

# EL HABITANTE ETICO ENTRE LA DECONSTRUCCION Y EL PENSAMIENTO UNICO

Valentín Fernández Polanco

*La perplejidad del habitante actual de la ciudad, su desorientación en ella y su incapacidad ante la acción, son vistas como la deconstrucción ética del sujeto operada desde la modernidad.*

## Las tribulaciones del sujeto moral

La desaparición del Ser ha dejado tras de sí a su conocimiento como perplejidad de la ciencia, a su hábitat como fantasmagórico escenario de frenética circulación de fragmentos, a su propia conciencia desintegrada bajo la forma de individuo y a su decir, la palabra, desintegrada bajo la forma de texto. Ésta es la situación presente. Una situación que podríamos describir como de gran homogeneidad y de creciente incertidumbre.

De gran homogeneidad porque es como si el eclipse del Ser hubiese abolido todas las diferencias. Este rasgo, unido al proceso de predominio de la economía y la cultura occidentales que conocemos como mundialización, es lo que nos autoriza a hablar de pensamiento único, ampliando así el significado de un término procedente precisamente del ámbito de la economía.

La incertidumbre parece ser cada vez mayor y más preocupante, en cuanto que el naufragio del ser no ha dejado de constituir un río revuelto en el que pescadores mundiales y locales buscan y hallan su ganancia sin la molesta presencia del escrúpulo ético. De la oscuridad de los tiempos se aprovechan los embaucadores, feriantes y falsos profetas tanto como los profesionales del ilusionismo y la prestidigitación. Pero no sólo ellos. Pícaros, trileros y traficantes de todas las raleas aprovechan la confusión para hacer su negocio más o menos criminal.

Si es cierta la opinión de Ortega de que el principal saber es saber a qué atenerse, entonces podemos comprender mejor la naturaleza de la situación en la que nos hallamos inmersos. Una situación de incertidumbre y desorientación que no es un mero no saber qué hacer abstracto, sino que tiene una dimensión

9

práctica y vital ante las decisiones ordinarias de la vida cotidiana. Y que no está exenta, por cierto, de una cierta dosis de escéptica desesperanza a la hora de proyectarse más allá de ese horizonte de la cotidianidad.

Ante esta situación de no saber a qué atenernos en un contexto mundializado y deconstruido, resurge la pregunta ética. ¿Qué hacer ante todo esto? Tratamos aquí de proponer algunos elementos a partir de los cuales poder reconstruir el sujeto moral de forma que se posibilite el generar de nuevo *lo común*. Intentaremos presentar algunas posibles vías para aventurarse a salir del *Homo democraticus*, sujeto moral individualista de la modernidad, y construir una subjetividad ética desde la irresoluble presencia del otro, a quien no se tratará entonces de asimilar sino de acoger.

10

Empecemos por preguntarnos en qué consiste verdaderamente ese pensamiento al que llamamos único, cuál ha sido su génesis histórica y cuáles son su estructura y sus presupuestos teóricos, para proponer, como respuesta a ese legado de la deconstrucción, algunas vías por las que aventurarnos en la reflexión ética.

### **El problema del pensamiento único**

Desde los griegos sabemos que hay muchas formas posibles de pensar, pero sólo una de no pensar: el fanatismo y la barbarie. De modo que cuando se nos habla de pensamiento único sentimos una especie de estremecimiento ante lo que presentimos ser una forma camuflada de avecinarse el totalitarismo. En tanto que *único*, se nos antoja difícil el que pueda tratarse, al mismo tiempo, de *pensamiento*.

Sin embargo, parece que la reciente preocupación en torno a este asunto está más motivada por su contenido que por su excluyente formalidad. Al menos da la impresión de que en otras épocas no surgió tan abiertamente la pregunta por la unicidad de formas de pensamiento que nacieron con una pretensión semejante de universalidad, como el cristianismo o el marxismo. En todo caso, no podemos ocultar la sensación de que en este caso lo que nos asusta es más el contenido deshumanizador o reaccionario de cierta forma de pensar que se mundializa, antes que el hecho de la mundialización misma.

Por otra parte, cabe inscribir esta preocupación como un elemento más de los que están configurando un innegable resurgimiento de la reflexión ética. El eclipse del ser bajo esa forma de deconstrucción provoca una sensación de inquietud y desarraigo que nos impele a saciar la necesidad de saber a qué atenernos. Saludemos, pues, el presente apogeo de la reflexión ética en cuanto que es sintomático no ya sólo de la debilidad de la moral, sino de una cierta confianza en la búsqueda de soluciones *racionales* a nuestra perplejidad, por encima del fanatismo y la superstición.

El contenido del pensamiento único, al menos en un porcentaje importante, no es otro que el utilitarismo, que no sería, por otra parte, sino la versión moral del modelo de racionalidad ilustrado. Entendiendo la utilidad bajo la fórmula paradigmática de Beccaria —el mayor bien para el mayor número—, descubrimos que esta noción está subtendida por un abanico de conceptos que remiten todos ellos a la noción de individuo. Así, el utilitarismo no es ahora

sino la versión mundializada del individualismo contemporáneo.

La noción de individuo, a su vez, procede —como casi todo en nuestra tradición cultural— de una síntesis entre elementos griegos y cristianos. El elemento griego es la noción de partícula racional o racionalidad personal, y procede de Epicuro y de las escuelas morales del período postaristotélico. En ese contexto, origen histórico del concepto, el individuo no es sino una partícula que se ha desgajado del *logos* común y que es capaz de ejercer la racionalidad de un modo pretendidamente independiente. (De modo que desde un punto de vista histórico podríamos atribuir a Alejandro la responsabilidad de haber motivado este acontecimiento al acabar con la *polis* y, por tanto, desalojar de su hábitat al *logos* común.) En este sentido, el individuo griego no es más que cáscara, oquedad en la que resuenan los ecos del *logos*.

El elemento cristiano es la subjetividad, pulpa que vino a rellenar esa cáscara, generando así lo que conocemos como individuo moderno: partícula compuesta de razón y subjetividad. En este caso el inventor es san Agustín, pues es él quien vierte, sobre la tradición filosófica, el concepto cristiano de *conciencia*, y da a luz la individualidad moderna.

A partir de aquí, ya disponemos de los materiales para desarrollar todo el espectáculo de la modernidad: desde el momento en que esa conciencia o subjetividad individual pasa a ser el escenario de la representación para un sujeto individual, la realidad se convierte en problema y lo que se percibe no es más que *vir-*

*tual*. La realidad se nos ha escamoteado. El propio sujeto, convertido en teatro en el que se escenifica la representación, deja de ser real para sí mismo, quedando relegado al grado de representación, al mismo título que las demás percepciones. Y no sólo esto, sino que a falta de referentes que posibiliten la presencia de la realidad en el lenguaje, la comunicación con otros sujetos deviene imposible, quedando relegado al solipsismo. La máscara, la ficción, el disfraz, el juego, el simulacro, la ocultación, el desciframiento, son los términos en los que se expresarán el conocimiento y la acción para el hombre moderno.

Conscientes de que irremisiblemente desterrados de la realidad están condenados a moverse en el plano virtual, los pensadores modernos se encargan de elaborar una teoría de las ficciones. Al menos, conocerán las implicaciones y los resultados a los que cada uno de los juegos puede acabar por conducir. En ética, esto se traduce en un análisis pormenorizado de ficciones tales como la del *espectador*, encargada de presidir la relación moral del individuo consigo mismo, y la del *contrato*, que fue la encargada de vehicular el estatuto y fundamento de las relaciones entre individuos.

Como espectador de sí mismo, al individuo moderno no le queda otra opción que basar su juicio moral en algo observable y cuantificable en su propio interior: la sensación. Placer y dolor convirtiéndose *ipso facto* en átomos de la moralidad, acaba de nacer el *consecuencialismo*: no podremos juzgar la acción moral más que por sus resultados. El nacimiento del juicio moral basado en las consecuencias de la acción en términos de placer y dolor provoca

una redistribución de las funciones del sujeto a la hora de actuar. Los sentimientos, elevados a la categoría de guía de nuestra conducta, dictaminarán cuál es la acción deseable, mientras que la razón se verá relegar a un mero estatuto de instrumento de cálculo a su servicio, su cometido siendo el de estimar las cantidades de placer y dolor de cada una de las opciones.

Acaba, pues, de nacer el individuo *maquiavélico*. No ya porque Maquiavelo fuese uno de los primeros en enfatizar la importancia de juzgar las acciones por sus resultados, sino en el sentido más coloquial del individuo que interpone una reflexión calculadora entre su deseo y su acción. Más aún, aparece toda una tipología maquiavélica, desde el momento en que la acción no sólo produce efectos sobre mí sino también sobre otros. Así, si el efecto ha sido beneficioso para ambos, yo seré *inteligente*; si lo ha sido para mí pero no para otros, *malvado*; si el beneficio ajeno lo ha sido a costa del mío, *incauto*; y si me perjudico al tiempo que perjudico a otros, *estúpido*. No hay pues bondad, sino inteligencia; no hay maldad, sino estupidez.

Por lo que se refiere a la ficción del contrato, el resultado no es muy diferente: en tanto que fundamentador de las relaciones entre individuos, éstos quedan, por una parte, reducidos al rol de partícula inteligente dotada de voluntad abstracta, y por otra, privados de libertad, pues ya sabemos que los contratos no se han hecho para ser leídos sino meramente acatados. De la noción del contrato se desprende por tanto una concepción del individuo reducida a la expresión escueta y ficticia de lo que el contrato

requiere: una mínima inteligencia, —capaz de comprender el propio contrato—, sometida al deseo esperanzado de obtener por su aceptación algún beneficio; y una voluntad abstracta, capaz de otorgar un asentimiento que no puede expresarse sino bajo la forma de sumisión.

He aquí entonces qué es lo que en el fondo se nos está proponiendo como contenido de ese pensamiento único, especie de ética mundializada procedente de los restos del modelo de racionalidad ilustrado y de su correlato histórico, la colonización: una nueva edición del individualismo, con su dosis de solipsismo, aislamiento, inteligencia calculante, deseo y sumisión, todo ello bajo la apariencia y la pretensión de dominación racional y autonomía de la libertad. Nueva edición que se diferencia de la precedente en que ésta ha sido deconstruida. Quedan pues fragmentos que se recomponen y recombinan a gusto del cliente en el supermercado de los valores morales, donde todos están expuestos al mismo nivel para que el consumidor elija. La banalización de los contenidos acompaña a la primacía de la velocidad de los flujos informativos. Por eso a veces se le estimula con ofertas, aunque de algún modo no deje de prevalecer en él la sensación de que detrás de la seductora imagería publicitaria sólo hay vacío.

### **Algunas vías para aventurarse**

Como respuesta frente a la deconstrucción y al pensamiento único, he aquí algunas vías que nos permitan reconstruir un espacio ético. Tal espacio sólo podrá reaparecer de la mano del ser mismo bajo su forma de *logos*. Lo esencial será entonces un intento de superar

tanto el ontologismo como el individualismo, en la medida en que atribuimos a estos dos rasgos la mayor parte de la responsabilidad en el proceso de deconstrucción al que nos estamos refiriendo.

Entenderemos por ontologismo, para estos efectos, una concepción del ser que lo considera dado, acabado y completo, imponiendo su inquebrantable ley al hacer y al conocer. Superar el ontologismo quiere decir aquí volver a una concepción del ser no cosificada, una concepción del ser como hacerse, y –desde un punto de vista ético– como posibilidad de hacerse. Hay, pues, que hacer el ser, quizá rehacerlo, y esto de la única forma bajo la cual el ser admite manifestarse políticamente: como *logos*. Una concepción ontologista, aplicada al sujeto, hace de éste una cosa más, cosa pensante, si se quiere, pero cosa al fin y al cabo, siendo su relación con el mundo y los objetos una relación entre cosas. Superar al sujeto ontologista significa proponer las condiciones para una *poiesis* del sujeto moral. Significa considerar la subjetividad como un hacerse, y –desde el punto de vista ético– como posibilidad de hacerse. Significa también comprender que el sujeto no es agente, sino *resultado* de la acción, y esto del mismo modo que no es hablante sino lo expuesto en el relato. Lo cual exigirá de él que sea capaz de pensar (y pensarse) *de otro modo* como medio de permitir que el ser se manifieste *de otra forma*.

Ahora bien, es evidente que un intento de este tipo es perfectamente incompatible con un sujeto individualista, y que sólo puede ser llevado a cabo por otro tipo de sujeto. Por ello,

pensar en un sujeto moral no ontologista implica al mismo tiempo la exigencia de superar el individualismo tanto moderno como postmoderno a través de una distinta redefinición de la identidad moral. Esta redefinición habrá de ir en el sentido de explorar los mecanismos lingüísticos a través de los cuales la identidad se va constituyendo. Pero no sólo. También habrá de exponer la forma de constitución de esa identidad a través de su relación con el otro, y por tanto, el rol constituyente de la diferencia. Una adecuada comprensión de las formas de relación con el otro quiere decir superar la ficción moderna del contrato tanto como la postmoderna del consenso, pues ambas son abstracciones de relaciones entre individuos. Quiere decir abandonar la pretensión de *asimilar* al otro, –lo que no es sino una forma de abolir la diferencia–, y comprender que sólo la diferencia puede tener un valor ontológicamente constitutivo de la identidad moral, y por ende, de la libertad.

Si comprendemos que la libertad significa diferencia, tanto como la esclavitud indiferencia, comprenderemos que ésta, –la libertad–, sólo puede generarse como resultado de la constitución de una identidad moral que cuente con la diferencia, esto es, que sólo puede generarse en el espacio de lo común, que es el espacio ético que se trata de crear. Es pues imprescindible superar las estrecheces del *Homo democraticus*, y la disolución del sujeto individualista se nos presenta ahora como un paso necesario para reconstruir lo común, entendido en tanto que único hábitat posible del *logos*. Este pensar *de otro modo* en un sujeto moral no ontologista, capaz de sentar otras bases de su identidad

moral y de albergar lo común, acarrea consigo la redefinición de algunos valores y posibilita la reconstrucción de otros.

Ya desde Wittgenstein sabemos que al no ser posible decir nada sobre qué sea lo ético, —y que incluso cualquier cosa que pudiese ser dicha quedaría *ipso facto* desvalorizada—, el único uso del lenguaje al que podemos calificar de tal es al que hace el sujeto cuando se pone a sí mismo en primera persona. No hay pues ninguna otra cosa a través de la cual lo ético se manifieste de algún modo sino la acción del sujeto que al ponerse a sí mismo en primera persona se expone en su hablar, se muestra y se evidencia en un decir que lo está diciendo a él mismo, y que al decirlo, lo está constituyendo. Un sujeto capaz de hablar así, capaz de un hablar autoconstitutivo, nos ayuda a redefinir la noción de autenticidad. Un sujeto así es un sujeto que corre el riesgo de lo que dice y en quien se está construyendo una coherencia entre pensamiento, acción y voluntad, que es lo que entendemos por autenticidad. Y esa misma coherencia o armonía está, al mismo tiempo y por su propia naturaleza, contribuyendo al establecimiento de la identidad moral del propio sujeto.

Por otra parte, un sujeto que hable en primera persona será un sujeto que responda de sus actos, particularmente de sus actos de habla, aquellos que tienen un valor ético fundamental. Será pues un sujeto responsable en su sentido más literal de ser capaz de hacer acto de presencia —de responder— al ser interpelado ante lo que dice o hace. Y éste será el valor ontológico de la responsabilidad, en la medida en que ésta tiene la propiedad de hacer apa-

recer y de constituir a un sujeto tras ella, proporcionándole una vía más a través de la que reconstruir su identidad y reconocerse en ella.

Todas las consideraciones precedentes implican el otorgar una importancia ética fundamental al hablar. Tal importancia se puede resumir en dos de las consideraciones ya mencionadas. En primer lugar, el reconocimiento del rol constitutivo del discurso, en la medida en que el hablar contribuye a la constitución del sujeto moral en cuanto tal, lo que implica reconocer que uno se hace hablando y que la conciencia aparecerá como algo generado en el discurso. Y en segundo lugar, la valoración de la importancia ética del hablar(se), como forma de hacer entrar la relación con el otro bajo la forma de relación dialógica. Esto significa dar cabida a la diferencia y a lo diferente admitiendo lo imprescindible de su presencia para la constitución del diálogo, y por tanto, su carácter esencial en cuanto diferente para posibilitar la aparición de la libertad y la génesis de lo común.

Así pues, una propuesta ética de este tipo habrá de considerarse como inevitablemente orientada hacia la acción. No ya sólo porque la acción —especialmente la acción lingüística— sea generadora del propio espacio ético, sino porque sólo en ella se podrá dar esa síntesis coherente de lo que se dice, lo que se desea y lo que se hace, a la que llamábamos autenticidad.

Términos como la alteridad, el mestizaje, la solidaridad o la comunicación, se verán entonces posibilitados desde una óptica diferente: la de su valor fundamental para superar la inca-

pacidad del individuo —moderno o postmoderno— frente a su soledad. Ese mismo individuo que al mismo tiempo que exige airado su independencia y la autonomía de su voluntad, es incapaz de soportar su soledad tanto como de gestionar su vida, por lo que necesita —y al mismo tiempo exige— ser tutelado por los medios de comunicación, que le tranquilizan, le protegen, le cobijan y —sobre todo— le alejan de la soledad mediante la distracción. Si bien el *Homo democraticus*, incapaz ante la soledad, queda abocado y reducido a sus dos instintos esenciales: el miedo y la pereza, espera que los medios de comunicación asuman la tarea de librarle de esos fantasmas, sin darse cuenta de que no hacen sino alimentarlos más.

El resultado social de esas pasiones individuales es el alejamiento de lo que Pascal consideró un requisito imprescindible para cultivar la sensibilidad: la atención. En su lugar, se trata de alejar de sí al individuo mediante una gigantesca industria de la distracción para que no sufra al ver su incapacidad ante la soledad. Al mismo tiempo, se alimenta su pereza por todas las vías, y se hace bandera de un discurso que considera todo esfuerzo como ridículo. La desvalorización del esfuerzo y la ubicuidad de la distracción expresan, desde este punto de vista, la culminación social de esas dos pasiones últimas del individuo *maquiavélico* que son la pereza y el miedo.

Ciertamente, el miedo y la ignorancia están a la base de una parte importantísima de nuestros errores. Por ello, la superación del miedo requerirá no sólo atención sino también la redefinición de una cualidad —quizá el arrojo— que permita pensar en un sujeto capaz de tras-

cender, mediante la acción, las barreras del individuo. Dado que en ética sólo cabe inventar, el sujeto que proponemos expresará mediante esa cualidad su voluntad de inventarse a sí mismo de un modo ético, extendiendo su subjetividad hasta la acción.

A modo de conclusión, dos imágenes que pretenden sintetizar lo dicho sobre algunas posibles vías de superación ética del individualismo: la geología y la natación.

La noción moderna de representación, vacía de realidad, al poner la conciencia sólo en el sujeto, despojó de vida a la naturaleza convirtiéndola en *mecanismo*. Pues bien, frente a esa concepción inerte de la naturaleza y del ser mismo, la imagen geológica del ser pretende restituirle su estatuto de principio, de cosa animada y viva, móvil y activa. Pensar en las rocas como actividad que es un hacer y un hacerse, —como la vida granítica de los glaciares—, significa proponer una tectónica del ser que lo conciba de modo hilozoísta.

La imagen postmoderna del naufragio, con toda su retórica de la fragmentación, sigue formando parte de esa ficción más general que representa la existencia como navegación. Pues bien, frente a esa ficción que finalmente termina por dividir el mundo en dos, el navegante y el barco, que pone la conciencia sólo en el navegante, que reduce esa misma conciencia a una función decisional y solipsista, que considera al barco como mediador en su relación con lo otro, frente a esta ficción, la imagen mucho más modesta de la natación pretende acentuar la ausencia de mediación entre el sujeto el medio, más aún, su naturaleza común y su afinidad, al tiempo que define

al sujeto desde sus funciones más corpóreas de supervivencia. Un sujeto así, desde la absoluta conciencia de la casi insignificante realidad de sus movimientos, está mucho más

cerca de posibilitar la eticidad que el navegante en su barco, aunque para ello haya tenido que renunciar a la pretensión de controlar el mundo, es decir, a la vanidad.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Dancy, J. (ed.), *Reading Parfit*, Blackwell, 1997.  
Derrida, J., « Violence et métaphysique », en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967.  
Finkielkraut, A., *La sagesse de l'amour*, París, Gallimard, 1984.  
Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.  
Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.  
Koorsgaard, C., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.  
Levinas, E., *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974.  
Levinas, E., *Totalité et infini*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961.  
Lukes, S., *Moral Conflicts and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1991.  
Nagel, T., *The Possibility of Altruism*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1978.  
Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.  
Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990.  
Taylor, C., *Sources of the Self, (The Making of Modern Identity)*, 1989.  
Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, 1993.

