

Sobre ética y política

(apuntes acerca de una relación no-lineal)

On Ethics and Politics (Notes on a Non-linear Relationship)

Roberto Follari

Doctor en Psicología. Profesor de la Universidad del Cuyo, Argentina.

Correo electrónico: rfollari@gmail.com

Fecha de recepción: febrero 2010

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2010

Resumen

Lo ético no es reductible a la eficacia política, como a veces se imagina desde la izquierda ideológica. Ciertamente, tampoco la política podría reducirse a formas éticas, comprensión altamente instalada en tiempos de crisis de la representación. El “eticismo” en la interpretación de lo político suele servir a su deslegitimación, pues impide comprender su funcionamiento intrínseco. Hay también un “eticismo de izquierda”, que, sin comprender los factores socio-estructurales, interpretó el fervor por el estado soviético como el abandono ético de los principios emancipatorios del marxismo. Pero suele predominar la idea de que un pensamiento revolucionario puede prescindir de la ética, pues la eficacia política sería la ética por sí misma, en cuanto a sus esperados beneficios sociales. No cuesta advertir las lamentables consecuencias de legitimación del terror o del absolutismo que se siguen de una asunción que simplemente superponga lo político con lo ético.

Palabras clave: ética, política, Estado, izquierda, ideología.

Abstract

The ethical cannot be reduced to political efficacy, as imagined at times by the ideological left. Clearly, it is also the case that politics cannot be reduced to being read in ethical terms, a misunderstanding firmly entrenched in times of the crisis of representation. “Ethicism” in political interpretation tends to delegitimize said interpretation as it prevents an understanding of its intrinsic functioning. There is also an “ethicism of the left” which, without understanding socio-structural factors, interpreted support for the Soviet state as simply an ethical abandonment of the emancipating principles of Marxism. But the idea that revolutionary thought can dispense with ethics tends to predominate, since political efficacy would be, in and of itself, ethical as regards the social benefits hoped for. It is not hard to predict the unfortunate consequences of the legitimization of terror or absolutism that follow from an assumption that simply superimposes the ethical on the political.

Key words: ethics, politics, state, left, ideology.

Prolegómenos

Hay quienes proponen que la ideología reemplaza a la ética. Es casi una manera de suponer que el fin justifica los medios: si tengo buenos fines ideológicos, lo demás vendría por añadidura. Quienes creen –un poco hegelianamente– que se ha “ascendido” desde lo personal hacia lo colectivo-social representado en lo ideológico y en el Estado, a menudo entienden que lo ético sería una especie de retroceso hacia el individualismo burgués.

Pero los crímenes y deslealtades cometidos en nombre de altos ideales van dejando claro que no cabe una “suspensión política de la ética” (Žižek, 2005). Si la ética encuentra cierto espacio de realización en lo político, ello no implica abandonar las cuestiones de la moral cotidiana y personal, sino reabsorber éstas y sostenerlas en el nuevo espacio práctico asumido.

Hay quienes en nombre de lo ideológico-crítico son capaces de negar en cada uno de los procedimientos, aquellos fines humanitarios que propugnan. Por ello, hoy más que nunca la llamada a la ética parece necesaria: sólo en la asunción responsable de que es imprescindible sostener el respeto y la solidaridad a nivel de la convivencia diaria, es que resulta coherente hablar de grandes relatos sobre la emancipación de la humanidad, de los pobres del mundo o de nuestra Latinoamérica agobiada.

Algunos sostienen testimonialmente tal cuestión y por ello sus actos son una continuidad de sus palabras, no hay ruptura entre ambos. Son aquellas actitudes atravesadas por la decisión de no cejar en tiempos de oportunismo pragmático, dentro de los cuales parece más adecuado aquello que tiene éxito, que lo que guarda consistencia valorativa.

Incluso no faltan actualmente los que hacen una lectura utilitarista acerca de los valores revolucionarios de la generación de los años setentas. Algún compañero de jornadas de aquellos tiempos agitados me preguntaba

cuando los noventas: “¿cómo no nos dimos cuenta de que el mundo iba en sentido contrario?”. Su afirmación –típica de los *profetas al revés*, que leen el pasado desde el presente– implicaba el supuesto de que si él hubiese sabido que el mundo iba hacia el neoliberalismo, no hubiera sido militante socialista. Es decir, que él no había estado con el socialismo porque representara sus personales valores, sino ‘porque la historia iba hacia ese lado’. Si la historia hubiera ido para otro, él habría estado ‘del lado acertado’. Patética caricatura de lo ético: pongámonos del lado de los vencedores.

En parecida clave está la interpretación de algunos jóvenes neoanarquistas (en verdad, más liberales que anarquistas) que describen las luchas de aquellos años como las de una generación perdida, derrotada. Generación que se estaría aferrando a imaginarios de un pasado lleno de inútiles ilusiones: el mundo sería fatalmente como es, y toda imaginación subvertora no sería más que un reservorio de utopías vacías e imposibles.

También en esta versión se advierte el supuesto según el cual la ética se liga a la victoria histórica. No se advierte que lo ético no se sostiene a partir de triunfos necesarios, sino desde la convicción respecto a los valores sostenidos. Y que es más valioso el sostenimiento de tales valores precisamente en tiempos de derrota y de dificultades. Subirse al carro de los triunfadores es un camino fácil y elemental. Continuar cuando la aridez de las dificultades, del exilio, la cárcel y los riesgos, es vivir una ética digna de ser mantenida. Cristo, el Che o Gandhi no terminaron sus vidas entre loas y cetos. Son ejemplos éticos –cada uno en su nivel y estilo– precisamente desde el martirio y la caída.

La comprensión de lo cual no lleva a una moral puritana ni ascética. La defensa del placer y el ataque a la “libidofobia” de la Iglesia y de la inicial época burguesa se vuelven contra cierta versión autoflagelante que es propia de alguna izquierda de tinte eclesial. Se trata de la intensidad de los placeres que no pasa por

aquellos fomentados desde la motivación mercantil al consumo, sino desde la corporeidad, lo estético, lo comunicativo, las comidas, los viajes, los amigos. Y también desde la sexualidad, por supuesto, reivindicable contra el espiritualismo dualista e hipócrita y a partir de la cual cabe asumir la defensa de la despenalización del aborto para evitar la práctica clandestina de éste, que condena a las mujeres más pobres a la ilegalidad, cuando no a la muerte.

Preocupaciones inscritas como testimonio, que no necesitan de la palabra para plasmarse. “Escribo para analfabetos” decía Antonin Artaud. Y no faltan quienes podrían también hacerlo, porque lo suyo no se sostiene solo en el plano del concepto, sino que está antes puesto en el espacio de la sensibilidad y del afecto.

Esos que hacen de la ética una forma de vivir con naturalidad valores ya interiorizados, en vez de sufrir la heteronomía de cumplir con normas externas a las cuales cupiera obedecer. Una ética que liga placer con sentido y valores, para que estos últimos no devengan espiritualismo anticorpóreo, y el placer no sea ciego a los significados de lo interpersonal y lo social. Ese placer con sentido (consentido, por ello) que también puede lograrse de la palabra puesta a estas experiencias, en la que se dibujan a sí mismos los meandros de lo vivido¹.

Al final de nuestro trabajo esclareceremos en detalle nuestro concepto de la ética. Baste por ahora señalar que la misma es universal, en cuanto existente en cualquier trama social posible, pero diferenciada en sus contenidos en cada una de las sociedades –y, en algunos casos, en cada sector de la mismas– acorde a condiciones histórico-sociales que son siempre específicas. De tal manera, es un imperativo vivido siempre como exigencia universal, aunque responda a códigos cada vez singulares.

Sobre la in-comprensión de la mediación política

Tras estas palabras de inicio que empiezan a dibujar la trama que nos interesa recorrer, vayamos a una realidad palpable en los procesos encabezados por gobiernos populares en Latinoamérica, especialmente los de corte que técnicamente podemos denominar *neopopulistas* (Laclau, 2005). Las derechas los atacan actualmente a partir del desprestigio de la política que ellas mismas engendraron. No hay neopopulismo sin previa crisis del sistema político convencional, desde Venezuela a la Argentina. Pero la exacerbación del conflicto social que el neopopulismo supone –y que él no produce, sino que evidencia–, lleva a la muy reconocida “guerra mediática” contra estos gobiernos, donde la actual “sociedad de la imagen total” tiende a la satanización de los mismos a partir de campañas permanentes y maniqueas que en Ecuador, Venezuela o Argentina son muy patentes.

Dentro de la tónica de estas campañas es habitual culpar a la política de todos los males, lo cual equivale a culpar a los actuales gobernantes de dichos males. De tal manera, se refuerza el anterior desprestigio de lo político, advertido –a menudo con enorme ingenuidad– como el único espacio en que el poder se concentra en la sociedad. Incluso, llega a suponerse que hay problemas (así, el de la seguridad personal frente al delito que no es uno menor) que, si las autoridades tuvieran intención, resolverían fácilmente. Esta supuesta “omnipotencia de lo político” conlleva el desprecio hacia la política; ella podría arreglarlo todo y es, a la vez, indecisa e impotente para hacerlo. Es decir, no muestra ni voluntad ni capacidad para resolver lo que estaría en sus manos resolver.

Tal simplificación es muy común en nuestros países; se advierte incluso –con otros matices– en países que no sostienen las tensiones políticas que evidencia el neopopulismo. La política nada puede, cuando todo podría ha-

1 Estos “prolegómenos” glosan el prólogo a un texto del escritor Roberto Chediack, recuperado en Roberto Follari (2008: 91).

cerlo. De tal modo, se la advierte como aviesa y perversa, como espacio que, teniendo todas las facilidades para resolver los problemas sociales, se niega a realizarlo.

Por supuesto que la simplificación es grande en este imaginario. Hay factores estructurales que no puede nadie cambiar voluntariamente y menos de una vez y con un solo gesto. No se acaba con la pobreza y la desocupación por decreto ni se acaba con la violencia criminal de ese modo. Puede y debe actuarse al respecto y cabe siempre la discusión acerca de si las medidas tomadas son oportunas, si son suficientes y están bien implementadas. Pero lo que no cabe –y se hace a veces con mala fe y muchas inadvertidamente– es suponer que todo ello se resuelve con buena voluntad y decisión, solamente².

A ello se suma las limitaciones, que provienen desde las fuerzas de oposición o de la carencia de alianzas suficientes, entre otras, que puede padecer un gobierno determinado, cualquiera fuera su orientación. No solo hay factores “objetivos” que limitan, sino otros que son políticos. Y estos últimos –bien se sabe desde Marx– no son solamente internos a eso que suele aislarse analíticamente como “el sistema político”. Los poderes vienen desde las iglesias, desde los grandes medios de difusión, desde las embajadas de países poderosos, desde los despachos de las multinacionales. La política no es omnímoda: en todo caso, disputa con esos otros poderes el campo de decisión.

Pero ello no es claramente advertible para la sociedad, menos cuando existen campañas mediáticas como las descritas, en que algún contendor social saca réditos de esconder el poder de otras instancias sociales, para culpar

a lo político-en-curso de todos los males presentes. Por supuesto, a largo plazo esto es un suicidio aún para los sectores políticos que hoy se ven beneficiados por ese recurso; pero en política –y más aún en Latinoamérica– rara vez se piensa en el largo plazo.

De tal modo, la política aparece como estructuralmente *fallida*. Tiene la llave de acceso a las soluciones, pero es incapaz de solucionar nada. De aquí, la lectura mayoritaria es que ello deviene de una falla de la voluntad. En el mejor de los casos, se transige en pensar que se trata de una incapacidad de los gobernantes o, en su caso, de los políticos en general. En el peor, y mucho más difundido, se echa la culpa a *la corrupción*. Estaríamos ante la presencia de falta de moral: tanto en el sentido más amplio de falta de voluntad, de aptitudes éticas, como en el significado más restringido, de robo al erario público, de negociados secretos, de enriquecimiento ilícito.

Dejemos de lado esa caricatura de crítica que encontramos en muchos ciudadanos infatuadamente lanzados contra la política, los cuales a menudo muestran –por vía de un resentimiento fácil de interpretar en sentido nietzscheano³– que lo que ellos quisieran es estar instalados en el lugar de aquellos a los que critican. Esa crítica de mala fe puede ser notoria a los observadores, pero los que la realizan, casi siempre son no-concientes de su mecanismo dual: hablan sinceramente en contra de lo que desean, mientras quienes lo posean sean los demás. Aquí caben desde “el infierno son los demás”, de Sartre, hasta “lo insostenible es el goce del otro”, de Lacan.

Lo cierto es que la referida crítica a la política, supone que la política no es suficientemente buena, porque no es suficientemente moral. Y establece una relación lineal entre ambas cuestiones: eficacia y ética. Si los políticos fueran buenos éticamente, serían segura-

2 Es lo que está presente –en este caso (mal) intencionalmente– en la solicitud de la cúpula de la Iglesia Católica argentina al gobierno de Cristina Fernández para que baje los índices de pobreza –los cuales, por cierto, han bajado en el período iniciado por Néstor Kirchner a partir de 2003–. La idea es que la pobreza no disminuye porque el gobierno “no quiere hacer lo suficiente”.

3 La relación entre resentimiento y moral es central en el pensamiento de Nietzsche, especialmente en *Así habla Zarathustra*.

mente efectivos, resolverían los problemas. Ese tipo de lectura se lleva también a cualquiera de los niveles de la actividad y el ejercicio de lo político. Si un político no ha dicho la verdad, es una mala persona. Si ha hecho una alianza inesperada, es alguien que hace maniobras a espaldas de la transparencia. Si hace concesiones en orden a las relaciones de fuerza o negociaciones con adversarios para destrabar un conflicto, puede suponérselo incapaz de ser leal a principios.

Todo ello muestra la total inadvertencia, en esos múltiples casos, de una lectura de la *mediación política*. Es cierto que hoy la política, en tiempos posmodernos, se acerca más que en otras épocas a la representación directa de los intereses de los actores sociales. Lo posmoderno implica el retorno a la sensibilidad y al cuerpo y —consecuentemente— el rechazo de aquello que de abstracto e indirecto se da en el proceso de representación política. De tal manera, se esconde en lo posmoderno por un lado, la caída de la legitimación de la política especializada y por otro, el crecimiento de lo social como auto representado. También es cierto que, ya en un clásico como Marx, la política especializada se entendía como una especie de mal necesario, que sería *reabsorbida* por la sociedad emancipada. Pero también lo es, que la política *efectivamente existente* continúa monopolizada por la cuestión del Estado y por los organismos concomitantes de representación. De tal modo, eso es la política en su ejercicio actual. La utopía de otra *política*, donde la especialización desaparezca y la política sea simplemente otra denominación de la práctica social cotidiana, está por ahora muy lejos de realizarse; y, ciertamente, nada garantiza que en algún momento llegue a consumarse.

En todo caso, si la forma representativa es la *forma burguesa de la política*⁴, nada indica que vaya a cambiar frontalmente hacia la “multitud” o hacia alguna modalidad de apelación

más directa a la población con mira a la toma de decisiones. La caída de la representación por ahora refuerza al mercado, por ello es que se compensa, en los casos neopopulistas, con la identificación colectiva hacia un liderazgo personal, implicándose allí una recuperación de la política frente a su gradual desvanecimiento.

Por ahora, lo político sigue siendo representación en torno a los Estados nacionales, a pesar de la globalización y de las comunidades supranacionales, tal el caso de la europea. Y es respecto de *esa política concreta* que se despliegan las posiciones y opiniones de la población. A pesar de Maquiavelo y de todo lo que indica sobre la importancia y necesidad de la astucia en la política, sobre la necesidad de estrategia propia y de conocimiento —lo mejor posible— de la estrategia del otro, a lo que se suma el ocultamiento de la que se tiene; y a pesar del hecho de que la virtud, en la política, pasa por la capacidad de imponer la propia posición y no por alguna norma ética suprapartidaria que vaya por encima del propio embanderamiento, el juego específico que lo político supone, no se hace comprensible para quien no lo ha jugado.

De tal manera, se juzga con infantilismo que lo sano sería, por ejemplo, “decir siempre la verdad”. Imagínense a un general en guerra avisando dónde va a estar situado su ejército el día de mañana. Y, como se sabe, “la política es la guerra por otros medios”. De manera que no cabe, simplemente, una ética de decir siempre la verdad. Ello desconoce la necesidad de jugar en un espacio donde hay otros actores en competencia y, a menudo, en competencia feroz.

¿Es, entonces, la política un juego de *eficacia pura*? ¿No hay lugar allí para el sentido ético? Yo creo que sin duda la ética tiene cosas que decir en el campo de la política; pero no cabe aplicar los principios del “mundo de la vida” a una necesaria “razón estratégica” (Habermas 1990). Se trata de campos diferentes, y la lectura eticista/inmediata de la política desconoce esa situación.

En primer lugar para el análisis, la política trabaja sobre fines, aunque tiende a ciertos

⁴ Fue el teórico italiano Biaggio de Giovanni (1979) quien que habló de “forma burguesa de la política”.

valores viabilizados en términos de ciertas ideologías (al margen de que ellas hoy se hayan desdibujado, sobre todo en el capitalismo avanzado —Latinoamérica es una excepción a nivel planetario en este punto—). De tal modo, si un político miente sobre sus finalidades, sobre su línea última, sobre a qué propenden sus estrategias falta a la ética política misma. En ese caso ya no se trata de sostener al Príncipe, sino de cambiar al mismo; eso es una deslealtad que muchos cometen, pero que no resulta admisible. Finalmente, si alguien cambió de opinión en el camino, debe declararlo públicamente, y si ha sido elegido en un cargo, ponerlo a alguna forma de escrutinio público que defina si se acepta o no que continúe en el mismo.

Eso, sobre la necesaria claridad en los fines. La otra cuestión, es si *el fin justifica los medios*. Aquí se entra en un espacio de matices y claroscuros que resulta muy difícil definir *a priori* y en un sentido general. Pero en todo caso, está claro que los medios no son lo mismo que los fines y que —por ello— se podría en virtud de mantener los fines, apelar a medios que, al menos en términos de lógica formal, no parezcan conducentes a esos mismos fines.

Es aquí donde aparece una necesaria lógica estratégica, con un intrínseco componente instrumental, que no puede dejarse de lado; quien quiera hacer una política distinta de aquella que le permite la fuerza que posee, fracasará seguramente. “Hay que hacer la política de la fuerza que se tiene o buscar la fuerza para hacer la política que se quiere”⁵. Por ello, tomar lo que un político decide como si fuera expresión de su voluntad libérrima o como si careciera de mediaciones que lo limiten y condicionen, es un monumental error propio de un transparentismo eticista definidamente ingenuo.

Esto no significa que las mediaciones políticas sean *éticamente neutras*. Por ello, en cada

caso, habrá que calibrar en qué medida lo que se gana con una acción estratégica no se pierde respecto de los fines que se busca conseguir. Dicho de otro modo, las mediaciones y estrategias serán siempre medidas con la vara de cuánto efectivamente colaboran a las finalidades perseguidas, a la vez que a una especie de cálculo de suma y resta entre el daño que puedan hacer a los valores perseguidos y el beneficio que pueden traer para los mismos desde el punto de vista de la eficacia pragmático-decisional.

La pérdida de toda noción ética de lo político, por parte de quienes asumen lo instrumental como desligado de toda finalidad valorativa, es inaceptable, aun cuando la práctica cotidiana de la política lleve a muchos a vivir tal situación como cuasi-natural. Lo político no puede leerse sin clave ética y el reclamo social por una política que respete la ética se dibuja sobre este fondo. Sin embargo, la lectura que no comprende la mediación política y pretende que lo ético presente en la política se lea en términos de transparencia o en términos de ética de la vida cotidiana y el “mundo de la vida” yerra radicalmente en su crítica y pregona una visión simplificada de las complejidades que lo político conlleva.

Sobre la supuesta “superación ideológica de la ética”

Muchos hemos vivido la noción de la ideología como “superación de la ética”. En un periplo sin duda neohegeliano, habríamos pasado de la conciencia inmediata (allí donde cabe la “conciencia infeliz” del individuo (Hegel 1982: 128)) y la relación moral con la familia y los amigos, hacia la conciencia del lugar en el trabajo y las instituciones y, por fin, a la conciencia de lo universal representado en la lucha política por el poder del Estado.

Sin duda es ésa la noción que se impuso en el marxismo humanista de los años setentas. Frente a la maquinaria “estadolátrica” y auto-

5 Frase de Juan Perón, que fue presidente de la Argentina desde una posición populista con amplio apoyo de masas.

ritaria de la Unión Soviética surgió la idealización ética de la figura del revolucionario, que encontrara en la trayectoria de Ernesto “Che” Guevara su concreción más definida. Se trataba por entonces, y con dejos del París de 1968, de “cambiar la vida”. Contra la noción de que el logro de un sistema socioeconómico daba ya plena razón de sí como cambio suficiente, surgió la idea de una sociedad donde los sujetos se realizaran personalmente de manera amplia en lo sensible y en lo intelectual y donde la dimensión ética cubriera el conjunto de relaciones con los demás.

Paradoja curiosa, también aquí se leía en términos éticos lo que era un problema de ejercicio político. La *burocratización* del bloque del Este se entendía como una cuestión de falta de decisión ideológica por parte de los líderes. Se habían olvidado de la revolución. Habían olvidado los principios de Marx. No se hacían cargo del “hombre nuevo” que anidaba en las figuras de Camilo Torres y del Che. De tal manera, cuestiones como “el socialismo en un solo país”, la industrialización forzosa del campo en la URSS, la necesidad de fortalecimiento militar para el enfrentamiento con Occidente, la noción de partido único surgida del leninismo, etc. eran reducidas en su enorme complejidad a una interpretación según la cual, los líderes habrían *traicionado éticamente* al socialismo.

Traemos a colación esta noción –espejo de la que veníamos desarrollando– para que se advierta que *la forma burguesa de la política* obra por igual sobre quienes se deciden por una ideología anticapitalista, y los que se mantienen en la misma o se suman a su defensa acérrima. La comprensión de lo estructural como si fuese fruto de la voluntad humana aparece en ambos casos y es muy típica de la formación de las clases medias, de su *conciencia individualista-eticista* de la existencia. La individualidad burguesa, a nivel práctico, opera produciendo el fantasma del poder enorme del individuo a nivel ideológico. Sin duda que en la idea del “hombre nuevo” anidaba una ética

exigente y necesaria, pero también es cierto que se exageraba en cuanto al poder de la ética revolucionaria para modificar subjetividades y materialidades sociales.

Pero dejemos este punto que muestra la continuidad entre eticismo apolítico y eticismo politizado. Lo cierto es que este último, a menudo ha pensado su propio eticismo como una curiosa forma de “eticismo más allá de la ética”. Un eticismo de la efectividad político-ideológica y por ello, traducible a términos exclusivamente pragmáticos.

En ese nuevo credo, lo ético es lo que sirve al proyecto político emancipador (por cierto, existen también ‘versiones de derecha’ de esta lógica, por ejemplo, fundamentalismos católicos al estilo del franquismo, fundamentalismos de seguridad nacional como los que se vivió con las dictaduras de los años setentas, fundamentalismos de mercado, etc.). Es decir, la política aparecería como la “forma superior” de la ética, la ética realizada en su más alto nivel, el nivel de lo universal expresado en el Estado. Por ello, todas las formas ‘previas’ de lo ético quedarían así *suprimidas*, subsumidas bajo esta modalidad que las realizaría en un plano superior.

Si así fuera, la política implicaría una eficacia en la cual no hay consideraciones éticas, porque lo ético son los fines perseguidos, que justifican en su nombre las mediaciones necesarias. Cualquier referencia ética a la hora de las decisiones podría ser vista como *desviación individualista-burguesa*. Lo que es bueno para la revolución es bueno por sí mismo, siempre y en cualquier circunstancia.

No es necesario hacer detalle sobre las desastrosas consecuencias de estas premisas. He trabajado parte de la cuestión en un libro sobre el uso de la ideología como coartada autolegitimatoria en las universidades (Follari 2008). Al parecer si tengo la ideología adecuada, soy bueno; es más, soy “el” bueno frente a cualquier otro. Por ello, esa bondad intrínseca surgida del abrazo a la causa de las mayorías, que autoriza, a quien la abraza, a obtener algu-

nas ventajas, lograr ciertos acomodamientos a sus intereses. En fin: se trata de un acto de justicia para los que pelean por la justicia.

Por supuesto que estos casos de larvado cinismo (larvado, porque pocas veces los sujetos se hacen concientes de ejercerlo; opera allí, en lo que se ha llamado la “ideología 2”⁶) no hacen justicia a los muchos casos de aquellos que han mostrado conductas heroicas, cuando no pacientes y prolongadas trayectorias de fidelidad a ideales y valores acerca de una sociedad que se quiere superior al reino indiscriminado del mercado y el individualismo capitalistas. En estos casos no hay usos autolegitimatorios de la propia posición ideológica; al menos, no en el sentido de perseguir finalidades de uso personal y de toma de ventajas sobre terceros. Pero la desaparición de la consideración ética resulta altamente problemática: lleva a suponer que no es necesario el respeto para los que piensan diferente –a menudo percibidos solo como enemigos–; no se advierte la dimensión ética de las prácticas políticas, de modo que éstas pueden quedar totalmente desprendidas de cualquier límite; lo cotidiano queda reducido a una especie de nadería insignificante, al lado de la ‘Gran Historia’ en la cual sucede y acaece el relato de la emancipación de la entera sociedad.

Hay un espacio donde aquel que piensa diferente de nosotros, puede hacérsenos cercano, por otras razones. Por una mirada, un gesto, un favor, un cuidado. Por mostrarnos, en algún momento, un gusto parecido al nuestro, una memoria entrañable en común, una similar mirada sobre algún detalle del mundo. Porque quiere los mismos paisajes, pinturas, deportes o diversiones que nosotros. O, simplemente, porque parece ser eso que solemos denominar “una buena persona”. Todo ello justifica una ética que trascienda la única lente de la ideología.

6 Esta “ideología 2” no implicaría una relación imaginaria con las relaciones de producción, sino una “relación imaginaria del sujeto con su propia ideología” (Follari 2008: 83).

Finalmente, podemos afirmar que la posición post-ética y el eticismo ingenuo proyectan el mismo reflejo, ese que Hegel llamaba a superar. Esta última es torpe debido a su incapacidad para advertir que solo con la ética no se resuelven los problemas materiales y que la política no es reducible a una lectura únicamente ética. La posición que ahora analizamos debiera advertir que solo con ideología tampoco se resuelve del todo la convivencia. Es cierto: los fines ideológicos mismos tienen una dimensión ética; en este sentido, la ideología incluye lo ético como un componente inescindible. Pero lo ético no es coextensivo a lo ideológico: lo desborda y, en ese sentido, lo ético no es reducible a una lectura solo político-ideológica.

Se requiere una dialéctica que no abjure de los fines ideológicos, necesarios para quien quiera ubicar su rol en la sociedad y pensar su individualidad en la imprescindible configuración de la misma desde lo social. Renunciar a lo ideológico es algo en que no cabe que sigamos las torpezas de Fukuyama, pues Latinoamérica ha mostrado con claridad que no renuncia a modelos alternativos y a una deseable posibilidad post-capitalista. Pero ello no nos libera de la ética; hay que restituir a ésta su lugar, fuera de la imagería ingenua de las visiones individualistas. Lo ético está presente y no puede ser reducido; en su abandono se da el reino del máximo egoísmo disfrazado de magnanimidad y apertura, o simplemente la barbarie sin límites.

¿Y qué era la ética?

El círculo se cierra, pues el “suelo” de constitución de lo ético es él mismo político, depende de qué sociedad tengamos, cuáles son los valores que la misma considera sostenibles. Importa insistir en este punto: la ética no cae del cielo. No es una especie de intuición de lo universal que nos acaeciera, ni tampoco la fulguración intelectual de normas transculturales bajo los ropajes diferenciados de las culturas y

la historia, como lo imagina Habermas (1990). Lo ético no proviene, como ha supuesto la moral cristiana, de celestiales espacios a-históricos o de platónicas verdades inscriptas en algún dibujo natural del mundo.

Lo ético, podríamos pensarlo en términos freudianos, como la interiorización del lazo social (Freud 1981); es decir, como la forma en que se nos representa la necesidad de convivir con otros y limitar nuestras acciones en relación con su copresencia en espacio y tiempo. Dicho de otra manera, si por nosotros fuera, a nivel del inconciente, trataríamos de apoderarnos de todo cuanto nos apeteciera. Somos un ható de pulsiones y estos impulsos tienden a la autosatisfacción. Por ello también a la liquidación de los otros, que en relación a recursos compartidos y limitados son competidores. Entendiendo por tales recursos la comida, los materiales para refugiarse de los avatares climáticos, incluso los posibles sujetos que fueran objeto de satisfacción sexual (usamos “objeto” en el sentido técnico psicoanalítico, como “objeto de pulsión”).

El problema, tal cual muy bien lo describe Freud (1981), es que los otros pretenden lo mismo, y que eso hace la vida muy peligrosa, pudiendo llegar a vivir en perpetua inseguridad. Frente a esta pelea permanente por el acceso a los recursos, surge la necesidad de reglas de convivencia: límites al simple acceso libre y por la fuerza a lo que sea que se desea. De tal manera, la ética es la conciencia de los límites. “Lucha contra los límites del lenguaje”, ha dicho Wittgenstein, lo que supone la asunción de que tales límites existen. Y si los límites del lenguaje lo son del mundo propio, también wittgensteinianamente, se trata de una lucha contra los límites del mundo, siempre a partir de su asunción. Hay límites: si uno los atraviesa, corre peligro del ataque del otro. De tal manera, la cárcel contra la cual puedo sublevarme éticamente es, en verdad, el espacio primero de la necesaria construcción de la ética.

De tal modo, la ética no aparece como un trascendental, sino como construcción históri-

ca: universal, presente en todos lados, como mostrara Levi-Strauss (*Levi-Strauss 1983*), pero universal sólo en cuanto mecanismo necesario, no en los contenidos concretos que son en cada caso históricos y culturalmente variables.

Con esta versión, que creeríamos fiel al legado de un Derrida (1978) que no reconoce centro del sentido ni lugar de la Presencia, la ética aparece como cúmulo contingente, como circunstancialidad siempre renovada, como acaecer y acontecimiento no reductible a ninguna ley ni generalidad previas. Pero asoma también como horizonte necesario de cualquier experiencia humana, en cada caso diferente, pero siempre apareciendo, siendo el marco donde la coexistencia con los otros se muestra en lo que tiene de absoluto, de configurante, de constituyente de lo humano: un modo diferente de enunciar el dicho de Marx según el cual todos *somos nuestras relaciones*.

Bibliografía

- Derrida, Jacques, 1978, *De la Gramatología*, Siglo XXI, México.
- Follari Roberto, 2008, *La selva académica (los silenciados laberintos de los intelectuales en la universidad)*, Homo Sapiens, Rosario.
- Freud, Sigmund, 1981, “El malestar en la cultura”, en, Néstor Braunstein y otros, *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Siglo XXI, México.
- Giovanni de, Biaggio, 1979, “Lenin, Gramsci y la base teórica del pluralismo”, *Dialéctica* No. 7, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Habermas, Jürgen, 1990, *Pensamiento post-metafísico*, Taurus, México.
- Hegel, Federico, 1982, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Laclau, Ernesto, 2005, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Levi-Strauss, Claude, 1983, *Antropología estructural (mito, sociedad, humanidades)*, Siglo XXI, México.
- Nietzsche, Federico, 1981, *Así hablaba Zaratustra*, Mexicanos Unidos, México.
- Zižek, Slavoj, 2005, *La suspensión política de la ética*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.