

Ética y Subjetividad. Transformaciones de un campo problemático¹

Carlos A. Cullen
Universidad de Buenos Aires
e-mail: ccullen@filo.uba.ar

Resumen

El trabajo se propone discutir el estatuto problemático de la categoría de "sujeto moral". Para esto se rastrean y discuten diversas vertientes de la actualidad del tema. En el horizonte del debate actual de la ética se discute el renacer de la categoría de virtud, como horizonte articulador de los aspectos cognitivos de la subjetividad y los aspectos formativos de la identidad social. Se propone una crítica desde la categoría de "reconocimiento", como mediación estético-política en la constitución histórica de la subjetividad moral. Se concluye con una reflexión en torno a las tensiones entre creatividad singular y ciudadanía comunitaria en la constitución de la subjetividad moral, relacionando las categorías de deseo, deber y poder.

Abstract

In this paper we mean to discuss the problematic concept of "moral subject". In order to analyze it, we research and discuss different up-to-date approaches focusing on the topic mentioned. In the contemporary debate on Ethics, we think of the rebirth of the concept of virtue as the articulating horizon of the cognitive aspects of the subjectivity, and also of the formative aspects of social identity. A ontic from the concept of "acknowledgement" is proposed as the aesthetic - politic meditation in the historical constitution, we reflect on the tensions between singular creativity and communitary citizenship in the constitution of the moral subjectivity, linking the concepts of desire, duty and power.

El trabajo se propone discutir el estatuto problemático de la categoría de "sujeto moral". Se trata de un campo resultado de la intersección de dos temas que parecen ocupar las preocupaciones de este final de siglo: por un lado, la crisis del sujeto y por el otro, la crisis de la moral.

La perspectiva se sitúa en el campo de la ética como disciplina filosófica (racional y crítica), e intenta recoger los aspectos relevantes del debate contemporáneo en torno a la moral² (Cullen, 1998). En efecto, hoy día el tema del "sujeto moral" ocupa buena parte de la bibliografía en el campo de la ética filosófica.

En parte, este "renacer" del problema del sujeto obedece a dos vertientes. Una, el ataque al concepto *moderno* de sujeto. En efecto, buena parte de la filosofía de la segunda mitad del siglo pasado y la primera de éste, tuvo como blanco "común" el ataque a la concepción moderna del sujeto, sobre todo por su carácter de "yo desvinculado" (como le llama Taylor³ (Taylor, 1998)), pensando en el *cogito* cartesiano (que no necesita del cuerpo para pensar) o en el yo lockeano (que es casi un punto), o en el yo "demasiado vinculado" a todo, como podría decir cualquier crítico de Hegel. Se instaló así un pensamiento de la "sospecha"⁴ (Ricoeur, 1970), que justamente puso en cuestión la certeza del fundamento incommovible del cogito, y, por lo mismo de la "razón pura práctica". Naturalmente que esta crítica no sólo tiene que ver con el sujeto "moral", sino también con el sujeto "epistémico".

Por otro lado, hubo un fuerte eclipsamiento del tema "*sujeto moral*", tanto por el positivismo "objetivante", como por la filosofía analítica (hegemónica hasta los años sesenta), que tendió a

¹ Este artículo es una extensión de la ponencia leída en el II Coloquio Internacional *Transformaciones. Psicoanálisis y Sociedad*, en Barcelona, el día 12 de febrero de 2000.

² Hemos dado una visión de conjunto en C.Cullen: *El debate ético contemporáneo*.

³ Ch.Taylor: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*.

⁴ La expresión "interpretación como ejercicio de la sospecha" la acuñó P.Ricoeur: cfr. *Freud, una interpretación de la cultura*.

Fundamentos en Humanidades

reducir las cuestiones éticas a los problemas relacionadas con la fundamentación de las normas y con los argumentos morales, y, en el mejor de los casos, con una teoría de la acción.

Nos interesa, en este artículo, diferenciar, en el planteo actual del tema, por lo menos, tres preocupaciones diferentes:

a) El sujeto moral aparece como categoría necesaria para poder hacerse cargo, por un lado, de la necesidad de una instancia fundante de *principios normativos universales*, y, por el otro, de *opciones evaluativas particulares y singulares*. Esto permitiría fundar una noción de *liberalismo político*, acorde a ciertos desafíos de la época: el pluralismo de opciones (y de culturas), y la necesidad de establecer, sobre bases, firmes una teoría de la justicia, que asegure principios normativos de equidad, tanto para la convivencia, como para la satisfacción de las necesidades⁵ (Rawls, 1997).

b) Un concepto de sujeto moral, finalmente, que permita hacerse cargo de la necesidad de una instancia fundante de *la responsabilidad singular*, y, al mismo tiempo, de *redes de respeto mutuo y de solidaridad*. Esto permitiría fundar una noción de *democracia radicalizada*, acorde a ciertos desafíos de la época: apuesta a vínculos más libres (creativos y azarosos) y, desde ahí, encontrar respuestas y alternativas a los desafíos de la justicia social y del multiculturalismo⁶ (Badiou, 1982; Laclau y Mouffe, 1987).

Es interesante destacar la problematicidad que se abre en cada caso.

ad a) En el contexto del *liberalismo político* pareciera postularse un universalismo ético, posible solamente si entendemos al sujeto moral en la línea de lo que Kant llamó “la persona” o el “fin en sí”. Se trata de llegar a un *sujeto (jurídico) moral*, como resultado de un proceso de *reconstrucción* de un principio –la dignidad de la persona–, desvinculado de toda posible escala de valores, y solamente sometido a principios autónomos, basados en la ley misma de la razón. Esta consiste, precisamente, en la posibilidad de “universalizar” cualquier máxima particular que pretendiera legitimarse como moral. Se trata de un sujeto que es *de tipo trascendental*: un sujeto racional (o, al menos, razonable).

Es el sujeto del *contrato social* (y del reino de los fines-en-sí), que consiste, en realidad, en la suposición de colocarse en un lugar neutral y previo a toda opción particular (se trata de un “estado de naturaleza”, pero de individuos que quieren cooperar, como dice Rawls, y no que buscan la guerra de todos contra todos). Se supone, sin embargo, que esta subjetividad moral se constituye a partir de suponer que los “contrayentes” tienen dos cualidades: son libres y razonables, al punto, al menos, de suponer que los otros son también libres e igualmente razonables.

¿Qué quiere decir, sin embargo, suponer una libertad puramente formal? ¿Qué quiere decir suponer “razonabilidad” en todos? ¿Qué significa “querer cooperar”?

ad b): Por otro lado, en el contexto del *multiculturalismo*, el sujeto moral es pensado más bien como “pertenencia a una comunidad”, como “espíritu” o universal concreto. Reinterpretando a Hegel, se trata de un *sujeto (político) moral*, pensado como resultado más el proceso de construcción de identidades históricas diferenciadas, y siempre cuestionadas por un horizonte utópico de manifestación de “lo otro”, que permitiría universalizar la particularidad de cada comunidad, que es responsable de eso otro, y teniendo que aprender mutuamente proyectos comunes. Se trata de un *sujeto racional-histórico* (o, al menos, historicizable).

Es el *sujeto de la historia universal*, que consiste, en realidad, en una suposición de colocarse en un lugar absoluto y posterior a toda figura histórica determinada. Se supone, sin

⁵ Se suele llamar (en nuestra opinión con mucha equivocidad) “universalistas” a quienes están preocupados en esta dirección. Por su importancia en el debate, nuestra referencia es a J.Rawls: *El liberalismo político*; y *Teoría de la justicia*.

⁶ En esta preocupación se mueven autores con fuerte influjo del llamado posestructuralismo francés. Cfr. A.Badiou: *Théorie du sujet y L'Éthique*. La expresión “democracia radicalizada” la tomamos de E.Laclau y Ch.Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una política democrática radical*.

Fundamentos en Humanidades

embargo, que este sujeto (político) moral, el espíritu, tiene, al menos, dos cualidades: es *deseante* y *habla*, al punto, al menos, de incorporar al otro en toda construcción de sí mismo.

¿Qué quiere decir, sin embargo, suponer un deseo de ser reconocido como deseo? ¿Qué quiere decir suponer “comunicabilidad” en todos? ¿Qué significa reconciliar las diferencias?

ad 3) Finalmente, y en el contexto de una “democracia radicalizada”, el sujeto (estético) moral se asemeja bastante a la “autenticidad” –quasi heideggeriana-. Se trata del resultado de la *deconstrucción* y *despojo* de toda unidad determinada (trascendental o históricamente), como forma de liberar alteridad y alternativa, siempre diferente y singular, haciéndose cargo de lo no-dicho, en lo dicho, y de lo por-venir, en lo ya venido. Se trata de *un sujeto interpretante* (o, al menos, interpretable), previo a todo sujeto, como simple contingencia de “estar arrojado” y “ser-para-la-muerte”.

Es *el sujeto de la historia del ser*, que consiste en realidad en la suposición de poder colocarse en un no-lugar, un “claro en el bosque”, y estar atentos a lo que “acontece”. Se supone, sin embargo, que este sujeto (estético) moral tiene, al menos, dos cualidades: es *memorioso* y *calla*, al punto, al menos, de encontrar la “nada” en la deconstrucción de todo.

¿Qué quiere decir, sin embargo, suponer un pensamiento conmemorante? ¿Qué quiere decir suponer “serenidad” en todos? ¿Qué significa estar en un no-lugar?

Tratemos de internarnos un poco en este complejo territorio de la subjetividad moral, andando y desandando estos senderos que el suscito mapeo de la cuestión nos deja.

Hablar de sujeto moral implica que podemos decir algo en torno a *la responsabilidad de las acciones*. Esto, a su vez, implica acordar, por lo menos (y es el fruto de más de veinticinco siglos de reflexión “racional” sobre el problema), que las acciones –propias del hombre- suponen algo diferente que los meros movimientos (propios de los cuerpos, incluido el del hombre). Este “algo más” tiene que ver, básicamente, con *un complejo psíquico* de representaciones, que pueden causar la acción, directa o indirectamente, y que el lenguaje lo liga con motivos, intenciones, inclinaciones, intereses, necesidades, sentidos. Así se configura la subjetividad *como agente responsable*.

En términos generales este complejo psíquico fue asociado con los afectos (pasiones) y con las ideas (conocimientos). Para definir, el grado o los grados de responsabilidad, nuestra tradición reflexiva occidental ha insistido en el *dominio del conocimiento sobre las pasiones* o o en el *poder disponer de ellas*, lo que permitiría definir un “umbral” de subjetividad *voluntaria o libre*.

La preferencia ha sido asociar este dominio o disponibilidad a los elementos puramente *cognitivos* de este “complejo psíquico” y a su “poder” sobre los otros componentes. Esto fue instalando en el discurso social la certeza siguiente: la responsabilidad del agente está en relación de proporción directa con sus representaciones o grados de conocimiento de lo que hace. En el límite, actuar sin saber es, propiamente, no actuar, sino *p padecer* un movimiento, que, sin embargo, puede tener efectos en el mundo, en los otros y en sí mismo. Lo curioso es el otro límite, actuar sabiéndolo todo (y no con “grados”) tampoco sería, propiamente, actuar, sino *crear* un movimiento “*ex nihilo*”.

Naturalmente que el verdadero problema no está en los límites: el saber absoluto o el no saber absoluto. El problema, y es la cuestión moral, está en la tensión entre saber y no saber, cuando se actúa, o, también, cuando se padece, y, *a fortiori*, cuando se crea. Es decir: en los márgenes de indeterminación, o determinación controlable o modificable.

A su vez, este último carácter, que es -propiamente- la libertad o voluntariedad libre de la acción, tiene que ver con con dos lógicas diferentes: la de *la alternativa* (actuar o no actuar, postergar o no postergar la acción, cambiar o no cambiar las representaciones) y la de *la autodeterminación* (construir la propia identidad, rechazar la violencia –aún la simbólica- por parte de una instancia diferente al sí mismo). Es acá donde se produjeron categorías como la

Fundamentos en Humanidades

elección deliberada y el libre albedrío, por un lado, y la interioridad no determinada y la autonomía, por el otro.

Volviendo a los caminos anteriores. El sujeto del “contrato social” actúa con un *velo de la ignorancia*, es decir, con una decisión selectiva de los elementos que sabe y los que no sabe, supuestamente en su poder. El sujeto de la “historia universal” actúa con la *astucia de la razón*, es decir, sin discriminar acciones y pasiones, desde el supuesto de que todo tiene sentido. El sujeto de la “historia del ser” actúa desde la *nada del mundo*, es decir, cuidando –como “pastor”- lo que acontece, antes de toda teoría o práctica.

El sujeto moral se asemeja así o a aquella mujer con los ojos vendados que sostiene la balanza de la justicia, o a aquel Ulises que se hace atar al palo de su barco y le pone tapones en los oídos a los remeros, para que no escuchen (y lo liberen) sus gritos desesperados de seducido por las sirenas, o a aquel “pastor esencial” que ha sabido sustraerse de la cotidianeidad y de la masividad, y que habita con serenidad cerca del origen

Hay algo de relativamente sospechoso en estas formas de plantear las cosas. Lo expresaría diciendo que, en todos los casos, el sujeto moral aparece *con rasgos heroicos*. La diferencia entre un héroe secular, uno épico y uno trágico no alcanza a disimular la profunda complicidad entre la “imparcialidad”, la “astucia” y la “autenticidad”. Y no estoy diciendo que las tres cualidades no tengan que ver con la moralidad. Me preocupa que la condición de la imparcialidad sea “no ver”, de la astucia sea “sólo ver”, y de la autenticidad “ni una cosa ni la otra”. Porque en todos los casos tienen ese extraño sabor “al amo”, aunque se sometan a la ley, al sentido de la historia, o al destino del ser.

Pero este señorío –esclavo de la ley, la historia, el destino- no logra juntar las prioridades defendidas en cada caso: la universalidad (de la ley), la particularidad (de las comunidades), la singularidad (de los individuos). O, mejor dicho, las junta con costos muy grandes: la universalidad *sólo puede ser formal*, la particularidad *sólo puede ser negativa*, la singularidad *sólo puede ser tanática*. El deber consiste en poder universalizar el deseo, despojarlo de toda diferencia singular. La eticidad consiste en poder interiorizar la norma instituyéndola, reconciliando lo “externo” y lo “interno”. El “ethos” (la estancia, la costumbre) es poder abrirse a lo insólito, deconstruyendo toda ley y toda historia.

En el heroísmo –secular, épico o trágico- *se escurre el otro*. Por eso me parece que los herederos –en el debate actual- de estas figuras “heroicas” buscan corregir “la falta de otro” de sus modelos. El liberalismo “político” quiere priorizar la justicia sobre el bien, y por eso insiste en un contrato social sobre bases normativas de equidad. El multiculturalismo busca priorizar la “política del reconocimiento” sobre la “riqueza de las naciones”, y por eso insiste en la formación de la identidad colectiva, sobre bases evaluativas de horizontes de bienes compartidos. La democracia radicalizada busca priorizar la “esencia de lo político” sobre los discursos y las organizaciones políticas, sobre las bases utópicas de espacios siempre nuevos, cada vez que se toma la palabra.

El liberalismo “político” pretende ser crítico del salvaje liberalismo económico, y tiende a autonomizarse de sus determinaciones. Las “políticas” del reconocimiento pretenden ser críticas de los imperialismos culturales (disfrazados, muchas veces, con piel de cordero), y tiende a resitir a sus determinaciones. La democracia “radicalizada” pretenden ser crítica de todos los colectivismos o sujeciones de los sujetos, y tiende a “apostar” a las redes vinculares de los movimientos y de los nuevos sujetos políticos no organizados como tales.

Sin embargo, en estas preocupaciones siguen como asignaturas pendientes dos temas:

- 1) la *coherencia* consigo mismo, esa idea (de fuertes raíces estoicas) de estar de acuerdo con uno mismo (como ley universal, como historia particular, como destino singular)
- 2) la responsabilidad, no ya como mero “dar razones” de lo que se hace, sino como radical *vulnerabilidad*, como diría Lévinas, o interpelación del otro como exterior, tanto a la universalidad de la ley, como a la particularidad de la historia, como a la singularidad del destino⁷ (Lévinas, 1971, 1978).

⁷ cfr. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Fundamentos en Humanidades

En los debates actuales en el campo de la filosofía práctica -ética y política, sobre todo- hay algo así como un renacer de *la categoría de virtud*, y, dentro del cuadro clásico de las virtudes una especial atención a la prudencia y a la justicia⁸ (Nussbaum, 1999).

Justamente este renacer de una “ética de la virtud” (más allá de lo equívoco de la categoría) tiene que ver con un prestar atención al agente y sus motivaciones, y todo lo que tiene que ver con los actuales contextos histórico-sociales, frente a una ética fuertemente despojada de toda vinculación con los agentes concretos, y más

bien preocupada por las normas y su validez, o por la consistencia de los razonamientos morales.

Pero también tiene que ver con problematizar el nexo entre la política y la ética, entre las comunidades y la historia, pero desde una consideración de la nueva ciudadanía, ligada ciertamente al cosmopolitismo (o la globalización), pero no por eso desligada de las tradiciones particulares y de la riqueza diferenciada de las culturas.

Esto exige, ciertamente, redefinir los bienes, porque no podemos –como decía Aristóteles- suponer que el “bien del individuo es el mismo que el bien de la ciudad”, ni siquiera podemos definir bien qué es la ciudad y cuáles son sus bienes, y tampoco es tan fácil definir qué es el individuo y menos, todavía, cuál es su bien. Sin embargo, el horizonte de la felicidad, la eudaimonía, como le decían los antiguos, y la misma idea de bienestar, siguen siendo algo deseable, aunque sepamos más del “malestar en la cultura”, del “fin del estado de bienestar”, y de tantas promesas falsas de felicidad. Y la felicidad es siempre una manera de referirnos a los bienes más deseables, aquellos que se buscan por sí mismos.

Como intenta interpretar Castoriadis⁹ (Castoriadis, 1999) hay una paradoja en la definición aristotélica de la virtud como “*hábito electivo*, que consiste en un término medio -relativo a nosotros-, determinado por la razón, y justamente por aquella razón por lo cual decidiría un hombre prudente”¹⁰ (Aristóteles) . Porque se trata de un hábito (que no es ni pasión ni facultad, aclara Aristóteles) y sin embargo es “electivo”. Y esto tiene que ver con la cuestión de no poder tener otro modo de inventar lo nuevo que desde lo ya sabido. Los hábitos dependen de lo que aprendemos y de los procesos educativos que conforman nuestra identidad social, pero si son electivos, como las virtudes, permiten, en sus grietas, abrirnos a lo posible, y definir de otra manera la misma autonomía del sujeto.

Universalidad, particularidad, singularidad. Normas y principios, bienes y comunidades, acontecimientos y autenticidades. Todo conforma un complejo campo, donde la subjetividad se abre a la ética, o la ética aparece constituyendo lo más subjetivo del sujeto. Esta paradoja de poder “habituarse a elegir”, o a que sus elecciones no se ilusionen con un punto cero, sino con la posibilidad de des-habitar los hábitos, porque aprendemos y nos habitamos a construir subjetividad, y , sin embargo, tenemos que elegirla, en esa “socialidad insociable” entre el deseo, el deber y el poder.

El sujeto moral es, entonces, un campo problemático, donde la mayor coherencia consigo mismo es la responsabilidad por el otro, que siempre interpela y cuestiona todo intento de totalizarse excluyendo, sea en nombre de la “ley”, de la “astucia” o de la “autenticidad”.

El sujeto moral, podríamos decir, tiene que ver con ese “término medio” *para nosotros* (no ideal o en sí o absoluto), que consiste –sin exceso y sin defecto- en poder acoger al otro, y constituirmos en esa “relación sin relación”, que define lo más cercano a la ética. Es acá donde la justicia, la historia, y hasta el destino, se transforman, simplemente, en responsabilidad.

Como dice Derrida:

“Ninguna justicia –no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho- parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los

⁸ cfr.M.Nussbaum: *La ética de la virtud, una categoría equívoca*.

⁹ C.Castoriadis: *Fragmentos de un seminario sobre la virtud y la autonomía*.

¹⁰ El texto de Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, L.II,6, 1107^a.

Fundamentos en Humanidades

que han muerto ya, víctimas de fuerzas, de violencias políticas, o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier otra forma de totalitarismo"¹¹ (Derrida, 1995)

El otro como "hábito electivo", como virtud. He aquí el tema del sujeto moral, que es identidad (fragmentada, ciertamente) y es ciudadanía (tensionada por el cosmopolitismo, ciertamente). Pero se trata siempre del otro, que se muestra en "el rostro del pobre, el forastero, la viuda, el huérfano"¹² (Lévinas, 1971) ♦

Referencias

Aristóteles. *Ética Nicomaquea*.

Badiou, A. (1982). *Théorie du sujet*. Paris: du Seuil.

Badiou, A. (1993). *L'Éthique*. Paris: Hatier.

Castoriadis, C. (1999). Fragmentos de un seminario sobre la virtud y la autonomía. En: *Areté (Lima)*, Vol XI, nos. 1-2, pp.315-334.

Cullen, C. (1998). El debate ético contemporáneo. En: *Enoikos. Facultad de Ciencias Económicas, UBA, Bs.As., nro.especial*.

Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx...* Madrid: Trotta.

Klymicka, W. (1995). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una política democrática radical*. Madrid: Siglo XXI.

Lévinas, E. (1971). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: M.Nijhoff, (4ta Ed.).

Lévinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M.Nijhoff.

Nussbaum, M. (1999). La ética de la virtud, una categoría equívoca. En: *Areté (Lima)*, Vol.XI, nros. 1-2, pp.573-613.

Rawls J. (1993). *El liberalismo político*. México: FCE.

Rawls, J (1997). *Teoría de la justicia*. México: FCE, (3ª ed.) .

Ricoeur, P. (1970). *Freud, una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.

Taylor Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

Taylor Ch. (1998). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

¹¹ J.Derrida: *Espectros de Marx ...*, p.13.

¹² cfr.E.Lévinas, *Totalité et Infini*, o.c.