luz de los resultados, uno no puede dejar de sospechar que el proyecto parte, ante todo, de una falsa oposición y que, consiguientemente, está condenado desde sus premisas a buscar el término medio entre dos extremos ficticios. Es lo que hay que concluir, a mi entender, de posturas como las defendidas por Eugenio Trias en el Congreso *Physis* (San Sebastian, Palacio Miramar, octubre de 1998), en una ponencia de título e intención (no de contenido) muy parecida a la del profesor Honneth. La oposición entre la ética aristotélica y la kantiana ha sido tan traída y llevada que la labor, hoy en día, debería consistir más bien en restaurar sus profundos acuerdos, como única vía para desembocar en posibles diferencias. En este último sentido, cfr.: Gadamer, H.G., “Aristoteles und die imperativische Ethik” (1989), en: *Gesammelte Werke*, VII, p. 381-395. / Höffe, O., “Ausblick: Aristoteles oder Kant -wider eine plane Alternative”, en: Höffe (Ed.): *Die Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademik Verlag, 1995.

³ El momento en que la cuestión del reconocimiento fue abordada más explícitamente puede centrarse en 1970, en el artículo de Althusser “Ideología y aparatos ideológicos

corte entre reconocimiento y conocimiento a partir de la ruptura o la distancia absoluta entre ideología y ciencia. No cabe duda de que, mientras tanto, la crítica de la fenomenología husserliana al historicismo y al psicologismo, así como la epistemología de Bachelard y Canghilhem, habían adelantado mucho camino.

El término “ideología”, al que se aferró la tradición marxista tirando del impulso de *La ideología alemana* de Marx y Engels, ha sido muy criticado y a mí no me cabe duda de que presenta graves inconvenientes. Pero yo creo que no se ha encontrado nada mejor y que, incluso después de críticas tan sugerentes como la de Foucault en *La arqueología del saber*, el saldo final es que merece la pena conservarlo. Llamamos ideología a “la constelación de imágenes y representaciones que permiten a los individuos y los pueblos históricos *reconocerse* a sí mismos y tomar *conciencia* de su realidad, sin proporcionarles, no obstante, los medios para *conocer* esa realidad”⁴. La ideología permite, pues, *vivir* la relación con lo real, *supone* la apertura práctico-social del mundo, mientras que sólo de la ciencia —desde el puro desinterés que define su actitud— puede esperarse una apertura teórica de éste: para la ideología las cosas son *prágmata*, sólo para la teoría son *entes* es decir, posibles sujetos de un decir apofántico.

3. Cultura: la intervención de la antropología

Eso de que la ideología no produzca conocimiento, ni siquiera completándose a sí misma hasta agotar todas sus posibles mediaciones, teniendo por el contrario como único efecto eso que llamamos *reconocimiento*, y de que no sea posible alinear en ninguna línea de continuidad un efecto con otro, es un descubrimiento en el que también confluyó muy eficazmente el desarrollo de la antropología en este siglo. La antropología llamó *cultura* a lo que nosotros hemos llamado ideología y mostró que, sencillamente, convenía llamar así a aquel dispositivo o aquella matriz estruc-

de Estado” (*Positions*. Editions Sociales, 1976, Paris). Es posible afirmar que este famoso texto, sin duda muy deficiente en muchos aspectos, marcó toda una línea de investigación que todavía merece ser recordada como punto de partida.

⁴ El contexto teórico del que extraemos esta definición ha sido expuesto con más detenimiento en Carlos Fernández Liria, *El materialismo*, Síntesis, 1998, capítulos 1-4.

tural, o como se la quiera llamar, *sin la cual la antropología se quedaría sin objeto*. Es decir, que estaríamos hablando, en suma, de la matriz capaz de producir ese *efecto* al que llamamos *hombre*, entendiendo por “hombre” sencillamente “eso que estudian los antropólogos” (no, por ejemplo, eso por lo que pregunta Kant en sus famosas cuatro preguntas).

El motivo por el que la intervención de la antropología fue muy decisiva respecto al intento de romper los hilos de continuidad entre ideología y ciencia es que operó como unas tijeras que cortaron todas las mediaciones por las que la ideología y la problemática del reconocimiento se expandían en una suerte de imperialismo teórico al que, atendiendo a lo dicho, se entiende fácilmente que se llamara por aquel entonces *humanismo*. Esta situación puede ser resumida como sigue:

Los filósofos tendemos siempre a desconfiar cuando se nos habla de las ciencias humanas, y en particular de la antropología, porque nos complace sospechar en ellas un proyecto de humanizar el cosmos y la historia, de antropologizar la ciencia, la moral, el derecho o el arte, como si fuera inevitable el camino que, comenzando por fijar la atención en el hombre acaba siempre por concluir en algo así como que “el hombre es la medida de todas las cosas”. Los filósofos estamos muy acostumbrados a trabajar en horizontes, como la geometría, la teoría misma, la moral, el derecho, el arte, en los que el hombre, precisamente, *no es la medida de todas las cosas*; pero la verdad es que todas las filosofías de la historia a las que ha dado lugar la descomposición del sistema hegeliano demuestran que tampoco hemos acertado tan exitosamente en defender estas preciadas posesiones nuestras. En este sentido ha sido mucho más definitiva la intervención de la antropología, al mostrar que eso a lo que llamamos “hombre” es un efecto que nos entrega la medida de, en realidad, un número muy reducido de cosas, descubrimiento que ha sido el resultado de un trabajo largo, meticulado, sincero, modesto y, dentro de su modestia, fructífero, frente al cual convendría que estuviéramos más que nada agradecidos. Nada puede ser más injusto que confundir las ciencias humanas con toda esa histeria *humanista* y *etnocentrista* que las ha acompañado. Lo que debemos a las ciencias humanas, y les debemos mucho, no ha sido un nuevo procedimiento teológico para devorar el desvelamiento del ser en una nueva esencia y una nueva unidad interior que antes llamábamos Dios y que ahora llamaremos Hombre o Humanidad, sino, muy al contrario: lo que les debemos son algunos resultados teóricos que nos per-

miten *acotar, delimitar*, introducir en *sus justos y en cierta forma muy modestos límites*, aquello en lo que consiste eso a lo que llamamos la *aventura humana*.

Dicho brevemente, lo importante es que gracias a ellas hemos logrado captar en su *especificidad* un determinado *efecto humanidad*, un *efecto humanidad* que en absoluto se confunde con la historia o la sociedad, y mucho menos con “la medida de todas las cosas”, sino que convive y coexiste geográficamente con otros efectos específicos, como por ejemplo el *efecto historia* o el *efecto sociedad*.

¿Qué ocurre si dejamos de atender al Hombre y comenzamos a atender a aquello que las ciencias humanas nos dicen sobre el *efecto humanidad*?. El caso es que cuando la antropología comenzó a dirigir su mirada hacia el Hombre no lo encontró en eso que llamamos Historia, sino en una especie de *sincronía neolítica* de ésta a la que llamó *cultura*. Se descubrió, entre otras cosas que hace falta mucho menos que la historia para constituir humanidad: en particular, decía Lévi-Strauss, hacen falta una estera en la que acostarse, unos hijos que reconozcan su nombre a través de un sistema de parentesco y un dios, que por alguna misteriosa razón, siempre viene de suyo⁵. Para muchos, el descubrimiento de esta penuria capaz, sin embargo, de dar trabajo a la antropología supuso una gran desilusión. Así fue para los herederos más enamorados de las inmensas construcciones del idealismo romántico —entre los que se contaba una buena parte de la tradición marxista— y en general para todas las filosofías de la historia. Los hilos de continuidad entre los hombres y la historia —trenzados en torno al concepto de *Volksggeist* como su principal caballo de

⁵ Cfr. Lévi-Strauss, C. (1955): *Tristes trópicos*, Plon, Paris, capítulo 15. Una tesis semejante ha sido, también, el hilo conductor básico de la obra de Karl Polanyi, *Origins of our Time: The great transformation* (Reinhart, Nueva York y Londres, 1944), y el punto de referencia constante de la diversas escuelas de “antropoeconomía” que partieron de ella.

⁶ Pensándolo bien, en este punto se resume, en realidad, todo el esfuerzo implicado en el hilo conductor de mi libro *El materialismo* antes citado. El concepto de *Volksggeist* señala siempre una especie de crisol en el que el curso temporal y la libertad, la naturaleza y la historia, pero también la ideología y la ciencia, y en último extremo, la ignorancia y el saber (la *docta ignorancia*, la teología, y la física) se median unas con otras hasta constituir una realidad que las resume. Aquí radica, en el fondo la cuestión por la que —como muy bien señaló el profesor Herbert Schnädelbach en el curso de los debates origen de este volumen (5/III/99)— para Hegel la autoridad suprema no sea nunca sencillamente el

batalla⁶— se veían amenazados por este impertinente trabajo etnográfico. El hombre se veía recluido en una especie de basurero de la historia, un basurero cuyos márgenes quedaban, sin embargo, cada vez mejor acotados y mejor especificados⁷. En estos márgenes, el hombre dejaba de comulgar con la historia: el tiempo de los hombres, sencillamente, dejaba de ser el tiempo histórico. De esta manera, la historia se liberaba del hombre y la antropología de la historia y el caso es que ambas salían ganando con esta decisión.

Se hizo posible así especificar la determinada matriz temporal en la que transcurría la aventura del efecto humanidad. Mientras el tiempo histórico era entendido por unos como progreso y por otros como revolución, el tiempo de los hombres se empeñaba y continúa —como veremos— empeñándose en un ritmo sincrónico aparentemente *estéril*: el *tiempo cíclico de los dioses y los ancestros* y el ritmo de la repetición litúrgica y mítica de *la primera vez*, esa “primera vez” en la que ocurrieron los acontecimientos primordiales y prestigiosos. Un tiempo en el que *nada puede suceder porque todo ha sucedido ya* para los dioses y los ancestros. Para la cultura, en efecto, todo ha sucedido ya *illo tempore*: el tiempo del suceso, del acontecimiento, se le niega a los hombres y *se le otorga a los dioses*⁸. La cultura es una forma de soportar la ausencia de los dioses. Pero si bien ella misma se define por la ausencia de éstos, también es una forma de conservarlos, aunque sea como ausentes. El tiempo de la cultura consiste en el culto a lo divino, culto en el que la ausencia del dios es conservada como la única noticia divina que todavía nos visita. Definiré, pues, con meros fines operativos, a lo que me refiero cuando hablo de cultura: *la cultura es la matriz estructural de lo humano, generadora de un*

Estado, sino más bien la Historia universal. Y este es el motivo por el que, desde una perspectiva más o menos hegeliana, la todudez ilustrada de congelar la autoridad de la ley en el Estado y la Moral aparezca invariablemente como puro formalismo desprovisto de contenido.

⁷ Es sabido que este comentario de Lévi-Strauss, en el transcurso de un Congreso organizado por la *Wenner-Gren Foundation*, levantó un famoso escándalo en el público de los antropólogos, entre los que se contaba Margaret Mead. Cfr. Lévi-Strauss, C., *De près et de loin*, Editions Odile Jacob, 1988, capítulo 13.

⁸ Mircea Eliade convirtió estos argumentos, en realidad bastante evidentes, en el *leit-motiv* de su obra *Birth and Rebirth* (Harper & Row, Nueva York, 1958; trad. cast.: *Iniciaciones místicas*, Taurus, 1973).

*tiempo nihilista en el que la única noticia es la ausencia*⁹. Se trata de la sincronía del eterno repetirse de la primera vez mítica, en la que todo acontecer está vedado para los hombres: la cultura aparece así como un dispositivo que nos vigila para que no ocupemos el lugar de los dioses. La realidad y la acción es privilegio de los dioses, mientras que la costumbre y la religión es el patrimonio de los hombres. El “hombre” se convertía, de esta suerte, en el efecto de una estructura nihilista que produce una nada muy determinada: hay hombre, en la medida que hay costumbre, es decir, en la medida en que ya no sucede nada, porque ya sucedió cuanto tenía que suceder, por lo que podemos limitarnos a repetirlo mediante rituales...

4. Psiquismo: reconocimiento y proletarización

Pues bien: esta matriz productora de humanidad, por mucho que necesite bien poco espacio para funcionar, conformándose más que nada con un basurero de lo histórico, no siempre ha encontrado un cobijo estructural suficientemente cómodo en ese espacio finito que tiene que compartir con otras realidades. En particular, el tiempo histórico, sometido a la “ley fundamental de la sociedad moderna”¹⁰, es decir, al capitalismo, ha desplegado tantas potencias genocidas que en vano la cultura ha clamado a sus dioses y sus héroes para que le protegieran. Los dioses y los ancestros, que hasta entonces habían salvaguardado el cobijo cultural de las amenazas de la naturaleza, no pudieron proporcionar al hombre los medios para habitar la historia y defenderse de ella. Por primera vez, un modo de producción planetario —nuestra economía-mundo capitalista— necesitaba más de la historia que de la cultura y ésta no pudo resistir sus agresiones. En el universo de las ciencias humanas hubo un pensador, Marx, al que tenemos que agradecer casi todo lo que sabemos sobre lo que en esta res-

⁹ Cfr. Martínez Marzoa, F.: *De Kant y Hölderlin*, Visor, 1992, 3.6. «Lo que llamamos “culto” será, pues, más bien “cultura”; la religión no será una parte junto a otras, sino más bien un aspecto o un nombre de lo mismo que llamamos cultura, esto es, de la producción de una comunidad de actos (inclusive de creencias) como modo de guardar la ausencia de lo divino» (p. 135)

¹⁰ En el sentido expuesto por Marx en *Das Kapital (Erster Band)*. Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA), II, 5, Dietz Verlag, 1983, Berlin, pág. 13-4.

tructuración se estaba jugando. El hombre universal que vino entonces a habitar esta economía-mundo no fue el que nos pintaron las utopías liberales y en último término las Declaraciones Universales de los Derechos del Hombre. Este nuevo hombre que nació con las revoluciones burguesas y fue pensado por la Ilustración como capaz de “mayoría de edad” no se resolvió en una comunidad de seres racionales por encima de los pueblos, las naciones, las tribus y los dioses, sino en la *proletarización masiva de la humanidad*. Un hombre liberado de toda servidumbre, un hombre sin dioses, sin ancestros, sin costumbres, sin tradición, sin patria, sin pueblo, sólo conserva su abstracta desnudez de ser humano. Una abstracción que sin embargo ha llegado a ser muy concreta: un hombre en abstracto es, sencillamente, un proletario¹¹.

El proletariado, en efecto, fue lo que quedó de una humanidad arrinconada en su matriz estructural, una humanidad que tuvo que conformarse con habitar el mundo con un *mínimo cultural*. El efecto humanidad se refugió así en un ese *minimum* cultural al que llamamos *psiquismo*. El hombre proletarizado casi no conoce, en efecto, otro tiempo litúrgico que el del *psiquismo*. Por primera vez el hombre ha experimentado lo que es habitar la historia *sin cultura pero con psiquismo*. Es éste un episodio insólito al que jamás se había enfrentado la aventura del reconocimiento: un psiquismo sin cultura, una *psique sin pueblo*. Si bien la reproducción de la fuerza de trabajo dejó de poseer el espacio en el que nadaban sus dioses y sus ancestros, siendo relativamente incapaz de producir nuevas culturas, el mero hecho de que *por maldición natural* esa reproducción siguiera siendo *sexuada* seguía inaugurando un *psiquismo* en la fuerza de trabajo y, por tanto, una identidad —aunque ahora ya bien miserable— que proteger, reivindicar y salvar mediante complicadas mediaciones y resortes ideológicos, que ahora era preciso llamar neuróticos más que rituales o sociales.

¹¹ Con estas afirmaciones no hacemos, como salta a la vista, sino recrear la famosa retórica del párrafo II del *Manifiesto comunista* (1848). También Carl Schmitt volvió sobre esta idea fundamental de la tradición marxista, en forma, en ocasiones, muy gráfica: “El proletariado es aquella clase social que no participa de la plusvalía, que no posee y que no conoce ni familia, ni patria, etc. El proletariado se convierte en una nada social. De él sólo puede ser cierto que (...) no es nada más que humano” (*Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, 1990, pág. 79).

Fue Freud quien nos enseñó a no dejarnos engañar a este respecto. Si Marx descubrió la proletarización escondida en el mito de lo humano universal, Freud nos ayudó a descubrir los escondidos procedimientos por los que lo humano cultural reconstruía pese a todo su aventura nihilista. La desintegración cultural que el capitalismo, a sangre y fuego, desencadenó, no nos colocó más allá del tiempo litúrgico de lo cultural, fundando la tan añorada sociedad de la libertad bajo la forma de una comunidad de seres racionales regidos sólo por la ley moral y siervos tan solo de su obligación de decidir. Freud descubrió en las profundidades inconscientes del alma humana la misma matriz estructural que descubríamos antes respecto a la cultura. No es éste el lugar en el que es posible esbozar un desarrollo aceptable de esta temática tremendamente compleja, pero, cuando menos sí es factible llamar la atención sobre ciertos malentendidos. No nos engañemos: los *efectos civilización*, que el capitalismo ha puesto en juego no nos han situado a salvo de ese tiempo nihilista de la cultura del que antes hablábamos. Sin duda que han sido muy potentemente secularizadores, pero nuestro ateísmo no nos ha apartado del nihilismo: muy al contrario, nos ha instalado definitivamente en la *ausencia*, al hacernos perder incluso la noticia cultural de lo ausente. La proletarización no nos ha hecho más mayores de edad, sino sencillamente más ignorantes: hemos escapado al encanto “autoculpable” de la sumisión infantil, pero para nada hemos accedido a la belleza de la acción adulta. Es más bien como si hubiéramos cambiado la infancia por la subnormalidad. El hombre proletarizado siguió separado del tiempo originario de lo sucedido, pero al perder su cultura perdió ahora, además, la *noticia* misma de esa separación. Lo que Freud nos enseñó fue que el psiquismo y la cultura comparten precisamente esa estructura nihilista a la que antes aludimos. El psiquismo habita también un tiempo en el que *todo ha ya sucedido*, un tiempo que consiste en la repetición litúrgica de una *primera vez mítica* que ahora se conforma con retrotraernos a la familia y la infancia. El psiquismo es, en este sentido, el último refugio de la cultura, el último refugio de una cultura tacaña amenazada por la proletarización y las presiones genocidas de la formación social capitalista. Esa fábrica nihilista de la “primera vez”, sigue lógicamente cumpliendo su papel de generar *identidad, reconocimiento*, es decir, de constituir, según la definición de la que partimos, el complejo de vivencias preciso para vivir, reconocerse y tomar conciencia

de la realidad, sin proporcionar por ello los medios de *conocerla*¹². Es, en efecto, en el laboratorio psíquico que nos permite identificarnos con el pronombre “yo” en donde se accionan todos los resortes de un tiempo que será eso a lo que llamamos “nuestra” vida y en el que, al igual que ocurría en la cultura, *nada puede suceder*. Un laboratorio en el que nada puede ocurrir porque cualquier acontecimiento sería inevitablemente el lugar trágico del incesto y el parricidio. Muy condensadamente, podría afirmarse que en la fábrica de identidad del yo, en la formación de eso a lo que llamamos nuestro *carácter psíquico*, Freud descubrió el eterno retorno de un modo de existencia de la familia real en lo imaginario, en el cual, padre, madre e hijo logran encontrar un rinconcito en el que lograr estar juntos sin matarse. Antes era preciso un conjunto relativamente reducido de rituales. Ahora, ese rinconcito con el que los antropólogos lograron ganarse la vida durante tanto tiempo, se ha empequeñecido hasta su mínima expresión: pero la estructura nihilista en cuestión permanece invariable. Para que padre, madre e hijo puedan estar juntos sin matarse es necesario que padre, madre e hijo sean intercambiables sin violencia, que papá, en definitiva, pueda estar con mamá sin dejar de estar conmigo. Es decir, que los tres nos convirtamos en personajes de una obra de teatro en la *que no ocurra nada*, una obra sin celos y crímenes en la *que nada puede ocurrir*. El único rincón en que esa obra puede ser *representada* es en el lenguaje, en una parcela del lenguaje más bien, en la inofensiva intercambiabilidad de los pronombres personales. Yo soy un Tú para un

¹² La argumentación de Althusser en el artículo antes citado discurre, precisamente, por esta coyuntura en la que ideología y psiquismo se ensamblan en el reconocimiento originado por la interpelación personal. Después de haber señalado que «el hecho de que el autor, en tanto que escribe las líneas de un discurso que pretende ser científico, está completamente ausente, como “sujeto”, de “su” discurso científico (ya que todo discurso científico es por definición un discurso sin sujeto)», y tras haber señalado que, en contrapartida, la ideología funciona según la doble función *reconocimiento/desconocimiento*, Althusser apunta una célebre sugerencia, que luego daría mucho que hablar y que señalaría toda una vía de entendimiento entre sus investigaciones y las de la escuela lacaniana: «Sugerimos, por tanto, que la ideología “actúa” o “funciona” de tal manera que “recluta” los sujetos entre los individuos (y los recluta a todos), o que “transforma” a los individuos en sujetos (y los transforma a todos), mediante esa operación enormemente precisa que hemos llamado *la interpelación*, y que puede representarse con el modelo de la más banal interpelación policíaca (o no) de cada día: “¡Eh, usted, oiga!”» (*Posiciones*, Anagrama, 1977, p. 114).

Tú que es un Yo para sí mismo y que es un El para un Yo para el cual también Yo soy un El, o bien un Tú, etc. Este misterioso intercambio desde el que se produce la inserción en el lenguaje no puede desenvolverse si los personajes en cuestión —padre, madre e hijo— no son intercambiables en algún sitio sin que suceda nada; no, desde luego, en el lecho conyugal, donde nada es intercambiable, pero sí en una estructura imaginaria, que para algunos puede ser llamada carácter y para otros neurosis, hecha a base de rituales que si bien vuelven a veces la vida bastante intolerable y molesta, en cualquier caso reclaman bastante menos espacio aún que los rituales culturales del basurero antropológico. Es así como el niño descubre que *hablar el mundo* es más inofensivo y prudente que *habitarlo*. Allí donde la cultura perdía la realidad a cambio de rituales y costumbres, el psiquismo lo hace a cambio de rasgos de carácter, a cambio de una identidad psíquica. Cualquier rasgo de carácter sano o neurótico consiste en esta química nihilista por la que se otorga a la familia una existencia imaginaria en el único rincón en el que *nada sucede* porque el único argumento de la obra, de esa obra de teatro que es la neurosis (o el carácter psíquico), es la *nada*: una *nada parlante*, una nada que habla. Nuestro carácter, nuestra identidad personal, nuestra neurosis —el asunto de la psicosis es muy distinto—, es siempre un arrancarnos al *suelo de lo sucedido*, para conservarlo en un eterno retorno litúrgico al que acabamos por coger cariño y que nos permite *ser* —*ser* en esa aventura nihilista— aunque no estén papá y mamá, es decir, que nos permite, hacernos mayores, aprender a hablar y reconocernos en nuestro pasaporte... eso sí, desde un determinado “basurero” al que llamamos “carácter”.

5. La razón y el reconocimiento

Valga lo dicho por lo que se refiere al efecto humanidad, es decir, por lo que se refiere a esa aventura del reconocimiento que la antropología y el psicoanálisis permitieron encerrar, como a cualquier otra objetividad, en unos límites muy precisos y en cierto modo muy reducidos. Al acotar esta especificidad de la objetividad “reconocimiento”, hemos también señalado unos límites exteriores que pueden ser traspasados. Pues he aquí que un acontecimiento singular en la historia de las civilizaciones, demostró sin posibilidad de vuelta atrás que el hombre tiene también la capaci-

dad de tratarse a sí mismo y tratar la realidad al margen de esta matriz nihilista de la ideología, la cultura y el psiquismo. Me refiero al episodio más monumental por el que el hombre logró romper su nihilismo cultural y cultivar el suelo supuestamente reservado a los dioses: el descubrimiento, en la Grecia clásica, de la *Razón*. No se trata de que estemos ante una especie de afuera místico del hombre que fuera lo inefable o lo intangible de lo que sólo podemos sentir nostalgia. Es más bien la cultura la que está presa del círculo metafísico de la nostalgia. El mundo de los acontecimientos primordiales estaría definitivamente perdido para nosotros si no existiera en nosotros “algo divino”: la razón. Es en la medida en que el hombre es capaz de *tratarse a sí mismo* al margen de su *humanidad* (de su cultura y de su psiquismo) por lo que puede acceder a todas esas realidades *otras* de las que el efecto humanidad se limita a defenderse. A esta capacidad de *habitar* el mundo independientemente de que seamos o no hombres, la tradición filosófica le reservó el nombre de *razón*, una tradición filosófica que siempre fue muy respetuosa con ese famoso texto de Aristóteles que afirmaba el *noûs*¹³ como “algo divino o como lo más divino que hay en nosotros”:

“No hemos de tener, como algunos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que mortales somos, sino en la medida de lo posible immortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros”.¹⁴

La razón no constituye humanidad, sino que *introduce lo divino* en la historia. Que no constituye humanidad es algo que podemos advertir en el hecho de que el discurso racional, científico, estético o moral no genera ningún tipo de identidad, ni psíquica ni cultural. Pensemos por un momento en el discurso científico: en él nada nos permite decir “yo”, identificar-

¹³ Habría sin duda que ser muy cuidadoso a la hora de traducir lo que Aristóteles nombra con la palabra *noûs*... en el caso de que se tratase aquí sólo de Aristóteles. Pero en absoluto es ésta la cuestión ahora. El asunto es más bien si lo que la historia de la filosofía, hasta Kant, ha llamado *razón* no se encuentra, en verdad, en la misma coyuntura clave trazada por el texto citado.

¹⁴ *Ética a Nicómaco*, X, 1177b, 1178a (la traducción corresponde al profesor Tomás Calvo Martínez, sin que, por supuesto, ello suponga ninguna toma de postura respecto a lo indicado en la nota anterior).

nos o reconocernos. En él jamás se trata de que hablemos nosotros, sino de que hable la cosa, de dar a la cosa la palabra, o si se quiere, de *ponerla en libertad*. Un discurso teórico, un razonamiento que pretenda tener valor cognoscitivo, es un discurso en el que aquel que razona no tiene nada que añadir, nada que apuntar: un discurso en el que todo es necesario, porque en él se dice todo en favor de la cosa y no del que habla sobre ella¹⁵. No cabe duda de que ello se hizo patente de forma privilegiada a partir del trabajo de la geometría, quizás el primer espacio por el que el hombre transitó sin encontrarse o reconocerse en él en absoluto. Desde entonces, puede decirse que nunca dejó de oírse la pregunta con la que Michel Serres inicia su investigación sobre los orígenes de la geometría: “¿qué tierra es ésa que mide, por tanto, la geometría?”¹⁶.

¹⁵ Cfr. el texto de Althusser citado en nota 12, al cual podrían añadirse esta preciosa apostilla de Rafael Sánchez Ferlosio: “La modestia es un rasgo propio de la ciencia, no ya porque el científico se lo proponga, deontológicamente, como una virtud, sino porque, siendo lo más característico de su actividad el mantenerse volcado totalmente hacia el interés por el objeto, tiende a sumirse de manera espontánea, en mayor o menor olvido de sí mismo” (*Mientras no cambien los dioses nada ha cambiado*, p.10-11) Resulta también ilustrativa la franqueza casi brutal con la que Hegel expresa su admiración por la disciplina del silencio impuesta por Pitágoras a su comunidad, ya que acostumbrando a los alumnos a reprimir sus propias opiniones, termina por lograrse que dejen de tenerlas... (cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke, XVIII, Suhrkamp Verlag, 1969, p.228-9) En cualquier caso, y para no andar con misterios, conviene recordar que no nos estamos refiriendo a nada distinto de lo que expone Heidegger al responder a la pregunta ¿qué es lo que caracteriza el viraje del comportamiento pre-científico al científico? en *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (*Gesamtausgabe XXV*, pág. 25-7).

¹⁶ Este artículo podría, en efecto, entenderse como un comentario que buscara en qué sentido no sólo la razón teórica, sino también la razón práctica, se ve interpelada por el siguiente texto: “[La medida y la razón que logra demostrarla] unen sin oponer, nos reúnen sin jerarquizar, enseñan que, ni solitarios ni en grupo, los hombres son la medida de todas las cosas. La métrica de una tierra nueva, distinta de todos los lugares hasta ahora consignados o nombrados, se impone objetivamente a esta antigua referencia, exclusivamente humana, en la cual reinan la regla relativa y contradictoria. ¡Qué idealista arrogancia, en verdad, creer que nos inventamos todo, según el color de nuestra piel, las torsiones de nuestro lenguaje y las gesticulaciones de nuestras instituciones! No, hemos aquí constreñidos a obedecer a algo distinto que nosotros, a una obligación que nuestras medidas no dictan, ni informan ni muestran, a una métrica demostrada, a un universo nuevo, completamente diferente a todas nuestras diferencias! ¡Qué duro golpe para todos los narcisismos colectivos y culturales! Pensar la diferencia, por el placer de medirse... eso es gozar con la guerra y la dominación peremne, ¡descuidar la geometría! Y sin embargo, he aquí que una

6. Sobre la ley y el amor

Podríamos llamar Occidente —sin desentendernos de utilizaciones muy detestables de este término que tampoco son completamente indiferentes a esta cuestión— a esa herencia de la civilización griega que decidió medir todas las cosas, las físicas y las morales, al margen de la aventura del reconocimiento. Se trata de una civilización que descubrió o no cesa de descubrir que el hombre tiene la capacidad de tratarse a sí mismo y de tratar a las cosas en un horizonte en el que él no es la medida de todas las cosas. Matemáticamente hablando es radicalmente absurdo convocar a los historiadores, sociólogos, antropólogos o psicólogos para decidir sobre la verdad de un teorema más o menos aceptado desde un punto de vista histórico, social o psíquico. No es, desde luego, que no se pueda siempre pretender que un teorema matemático no es más que un arquetipo cultural muy condicionado en su aceptación por motivos históricos y sociales. De lo que se trata es de si eso no es, precisamente, renunciar a la idea misma de matemática y negar que tenga sentido eso de ser herederos de Grecia.

Y el caso es que eso mismo que ocurre respecto a lo que llamamos razón teórica ocurre en el terreno moral. Ese “ahí” al que nos hemos referido y en el cual podemos tratarnos a nosotros mismos al margen incluso de que seamos mortales, hombres, atenienses, espartanos o persas puede ser llamado razón, pero puede también ser llamado muy bien *libertad*. Y en el mismo sentido que acabamos de hablar de los teoremas matemáticos es posible hablar de eso a lo que llamamos ley. Pretender que la ley es siempre, de un modo u otro, un arquetipo cultural, puede parecer muy sen-

cultura local, tan singular como cualquier otra en sus particularidades, bloqueada entre la tierra y el mar, por algunas islas y orillas de Jonia, inventa este universal, un buen día casi datable, a pesar o contra sus armas de bronce, sus dioses de piedra, su aristocrático filósofo, ya que, allí, precisamente, el universal parece nacer de una diferencia. Ahora bien, la geometría no puede decirse griega, egipcia, babilonia, china o hindú... en absoluto, porque ella no nació aquí o allá, en tal o cual mes, sino porque su lengua y los pensamientos que suscita no se refieren, ni por el sentido ni por el tiempo, a ninguna tierra conocida, de Oriente ni de Occidente, del norte ni del sur. Inquietante extranjería: ¿se remontará, entonces, a un origen, fuente o principio, a unos comienzos, sin arrancar de ninguna raíz ni florecer de ningún tallo? Desprendiéndose de cualquier diferencia atribuible ¿qué tierra, dicho de otro modo, mide, pues, la geometría?” (Serres, M.: *Les origines de la géométrie*, Flammarion, 1993, págs. 12-3)

sato pero es, de todos modos, renunciar a la idea misma de ley. Es ésta una cuestión engorrosa en la que a mi entender se han desperdiciado muchas miles de páginas y que suscita, a la menor ocasión, discusiones muy incómodas y también muy banales. Pero uno no se asombraría tanto de que la ley no pudiera ser entendida como un mero arquetipo cultural del que tendría que dar cuenta la antropología o la historia si cayera en la cuenta de que la mayor parte de los temas que tejen nuestros constantes puntos de referencia —ese “metro” con el que medir las cosas— tampoco son, en realidad, objeto posible de estudio para la antropología, la historia o la sociología. Podríamos pensar, por ejemplo, en el amor, en lugar de en la ley. El catolicismo, pongamos por caso, hizo del sacramento del matrimonio el metro del amor. Es muy fácil entender que esto no es sino un arquetipo cultural como cualquier otro. Pero más bien habría que reparar en que ésta fue la peculiar forma histórica y cultural en la que la Iglesia afirmó que el amor no era, precisamente, un arquetipo cultural.

La fórmula “si quiero” de la declaración matrimonial es toda una declaración de principios por la que los sujetos en cuestión afirman que se aman en un nivel distinto del tejido de consistencias del que se ocupan los sociólogos, los antropólogos o los psicólogos. Este es precisamente el argumento de *Romeo y Julieta*, que por otra parte es, sin duda, el único “metro” incuestionable de lo que llamamos amor. Lo que viene a contar-nos esta tragedia, que tantas épocas y pueblos han entendido perfectamente, remodelándola sin desvirtuarla, es hasta qué punto una declaración de amor suspende y excluye toda vinculación con el reconocimiento. “Es imposible no amarte” quiere decir, en definitiva, “te seguiría amando igual aunque yo fuera rico, aunque fuera negro en lugar de blanco o aunque descubriera un día alguna curiosa contingencia en mi árbol genealógico, aunque resultara ser judío o fuera argelino o persa en lugar de español; incluso si mañana descubriera que soy mujer y no hombre, o que no soy hombre en absoluto, que soy un dios o un marciano, te seguiría amando, porque es imposible no amarte”. *Aunque yo no fuera yo* te seguiría amando, igual que dos y dos seguirían siendo cuatro. Por hablar de ese supuesto arquetipo cultural que es el matrimonio, sería absurdo, en efecto, que el sacerdote preguntara ¿acepta a esta mujer por esposa mientras usted no cambie de nacionalidad? ¿acepta a esta mujer por esposa mientras usted siga siendo rico? ¿mientras sus respectivas clases sociales respeten el pacto social o mientras sus respectivas ideologías no entablen una

guerra civil? ¿mientras no deje de ser usted un neurótico obsesivo? Decir, por ejemplo, “cómo se compenetran nuestros cuerpos” es adecuado y bonito, pero no es una declaración de amor. Es una constatación de que las cosas van bien desde un cierto punto de vista físico. Pero no es para nada menos físico decir: “hay que ver cómo se compenetran nuestras almas”. Esto sí que es absolutamente ajeno al amor; en realidad significa, como suele decirse, “eres, sí, mi media naranja”. ¿Y qué serviría como prueba de ello? Lo único que podría probarlo es algo así como una película de Woody Allen en la que se mostrara que el diagnóstico de mi psicoanalista se compenetra muy bien con el diagnóstico del tuyo. Es decir: yo, que soy un neurótico obsesivo, me compenetro admirablemente contigo, que eres una histérica maniaco depresiva. Y si entra alguna duda en tan brillante y solemne declaración de amor siempre podríamos consultar a nuestros psicoanalistas. Woody Allen ha demostrado sobradamente ser un verdadero experto en este tipo de consistencias. El argumento de Shakespaere toma su fuerza, por el contrario, de mostrar con absoluta evidencia que la consistencia del amor tiene unas exigencias y hace un género de requerimientos que no es psicológico, social y, ni siquiera, en ningún sentido, *humano*. Es por una convicción semejante por la que la gente no se queda pasmada frente a la manera católica de vincular el amor a una decisión, lo cual parece en principio de lo más absurdo, ya que una decisión nos arranca siempre de la química psíquica, física y social en la que consisten las cosas. Pero todo el mundo comprende, sea católico o no, que sería absurdo que cuando el cura dijera: “si alguien tiene algo que oponer a este matrimonio que hable ahora o que calle para siempre”, se levantara un experto cualquiera y pusiera en duda que un neurótico obsesivo pudiera convivir adecuadamente con una histérica maniaco depresiva, en razón de los últimos descubrimientos de la investigación de algún laboratorio americano de psicología.

La solicitud de un “sí, quiero”, como es obvio, no significa para nada que haya de decidirse amar o no amar, pues esto es, precisamente, lo que menos puede decidirse. Tal y como suele decirse, en tanto que amantes, estamos siempre “vendidos” respecto a nuestra libertad. Lo más interesante tampoco es que la constatación de un amor exija un determinado compromiso frente a azarosos destinos del resto de la vida como la salud o la enfermedad, la riqueza o la pobreza. Lo esencial es que el rito católico interpela al interesado *en el lugar en el que el amor le ha instalado*. No

le interpela en tanto que rico o pobre, negro, blanco o judío, español o persa, sino que se dirige a él en tanto que es capaz de tratarse a sí mismo independientemente de todo ello, es decir, en tanto que es libre. Hay aquí encerrada una profunda coherencia, por la cual se interroga acerca del amor a una voluntad respecto a la cual el amor ya ha puesto entre paréntesis todo ese entramado de químicas sociales, culturales o psíquicas. Se interroga acerca del amor a un sujeto que ya ha sido de antemano arrancado a todas estas posibilidades de trato consigo mismo, de modo que, lógicamente, sólo puede ser preguntado en tanto que libertad. Toda decisión es una interrupción del curso del tiempo, el inicio de una interminable serie de cadenas causales que simultáneamente supone un bloqueo general de todo el curso natural (histórico, cultural o psíquico). La cuestión reside en que el amor opera también una interrupción general de todo curso temporal, que los amantes viven inmediatamente como un ansia enloquecida de eternidad, de manera que los interesados sólo pueden ser interpelados en tanto que libertades. Se produce así la aparente paradoja de que en el lugar por antonomasia en el que nada puede ser decidido o planeado (el amante no puede prescindir de nada en su objeto de amor, se limita a admirar y agradecer hasta el último timbre de voz, la forma de un pie o el contorno gratuito de unos labios, queriendo recorrer en todos sus detalles, como si necesitara poder enumerarlos, un cuerpo y un alma que se le presentan como una continua sorpresa en la que él no ha colaborado *en absoluto*) no encontramos *nada* a lo que poder interpelar, como no sea, precisamente, la capacidad misma de decidir. Nadie es menos libre que el amante. Pero el amor *enseña* a ser libre, mucho más radicalmente aún que la actitud científica, en la que nos topamos, sin duda, con un fenómeno parecido. Mientras que la ciencia se empeña trabajosamente, desplegando todos sus instrumentos y metodologías, en anular al sujeto para poner en libertad al objeto, el amor parte más bien de la constatación de que ese mismo camino ha sido ya recorrido, a veces en un mero instante en el que tardan en cruzarse dos miradas. La ciencia descubre su libertad en su paciente empeño por dejar la palabra a la cosa. El amor, como la contemplación de una obra de arte, descubre la libertad ahí donde inexplicablemente ciertas cosas toman fácticamente la palabra de modo que no cabe sino rendirse a su ilimitada puesta en libertad. En el empeño por enumerar hasta el último cabello del amado, por erigirse, si se quiere, en *alétheia* de su última gota de sudor, el amante conoce, paradójicamente, su propia

libertad. En su sumisión absoluta a los sentidos, conoce, en realidad, su razón. El amor es por eso, aunque pudiera parecer lo contrario en un primer momento, una buena escuela para la moral y una buena propedéutica para la actitud científica.

Por otra parte, es perfectamente natural que a un sujeto que ama se le pregunte que si quiere. Eso no significa, obviamente, pedirle que decida si quiere amar o no amar, sino, precisamente, si decide o no permanecer en esa situación en la que se trata a sí mismo de forma en la que el amor es posible. Uno puede siempre decidir que un Montesco no puede dejar de tratarse a sí mismo como hijo de su padre, puede decidir por un oscuro engranaje psíquico que siempre se ha sentido más inclinado hacia los caracteres menos imprevistos que los de Julieta, o que no puede dar a su madre el disgusto de imponerle una nuera impresentable en sociedad. Pero, del mismo modo, cualquier héroe de Holliwood podría estropear una película decidiendo que puede perfectamente permanecer de brazos cruzados ante el espectáculo de una pandilla racista que pateea a un negro indefenso, si razona que, al fin y al cabo, él es blanco, ningún lazo familiar le liga con la víctima y nada se le ha perdido en esa contienda. En definitiva, uno siempre puede optar por tratarse a sí mismo de otra forma en la que se ama o se decide justamente, igual que uno puede decidir, incluso, tratarse a sí mismo en forma que ni siquiera tenga que decidir nada (uno puede decidir tirarse desde un quinto piso, a sabiendas de que en adelante no será posible decidir nada contra la ley de la gravedad).

Puede concluirse, en suma, que la consistencia que está en juego, *lo que se está jugando* desde el momento en que lo que se solicita es un “sí, quiero” no tiene nada que ver con ninguna investigación psíquica, antropológica o histórica del mundo. Ahora bien, ese tejido de consistencias entre el amor y la decisión, es, precisamente, una consistencia: es una objetividad, si se quiere decir así, sólo que no una objetividad humana, psíquica o histórica. Ahora bien, esa consistencia es, por ejemplo, la que interesa al lector en toda la historia de la literatura. Dostoievski era — como dijo Nietzsche y luego corroboró Freud— un excelente psicólogo. Pero si sólo fuera un buen psicólogo, sus lectores lo serían por su afición a la psicología. Y tampoco es que Dostoievski sea un genio romántico de la nada intimista. Es, desde luego, un *experto*, y un excelente *experto*: pero es un experto respecto a una consistencia moral del mundo que por todas partes escapa a su consistencia física, antropológica o histórica. Sus

novelas no tratan de cómo los neuróticos obsesivos juegan al escondite con los histéricos maniacos (si bien también está presente todo eso y tratado con una admirable perspicacia capaz de admirar a un Freud), sino de cómo se aman los personajes, de cómo se odian, de cómo deciden, de cómo sucumben a sus decisiones, de cómo necesitan un castigo o un perdón para preservar la consistencia de su dignidad, etc¹⁷. Se trata, en todo caso, de la consistencia de esa dignidad y no de la consistencia psíquica puesta, también, inevitablemente en juego. Lo que ocurre es que Dostoievski no sólo es un experto respecto a la consistencia que hace a un personaje poder respetarse a sí mismo, es también un experto en la consistencia psíquica capaz de dar cuenta de las aventuras y desvaríos de la vileza, la mezquindad, la cobardía y la impotencia. Lo que condensa todo el interés de sus novelas es, precisamente, la tensión a la que se ven sometidos unos personajes que pueden en todo momento tratarse a sí mismos en estos dos horizontes *absolutamente* separados. Nietzsche y Freud reconocieron con razón en Dostoievski un “gran psicólogo” pero no se puede decir que su obra trate de asuntos psíquicos, como no se puede decir que trate de la caída de los graves por mucho que sea, sin duda, la gravedad, la causa última de que el príncipe Miskhin rompa el jarrón chino, tal y como había pronosticado Aglaia Ivanovna. De hecho, es preciso tener una mentalidad infra-holliwood para no entender que si comenzamos, por ejemplo, por convertir el Sermón de la Montaña en un objeto de estudio más para los etnógrafos, no habrá ya casi ningún argumento de la literatura o del cine que pueda sostenerse. Y lo que no puede nunca ser una solución legítima ni para la ciencia, ni para la filosofía ni para la ética es la que opera sencillamente a fuerza de borrar realidades de este mundo. Sin reservar una autonomía trascendental al conjunto de consistencias que vienen al mundo por la razón práctica, no es posible ya contar nada que pueda realmente interesar al lector o al espectador. Dostoievski es, en

¹⁷ No por causalidad se hace inmediatamente patente que sus novelas, como cualquier película de ésas que pueden ganar uno o dos oscars, sólo tratan en forma *directa* —tangentemente siempre hay muchas otras cosas implicadas y muy relevantes, sin duda— de lo mismo de lo que tratan los ejemplos de Kant en la “Metodología de la razón pura práctica”. Podría decirse que esta 20 parte de la *Crítica de la razón práctica* es la única introducción posible para cualquier hipotético “manual del buen guionista”, en la medida en que se sientan ahí las bases trascendentales por las que, en general, un argumento puede llegar a *interesar*.

efecto, un experto de la *razón práctica* y de tantas otras cosas, como el amor, que escapan a la consistencia física o histórica del mundo. Podríamos decir que el tipo de cosas de las que Dostoievski nos entrega la medida no es el tipo de cosas que miden los psicólogos o los antropólogos. El folklore popular es también experto en este tipo de consistencias, siendo en cambio, muy a menudo, completamente sordo respecto de las consistencias físicas, antropológicas o psíquicas que en cada caso están en juego. Esto es algo que se ve más claramente aún en otros comportamientos populares, como la moral del linchamiento, que siempre prescinde de atenuantes psiquiátricos respecto al asesino, prueba de que hay incluso un cierto integrismo popular respecto a la consistencia puesta en juego por la razón práctica: el mundo en el que habita el pueblo es mucho más el mundo inteligible de la razón práctica que el mundo físico, antropológico o social del que se ocupa la razón teórica.

Hay una copla de Conchita Piquer que dice “que se me salten los centros si te dejo de querer, que las campanas redoblen si te faltó alguna vez. Eres mi vida y mi muerte, te lo juro compañero, no debía de quererte, no debía de quererte, y sin embargo, te quiero”. Ese “sin embargo” condensa toda la tensión de esa consistencia llamada amor a la que nos estamos refiriendo. El problema es que la psicología, por ejemplo, podría estudiar ese “sin embargo” sin aclarar ni suprimir, precisamente, ese conjunto objetivo de realidades al que llamamos “amor”. Pongamos que yo le digo a una mujer “te quiero, eres mi vida”. Pongamos que esa noche descubro que en realidad ella no es mi vida, que lo que ocurría en realidad era que se parecía a mi madre que era morena y siempre besaba a mi hermano mayor y no me defendía cuando me pegaba mi padre... ¿qué concluiré? ¿Qué diré a mi amada al día siguiente? ¿Acaso le diré “oye, ya he descubierto *por qué* te amo”? ¿Tendría sentido una declaración de este tipo: “he descubierto que te amo, y te amo porque mi madre era morena, besaba siempre a mi hermano mayor y nunca me defendía cuando mi padre me pegaba”? Más bien, al día siguiente de semejante descubrimiento, tendré que decir: “me he equivocado, he tenido mala suerte, en realidad no eres mi vida... sobre mi vida, estoy esperando el diagnóstico de mi psicoanalista”, y quizás podría, incluso, con este material, proponer a Woody Allen una segunda parte de *Maridos y mujeres*.

Hay un presupuesto básico del antihistoricismo y el antipsicologismo, que está jugando todo el tiempo en este asunto: la búsqueda de la verdad

y la verdad misma no comparten el mismo orden ni son la misma cosa. La historia de la ciencia no explica el orden de la verdad: sólo explica el procedimiento histórico por el que los hombres han ingresado en el espacio “lógico” de lo verdadero. Lo mismo puede decirse con respecto al amor. Si descubro muchas veces que siempre que he creído amar a una mujer en realidad amaba a mi madre que siempre besaba a mi hermano mayor y no me defendía de mi padre; o si, como suele ocurrir en tantas malas películas, el protagonista ha dicho mil veces “hasta ahora no sabía lo que era estar enamorado” y mil veces ha descubierto que en realidad no lo estaba verdaderamente, si al final de su vida escribe un tango con sus recuerdos y declara que solo ha amado de verdad a su madre e, incluso, en el momento mismo de morir se le hace patente que su madre solo merece ser odiada, que siempre besaba a su hermano mayor y nunca le defendía de su padre y que ello le ha hecho tan desgraciado que siempre que ha creído amar a una mujer en realidad jamás la ha amado ¿qué se concluirá de este descubrimiento? ¿Se concluirá que el amor es una quimera, un constructo imaginario, un dispositivo psíquico o un arquetipo cultural? ¿O se concluirá más bien que el protagonista ha tenido mala suerte? Hasta Carlos Gardel hablaría aquí, más que nada, de la suerte. Que dos personas se amen es siempre un argumento posible para el teatro, el cine, la literatura o la poesía. El destino que tienen que correr un neurótico obsesivo obsesionado con acomodarse a los destinos de una histérica es en cambio un tema muy interesante para la psicología. Siempre es posible dudar de que se diga la verdad cuando se declara a una mujer “te quiero, eres mi vida y mi muerte”, pero es imposible dudar de Shakespeare... y ni siquiera de Conchita Piquer. Y por eso no es posible dudar del amor, aunque sí de la suerte. Kant ilustró muy bien los dos géneros de consistencia y el tipo de interés que suscitan en un inolvidable pasaje de su *Crítica de la razón práctica*: “Fontanelle dice: ante un gran señor me inclino, mas mi espíritu no se inclina. Yo puedo añadir: ante un hombre de bajo rango social, un burgués vulgar, en el que percibo una honradez de carácter en una medida como no soy consciente de ella en mí, se inclina mi espíritu aunque yo no quiera”¹⁸. Es imposible expresar más justamente que el espíritu está interesado en consistencias que no dependen de eso a lo que llamamos yo.

¹⁸ *KpV*; Ak. V, p. 77.

7. Balance

Por algún motivo, el único, por cierto, que puede abrir el espacio propio para la investigación de la razón práctica, los hombres se niegan a que por amor a la vida se pierda lo que la hace digna de ser vivida. Sin la constatación de este *hecho* la ética no puede comenzar, ni por el análisis de las ofensas “morales”¹⁹, ni por ningún otro sitio. Es la convicción de que el tejido de la vida no incluye ni puede mediarse con el tejido de aquello que la hace digna de vivirla por lo que, en adelante, hay en general una esfera autónoma para la Ética y el Derecho, así como una negativa a cualquier género de mediación entre la razón teórica y la razón práctica; negativa, por cierto, que nos obliga a reconocer que si ha de haber algo así como Ética o Derecho es, también, por una decisión moral.

El edificio del Derecho, por ejemplo, se vendría abajo si los juicios consistieran en pedir al acusado *explicaciones* sobre su conducta, pues precisamente al acusado se le acusa por no haber decidido contra esas explicaciones. Si digo que atropellé a una vieja porque conducía borracho, se me acusará de haber decidido conducir borracho. Si alego que cogí el volante porque, precisamente, estaba borracho y no sabía lo que hacía, se me acusará de haberme tratado a mí mismo como un borracho. Si demuestro que es muy propio de los españoles emborracharse, se me acusará de haberme tratado a mí mismo como español. Si demuestro que soy alcohólico porque mi padre, como buen castellano, me hacía beber vino desde mi más tierna infancia se me acusará de haberme tratado a mí mismo como hijo de mi padre. Si alego que es muy consustancial al ser humano obedecer a su padre, se me acusará de haberme tratado a mí mismo... como ser humano. A ningún juez se le ocurriría llamar a mi padre para juzgarle en mi lugar por haber atropellado a una vieja.

¿De dónde provienen todas estas consistencias de las que estamos hablando, en las que estamos siempre vivamente interesados y a las que no podemos renunciar? La historia de la filosofía no ha cesado de establecer la analítica de ese ahí del ser y del deber. Por mi parte, he intentado tan sólo hacer ver que gracias a eso que llamamos Grecia hace tiempo que tomamos conciencia de que no sólo estamos interesados en la aventura de reconocernos a nosotros mismos y de que hay más bien ciertos

¹⁹ Cfr. Honneth, A., *Entre Aristóteles y Kant*, en este mismo volumen, párrafo III.

intereses que nos reclaman contra cualquier tipo de reconocimiento. ¿De dónde proviene el “metro” con el que medimos nuestra vida? Con respecto a esta pregunta, el amor, la moral o el derecho son más que nada un *factum* que hay que tomar como punto de partida.

A lo mejor es muy cierto que la estructura *psíquica* implicada en el amor, tal y como mostró la tradición lacaniana, tiene una estructura hegeliana. Quizás puedan aceptarse ciertos desarrollos de Lacan que muestran muy gráficamente que la química psíquica implicada en el amor opera a modo de una lucha por el reconocimiento y, en particular, según la experiencia propia de la conciencia desdichada de la *Fenomenología*. Pero este destino *psíquico* del amor no es el amor mismo, y lejos de explicarlo, da cuenta más bien de los destinos y desventuras del desamor. Con lo que no tenemos más remedio que desembocar en la poco elegante conclusión de que este mundo puede estar habitado por distintos dispositivos hegelianos sin ser él mismo hegeliano. La lucha por el reconocimiento es una objetividad más en este mundo que tiene que ser aislada y acotada como cualquier otra por la razón teórica.

Siendo, así, la lucha por el reconocimiento una objetividad *física* más en el mundo, se comprende por todo lo dicho más arriba que no podamos admitir que haya en general ningún recurso al pensamiento hegeliano que pueda ser de gran utilidad para *fundar* la investigación ética, por mucho, *sin embargo*, que pueda, eso sí, *ilustrarla con mucho provecho respecto a los caminos por los que discurre la heteronomía que la moral consiste, precisamente, en desoír*. He intentado mostrar, igualmente, que el camino elegido por el profesor Honneth para introducir la idea de una “ética del reconocimiento” en base a “un análisis fenomenológico de las ofensas morales” —opción que es presentada como un punto de partida comúnmente aceptado hoy día tras “doscientos años” de investigación²⁰— introduce fatalmente el precedente de dar la palabra a la psicología allí donde ésta debería, más que nunca, enmudecer —y ello mediante el subterfugio de una mezcla de argumentos que pueden interesar al Derecho, pero nunca, por principio, a la moral. El problema ético no tiene nada que ver con “la suma de aptitudes que estamos obligados a adoptar recíprocamente con el fin de asegurar en común las condiciones de nuestra *identi-*

²⁰ Cfr. la bibliografía del artículo de Honneth citada al comienzo del punto III (en este mismo volumen).

dad personal”²¹. Ni se arregla nada con la constatación de que si “puede ofenderse a los seres humanos en ese modo específico que llamamos moral [es] porque estos le deben su identidad a la estructura de una auto-referencia práctica que, desde el primer momento, se halla supeditada a la asistencia y la afirmación por parte de *otros seres humanos*”²². Ante una ofensa moral es más sabio afirmar, como suele hacerse, que se trata de una “ofensa a Dios”, que de una ofensa a la identidad humana, la identidad nacional o la identidad de un club de fútbol o una secta religiosa criminal. De lo contrario, es imposible impedir —y de hecho Honneth no puede impedirlo— que sea preciso consultar a la psicología para que informe a la ética sobre “el respeto de sí mismo que siente una persona que se considera libre”²³: “es claro que hace falta un saber previo de los niveles o estratos que abarca la relación práctica consigo mismo”²⁴... Por ejemplo: yo puedo ofender a un japonés por comportarme de modo “demasiado familiar”, como estoy acostumbrado, sobre todo si soy, pongamos por caso, magrebí. Ahora bien, el caso es que, *moralmente*, no le ofendo *en tanto que él es japonés*. Si, qué duda cabe, siempre conviene y en ocasiones es incluso un deber moral conocer las pautas de autoreferencia de los japoneses no es porque éstos se *reconozcan* en ellas, si no porque se supone que sus fórmulas de cortesía, sus arquetipos culturales, sus costumbres trabajadas por la historia, son el *medio* que los japoneses han inventado para reconocerse *como seres racionales*. Si se trata de una ofensa moral no se tratará nunca de un *daño* psíquico causado a la identidad japonesa, sino de una afrenta a la identidad *racional* de los japoneses. Cualquiera es perfectamente capaz de renunciar a todas sus pautas culturales de auto-referencia si se le demuestra que su dignidad racional está de todos modos salvaguardada inequívocamente. Las normas de cortesía no son un caso especial entre el conjunto de pautas culturales. La mala educación puede ofender muchísimo y, sin embargo, cualquier japonés puede entender perfectamente que si un magrebí se comporta de forma “demasiado familiar” puede ser, sencillamente, porque no está informado de las costumbres japonesas. El que la supuesta “ofensa” se disuelva con esta acla-

²¹ *loc. cit.*, p. 26 (subrayado nuestro).

²² *ibid.*, p. 26 (subrayado nuestro).

²³ *ibid.*, p. 24.

²⁴ *ibid.*, p. 23.

ración no tiene nada que ver con el hecho de que se reconozca como “no intencionada”. De hecho, es perfectamente posible que el japonés en cuestión no tenga, en adelante, ningún reparo en prescindir de todos sus rituales en el trato con otros sujetos que también prescinden de los suyos. Y la cuestión no es que esto sea un acuerdo mutuo entre sujetos humanos. Porque todo el asunto reside en que, para que haya una cuestión de por medio a la que podamos calificar verdaderamente de “moral”, es preciso postular que se está en una situación en la que *de iure* se pueda prescindir de cualquier referencia recíproca a pautas culturales en general. ¿Cómo podríamos, de lo contrario, juzgar ciertas pautas culturales como inequívocamente criminales? En este punto, el imposible eclecticismo de Honneth termina por afirmar que “en caso de conflicto moral, obtienen absoluta preferencia las pretensiones que todos los sujetos, en la misma medida, tienen de respeto de su autonomía individual”; de este modo, en caso de conflicto, es siempre un planteamiento de tipo kantiano el que debe tomar la palabra. Pero este detalle es precisamente lo único que había que explicar desde el principio. Y el problema es que la única vía de explicación posible para este punto desautoriza las pretensiones de mediar el reconocimiento de la libertad ajena con los dispositivos culturales o psíquicos de su identidad. Más bien exige una ruptura absoluta entre estos dos niveles. En el reconocimiento mutuo de los seres racionales lo que se reconoce en el otro es, precisamente, su capacidad de no reconocerse a sí mismo según sus pautas culturales o psíquicas. Lo que se reconoce es una red de consistencias irrenunciables que se tejen al margen y por encima de todos los entramados psíquicos o culturales. En este tejido, y en particular, en el hecho de que sea el único al que hay que llamar propiamente “moral”, tiene su condición de posibilidad el Derecho, y si se borra esta especificidad, el Derecho desaparece también.

Ahora bien, Honneth no puede dejar de tener razón al señalar el asunto que sin duda ha dado lugar a todo este embrollo —asunto que también fue discutido en otras tradiciones muy distintas, hasta el punto de que fue, por ejemplo, el obsesivo hilo conductor del pensamiento ético sartreano—: el verdadero desafío a las “premisas kantianas” consiste en señalar que “normalmente, no son el deber y las inclinaciones los que se enfrentan entre sí, sino las diferentes obligaciones que poseen todas ellas un carácter moral”; pero ¿ello es “precisamente porque cada una de ellas

expresa una relación diferente de reconocimiento”²⁵. Nada indica que tenga que ser así. Este siglo nos ha acostumbrado a que tras el “velo de la ignorancia” de la justicia no solamente se fraguan las claridades del Derecho, sino también muy dolorosos conflictos en los que las alternativas se desentienden tanto del reconocimiento como de la felicidad. Sobre ese desconcierto, no se ha escrito todavía ninguna *Crítica de la razón práctica*.

Sin duda que es una cosa curiosa que todo el mundo esté tan generalmente de acuerdo en que el hecho de que alguien, una persona o una institución, insulte a tu madre sólo puede ser considerado como una ofensa *moral*, pese a que no está dicho que los seres *racionales* tengan necesariamente que nacer del sexo. Pero a mí no se me ocurriría nunca que lo propio en este caso fuera consultar a la Psicología o la Antropología para que nos aclarara este misterio. Sartre y Camus convirtieron la opción de elegir entre la madre y la justicia —o entre un hijo al que, por demás, desprecias o la justicia, que es el drama de Anthonny Quin en *El último tren de Gun Hill*— en un reto clásico del pensamiento ético. “Entre la justicia y mi madre, elijo a mi madre”, había dicho Albert Camus. Se trata, no cabe duda, de un rompecabezas difícil de resolver para la razón práctica, pero lo que es seguro es que ni a Sartre ni a Camus les habría valido de gran cosa una conversación con Lacan o Lévi-Strauss a la hora de resolver el dilema. Hemos mantenido que es imposible ofender *moralmente* a alguien *en su ser español o japonés*. Si se ofende moralmente a alguien insultando o vejando a su madre no será nunca porque ello le “dañe” en su autorreferencia o en sus pautas básicas de búsqueda de la felicidad. Aquí sólo la ética puede tener la palabra... (quien tenga la solución puede proponer otro final posible para *El último tren de Gun Hill*, capaz de satisfacer a esos niños que Kant toma como interlocutores en la “Metodología de la razón pura práctica”). Lo que no cabe duda es de que Sartre, cuando menos, aún tenía la valentía de abordar la cuestión sin recurrir a las muletas de la heteronomía. Hoy día, ese valor se ha perdido casi por completo²⁶.

²⁵ *ibid.*, p. 31.

²⁶ Puestos a desembocar en este tipo de sopas éticas “habermasianas”, o lo que sean, uno prefiere agradecer a Fernando Savater que, por aquí, nos haya acostumbrado con sus artículos a razonar en otro nivel, por sobrecogedor que sea el resultado.

Otro ejemplo clásico fue el de la Francia ocupada: “problema de la colaboración o la resistencia: he aquí una elección moral concreta. El pensamiento kantiano no nos enseña nada a ese respecto”²⁷. O también, el problema de juzgar moralmente la decisión de acudir o no a luchar en la guerra de España por parte de los brigadistas internacionales. Estas cuestiones no podían resolverse atendiendo al conflicto entre moral y felicidad. Pero lo que estaba en juego tampoco eran distintos tipos de reconocimiento. Es obvio que ahí siempre se estuvo jugando una elección con respecto al mundo, y no con respecto a sí²⁸. Y este es el motivo por el que la decisión moral siempre venía de un modo u otro asistida por la razón teórica y las ideologías políticas. El problema, a mi entender, nunca llegó a pensarse de forma enteramente satisfactoria²⁹. En todo caso, el problema estaba desde el principio previsto o, cuando menos, planteado, por la segunda formulación kantiana del imperativo categórico, pues a la hora de preguntarnos sobre si una máxima puede o no ser convertida en ley de una naturaleza posible, siempre cabe imaginar muchas aparatosas situaciones —a las que el siglo XX nos ha acostumbrado bastante— en las que *ningún acto posible* puede ser querido como movimiento de ninguna posible naturaleza; o puede ocurrir, también, que toda la cuestión resida en que haya varias naturalezas posibles que puedan ser puestas en libertad por los medios que sean, y que esta variedad interpele moralmente a la voluntad

²⁷ Sartre, J.P.: *Cahiers pour une morale*, Editions Gallimard, Paris, 1983, pág. 14.

²⁸ Asunto crucial que la reflexión ética sartreana toma, precisamente, como punto de partida: «En tanto que se cree en Dios, es plausible *hacer* el Bien PARA *ser* moral. La moralidad se convierte en un cierto modo de ser ontológico e incluso metafísico que nos es posible alcanzar. Y como se trata de ser moral a los ojos de Dios, para alabarle, para ayudarlo en su creación, la subordinación del hacer al ser es legítima. Pues, *practicando* la caridad no servimos más que a los hombres, pero, *siendo* caritativo, servimos a Dios. (...) Es legítimo ser el más bello, el mejor posible. El egoísmo del Santo está justificado. Pero que muera Dios, y el Santo no será más que un egoísta: ¿a qué sirve que tenga el alma bella, que sea bello, sino a sí mismo? A partir de este momento, la máxima “actúa moralmente para *ser* moral” está envenenada. Lo mismo que “actúa moralmente por actuar moralmente”. Es preciso que la moralidad se supere hacia un objetivo que no sea ella misma. Dar de beber al sediento no por dar de beber, ni para ser bueno, sino para suprimir la sed. (...) [La moralidad] debe ser elección del mundo, no de sí» (Sartre, *op. cit.*, p. 11).

²⁹ En la última parte de mi tesis doctoral —*Una ontología positiva*, U.C.M., 1988— intenté mostrar las debilidades y aporías de la propia postura sartreana, sin llegar, desde luego, a concluir en nada que fuera de mucho provecho.

por encima de cualquier otra consideración. Seguramente estaremos de acuerdo con el profesor Honneth si afirmamos que no es nada probable que la cruz del pensamiento ético ilustrado haya circulado “entre Kant y Sade”. Pero, más bien yo tendería a pensarla, con el propio Sartre, entre Kant y Bertolt Brecht, en textos tan desnudos como éste:

“Los clásicos no establecieron normas que prohibieran matar. Eran los más compasivos de todos los hombres, pero veían frente a sí enemigos de la humanidad a los que no se podía derrotar mediante la persuasión. La entera meditación de los clásicos estaba dirigida a crear situaciones en las que matar no pudiese proporcionar ninguna ventaja a nadie” (*Me-Ti. Libro de los cambios*).

Admitir la posibilidad de conflictos morales que verdaderamente lo sean es un asunto, en efecto, muy serio, y Honneth tiene toda la razón en centrar ahí sus dudas respecto a la ética kantiana. Semejantes conflictos desorientan por completo la bisagra entre moral y política. Ante ellos, el deber se muestra siempre impotente para instruir a la responsabilidad, y la política se niega a dejarse instruir por la moral. Las condiciones de posibilidad del conflicto moral abren trágicamente todo un terreno en el que ya no es posible, sencillamente, tratar la humanidad de *todos* los otros como un fin y nunca como un medio, un terreno propio de la política, en el que es inevitable tratar a la humanidad de los unos como medio de la humanidad de los otros y reconocer que, en ciertos mundos posibles y reales, la humanidad de unos impide ser humanos a otros. En este terreno, en el que la ética sartreana intentó instalarse, la elección de sí como ser moral puede ser denunciada como un crimen moral que elige un mundo inmoral.