
ÉTICA Y POSTMODERNIDAD

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. José Luis Pinillos Díaz*

Introducción

Al postmodernismo suelen atribuírsele, no digo que sin motivo, muchos defectos, entre otros, la ligereza, la falta de responsabilidad. Se supone que el «vale todo» es el lema general de la casa y que, por tanto, la ética y la postmodernidad no pueden llevarse bien.

Es cierto. No se llevan nada bien; pero por razones que no siempre son ligeras. El postmodernismo no se considera compatible con la ética moderna, pero tiene un pensamiento moral, al menos en algunos de sus autores más característicos. Las ideas postmodernas sobre la ética y sobre la moral discrepan, en efecto, de las que han prevalecido en la modernidad, pero como veremos no faltan motivos para la discrepancia.

Sin embargo, antes de adentrarnos en el análisis de esta cuestión debemos tener presente que el fenómeno postmoderno no es monolítico, carece de un discurso unificado, su pluralismo es grande y en él hay de todo. El postmodernismo puede ser una tontería, o algo que merezca la pena, según lo que se lea y quién lo lea.

En cualquier caso, para dar una visión más o menos fiel de lo que se piensa en los círculos postmodernos sobre la ética y la moral, he elegido tres

* Sesión de 20 de febrero de 1995.

autores representativos del tema —Jean-François Lyotard, Zygmunt Bauman y Edith Wyschogrod—, aunque cargaré el acento en la exposición de Zygmunt Bauman, un sociólogo británico, que hace un par de años ha publicado un importante libro sobre *La ética postmoderna*¹. La obra, que no es la primera en que el autor se ocupa de esta cuestión, ha tenido una excelente acogida por parte de la crítica internacional - postmoderna y no postmoderna. Zygmunt Bauman está considerado desde hace tiempo, en los círculos intelectuales anglosajones, como *el* teórico por excelencia de la postmodernidad.

Quizá alguno de ustedes se pregunte por qué he elegido como figura principal a Zygmunt Bauman y no a Jean-François Lyotard, que también se ha ocupado de la ética, y del que asimismo se dice, yo creo que con razón, que es *el* filósofo de la postmodernidad. La razón es sencilla. Bauman es un sociólogo que se expresa en un lenguaje muy directo e inteligible para cualquier persona culta, mientras que el discurso de Lyotard es sumamente complicado, difícil de exponer en unos pocos minutos. Aparte de esto, Bauman no sólo ha desarrollado una crítica muy articulada y oportuna de la ética moderna, sino que a la vez hace una exposición bastante lúcida de una teoría moral más interesante, en mi opinión, que la ética lyotardiana de los juicios morales inconmensurables.

Finalmente, es muy posible que alguno de ustedes acuse también la ausencia de Baudrillard o de Jurgen Habermas. Baudrillard es nihilista, y ahí se acaba la cuestión: no ha lugar la discusión sobre la ética. Habermas no es un postmoderno; es el crítico por excelencia del postmodernismo en general, aunque no de nuestro asunto en particular. Y me pareció que para saber lo que piensan los postmodernos sobre la ética, lo mejor era dejar que algunos postmodernos hablaran de la ética. Lo cual no excluye, desde luego, que a lo largo de la exposición, o durante el coloquio que suele haber al final, tengamos ocasión de referirnos también a estas figuras. Y ya sin más preámbulos entraremos en materia.

LAS JUSTICIAS DE LYOTARD

Entre los años 1977 y 1978 Lyotard mantiene un interesante diálogo sobre la justicia con Jean-Loup Thébaud. Las conversaciones se titulan *Au juste*

¹ Zygmunt Bauman: *Postmodern Ethics*. Blackwell, Oxford, 1993.

(1979), y se traducen al inglés con un título ambiguo *Just Gaming*, que en castellano podría ser quizá *Jugando justo*, o *Sólo jugando*. En esta obra, Lyotard reconoce que no es posible hacer una política desde la estética, porque el problema de la justicia implica un elemento prescriptivo que no es contemplado por el arte. Pero a la vez Lyotard hace notar que las prescripciones morales carecen de la universalidad que pretenden otorgarles los grandes relatos legitimadores del saber, como el de la Ilustración, pues aunque sea cierto que los seres humanos no podemos vivir sin normas acerca lo que debe hacerse y no hacerse, sí podemos evitar atribuirles una universalidad que no tienen. Al final de las conversaciones con Thébaud, Lyotard llegó a la conclusión de que existe una multiplicidad de justicias —tantas como juegos lingüísticos— cuyo valor estaba asegurado curiosamente por una proposición prescriptiva de valor universal. Al oír esto, su interlocutor le señaló que el argumento conducía *tout court* a la paradoja de que hay «una» pluralidad de justicias. Lyotard se sonrió y, de momento, eso fue todo.

Lyotard recurre como cobertura mayor de sus ideas a un nivel de reflexión que supuestamente sobrevuela muy por encima del de la sociedad postindustrial y del de la cultura postmoderna. Recurre, ahí es nada, a la teoría kantiana de lo sublime, en busca de un apoyo filosófico a nivel trascendental que justifique la política postmoderna de resistencia a los totalitarismos. Lyotard pone a Kant como garante de que en lo sublime se abre el abismo sin fondo que separa el mundo sensible del inteligible, en unos términos que corroboran su tesis de la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje. Sin embargo, lo cierto es que Kant jamás sostuvo lo que dice Lyotard: de hecho, dice lo contrario. Como de forma bien cumplida se ha mostrado en una Tesis Doctoral reciente, la teoría kantiana de lo sublime es contraria a la inconmensurabilidad de los distintos modos de la razón. Lo sublime kantiano sería como una suerte de conciencia terminal, sin objeto exterior, donde la imaginación, violentándose a sí misma, es capaz de expresarse en el libre juego de unas facultades impotentes ante una grandiosidad que excede de los límites de lo representable. Obviamente, esta interpretación de lo sublime indica que Kant intentaba superar la separación abismal de los dos mundos, como correspondía a su preocupación por salvar la unidad de la razón². Fue una de las principales razones por las que escribió la *Crítica del juicio*

El crítico literario inglés Christopher Norris sospecha que el interés de Lyotard por defender la inconmensurabilidad de lo sensible y lo inteligible es,

² Iliá Colón: *La Filosofía como Sistema: Mecanicismo y finalidad en el idealismo trascendental de Kant*. Tesis doctoral leída en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense (1995).

en el fondo, evitar que las ideas marxistas se vean involucradas en el fracaso histórico del comunismo³. No sé si será así, pero en cualquier caso la interpretación de lo sublime como un *memento* del abismo que separa el juego lingüístico de la ciencia del de la razón ético-política, aparte de desfigurar el pensamiento de Kant, lo que hace es reducir la ética —la ética «convencional», puntualizaría Lyotard— a la impotencia. El pluralismo es, y así lo creo, un foco conceptual sumamente valioso. Pero llevado a los extremos a que lo lleva Lyotard corre el riesgo de terminar en la equivalencia universal, en el ‘todo es igual, nada es mejor’ que ha vupuleado tan a gusto Kolakowski⁴.

Ahora bien, con todos estos juegos de lenguaje, que no son sólo malabares, con los paralogismos y sus ideas sobre lo sublime, Lyotard trata de promover un cambio. En el pasado, recuerda, no existían recursos para defenderse del asedio totalitario. Pero de ahora en adelante, afirma Lyotard, los niños que aprendan a leer según el régimen de frase se habrán librado para siempre del yugo de las falsas totalidades. *En un mundo de frases inconmensurables, ningún discurso podrá imponerse a otro en nombre de un principio universal*. El disentiimiento, el «diferendo» será la piedra angular de la condición postmderna, lo que permitirá hacer frente a la idea del Todo que han manejado a su antojo los totalitarismos para justificarse moralmente.

Como el lector comprenderá, estas ideas provocaron una avalancha de críticas, de las que algunas dieron en el blanco. Pero las caídas de Lyotard son como las de los gatos: al final siempre cae de pie. En este caso, recordó a sus críticos que lo que pretendía con la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje y la deconstrucción del Todo era una tarea bien honrosa, a saber, salvar el honor del pensamiento, impedir que el poder crease el deber, evitar que se pudiera seguir diciendo fundadamente *might makes right* (el poder crea el deber). Mis ideas, vino a decir, no podrán detener materialmente la «razón de la fuerza», pero si contribuirán a poner al descubierto que se trata de una fuerza que carece de razón. En una de sus obras teóricas más importantes, *Le Différend*, Lyotard reconsideró el problema de la justicia desde esta perspectiva de la honorabilidad:

Un ‘diferendo’ se distingue de un litigio en que el diferendo es el caso de un conflicto, entre (al menos) dos partes, que no puede ser resuelto equitativamente por la carencia de una regla de juicio aplicable a ambos argu-

³ Christopher Norris: *What is Wrong with Postmodernism*. The John Hopkins University Press, Baltimore, 1990. También, *Uncritical Theory*. The University of Massachusetts Pres, 1992.

⁴ Leszek Kolakowski: *La modernidad siempre a prueba*. Editorial Vuelta, México, 1990.

mentos. La legitimidad de una parte no implica la ilegitimidad de la otra. Sin embargo, si aplicáramos una sola regla de juicio a ambas con miras a dirimir sus diferencias como si se tratara meramente de un litigio, perjudicaríamos (al menos) a una de las partes (o a ambas si ninguna de ellas admitiera esa regla) ⁵.

A todo esto es a lo que Lyotard ha llamado «literatura general». Su objetivo ya no es sólo impedir la jerarquización moral de los discursos o, mejor dicho, evitar que alguien pueda imponer el suyo. Es asimismo el fomento de la creatividad personal, pero esto excede ya del problema de la ética.

LA TEORÍA DE ZYGMUNT BAUMAN

1. Las coordenadas del problema

Es obvio que la teoría ética de Bauman, igual que la de Lyotard, forma parte de una visión del mundo que discrepa del proyecto de modernidad que Europa ha heredado de la Ilustración y que los neoilustrados como Habermas defienden con ahínco⁶. Esto es sabido. Pero hay que añadir que esta discrepancia no es un capricho, una moda o una obsesión del postmodernismo. La dualidad respecto a la manera de entender lo moderno no es de ayer; en realidad surge a la par que la Edad Moderna. Es una consecuencia de la crisis de la razón substancial que se produjo durante la transición de la Edad Media a la modernidad. Al resquebrajarse la racionalidad substancial del hombre, su respuesta a la ley natural se escindió también.

En el mundo clásico, la ley era expresión de la racionalidad de la naturaleza y, por tanto, de alcance universal. Hay una definición de Cicerón, que expresa perfectamente la universalidad de la ley natural:

«La ley verdadera es la recta razón de acuerdo con la naturaleza; es de aplicación universal, inmutable y eterna».

⁵ Jean-François Lyotard: *Le Différend*. Les Editions de Minuit, París, 1983.

⁶ La Ilustración americana siguió un camino diferente, del que no podemos ocuparnos en este trabajo.

Durante la Edad Media, este planteamiento no varió gran cosa porque, a fin de cuentas, la naturaleza estaba gobernada por leyes divinas inmutables y eternas. Pero a la caída del orden medieval, se produjo una dilatación del tono vital de la sociedad: era el Renacimiento. Desaparecida la barrera de los universales, los humanistas se hicieron cada vez más humanos, esto es, más conscientes de su vigor, y se despertó en ellos la *hybris*, el espíritu prometéico. Estos humanistas se hallaban demasiado poseídos de sí mismos para someterse a una ley que coartaba su iniciativa y ponía límites al insondable fondo creador de la naturaleza:

«Podemos llegar a ser lo que queramos»,

proclamó orgulloso León Battista Alberti. Los humanistas de esta época se distanciaron de la ley natural, para interesarse más y más por las cosas humanas —*Prágmata*— que por los principios generales que pretendían regirlas. Buscaban verdades, no la verdad. Ello les indujo, en primer lugar, a rechazar la ley natural, pero finalmente les llevó también a distanciarse de los principios y de las leyes generales de la nueva física. El humanismo de esa época opuso una resistencia al intelectualismo, se desplazó de la teoría abstracta hacia la práctica y el hecho particular o, lo que viene a ser lo mismo, renunció a lo deductivo en aras de lo intuitivo, de lo concreto, de lo local.

El Montaigne de los *Ensayos*, valga el ejemplo, se oponía en efecto a que las cuestiones individuales se resolvieran deductivamente, como en la ética clásica, a partir de principios generales. Ese procedimiento desembocaba, a su juicio, en la opresión⁷. Tanto Montaigne, como Sánchez y otros «libertinos» de la época, no creían que fuera posible resolver los problemas morales del hombre de arriba abajo, partiendo de unos dogmas, sino de abajo arriba, arrancando del individuo y su contexto. Esta fue una manera de entender lo moderno —de la que no andaban muy lejos Erasmo y Vives— que en el siglo xvii fue barrida por otra forma de concebir la modernidad, la de la nueva ciencia, que es la que sirvió de soporte intelectual a la Ilustración.

Para el humanismo, contaba ante todo el individuo. Pico de la Mirándola, si me permiten el ejemplo, situaba al hombre en el centro del universo, del cual debía ser como un dios. Para la nueva ciencia, lo individual no era en cambio sino un caso particular de la ley general. Con su teoría heliocéntrica, Galileo situó la cuestión en los antípodas del geocentrismo. Los humanistas del xvi

⁷ Cf. Stephen Toulmin. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Cap. II, «The 17th Century Counter-Renaissance». The University of Chicago Press, 1990.

gustaban de operar, no obstante, con unos materiales etnográficos, geográficos e históricos para ninguno de los cuales los métodos geométricos de análisis resultaban apropiados. En cambio, en la ciencia nueva prevalecían los axiomas abstractos sobre la diversidad de lo concreto. Para los humanistas, todos los problemas prácticos eran temporales, tenían su tiempo, su *katrós*, su oportunidad. Para Descartes y la nueva física, estas cuestiones eran sin embargo irrelevantes. El tiempo histórico no contaba para nada, y lo decisivo eran verdades abstractas y universales. Lo cual significó que, a la postre, el humanismo quedó marginado del proyecto de la Ilustración. De 1630 en adelante, el pensamiento moderno se concentró en el estudio de principios intemporales y universales, válidos en cualquier tiempo y lugar. La Ilustración no tardó en hacer de esta intemporalidad de la razón su postulado fundamental⁸.

Cuenta H. R. Jauss en su estudio sobre la tradición literaria, que la última carroza del Carnaval florentino de 1513 representaba el Triunfo de la Edad de Oro:

Come le fenice Rinasce dal bronco del vecchio alloro,
Cosí nasce del ferro un seculo d'oro⁹.

Un siglo después, en la portada de un libro de Bacon aparecía ya un navío cruzando las columnas de Hércules, hacia un *plus ultra* sin fin. Definitivamente, el Renacimiento y la Revolución Científica llevaban rumbos distintos. Desde entonces, el fantasma del dualismo se ha cernido sobre la modernidad. El problema de las dos culturas no es de hoy. El postmodernismo. es el episodio más reciente del enfrentamiento entre el humanismo y la nueva ciencia. Hubo otros como el Romanticismo, de los que no podemos ocuparnos, pero el postmodernismo es uno de ellos.

Por supuesto, la alternativa que se impuso fue la de la Ilustración. De ahí surgió el proyecto de la modernidad que ahora ha hecho crisis. Su meta principal consistió en transferir la autoridad universal de la ley medieval —tanto religiosa como política, filosófica o artística— a una razón secular, de la cual la nueva ciencia fuese su principal instrumento. Apoyada en la exactitud y generalidad de las leyes de la física de Newton, que es lo que a la postre garantizaba el carácter universal e indiscutible de sus ideas, la Ilustración declaró la guerra al particularismo de las creencias locales. Fue en el siglo de las Luces cuando los europeos decidieron que su forma de vida representaba «la» civilización por ex-

⁸ Cf. Stephen Toulmin: *Las transformaciones de lo moderno*. Visor, 1995.

⁹ Cf. H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 28-29.

celencia. A ello contribuyó un trabajo de Mirabeau, *L'ami des hommes ou traité de la population*, publicado en 1757, en el que aparecía la palabra 'civilización'. El término decía referencia al conjunto de ideas, conocimientos científicos, obras artísticas y literarias y costumbres que, en teoría, marcaban el nivel social y refinamiento de las sociedades superiores, frente a la rudeza y salvajismo de las más atrasadas. Lo cual significaba a la postre que civilización sólo podía haber *una*, la del progreso, la del ascenso de la humanidad hacia la universalidad de una razón que, al igual que la naturaleza, también era única.

Ahora bien, frente a Voltaire y Mirabeau, la tesis ilustrada de que, en virtud de la universalidad de la razón, la civilización era única y todos los hombres terminarían por representarse el mundo de la misma forma, encontró en Herder y su teoría diferencial de la razón, la horma de su zapato. La discusión, que fue muy enconada y larga, pues detrás estaba el nacionalismo alemán, puso de manifiesto que en Europa había cuando menos dos maneras opuestas de entender la modernidad. Una que proclamaba la *civilización* unitaria, y otra que defendía la diversidad de la *cultura*. Ley natural, progreso, civilización global, de una parte; historia, lenguaje y pluralidad de culturas, de otra¹⁰. Como es obvio, el proceso de modernización optó por lo primero, mientras el romanticismo prefirió lo segundo. En definitiva, de mil maneras que no es posible puntualizar ahora, a mediados del siglo pasado el proyecto de la Ilustración tenía enfrente una oposición pluralista, que no aceptaba que, en virtud de la universalidad de la razón, todo el mundo tuviera que representarse el mundo de la misma forma.

¹⁰ Se esbozaron a partir de entonces dos maneras diferentes de entender la modernidad: una, en términos de civilización; otra, en términos de cultura. La palabra civilización había aparecido en el trabajo de Mirabeau, y, poco después, en otro del historiador y moralista escocés Adam Ferguson. Etimológicamente, argumentaba Mirabeau, civilización viene del latín *civilis*, «relativo o perteneciente al derecho de la ciudad» y, por extensión, sociable, urbano, cortés, refinado por oposición al hombre rústico o al salvaje. Por tanto, este concepto de «civilización» —que por cierto había sido contestado ya en plena ilustración por la tesis russoniana del buen salvaje— sólo podría decirse en singular, pues lo que representa es el progreso, el camino de perfección de la humanidad hacia la universalidad de la razón que, igual que la naturaleza, sólo es una. Ante esta interpretación cosmopolita de la historia, el idealismo romántico hizo notar que mientras la tesis de la civilización daba prioridad a los aspectos técnicos, económicos, políticos, burocráticos y legales de la sociedad, la teoría de la cultura repartía los acentos de otra forma, los distribuía principalmente por la esfera de las artes y las letras, o sea, por todo aquello capaz de promover la diversificación de la belleza y de la vida. Herder asumió —y Kant lo había hecho antes— que la Civilización era un subgénero de la *Kultur*, y no al revés. Lo cual tuvo su importancia entonces y continúa teniéndola hoy, cuando la modernidad parece preferentemente vinculada a la civilización, y la postmodernidad a la cultura.

A mediados del XIX, la quiebra de la razón ilustrada se había consumado. No exactamente de la forma tripartita que apuntó Max Weber —ciencia, moralidad y arte—, sino de una forma que ha terminado siendo dual. De una parte, se consolidó un tipo de modernidad donde la hegemonía de una razón instrumental, puesta al servicio de la voluntad de poder, aceleró el proceso de industrialización, hasta configurar la clase de modernidad que ahora, después de Auschwitz, Hiroshima, el Goulag y muchas otras cosas, se encuentra en un *impasse*. Después de lo que ha ocurrido en este siglo, es difícil seguir creyendo que el progreso del conocimiento científico va a mejorar la calidad moral del ser humano. Esta circunstancia ha dado nuevas alas a la contramodernidad, y con ellas ha emprendido el vuelo el postmodernismo.

En resumen, una sensibilidad estética y un pluralismo cultural se oponen hoy a una sociedad postindustrial o del conocimiento, donde las nuevas tecnologías lo que han hecho es potenciar al máximo las posibilidades globalizadoras del poder político y económico. El postmodernismo es un intento menos agresivo y totalizador de ver el mundo y la vida en él, que acepta la ambigüedad de la vida, que se resiste a ponerse el uniforme de una pseudo universalidad, que rechaza las grandes narrativas de las que desciende la uniformidad que cohibe, que desconfía del progreso, que cree en la utilidad de las rupturas, que vive cómodo en los fragmentos que resultan de ellas y que, en última instancia, no quiere que la diversidad de las culturas perezca bajo la hegemonía de una civilización material unificada. O dicho de otro modo, el postmodernismo no se opone tanto a la globalización del desarrollo tecnoeconómico —que necesariamente ha de usar un lenguaje unitario— como a que la esfera de la modernización invada las esferas de la estética y la moralidad. A esto es a lo que, mejor o peor, se opone el postmodernismo.

Como ven, este movimiento no es sino la última fase, por ahora, de este eterno duelo entre el universalismo y el particularismo, entre la totalización y la pluralidad que tan bien ha descrito Karl Joel en sus dos magistrales volúmenes sobre las fluctuaciones de la concepción del mundo¹¹. Esta historia no es nueva. En este marco de referencia es en el que hay que inscribir la ética de la postmodernidad. Contemplada desde esa perspectiva, invita a la meditación. Hoy, como digo, la guerra continúa. El postmodernismo no es una ocurrencia irrelevante. Forma parte de una dialéctica histórica a la que por ahora no se le ve el fin. La teoría de Bauman es una de sus expresiones actuales más notable.

¹¹ Karl Joël: *Wandlungen der Weltanschauung*. 2 vols. Tubinga, 1928-1934.

2. Ética y moralidad

Bauman acepta la tesis clásica de que lo moral es aquella cualidad por la que los actos humanos son buenos o malos. La definición parece calcada de la filosofía escolástica: *moralitas est forma, qua actus humani sunt boni vel mali*. A su vez, la ética la entiende como una disciplina sistemática equiparable a la filosofía de la moral o a la moral teórica.

En suma, para no alargar el argumento, lo que Bauman sostiene es que la ética no es sino *un* código moral que pretende erigirse en *el* código de todos los códigos morales, esto es, en el código supremo, regulador de todos los demás códigos morales: *suprema regula morum*, regla suprema de los actos morales, en el lenguaje aristotélico-tomista. O más bien, si adoptamos el punto de vista postmoderno, *assumpta suprema regula morum*, es decir, supuesta regla suprema de los actos morales.

Bauman concibe la ética filosófica como un conjunto o sistema de principios, como una teoría a partir de la cual se da lo moral como deducido. En otras palabras, toda ética ha de ser capaz de determinar la cualidad moral de los actos humanos, mediante su comparación con las oportunas definiciones o modelos deducidos de la teoría. De nuevo, la tesis de Bauman presenta una curiosa analogía con la ética aristotélico-tomista, pues para ella la forma por la que los actos humanos son buenos o malos, moralmente hablando, es su conformidad o disconformidad con las reglas morales:

Sed forma, qua actus humani sunt boni vel mali moraliter, est conformitas vel difformitas actuum humanorum cum regula morum.

El Padre Gredt, de quien he tomado la anterior definición, añade que esta relación de los actos humanos con las reglas morales es una relación transcendental, pero eso no hace al caso ahora. Lo que es menester dejar claro es que Bauman entiende que la ética determina la moralidad de los actos humanos por virtud de una comparación «epistémica», digámoslo así, entre el modelo teórico deducido de sus principios y el acto humano real que se somete a juicio. Y es menester señalarlo o, mejor, subrayarlo, porque justamente esta condición estructural de la ética es la que Bauman denuncia como opresora de la genuina moralidad de los actos humanos. En este punto, Bauman es terminante. A su juicio, contra esta condición *sine qua non* de toda ética sistemática, hay gravísimas objeciones que oponer. Entre otras, las siguientes:

- a) Que esa condición de posibilidad de la ética no se cumple *de facto*.
- b) Que esa condición no se puede cumplir *de jure*.
- c) Que esa ética es incompatible con la conciencia moral humana.

Básicamente, pues, el libro de Bauman —al fin y al cabo, un teórico de la postmodernidad— es una alabanza de la moral y un menosprecio de la ética. Por un lado, la teoría de Bauman es o pretende ser una deslegitimación intelectual, una deconstrucción de la ética como disciplina. Por otro, es una interpretación del acto moral como fundamento de la mismidad humana: un argumento cuya importancia, a mi juicio, es difícil de exagerar en un mundo donde la razón práctica ha sido virtualmente absorbida por ese aspecto de la razón instrumental que llaman ahora «performatividad».

En suma, contemplada desde una perspectiva postmoderna, la condición moral del hombre posee, a juicio de Bauman, las siguientes notas distintivas.

1. *La ambivalencia.* En la historia de la ética se repiten desde hace siglos dos asertos contradictorios, pero ambos convincentes. Uno de tendencia roussoniana: Los seres humanos son esencialmente buenos; si acaso, precisan algunos, lo único que necesitan es que se les ayude a actuar de acuerdo con su naturaleza. Otro, hobbesiano: Los seres humanos son esencialmente malos, y es necesario impedir que se devoren unos a otros.

Pues bien, sostiene el postmodernismo, las dos afirmaciones son falsas. La ambivalencia tiene su asiento en la 'escena primigenia' del encuentro humano y, dada la estructura radical de este encuentro, una moralidad que no sea ambivalente es una imposibilidad existencial. Ningún código ético coherente puede casar con la condición ambivalente de la moralidad; ni la racionalidad puede prescindir del impulso moral. Lo más que puede hacer es silenciarlo, inhibirlo, menguando las posibilidades de obrar bien.

La conclusión es que la conducta moral no puede garantizarse mediante el mejor diseño de los contextos y de los códigos. Hemos de aprender a vivir sin garantías —*gefährlich zu leben*— y con la conciencia de que la sociedad perfecta y la naturaleza perfecta no son viables. Empeñarse en lograrlo suele redundar en más crueldad que humanidad, y en menos moralidad.

2. *La no-racionalidad de lo moral.* El fenómeno moral es inherentemente no-racional. Puesto que los actos humanos sólo son morales si preceden a la consideración del propósito y al cálculo de pérdidas y ganancias, es obvio que no encajan en el esquema medio-fin, no son actos instrumentales. Tampoco son actos repetitivos, monótonos, previsibles como guiados por una norma. La ética está pensada de acuerdo con el patrón de la Ley, de forma que provea al sujeto de reglas claras y distintas para elegir entre lo bueno y lo malo, al margen de toda ambivalencia e incertidumbre. La ética actúa en el supuesto de que en todas

las situaciones hay una opción buena, que se ajusta a lo reputado bueno por el código, de forma que la actuación en cualquier situación puede ser racional.

La realidad, arguye Bauman, es que en este supuesto se pasa por alto lo propiamente moral de la moralidad, esto es, se desplaza el fenómeno moral del ámbito de la autonomía personal al de la heteronomía asistida por el poder. Substituye una conciencia moral constituida por una responsabilidad personal e intransferible, por el conocimiento adquirible de unas reglas. La ética reemplaza la responsabilidad originaria, radical ante el Otro por la responsabilidad ante el código y sus guardianes.

3. *La moralidad es incurablemente aporética.* Pocas decisiones son del todo buenas o del todo malas. La mayoría de las decisiones morales se mueven entre impulsos o consecuencias contradictorias. Más aún, prácticamente todo impulso moral, si se lleva al fondo, tiene consecuencias malas (p. ej. la preocupación excesiva por el otro inhibe su autonomía). La conciencia moral se mueve, siente y actúa en un contexto de ambivalencia e incertidumbre. Por tanto, la situación moral libre de ambigüedad tiene sólo una existencia utópica, quizá estimuladora del yo moral, pero no es un objetivo realista en la práctica de la moralidad. A pesar de todos los esfuerzos para reducirla o eliminarla, la incertidumbre forma parte ineludible de la condición moral. Es más, uno reconoce la conciencia moral por el peso de incertidumbre que queda en ella después de haber agotado todos los medios para acertar.

4. *La moralidad no es universalizable.* Esta afirmación no implica necesariamente un relativismo moral, tal como muchos concluyen de la diversidad de las morales, esto es, del hecho sociológico de que lo que es moral en una cultura no lo es en otra. Bauman rechaza esta visión relativista (a la postre nihilista) de la moralidad. Su afirmación de que la moral no es universalizable, significa otra cosa. Se opone a una versión concreta del universalismo moral, que a la era moderna le ha servido para maquillar sus intentos de nivelación y, sobre todo, para debilitar los impulsos autónomos, turbulentos, incontrolados de la conciencia moral. Aunque la sociedad moderna reconoce la diversidad de creencias y prácticas morales, la consideran un residuo abominable que hay que eliminar. No, por supuesto, para asegurar y extender el propio código moral, porque todos son igualmente respetables, etc., sino para asegurar el bien del conjunto, del Todo, superando las *distorsiones* y peculiaridades locales. El medio de lograrlo es reemplazar subrepticamente la responsabilidad personal de la conciencia moral autónoma por las normas éticas exteriores forzadas desde arriba. De esta forma lo que se produce no es tanto la universalización de la moral como reducir al silencio el impulso moral, y canalizar la actividad moral hacia objetivos sociales que pueden incluir propósitos inmorales.

5. *La irracionalidad de lo moral.* Desde la perspectiva del «orden de la razón» —de la razón moderna—, la moralidad es y será siempre *irracional*. Para toda totalidad que busca la uniformidad, que persigue la disciplina y coordinación de sus actividades, la terca y tenaz autonomía de la conciencia moral es un escándalo. Desde el puesto de mando de la sociedad, esa autonomía se percibe como el germen del caos, de la anarquía que puede dar al traste con el orden social logrado a base de tantos sacrificios. Por otra parte, la iniciativa moral de las personas es indispensable para la buena marcha del sistema. Ya se sabe que la mejor manera de que se hunda una organización es cumplir al pie de la letra su reglamento. Recordaba von Allesch que hasta los insectos tienen que adaptar sus pautas instintivas a las peculiaridades de cada caso particular. Por ello, la iniciativa y la espontaneidad de cada conciencia moral debe ser encauzada, utilizada, pero no suprimida. De aquí la endémica ambivalencia de la relación entre las organizaciones y la conciencia de cada cual; al *self* moral hay que cultivarlo, pero sin darle rienda suelta; hay que llevarlo por el camino de la razón, sin que su vitalidad se desequie y se vuelva rígido. El encauzamiento social de la moralidad es siempre una operación compleja y delicada, que inevitablemente acaba provocando más ambivalencia de la que elimina.

6. *Lo moral es anterior a lo social.* Ser *Para*, advierte Bauman, precede a estar *con*. La moralidad le predispone a uno hacia el Otro, es la primaria realidad del yo, es más un punto de partida que un producto de la sociedad. Precede a todo compromiso o relación con el Otro — trátese de conocimiento, evaluación, padecimiento o acción. Carece por tanto de ‘fundamentación’, no tiene una causa, ni un factor determinante. Cuando a la conciencia moral la piden que dé alguna razón de su postura, no puede hacerlo, no puede apelar a ninguna justificación ajena a sí misma, no puede encontrar apoyo más que en sí misma. La moralidad no tiene pedigree, no hay una conciencia anterior a la conciencia moral. Los lexicógrafos nos dicen que la acepción primaria de la conciencia es la moral: *das Gewissen* es muy anterior a *das Bewusstsein*. La conciencia moral es la presencia radical, no determinada. Es, dice Bauman, lo más parecido a un acto de creación *ex nihilo*, si alguna vez ha habido alguno. La responsabilidad moral, concluye Bauman, es el acto en que la conciencia se constituye a sí misma. Aunque haya normas morales, y las hay; aunque esas normas se complementen con una casuística, con una esquematización muy detallada, y aunque uno quiera cumplir con todo ello, el acto moral implica siempre dar un paso en el vacío. Al final, la conciencia está a solas consigo misma y ha de tomar una decisión de la que tiene que hacerse responsable, porque nunca hay un encaje absoluto entre la norma y el caso particular, ni una garantía total de acierto. En esa decisión solitaria experimenta el sujeto el libre juego de sus facultades y se hace cargo del precio de la libertad.

7. *La superación del relativismo moral.* La opinión de Bauman en este asunto es justamente la contraria de la que mantienen los postmodernos ligeros de cascos. Desde una perspectiva genuinamente postmoderna, el fenómeno moral no manifiesta síntoma alguno de relativismo, ni de él se desprende directa o indirectamente un desarme moral ante la aparente inconmensurabilidad de los infinitos códigos éticos que existen. No es así; lo cierto es lo contrario. Las sociedades modernas son las que practican la moral de campanario so capa de promover una ética universal. Son sus códigos éticos los que están plagados de relativismo, son los poderes institucionales los que usurpan, los que detentan la autoridad moral. El apisonamiento de la diversidad mediante la extensión de un poder político o cultural, en nombre de una lucha contra el relativismo moral, no conduce sino a agravar la situación, porque substituye la moralidad del espíritu por una ética de la letra, la autonomía por la heteronomía, la conciencia moral viva por la obediencia del robot.

Lo que la perspectiva postmoderna ha logrado al desenmascarar las falsas promesas de una universalidad moral inminente, ha sido levantar el velo de Maya que impedía ver que la condición moral es lo que precede a todas las formas del orden social que la modernidad intenta convertir en universales. La unidad moral de la humanidad, de ser posible, se alcanzaría no como una globalización final de una ética generada por los poderes políticos, sino como el horizonte utópico al trasluz del cual pueda deconstruirse ese intento de codificar la vida, para dar paso a una conciencia autónoma, responsable de sí, que sea la condición del orden social y no su resultado.

Bauman, en fin, advierte que del desarrollo y la exploración de estas ideas postmodernas no va a surgir ningún código ético. La clase de comprensión de la condición moral del yo que ofrece la postmodernidad no es probable que haga *más fácil* la vida moral. Si acaso, la hará un poco más *moral*.

EL POSTMODERNISMO Y LOS SANTOS

Si el pensamiento postmoderno es, como se ha dicho, un *mutante del humanismo occidental*, que relativiza toda significación; si el objetivo del postmodernismo es subvertir todo sistema establecido y abrir paso a la anarquía,

¿qué sentido tendría entonces hablar de una ética postmoderna? Para Edith Wyschogrod, la autora que vamos a comentar brevemente, ninguno. Por ello, esta profesora de filosofía en el Queens College de la Universidad de la Ciudad de Nueva York, ha optado por llevar el problema al terreno de la filosofía moral, más compaginable con el postmodernismo que el campo de la ética. De hecho, su defensa de la moral 'post' se presenta bajo un título provocativo, *Saints and Postmodernism*, que a lo que menos se parece es a una *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, al modo de Spinoza.

Llevar el problema de la moralidad al nihilismo, alega la autora, no tiene mucho sentido. El nihilismo no es un fenómeno postmoderno; fue un movimiento decimonónico purificador de la cultura, como lo es hoy el postmodernismo. Sólo que el nihilismo era de la más pura cepa modernista y el postmodernismo da a la modernidad por agotada, no la ve capaz de una acción cultural renovadora. Por el contrario, su tesis es que la actual crisis moral del mundo hunde sus raíces en la modernidad misma, en el error de su racionalidad instrumental y entrega a la tecnología.

Según la autora, el pensamiento postmoderno no tiene por qué ser visto como una antítesis de la ética. Lo que propone a cambio consiste en establecer como punto de partida de la moralidad el espacio que se crea en el encuentro de los santos con el Otro. A este efecto, propone una narrativa de la vida santa apta para dar entrada en el postmodernismo a la moralidad. El objeto de esta narrativa es el espacio de transacción moral que se establece entre el yo y el Otro: en esto consiste la vida del santo. Se trata de un espacio que no es deducible de principios generales —como la libertad y la justicia con que la modernidad articulaba su visión de lo real. Y no lo es, no sólo porque el encuentro entre el yo y el otro es siempre un evento singular, inderivable de una ley general, sino porque el mundo de hoy, además de tener secuestradas la libertad y la justicia, ha secuestrado también la realidad, como ha probado Baudrillard. En una situación así, dice la autora, la ética no puede buscar su fundamento en los grandes relatos de la *civitas terrena*: ha de acudir a una hagiografía *a deus* como la que ella propone.

* * *

El tiempo no da para más. Estas tres breves presentaciones que acabo de ofrecerles son una muestra de las cuestiones que inquietan al pensamiento postmoderno en la cuestión moral. Acertadas o no, estas preocupaciones quizá no son tan ligeras como suele decirse. A mi, por lo menos, me han dado que pensar.

