

Ética del poder
y moralidad
de la protesta



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

Ética del poder y moralidad de la protesta

Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo

Arturo Andrés Roig

EDIUNC Mendoza, 2023

Roig, Arturo Andrés
Ética del poder y moralidad de la protesta: respuestas
a la crisis moral de nuestro tiempo / Arturo Andrés
Roig. – 2ª ed. – Mendoza : EDIUNC, 2023.
244 p. ; 23 × 15 cm – (Arturo Roig ; 2)

ISBN 978-950-39-0414-5

1. Ensayo Filosófico. 2. Filosofía Contemporánea.
3. Filosofía General. I. Título.
CDD 172

Ética del poder y moralidad de la protesta.
Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo

Arturo Andrés Roig

Segunda edición, Mendoza, 2023
COLECCIÓN ARTURO ROIG
ISBN 978-950-39-0414-5

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723
© EDIUNC, 2023
<http://www.ediunc.uncu.edu.ar>
ediunc@uncu.edu.ar

Impreso en Argentina · *Printed in Argentina*

Nota de edición. Al reeditar esta obra, se actualizó la ortografía de acuerdo con las nuevas normas propuestas por la RAE y se adaptó, siempre que fue posible, el uso de los recursos bibliográficos y de citación a las pautas editoriales de Ediunc. Sin embargo, hubo casos en los que fue imposible reponer todos los datos bibliográficos. Además, en las citas literales de otros autores, se han mantenido las acotaciones originales de Roig, con la intención de respetar su estilo.

1

Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza

9

«La ley mata. ¿Quién mata a la ley?»

JOSÉ MARTÍ

La suerte del saber práctico-moral

El antiquísimo divorcio entre el derecho y la justicia y el escándalo que siempre acompaña al derecho injusto explica con creces la pregunta del héroe cubano, como explica, asimismo, una moral de la emergencia y es esta la que intentamos esbozar en estas páginas. Lógicamente se trata de una moral del conflicto, enfrentamiento entre lo subjetivo y lo objetivo, o, como lo enunciamos en el título del libro siguiendo una feliz expresión de Ramón Plaza, entre una *moralidad de la protesta* y una *eticidad del poder*.

Estamos, evidentemente, ante una cuestión que ha de ser respondida desde una posición afirmativa respecto del lugar que la filosofía práctica ocupa en el ámbito de las ciencias humanas. Pero el asunto no es tan simple, sobre todo si tenemos en cuenta la suerte corrida por el saber práctico-moral. En efecto, es posible señalar un movimiento que va de una posición en la que lo moral se nos presenta como una forma de saber reconocida y estimada, a otra en la que se produce una devaluación y hasta podríamos hablar de una degradación

o borradura de aquel saber. Los casos de Kant y de Hegel, dentro del ámbito de la filosofía europea, son en tal sentido ejemplares. Como réplica al hegelianismo se habrán de dar luego las grandes respuestas de rescate del saber práctico-moral, con diversos enfoques y distintas políticas epistémicas en Kierkegaard, Nietzsche y Marx. El siglo xx será testigo de una segunda crisis con Heidegger. En fin, con Wittgenstein entre otros y sin que podamos abarcar todos los momentos que ofrece esta riquísima problemática se pone fin a las morales trascendentales. En nuestros días el saber práctico-moral ocupa un lugar de indudable importancia, no solo en Europa y en los Estados Unidos de Norteamérica, sino también en América Latina.

Degradación y restauración de lo moral

Aun cuando no compartimos ni el formalismo ni el rigorismo de la moral kantiana, no podemos dejar de destacar el importante lugar que asignó al saber práctico-moral dentro de su sistema. Hegel, que heredó algunos de los rasgos negativos de su ética –recordemos la patología de los impulsos– no estableció para aquel saber una dignidad equivalente. Conocida es la distinción que establece entre *moralidad* (*Moralität*) y *eticidad* (*Sittlichkeit*). Pues bien, ¿qué sucede con ambas manifestaciones de lo moral? De una primera lectura surge que la *moralidad* ocupa un lugar secundario y es despreciada como lo que tiene que ser *superado*. Amelia Valcárcel (1988) en su hermoso libro sobre la cuestión nos dice que en los escritos hegelianos, en particular en los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, la moralidad es algo de relleno y la subjetividad –lugar de la disconformidad y de la protesta– es definida como «un no conformarse nunca con lo que existe» (Valcárcel, 1988). La subjetividad, la loca de la casa, y con ella la moralidad, impulsada por una *libertad infinita*, es decir, irracional, es felizmente frenada y contenida por el derecho, el que con su poder coercitivo pone las cosas en su lugar. Surge de este modo aquella *eticidad* superadora, *eticidad del poder*, espíritu mismo del Estado en donde reina la razón y, por tanto, lo universal.

Ahora bien, ¿qué sucede con la eticidad? Pues que en cuanto es lo universal, a lo que ha de someterse toda particularidad, es manifestación directa del Espíritu, verdadero sujeto de todo devenir que va reencontrándose a lo largo de la historia en un proceso en el cual poco pueden hacer los seres humanos, sino someter su subjetividad y escuchar la voz del filósofo en quien aquel Espíritu se

expresa. Filosofía de la historia y eticidad comparten, de este modo, en reunión indisoluble, apoyándose la una en la otra, la función del ordenamiento práctico-moral. Pues bien, habíamos dicho que la eticidad lleva al plano de lo universal a la moralidad con lo que de hecho no la asume sino que simplemente la anula en cuanto poder de emergencia, pero sucede que no menor suerte corre la eticidad por lo mismo que, en última instancia, el verdadero sujeto de la historia no es el ser humano. Por este motivo puede hablarse de una ausencia de la ética como estructura moral objetiva de la conducta humana en Hegel. Rescatar al ser humano como sujeto de la moral, tanto subjetiva como objetiva, habrá de ser la tarea reivindicadora, en contra de Hegel, en Kierkegaard, Nietzsche y Marx.

Pues bien, si el sujeto moral resulta borrado en Hegel la cuestión del saber práctico, paradójicamente, como veremos, no tiene en los escritos de Marx el lugar teórico manifiesto que podríamos esperar. No se encuentra, en efecto, en ellos un desarrollo discursivo de una moral enunciada expresamente, a pesar de que están saturados de juicios de carácter ético, fruto de una auténtica indignación que no podemos dejar de compartir.

Debido a esa presunta omisión hay quienes, afirmando un determinismo en la relación *infraestructura/supraestructura* han sostenido, sin más, la ausencia de una moral en el pensamiento de Marx, mientras otros, como es el caso de Maximilien Rubel, sostienen la presencia de una doctrina ética, pero dentro de los términos de un amoralismo y un pragmatismo (Rubel, 1970). No hay sin embargo en Marx, a nuestro juicio, ni un rechazo de la moral ni un colocarse por encima de ella. Marx no intenta situarse *más allá del bien y del mal*, sino que se mete decididamente en el conflicto de ambos términos. Y, por lo que vamos diciendo, es posible hacer explícito, en sus rasgos fundamentales, el saber práctico-moral que hace de supuesto en sus textos, en el sentido indicado. La afirmación de Spinoza, conocida según Rubel, al parecer, a través de d'Holbach y según la cual «no hay nada más valedero para el hombre que el hombre mismo», constituyó, según Rubel, el apotegma que hizo de *principio fundamental de la sociedad* y desde el cual Marx encaró la reformulación de la doctrina hegeliana de la alienación, eje categorial de su ética. El fuerte sentido emergente de estos planteos se pone de manifiesto, además de lo dicho, en un rescate de la subjetividad como fuente de disconformidad respecto de una existencia opresiva y deshumanizadora, lo que se presenta reforzado, tal como nos lo dice Rubel, con una filosofía de la historia con matices utópicos y hasta mesiánicos.

Encontramos de este modo, otra vez, una fuerte correlación entre filosofía de la historia y saber práctico, tanto moral como político.

12

Quien ha realizado, sin embargo, uno de los esfuerzos más orgánicos y sistemáticos para un rescate de la moral de Marx es Enrique Dussel, filósofo latinoamericano que, según nos dice Raúl Fornet-Betancourt, integra el movimiento reciente de retorno al marxismo nativo en América Latina. Para Dussel, la obra entera de Marx se encuentra animada por un *pathos* ético indiscutible. El saber práctico-moral en él muestra una estructura que responde a la clásica oposición *moralidad-eticidad*, pero organizada sobre la base de una inversión de las relaciones vigentes tanto reales como teóricas. Por lo demás, la problemática básica y elemental de la ética se encuentra en el terreno de la economía, de ahí que Marx la considere como una «verdadera ciencia moral» y, más aún, como «la más moral de todas las ciencias». Y con razón, pues es en la relación de producción en donde se juega la cuestión crucial de *enajenación/liberación*. A su vez, este eje categorial se expresa como *objetivación/subjetividad*. «Esa *objetivación* de vida de la víctima –dice Dussel– acumulada en el capital y no recuperada como *subjetivación* en el obrero es el tema crítico-ético de toda la obra de Marx».

Sabido es –y esto nos lo enseñó Javier Muguerza– que el imperativo categórico kantiano no siempre se mantuvo, a través de sus formulaciones, dentro de un estricto formalismo y que se aproximó a una moral material en la que se puso como valor la persona humana y su dignidad. Pues bien, dentro de los marcos de ese kantismo que hasta permitiría una superación de la lamentable doctrina de la patología de sentimientos y tendencias se coloca la moral de Marx y tiene razón Dussel en considerarlo, bajo este aspecto, como kantiano. Justamente es sobre la afirmación de los seres humanos como fines y no únicamente como medios (tenemos la obligación de jugar como medios para que otros puedan alcanzar o asegurar su dignidad) como se lleva a cabo la denuncia del capitalismo: cuando el capital es convertido en fin y los seres humanos en medios para ese fin se ha hecho del capital un fetiche, un ídolo. La *fetichización*, como señala Dussel, implica la *subsunción* del proceso de trabajo, es decir, su alienación. La *empresa teórico-crítica de Marx* se encuentra, pues, sin duda alguna, en la base misma de la Filosofía de la liberación de Dussel y otro tanto podemos decir de una moral de la emergencia (Dussel, 1998, p. 312-325; Fornet-Betancourt, 1995, p. 298-323; Guadarrama, 1990).

Nos vamos a ocupar ahora, como anticipáramos, de dos filósofos nacidos ambos muy poco tiempo después de la muerte de Marx: Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein. En el primero, la cuestión de la moralidad aparece fuertemente determinada en las páginas de *El Ser y el Tiempo* por la contradicción entre *autenticidad e inautenticidad*. Lo inauténtico es atribuido al vivir cotidiano de un personaje anónimo, construido como contraimagen, en buena medida, para destacar las excelencias del filósofo y su tarea. En efecto, para ponernos en el nivel de este último debemos separarnos de ese mundo en el que reinan lo impersonal, el *se dice*, lo insulso, la charlatanería. Lo cotidiano es un *estar perdido entre los entes*, lugar en el que nos absorben las tareas, reglas, criterios «en fin, la urgencia de ser en el mundo» (Heidegger, 1951, p. 307). Con lo que, evidentemente, tomamos distancia respecto de la moralidad supuesta en ese mundo degradado e inauténtico. Y el derecho, que en cuanto saber racional hacía posible elevar la moralidad al horizonte de la eticidad, no escapa tampoco de ser expresión de lo impropio. Sumergidos en un mismo ámbito los dos niveles, el de la moralidad subjetiva y el de la objetiva que la ordena en relación con el Estado, la filosofía práctico-moral queda al margen de todo interés teórico. Sabido es que la cuestión de la ética fue, sin embargo, tratada más adelante en particular en la conocida *Carta sobre el humanismo*. De la lectura de este texto decisivo para el tema surge que si bien en *El Ser y el Tiempo* tal vez –y esto lo decimos con reparos– se hubiera podido intentar avanzar hacia una moral teórica dado que en esa obra la analítica del *Dasein* debía preceder toda investigación ontológica, no hay tal. El ente cuyo análisis somos en cada caso nosotros mismos, según se dice en las primeras páginas de *El Ser y el Tiempo* (p. 49), en la mencionada carta queda definitivamente desplazado, si no borrado. Se produce un descentramiento por obra del cual el *Ser ahí*, el *Hombre arrojado en el mundo* que hace de punto de partida y de inicio metodológico de la analítica, queda subordinado radicalmente al Ser, el que, como lo ha observado agudamente Eugenio Trías (1969, cap. «Una senda perdida»), juega como verdadera hipóstasis del ser humano. «¿Quién de nosotros –se pregunta Heidegger (1961)– querrá imaginarse que sus ensayos de pensar tengan por hogar el sendero del silencio?» (p. 203). Lógicamente que, desplazado el sujeto del hablar del ente humano al Ser, las dificultades que impedían antes una ética son ahora insuperables. Si la cuestión moral no es ajena al ser humano en cuanto ente y

su entidad solo es vista como el lugar desde el cual me pregunto por algo absolutamente trascendente, el Ser, ¿qué sentido tiene preguntar por pautas de conducta social? «¿Puede el pensar continuar substrayéndose a pensar el Ser, que después de haber yacido oculto en prolongado olvido se anuncia en el actual instante mundial por la conmoción de todos los entes?» (p. 217). Esta inquietud que le habrá de llevar a una mística, a más de las dificultades teóricas que plantea en relación con el saber práctico moral, concluirá en la postergación de este saber, se trate en sus formulaciones de la etapa precrítica o de la crítica. «El pensar que pregunta por la verdad del Ser –a más de no ser ni teórico ni práctico– no es en sí ni ética ni ontología» (p. 222).

Y aquí tenemos que regresar a aquellas categorías de *autenticidad* e *inautenticidad* que juegan en el pensar de Heidegger un papel axial como lo son las de *alienación* y *desalienación* (emancipación o liberación) en Marx, por cierto que con otros sentidos, como veremos luego. La vida cotidiana degradada por una analítica cuyo secreto máximo es el de la desocialización de las relaciones humanas reaparece. Y sucede así porque, de hecho, no podemos vivir sin normas morales. Nos habla, en efecto, de la conveniencia de «asegurar los ligámenes constituidos», menciona la necesidad de una «ligazón mediante la Ética» refiriéndose al hombre incorporado en el universo de la técnica, es decir, de los entes; habla de un «estado de desorientación» que «reclama con mayor empeño ser satisfecho el deseo de una Ética» (p. 216). Y aquí venimos a toparnos con una paradoja: se trata de un saber práctico-moral cuya fundamentación ha sido invalidada teóricamente y cuyos contenidos son inescindibles respecto del ámbito de la vida cotidiana en donde las cosas se resuelven y se valoran en el nivel de los entes y entre los entes; pero sucede que ahora, más allá de las imposibilidades teóricas y la situación histórico-social, un ordenamiento moral es necesario y hasta imprescindible. El filósofo necesita tener aseguradas sus espaldas para poder entregarse a bucear en las profundidades abisales. Mas, no se trata propiamente de un saber moral, es crudamente un complejo ideológico que incluye orgánicamente pautas que no son ya despreciables e inauténticas, sino congruentes con las inquietudes místico-ontológicas del filósofo. Estamos hablando de esa violenta ideología occidentalista *grecogermánica*, estructurada sobre los más oscuros sentimientos de superioridad racial y de antijudaísmo, un irracional misticismo telúrico, conjuntamente con una cierta filosofía de la historia que hace de entramado general no confesado y, en fin, acompañada de un nacionalismo de derechas compatible plenamente con los rasgos ante-

riores. Karl Löwith y Hannah Arendt, sus cercanos discípulos judíos, muestran felizmente las contradicciones visibles en aquel bloque ideológico. El primero, sin desconocer la incuestionable profundidad filosófica del maestro, declaró precisamente que

la filosofía de Heidegger guardaba una estrecha vinculación con el nacionalsocialismo. El propio Heidegger aceptó el diagnóstico –aclara Löwith– y hasta lo reforzó vinculándolo con una especie de filosofía de la historia que, ciertamente, aparece una y otra vez en sus escritos (citado en Ott, 1992, p. 147).

Si la conducta de los seres humanos sumergidos en el mundo de los entes, tal como la describe en *El ser y el tiempo*, era la de seres inauténticos, esta ideología que integraba la doctrina oficial del Estado alemán no era para el filósofo una simple *morale par provision*. Esta ideología, con su irracionalidad, hacía de sustento, no digamos «teórico», pero sí, aun cuando caigamos en tautología, ideológico, del acto místico que lo llevó a hipostasiar el *Dasein*, trasladando toda sujetividad al Ser. Después de todo, los irracionalismos y los misticismos también pueden ser rigurosamente académicos y jugar un papel, esta vez como formas prácticas del saber, a favor de estructuras políticas y de políticas de violencia y muerte (Roig, 2000, p. 11-18; Cerutti-Gulberg, 2000).

Nada más próximo a los contenidos práctico-morales que pueden verse en los textos de Heidegger, ya sea como una moral popular repudiada, ya sea como una ética suspendida por imposibilidades teóricas, ya sea como una ideología a la vez moral y política, que esa filosofía de la historia que «aparece una y otra vez en sus escritos», saber que, una vez más, juega el papel –como saber mítico-práctico– de cohesión entre teoría y praxis.

Nuevos horizontes

Veamos ahora cómo se presenta la cuestión del saber práctico-moral en Wittgenstein. Siguiendo el razonamiento que nos hace en el *Tractatus*, si el mundo tiene un sentido, el mismo no ha de encontrárselo en él sino fuera de él. Luego, si ese sentido existe no puede ser representado sino tan solo mostrado situándonos fuera del mundo, en cuanto escapa a la esfera de lo representable. En resumen, si denominamos *Ética* a la preocupación por el sentido de la vida y del mundo, no podría efectivamente haber proposiciones *éticas*. «La ética como