



1. Perspectivas contemporáneas en ética

Contemporary Perspectives on Ethics

Perspectivas contemporâneas em ética

Daniel López Salort

Resumen

Se analizan posturas de la llamada filosofía posmoderna sobre la naturaleza y el contenido de la ética, y de las limitaciones de sus postulados. Se analizan los problemas surgidos a raíz de que se cuestiona cada concepto como una interpretación más, lo que hace que esto sea una acción sin fin, porque además no hay para el posmodernismo la posibilidad de una teoría del conocimiento de la verdad, sino criterios que se refutan unos a otros. Se consideran las soluciones que se presentan a los problemas que se plantean, cuáles son hoy y cuáles serán en un futuro próximo. También se considera el relativismo que se origina con la diversidad de culturas y los principios éticos que las definen.

Palabras claves

Ética — Posmodernidad — Relativismo — Lenguaje — Diálogo de las culturas

Abstract

It is analyzed some postures of the called posmodern philosophies on the nature and content of Ethics, and other thinkers with different points of view. It is analyzed the troubles which arise when considering that each concept is only an interpretation and there is not possibility of truth. Posmodernism says concepts refute each other because they are all interpretations merely. It is considered possible solutions presented to the problems that arise, which are today and in the near future. It is also considered relativism that originates with the diversity of cultures and ethical principles that define each culture.

Key words

Ethics — Posmodernism — Relativism — Language — Dialog of the cultures

Resumo

São analisadas as posições da chamada filosofia pós-moderna sobre a natureza e conteúdo da Ética e as limitações de seus postulados.

São analisados os problemas decorrentes do questionamento de cada conceito como uma interpretação a mais, o que torna essa ação interminável, porque, além disso, não existe para o pós-modernismo a possibilidade de uma teoria do conhecimento da verdade, e sim critérios que se refutam um ao outro.

Se consideram as soluções que são apresentadas aos problemas que surgem, que são os mesmos hoje e no futuro próximo.

O relativismo que se origina com a diversidade de culturas e princípios éticos que os definem também é considerado.

Palavras-chave

Ética — Pós-modernidade — Relativismo — Linguagem — Diálogo das culturas

A modo de introducción

No son fáciles ni sencillos estos tiempos contemporáneos para pensar sobre la ética. La seguridad que brinda una fundamentación religiosa o la del razonamiento por sí mismo se enfrentan a las críticas de que toda verdad no es más que una interpretación, una perspectiva que puede ser cambiada por otra, una máscara que oculta un apetito de poder, la prerrogativa de un discurso en el que, si se rastrean sus orígenes, nos hallamos con otros discursos y así *ad infinitum*. Es decir, el pensamiento filosófico se ha convertido en pensamiento de la historia de la filosofía o, en el mejor de los casos, en pensamiento de cómo se piensa. Y como si fuera poco, estas críticas a su vez plantean que también son *otra* interpretación. Y entonces, ¿cómo sabemos dónde radica la conducta adecuada, el valor de lo que es positivo y lo que no, lo que nos daña y lo que nos aleja de las heridas de lo negativo, en suma, del bien y del mal en la vida humana, por no decir el Bien y el Mal, o sea el trasfondo metafísico de todo obrar y sentir?

En momentos como estos, tal vez las imágenes muestran mejor que los comentarios lo que nos sucede. Las figuras humanas en bronce de Giacometti nos muestran el hombre de hoy, trémolo y frágil, que más que caminar avanzando pareciera suplicar, moverse lastimeramente. ¿Qué se hizo de la fuerza y de la confianza que se desprendía del *David* de Buonarrotti? A fines del mil quinientos, esta escultura indicaba el hombre europeo, quien tras la quietud medieval, se disponía a conquistar la naturaleza, el mundo, la historia. Pero siglos después nos encontramos con que

la naturaleza no fue la adecuación del hombre a ella, sino exactamente al revés, de ella al hombre, y hoy la técnica que hemos desarrollado nos enfrenta a males nunca imaginados: ¿cuál es nuestro porvenir existiendo ya una clonación reproductiva en animales, que amenaza extenderse a la propia existencia humana?, ¿cuál es nuestro porvenir cuando ya se está considerando la necesidad de normas jurídicas que protejan los derechos de las máquinas en general y de los robots humanoides en particular?, ¿cuál es nuestro porvenir cuando la llamada ética ambiental se desarrolla cada día más, pero parece ser un clamor en el desierto? Y esto solo para poner algunos ejemplos. Dijimos que hace pocos siglos el hombre se había lanzado también a conquistar el mundo y la historia. El mundo se ha interconectado, es sabido, pero no necesariamente esto debe ser mirado como una conquista. La historia no aparece como un progreso rectilíneo, cuando muchos lo habían considerado así. Todo esto es violenta marejada, ¿qué dudas caben?

Porque tras los hechos que se han descrito, subyace uno de los pilares que siempre han sustentado los fundamentos éticos: los valores humanos. Pero obviamente no los valores del conocimiento, sino los valores de la conducta, entendida esta como la síntesis coherente de lo que se piensa y se cree, de lo que se observa y se siente, de la armonía personal y social, de la convivencia entre las naciones, como oportunamente señaló Max Scheler, quien dice expresamente que “(...) tampoco las estimaciones de valor pueden deducirse biológica ni vitalpsicológicamente como creyeron Spencer, Nietzsche, Guyau y otros. Los estudios de la teoría de los valores demuestran la *autonomía de lo espiritual* en el hombre (...)”¹

Son las llamadas éticas posmodernas, o la ética en la posmodernidad, el centro filosófico donde estos valores se cuestionan, se reclaman, se necesitan, se desean suplantar. Porque el nihilismo moral y la banalidad aparecen como reyes de la vida contemporánea. Si Nietzsche había expresado que todo acto es un apetito de poder, si Freud y sus continuadores hicieron del hombre un efecto de sus pulsaciones más ocultas, si Wittgenstein exclamó que lo dicho corresponde al lenguaje y no a la realidad misma,

¹ Max Scheler, *El saber y la cultura* (Buenos Aires: La Pléyade, 1983), 32.

entonces todo el pensar filosófico pierde objetividad, y cada formulación ética pierde consistencia, de modo que no hay definición independiente de la historia y del espacio en que se produce, ni que supere esa condición y se prolongue con vigencia. El deseo kantiano de obrar de acuerdo a fundamentos que correspondan a cualquier persona en cualquier situación, ha agonizado lentamente.

Repitamos lo que se ha dicho en numerosas oportunidades: en la posmodernidad, no ha faltado quien llegue a estimar que el pensamiento filosófico es pura gramática que se autojustifica.

Miradas éticas posmodernas

1. Para Derrida, el lenguaje no revela nada. Las palabras no se refieren a cosas u objetos, sino a sí mismas, lo que deviene en que no hay mundo, sino apenas lo que digo del mundo. El viejo nominalismo aquí parecería haber llegado a su estadio máximo: a toda enunciación hay que observarla en su circunstancia histórica. Significa también que cada sujeto recrea lo dicho. No hay un sentido final. Cada totalidad es a su vez una parte de una totalidad siempre presente, pero nunca posible de ser definida ni entrevista. La totalidad es una presencia siempre ausente. El texto no tiene referencia externa ni denota nada. Todo es polisemia. Derrida plantea así una deconstrucción que impide la formulación de una ética, pues la primera es por su propia definición la negación de toda validez supuesta en una fundamentación metafísica que subyace en cualquier afirmación que explicita la segunda.² Por lo tanto, para Derrida no es posible aceptar el condicionamiento de un tipo de pensamiento basado en principios universales y en relaciones dialécticas entre causas y efectos, de modo que para él lo único que queda es la apertura al Otro y la responsabilidad frente a ese Otro. Todo texto, toda afirmación, debe ser cuestionada en su voluntad de significado único, y necesita su *firma* una *contrafirma*. Sin olvidar que todo texto jamás se clausura, requiere una apertura ante él, la instauración de una

² Cf. Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno* (Valencia: Pre-Textos, 1985); *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1989); *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1994).

alteridad. La ética, para Derrida, está en el cruce de caminos de un fundamento categórico kantiano incondicionado con un contexto hipotético condicionado y determinado. Aquella obra como *firma* y este como *contrafirma*. Es por esto que Derrida reclama la *responsabilidad*, es decir, cuando la decisión personal obra por fuera de lo prescrito, lo que es verdaderamente una elección, la tensión entre un universal que ordena y un particular que elabora y decide. La justicia no es pasible de ser deconstruida, pero no así el derecho y sus normas y leyes. Estos son un texto más, que puede, ser *descimentados*. Cumplir con la ley no es justicia, porque esta obra en un ámbito que no es el legal, aunque tenga su sombra en él.

2. Se critica a los partidarios de la deconstrucción porque pueden caer (y para muchos lo hacen) en el inmovilismo, en el pesimismo de que nada puede ser cambiado. Su intento de mantener simultáneamente una cosa y su contraria puede dar lugar en la práctica a una actitud conservadora, a una pose subversiva de eternos insatisfechos que a la hora de la verdad no pueden ni quieren cambiar nada porque no encuentran horizonte satisfactorio. La deconstrucción puede dar lugar a una huida, más que a una lucha contra lo que oprime. En síntesis, el discurso de Derrida es la destrucción de la pretensión del Logos de ser universal, pero no es más etnocéntrico que cualquier otro. Gadamer, por ejemplo, considera que Derrida y Nietzsche también escriben para ser comprendidos y que también ellos usan el lenguaje corriente, los conceptos de Occidente heredados de la tradición. El modo de escapar de las verdades absolutas que oprimen y petrifican, según Gadamer, es dialogar, practicar el lenguaje vivo que se mantiene abierto. El diálogo da cabida a la diferencia tan celebrada por la deconstrucción, y respeta la pluralidad. Es un diálogo que busca mutua comprensión y reciprocidad. Gadamer acusa a Derrida de utilizar un lenguaje oscuro y difícil de entender, y señala que tal vez ello es una huida de cualquier tipo de coherencia o de lógica, para impedir cualquier posibilidad de construcción y cualquier acusación de hablar de viejos conceptos.³

³ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método 2* (Salamanca: Sígueme, 2002).

3. En Vattimo, la historia no tiene un carácter lineal, lo que obra de tres modos: teóricamente, demográficamente y por la sociedad de masas de hoy. Teóricamente, porque no hay una única visión de la historia como si tuviera un sentido. Demográficamente, porque las inmigraciones en la Europa moderna traen otras visiones distintas de la historia. Y porque la sociedad de comunicación de masas provoca la posmodernidad, que es más compleja, en ocasiones caótica, nunca transparente, pero es en base a ese “caos” que hay esperanzas de emancipación.
4. La “muerte de Dios” proclamada por Nietzsche es para Vattimo no una cuestión metafísica, sino en la pérdida de valores inspirados en Dios. El nihilismo triunfa. Pero para Vattimo ello no se torna en una situación negativa, sino que, por lo contrario, es una oportunidad de liberarse de la violencia metafísica del relato único. Así, el cristianismo es considerado por él desde su punto de vista del llamado pensamiento débil. No piensa a Cristo como la revelación de una verdad antropológica con base en el mecanismo de la víctima sacrificada. Piensa lo opuesto: es el rechazo al sacrificio ritual, a la violencia del pensamiento metafísico único. Dice que la *kenosis* de Cristo es un modo de una hermenéutica plural y débil. Toma también el pensamiento de Joaquín de Fiore, quien había dividido la historia en tres etapas: el Viejo Testamento, que corresponde al Padre; el Nuevo Testamento, que corresponde al Hijo; y finalmente la etapa del Espíritu Santo, que adviene con una lectura espiritual de las Sagradas Escrituras. Vattimo ve la tercera etapa como la hermenéutica nihilista contemporánea, resultado de la secularización. Agrega también que, como señalaron Baudelaire, Benjamin y Simmel, “la ‘pérdida de centro’, es decir, la disolución de las tradiciones comunes y de la fe en unos mismos valores, se convirtió en un fenómeno de masas”.⁴ Su posición respecto a la metafísica se combina luego con apreciaciones de orden sociopolítico, y es así que expresa que aquella “se vuelve imposible por culpa de las transformaciones sociales y políticas que dejan obsoleta aquella visión de

⁴ Gianni Vattimo, “¿Hacia un crepúsculo de los valores?”, en *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*, dir. Jérôme Bindé (México: Icaria Editorial, 2005), 29, 30.

la Historia que habían legitimado en otro tiempo la propia metafísica y el imperialismo”. Y agrega: “La liberación de los antiguos pueblos coloniales no hace posible sino necesaria la caída de la metafísica”.⁵

5. Sin embargo, no se ve el nexo que justifica la relación que establece, ya que las preguntas de por qué hay más bien “algo” y no “nada”, o sobre el sentido de la vida y de la muerte, pueden corresponder tanto a un grupo de nómades que conversan en el desierto del Sahara en una fría noche del siglo II a. C., o en una guardia de un hospital neoyorquino apenas el mes pasado.
6. Su ética es nombrada como una ética de la finitud. No debe ser entendida, argumenta, como una preparación para una ética del pensamiento religioso, ni por la asunción de las alternativas que presenta cada situación. Busca cultivar una actitud donde la fe debe sostenerse junto a la insuperable finitud de cada situación, sin olvidar la pluralidad de todas las implicaciones. No es una ética normativa, sino que se enfoca en la contextualización de cada caso y lo provisorio del propio punto de vista, es decir, en alejarse de los principios que se sostienen y tomar en cuenta los valores de las otras personas involucradas. La “caridad” cristiana es utilizada en un sentido de “pensamiento débil”, la *kenosis* divina en la secularización.
7. Estos pensamientos de Vattimo recuerdan a lo sucedido a William de Ockham, quien, sin pretender las consecuencias que trajo, abrió la puerta a lo que siglos más tarde ha sido la postura de la ciencia: lo que no se puede replicar en un laboratorio o expresar matemáticamente solo es un postulado sin valor o un asunto de fe. Vattimo observa que la voluntad de poder nietzscheana no deja de ser otra metafísica e intenta salvarla, afirmando que el superhombre debe ejercer la caridad. Vemos cómo un proceso enantiodrómico le toca también a las autopostuladas verdades nietzscheanas, y obviamente intenta salvar a su autor de las aplicaciones políticas y sociales autoritarias que se efectuaron y efectuaron sobre la base de sus escritos.

⁵ *Ibid.*, 32.

8. En Zygmunt Bauman el tiempo es un tiempo sin certezas, puro individualismo, el llamado amor flotante, donde ante la primera dificultad todo se disuelve. No hay horizontes que den sentido a la vida y a la historia, salvo los personales, que son frágiles y hasta transitorios. El individuo es tránsito, es de identidad porosa y cambiante, diríamos gaseosa. La seguridad no existe. Todo es inseguridad: social, personal, laboral, hasta física. La ciudad que había nacido entre otros motivos para resguardo, hoy es paradójicamente fuente de desolación, desamparo. Para Bauman, en los teóricos de la ética siempre hay un trasfondo donde se enfrentan dos posiciones: la natural bondad de los seres humanos (postura de Rousseau), y que el hombre es el lobo del hombre (postura de Hobbes). Para el posmodernismo, ambos conceptos son errados, pues dependen del contexto y del momento, porque siempre la conducta ética depende del poder que la dicta. Esa norma ética dictada por el poder es lo que sustituye la conciencia y la moral personal. Bauman propone la no universalización de los principios morales bajo ese concepto de poder. Así, reivindica la moral personal, donde la conciencia moral se instituye a sí misma y ahí, en ese acto, se hace conciencia. Es el precio de la libertad en la existencia: mi conciencia personal ante la ley de la sociedad. En definitiva, lo que Bauman expresa es que el relativismo es el de las éticas del poder. Y agrega que este concepto suyo no ofrece que su consecuencia sea un código ético superior, ni una vida moral más fácil, sino algo apenas más modesto: simplemente, un poco más de moral. Lo expresa así cuando se refiere a que el camino correcto, antes único, indivisible, ahora se presenta en categorías tales como “razonable desde el punto de vista económico, o “estéticamente agradable”, incluso “moralmente adecuado”. Puntualiza: “Las acciones pueden ser correctas, en un sentido, y equivocadas en otro. ¿Qué acción debería medirse conforme a un criterio determinado? Y si se aplican diversos criterios, ¿cuál deberá tener prioridad?”⁶ Más adelante expresa su limitación: “El tipo de comprensión para la condición del yo moral que concede el punto de vista posmoderno difícilmente facilitará la vida moral. A lo más que puede aspirar es a hacerla un poco

⁶ Zygmunt Bauman, *Ética postmoderna* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004), 11.

más moral”. Pero aquí cabría preguntarse en el mismo horizonte de la posmodernidad: ¿qué es una vida moral y cuál no? Y las respuestas serán absolutamente relativas (valga el oxímoron). Recuerda luego a Robert Musil, cuando este exclamaba:

¿A quién le puede interesar ya ese absurdo y anticuado parloteo sobre el bien y el mal, cuando se ha determinado que el bien y el mal no son ‘constantes’ sino ‘valores funcionales’, de manera que la bondad de las acciones depende de las circunstancias históricas (...).⁷

9. Finalmente, lo gana la resignación que ya estaba asomando casi desde un comienzo: “La mente posmoderna no espera ya encontrar la fórmula universal y última para una vida sin ambigüedad, riesgo, peligro y error (...). La mente posmoderna se reconcilia con la idea de que la complicación del predicamento humano es algo permanente”.⁸ Así termina postulando una responsabilidad moral anterior a toda argumentación racional sobre lo ético, pero lo hace sin examinar qué la sostiene, porque sus propias descripciones de que no hay argumentos que sostengan lo ético de modo plural son exhaustivas y plantean un panorama definitivo, como se ha visto.

A modo de ¿conclusiones?

La argumentación metaética es lo que falta en las consideraciones éticas posmodernas, precisamente porque, como se ha dicho, si hay algo que se niega es la metafísica, y la totalidad, llámese la Divinidad o el Logos, sea un humanismo teocéntrico o antropocéntrico, cualquier opción es negada. A ello se le suma lo que ya es lugar común cuando hablamos de posmodernidad: no hay sistemas ni macrorrelatos, no hay verdades sino enunciados, los hábitos del lenguaje únicamente muestran nuestra interpretación de los hechos, no hay un *a priori* universal y kantiano en las ciencias, sino solo la constatación de ciertas regularidades, e incluso ni siquiera estamos ante un objeto, sino la historia de ese supuesto objeto en el pensamiento: porque esto es una gran parte de la teoría del conocimiento

⁷ Ibid., 46.

⁸ Ibid., 286.

posmoderno. Sin dudas, el lenguaje y la ética son las áreas donde estos paradigmas más se reflejan.

Los textos se han quedado sin palabra final. Todo significativo remite a otro y así sin fin. Lo que señala cada término es una aseveración en suspenso, tampoco hay un representación del objeto “fuera” de la palabra que lo nombra: el llamado lenguaje literal es otra forma de lenguaje figurado. Steiner lo comprende claramente cuando analiza esta situación que ha planteado la posmodernidad: “La ontología es sintaxis”.⁹ Su definición es tajante. Podemos poner a Derrida como ejemplo de su sentencia, ya que en este, todo orden es el resultado de una violencia en el origen y carece de justificación válida.¹⁰ Las críticas señalan en este sentido que la postura de interpretación sin fin es al comienzo crítica histórica, pero culmina en un agnosticismo, se transforma de un discurso interpretativo a un discurso cismático (recordemos que para Michel Foucault los escritos de Derrida pecaban en que sobraba la *reductio ad unum* y faltaba el término *ad quem*). Para Eco,¹¹ el derecho de la interpretación tiene un límite: la comunidad adonde pertenece el texto. Si lo dicho en el discurso suplanta a Dios y al Logos, no por eso deja de ser también otra interpretación, lo que particularmente prefiero llamar un fetichismo del lenguaje. Quizás sea hora de recordar a Colli cuando, al analizar el desarrollo de la filosofía griega, observa que en un comienzo el discurso solo tenía una función alusiva, pero que luego se lo consideró como si tuviese autonomía propia: “Pero, desde el principio, la razón había surgido como algo complementario, como una repercusión, cuyo origen estaba algo oculto, fuera de ella, que dicho ‘discurso’ no podía devolver totalmente, sino sólo señalarlo”.¹²

No hay que andar mucho para reconocer que el derrotismo en materia filosófica cubre buena parte del pensar posmoderno, donde lo irracional se santifica (como en buena parte de la obra de Baraille); a la historia se

⁹ George Steiner, *La poesía del pensamiento: del helenismo a Celan* (Buenos Aires: Siruela, 2011), 206.

¹⁰ Cf. Jaques Derrida, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (Madrid: Tecnos, 1997).

¹¹ Cf. Umberto Eco, *Los límites de la interpretación* (Barcelona: Lumen, 1992).

¹² Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía* (Buenos Aires: Tusquets Editores, 2010), 102.

le niega no solo un sentido teleológico, sino cualquier sentido, aun el que los propios seres humanos le puedan sobreponer; y el hombre es reducido a un mero epifenómeno de estructuras y lenguajes. Se sabe que con frecuencia las ideas nacen dulces y envejecen feroces: el dogmatismo que con frecuencia ganó a los sistemas basados en una divinidad o en el logos, provocó las reacciones que en un inicio se pudieran estimar como saludables, pero que se ha transformado en esterilidad, cuando no en la demencial aventura contemporánea de muchos pensadores, como acertadamente lo señaló Steiner y que citamos anteriormente. La ética posmoderna busca con ansiedad algo que suplante la metaética que ella misma no puede tener por su propia concepción como tal, y lo vemos en los planteamientos de un Derrida, de un Vattimo, del mismo Bauman, que sostienen valores de conducta y funcionamiento que dependen más de una actitud personal voluntaria que de un criterio central.

Volpi lo ha expresado sin adornos al decir que el panorama de las teorías éticas contemporáneas es más bien un espectáculo babélico. Y agrega que la confusión es lo que reina soberanamente, y se puede ver desde el neoaristotelismo de Gadamer o la ética de la argumentación de Habermas y Otto Appel hasta la ética de la responsabilidad de Jonás. Sin olvidarse del utilitarismo del pensamiento angloamericano y el neocontractualismo, y concluye en que en una era dominada por el nihilismo “las éticas permanecen en el plano de la homilética”.¹³

En cuanto a las posturas posmodernas de que la ciencia solo detecta “algunas regularidades” y nada más, sin embargo la persistencia de las mismas muestra que hay “algo” fuera del lenguaje que no es creación de la mente humana ni de su decir, aunque ese “algo” solo pueda ser reflejado de acuerdo al marco conceptual y al lenguaje que usemos. Medimos según los instrumentos con que medimos, pero las mediciones nos entregan que hay un mundo *fuera* de nosotros mismos. De lo contrario las leyes de la termodinámica no existirían, ni la radiación cósmica, ni podrían ser posibles las partículas presentes en el núcleo del átomo, como los neutrinos y mesones. Es decir, el universo no es de cualquier manera

¹³ Franco Volpi, *El nihilismo* (Buenos Aires: Biblos, 2011), 170-172.

en cualquier momento. Es espaciotiempo de un modo determinado y no de otro modo. Lo mismo para las formulaciones matemáticas. Tenemos *versiones* de la realidad, pero sigue existiendo una realidad independiente de nuestra construcción sobre ella. No lejos de esta posición, Castany Prado, por su parte, cree en un escepticismo filosófico como punto de partida, y este se debe comprender no como un relativismo amoral, sino como el tomar distancia de los propios razonamientos y creencias para buscar entender las posiciones del Otro, en el medio de la incertidumbre de la complejidad contemporánea; no pretender criterios únicos y universales, sino generar criterios no eurocéntricos sino policéntricos, en un pensar de pluralidad, logrando una razonabilidad humanística. Y sintetiza Castany Prado: “Lo que sí podemos afirmar es que, cualquiera sea la opción religiosa, ética o vital del escéptico, su actitud será prudente y tolerante porque la conciencia de la fragilidad de sus propias convicciones le impide querer imponerlas”.

¿Se han acabado entonces las esperanzas de contar con una ética que sirva de núcleo común a los distintos enfoques del pensamiento occidental contemporáneo sobre lo que ella misma significa y reclama? Quizás debamos aspirar no a una ética compartida, sino a compartir una actitud común en los planteamientos éticos. Maliandi, por ejemplo, ha escrito en dicho sentido. No niega la existencia de los conflictos, pero llama a una solución, aunque fuere parcial y progresiva de los mismos. La dialogicidad debe trabajar tanto la conflictividad sincrónica (universalidad vs. individualidad) como la conflictividad diacrónica (conservación vs. realización). Y llama a una ética convergente, que tiene como misión superar la polisemia de toda afirmación y negación. Se trata de un uso de la razón donde se requiere confiar a la vez que desconfiar de ella, sabiendo que cada solución es seguida de nuevos problemas, ya que los conflictos pueden resolverse pero la conflictividad seguirá existiendo. La tarea es evitar tanto un principalismo monista como un relativismo que rechace toda sistematización. Por eso, concluye de modo rotundo: “El hecho de que los

principios no puedan (salvo excepciones) ser cumplidos de manera plena no los relativiza ni los convierte en principios meramente ‘formales’.¹⁴

Bindé, por su parte, insiste: “En los tiempos de la mundialización y de las nuevas tecnologías el nuevo reto consiste en saber cómo preservar la diversidad cultural”.¹⁵ Y es precisamente este hecho de las culturas distintas —y en ocasiones en conflicto unas con otras— uno de los más acuciantes en la ética de hoy. Los numerosos escritos en tal sentido de Panikkar,¹⁶ Vallescar Palanca,¹⁷ Hélé Béji,¹⁸ nos eximen de más comentarios, como el propio Bindé lo especifica al puntualizar que el siglo XXI será prospectivo o no será, ya que en la anticipación de mayores y más graves problemas éticos radica la convivencia que nos espera. Y enumera las que a su juicio son las grandes tendencias de la primera mitad de este siglo, en base a la superpoblación, los problemas medioambientales y a las culturas diversas, de las cuales resaltamos aquí sus preguntas claves que hacen a los problemas éticos. El pluralismo cultural, ¿favorecerá la hegemonía de algunas culturas en detrimento de otras?; ¿habrá fragmentaciones en ese sentido?; ¿aparecerá una sociedad “programada” de carácter mundial?; la tecnología, ¿no anulará los modos tradicionales de transmisión de cada cultura? Es decir, las preguntas solo reflejan los dilemas éticos en que nos encontramos, la necesidad de valores humanos firmes ante lo que podemos denominar un subjetivismo a ultranza, la glorificación del deseo y las apetencias personales, todo ello enfrentado a la responsabilidad ética de cada uno y de todos.

¿Será el humanismo un refugio para la ética? Se lo ha rechazado como resabio de una época dominada por la confianza en la razón; ese

¹⁴ Ricardo Maliandi, *Ética, dilemas y convergencias: cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología* (Buenos Aires: Biblos-Universidad de Lanús, 2006), 177.

¹⁵ Jérôme Bindé, “Introducción General”, en *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del Siglo XXI* (México: Icaria Editorial, 2005), 19.

¹⁶ Cf. Raimon Panikkar, “Religión, Filosofía y Cultura”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 1 (1996): 125-148.

¹⁷ Cf. Diana de Vallescar Palanca, “Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2000).

¹⁸ Cf. Hélé Béji, “¿Qué futuro para el pluralismo cultural?”, en *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del Siglo XXI* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 266.

humanismo no debe pertenecer a esta en que vivimos, dominada precisamente por la desconfianza a dicha razón. Heidegger negó el humanismo al considerarlo como una visión que dejaba de lado una realidad que oculta al ser. Su solipsismo es abandonado por Hanna Arendt, por ejemplo, quien se lanza a lo que vincula y no a lo que separa. Es que cada situación histórica, cada sociedad, cada cultura, establece su propia constitución ontológica y temporal, donde la individualidad y la subjetividad se relacionan a su modo con la sujetividad social. Que el humanismo no se ha agotado ni en su contenido ni en sus propuestas lo prueban, entre otros, los escritos de Appadurai y sus reclamos de un humanismo táctico, donde no se cree en la equivalencia sin más de todos los mundos morales posibles, sino en el establecimiento de valores sobre la base de un debate comprometido.¹⁹ Irina Bokova acentúa aún más la necesidad del humanismo, al reclamar que no sea solo teórico, sino también práctico, que se centre en la búsqueda de valores al mismo tiempo que en la ejecución de programas específicos con resultados concretos. Y agrega:

Las personas sólo pueden realizarse plenamente siendo miembros de una comunidad. Los humanistas postulan la existencia de una comunidad de seres humanos que vincula a los individuos entre sí (...). En conjunto, las culturas del mundo entero conforman una sola civilización humana.²⁰

¿Habrá que aplicar el *anything goes* de Feyerabend a la ética? Esto sería una traslación demasiado literal, porque además la actitud de Feyerabend era en lo epistemológico, y era sobre todo un punto de partida y no de llegada. La ética sigue vigente y sigue siendo necesaria en un mundo cada vez más complejo y difícil tanto en las relaciones personales como en las sociales y nacionales. No exageraríamos si afirmáramos que es imprescindible una ética para la sobrevivencia de la especie humana. Si la posmodernidad creyó o pensó que las normatividades habían quedado anuladas por siempre, no ha sido así ni en las teorías ni en los postulados ni en la llamada ética aplicada. Incluso, como hemos visto, los mismos pensadores

¹⁹ Cf. Arjun Appadurai, *The future as cultural fact: essays on the global condition* (New York: Verso, 2013); *Modernity at large* (Minneapolis, MA: University of Minnesota Press, 1996).

²⁰ Irina Bokova, “Un nuevo humanismo para el siglo XXI” (discurso de la directora general de la Unesco en Milán, 2010), 2-3.

posmodernos han buscado y buscan una y otra vez encontrar criterios que obren a modo de universales para una ética común.

Un hecho includible reina también en la sustentación del pensamiento contemporáneo: no es lo mismo el relativismo y el nihilismo propuesto por muchos que una inevitable relatividad de los valores, dada la diversidad de culturas de la existencia actual. La polisemia ambigua de aquel paradigma es muy distinta a la convivencia pacífica que se abre con este. Lo relacional y lo relativo no implica necesariamente el distanciamiento relativista porque, como acertadamente decía el Estagirita, toda ética se basa en la virtud, y esta no era ni una pasión ni una facultad sino un modo de ser.²¹ Y estructurado sobre ese modo de ser, está la clave de todo el andar presente y futuro de la especie humana.

Daniel López Salort
Editor y director
Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo
Buenos Aires, Argentina
dlsalort@gmail.com

Recibido: 4/5/2016
Aceptado: 15/7/2016

²¹ Aristóteles, *Ética* (Madrid: Editorial Gredos-RBA Coleccionables, 2007), 48-49.