

Crítica y moral*

Critics and Morality

César Augusto Sánchez Taborda**

Recibido octubre 10 de 2012, aprobado noviembre 01 de 2012

Resumen

Este texto está dividido en tres partes: la primera recoge algunas ideas del pensamiento kantiano, desde el cual se propone para Occidente una teoría crítica para allanar los problemas del conocimiento y de la existencia humana. De allí se resalta la proposición de la razón como un absoluto para la dirección de la acción moral a partir de máximas privadas elevadas a leyes universales. El segundo momento recoge las ideas que Tugendhat trae de moral desde la perspectiva etológica, según las cuales la moral que vale la pena sostener es una que sea a la vez autónoma y recíproca. Este segundo momento, involucra el pensamiento de Freud en la medida en que Tugendhat lo trae a colación para dar cuenta del origen de la consciencia moral (*Gewissen*). El tercer momento, intenta mostrar cómo los grandes problemas del mundo moderno arrancan en el punto donde se establecen las moralidades occidentales, en el platonismo según la perspectiva de Nietzsche. En este último momento, se retoman los comentarios de Hopenhayn quien destaca lo problemático que resulta para el hombre moderno estar entre las pretensiones de emancipación e identidad, en la medida en que ambas tendencias, a la postre, lo dejan en cierta orfandad vital.

Palabras clave: sujeto, crítica, cuerpo, moral, orfandad, emancipación, identidad, nihilismo.

Abstract

This paper is divided in three parts: the first gathers some ideas of the Kantian theory, from which a critical theory to level the problems of knowledge and human existence for the Western World is proposed, and it is emphasized the statement of Reason as an absolute faculty of the Spirit for the guidance of moral deed from private maxims raised to universal laws. The second moment gathers the ideas brought up by Tugendhat from an etiological perspective, according to which the morality worthy of being sustained is one which both autonomous and reciprocal, involving also Freud's thought, insofar as it is taken into consideration to account for the origin of moral conscience (*Gewissen*). The third moment intends to show how the main problems of modern world begin in the point where Western moralities are established, in the Platonism according to Nietzsche's perspective. In this last moment, comments by Hopenhayn are retaken, for this author highlights how troublesome it is for modern man to be among the enfranchisement and identity pretensions, insofar as both tendencies, in the end, leaves him in a certain vital orphanhood.

Key words: subject, critic, body, morality, orphanhood, enfranchisement, identity, nihilism

* El texto en un avance de la revisión bibliográfica realizada para el curso del doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín.

** Psicólogo y Magíster en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Doctorando en Filosofía Civil UPB, sede Medellín. Docente Tiempo Completo Facultad de Ciencias Sociales de la Institución Universitaria de Envigado. Correo electrónico: csanchez0203@gmail.com

Introducción

La crítica, ¿cómo se realiza? es la pregunta que acompaña muchas veces a nuestros estudiantes y es de alguna manera lo que los docentes esperamos de ellos. Pero, sucede que se trata sólo de una pretensión que cae en el vacío cuando verificamos que tratamos con sujetos que no han sido preparados para ello. Es más, suponemos que en la solicitud de realizar una crítica académica aparece la denegación del docente a que ésta se realice, pues su discurso también está atravesado por grandes montos de inhibición frente a la misma o encubre un desconocimiento similar al que en diversos momentos acompaña el pensar del estudiante. Somos una cultura forjada en la disciplina y el control más crudos, para las cuales todo cuerpo debe forjarse cada vez más fuerte, dócil y sobre todo obediente nunca crítico (Foucault, 2005, p. 139).

Responder dicha pregunta, entonces, nos lleva por múltiples caminos, uno de ellos es reconocer que somos el artificio de una moral interiorizada y no revisada sobre la cual hacen eco distintos dispositivos de poder que logran atravesar el cuerpo en toda su extensión; que logran permear nuestro discurso haciéndonos tomar por ciertos algunos enunciados y aceptar otros sin corroboración o comprobación alguna. En tal sentido, la mirada a dichos dispositivos, pensamos, debe trascender la descripción que un observador puede hacer de ciertos fenómenos de la época y comenzar a analizar los mismos a partir de ciertos legados de diversos momentos de la historia y del pensamiento.

1. Los alcances de la crítica en Kant

Quizás la forma más destacada del pensamiento crítico aparece en los postulados kantianos respecto de su tiempo. El texto *¿Qué es la Ilustración?* es una excelente condensación de las ideas de este autor en materia de crítica y uno de los hitos de mayor relevancia a la hora de considerar los alcances del movimiento secular del hombre moderno:

sus nociones sobre el libre albedrío y libre arbitrio¹ (Kant, 1993, p. 13-14), la libertad en sentido amplio y el reconocido imperativo categórico —según el cual se pide obrar según una máxima que pueda valer como ley Universal² (p. 33)— son los ejes determinantes del *ethos* moderno.

La respuesta a la pregunta por la Ilustración constituye la bisagra que articula los escritos críticos y las reflexiones sobre la historia, esto es, la correlación de las perspectivas trascendentales con las perspectivas éticas de un hombre cosmopolita. En palabras corrientes, la respuesta a dicha pregunta pone el “presente” como acontecimiento que obliga a preguntarnos ¿qué nos pasa?, ¿cómo nos hemos convertido en lo que nos hemos convertido?, y ese parece ser uno de los deberes de la filosofía desde entonces.

La cuestión de la crítica, entonces, pasa por tomar la actualidad no como un tiempo cualquiera sino como un tiempo que vale para nosotros. Una nueva perspectiva de trabajo sugerida por los postulados kantianos, que logró que la filosofía hiciera un desplazamiento de la tarea crítica tradicional: ya no se pregunta sólo por la dimensión de lo verdadero del ser (la analítica de lo verdadero) sino que se pasa a la pregunta por nosotros mismos (ontología del presente). En tal sentido, el *sapere aude* se constituye en un signo y deber con la actualidad (Fimiani, 2005, p. 12).³

Kant abrió dos grandes tradiciones críticas: una que reflexiona sobre las condiciones del verdadero conocimiento, con la cual se inquiera

¹ En *La Metafísica de las Costumbres*, Kant plantea la facultad de desear como la facultad de ser. En dicho sentido, señala cómo la facultad de hacer u omitir se denomina *albedrío*; esto significa que el fundamento de la determinación se encuentra en ella misma y no en el objeto. Ahora, cuando dicha facultad está unida a la consciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción se denomina *arbitrio* y; si no está unida a la consciencia se llama *deseo*.

² Kant señala como cualquier máxima inepta para convertirse en ley universal es contraria a la moral.

³ Respecto de esta idea Mariapaola Fimiani indica que no hay claridad entre los autores si Kant escapa al tiempo de las actualidades sucesivas o lo crea; tampoco hay consenso respecto a si hace sustracción de la filosofía del pensamiento de la “eternidad” en el sentido clásico.

por las prácticas discursivas y los dispositivos institucionales; y la vía que interroga el campo de las posibles experiencias del hombre. Desde esta doble perspectiva, según lo muestra Hopenhayn, Foucault piensa que la historia de nuestra cultura está atravesada por ambas manifestaciones, con diversas formas: multiplicación y destrucción, producción y sofocamiento de las experiencias individuales, cuidado de la vida, también disciplinamiento y control de la misma; es decir, conocimiento y experiencia son ejes articuladores de las costumbres, las prácticas y las reflexiones teóricas del hombre occidental y, en cierta medida, los puntos de apoyo de los dispositivos morales, políticos y jurídicos actuales.

Ahora, la Ilustración, entendida como salida (*Ausgang*), es también una orientación moral y no simplemente una crítica, de este modo lo entiende Foucault luego de pensar la conjunción libertad-responsabilidad. Pues se estima que gracias a la voluntad personal de pensar libremente, no dejándose guiar más que por la propia reflexión racional el hombre puede dejar su condición de minoridad. Allí se implica una cuestión política que Kant no deja muy clara para la posteridad, a saber, el exceso de autoridad frente a lo que él denomina falta de coraje, la cobardía. Es decir, no puede pensarse la Ilustración fuera de la reflexión que conduce al hombre hacia una actitud moral y política en la cual emergen los presupuestos de ¿cómo no ser gobernados?

Foucault señala que la descripción kantiana del asunto, no conduce a pensar la Ilustración como una insubordinación ilimitada y espontánea, ni como una oposición general dirigida contra todo tipo de “governabilidad”, se trata más de la puesta en marcha de un ejercicio de la libertad que permitiría al hombre conocer sus propios límites y capacitarlo para cambiar su relación con el poder. Pero, en última instancia, se trata de un poder que ha mostrado en la cultura occidental su lado pastoral. Pensar por sí significa decidir sobre el uso público de la razón, es el pensar del hombre en cuanto ciudadano del mundo de cara al mundo, es ante todo, un llamamiento a una disposición moral, a

una tarea de liberación del pensamiento que concierne a la humanidad entera (Fimiani, 2005, pp. 15-16).

Este uso público de la razón, también denominado uso cósmico, se aparta del pensamiento escolástico meramente especulativo (lo cual conduce a la proposición de fines arbitrarios). El filósofo práctico, en cambio, es un maestro en sabiduría que señala como fin supremo de la razón humana la autolegislación y la autodeterminación (Kant, 1993, p.28). Quizás desde esta diferencia aparece el eslabón por el cual Kant es tan reconocido en el campo jurídico: la dignidad. Pues es la dignidad y todas las formas de libertad las que convergen en los presupuestos centrales de la filosofía moral, y es ella misma, en tanto valor absoluto la que se reitera en las constituciones contemporáneas. Sin embargo, en el mismo lugar donde se propone la autodeterminación y la autolegislación por sí mismo, aunado a la proposición del imperativo categórico, es donde también advienen las críticas posteriores a postulados tan abstractos y tan alejados de la realidad concreta. Por un lado, parecería Nietzsche denostando de la crueldad del imperativo al señalar que libre y ético no son simétricos (*La Genealogía de la Moral*) y, por otra parte, parecería Freud cuestionando el origen de dicho imperativo (*Tótem y Tabú*), y haciéndonos pensar de otra forma la consistencia y el fundamento de la moral.

Entonces, si bien la crítica permite al hombre acercarse a la autonomía, no resuelve cabalmente el asunto del ¡obedece y no razones! que usualmente utilizan las disciplinas militares, el poder político y la autoridad religiosa. El ¡obedece! de Federico limita el principio de autonomía, pues indica que pensar de otra manera está coartado por los vínculos con el poder y por las condiciones del acceso a la verdad.

Ahora, Fimiani propone pensar que la preocupación de Kant por su tiempo deja una comprensión meridiana de la historia y augura la posibilidad de que la sociedad ingrese en otra dinámica. La revolución pensada desde sus argumentos, se convierte en un espectáculo que genera en el público cierta conmoción, la cual impregna de entusiasmo

moral al colectivo y se propone como testimonio de un nuevo *ethos*, de una nueva voluntad, del coraje del querer y pensar de otro modo.

Recordemos que las críticas kantianas colmaron durante muchos años el interés de Foucault. Y si bien es cierto que la valentía de pensar, con la consecuente obligación de hablar públicamente, estaba amarrada a una analítica de la verdad y a una ontología del presente bastante rigurosas, no se trataba de un hablar desde opiniones tomadas de todos los escenarios, no era conducir la existencia desde presupuestos no cuestionados, ni menos aún hablar entre bambalinas o conspirar con otros suponiendo que se está constituyendo así un acto de crítica. No se hace de cualquier modo la crítica, y ello ya responde algo de la inquietud sentada al comienzo de este escrito. Siempre estará en el horizonte la pregunta por ¿cuánto y cuán correctamente podemos pensar?, inquietud conectada al coraje de la verdad. De este modo, la proyección de estas preguntas se convirtieron en un problema para Foucault: ¿cómo darle forma a la impaciencia de la libertad? Y es allí, donde parece seguir la pluma de Nietzsche cuando indica que la libertad nunca es ética, que el deseo no puede prometer la absoluta liberación o que el poder no puede arrojarse de entre los hombres sin más.

Ante este vacío generado por la impaciencia de la libertad, Foucault destaca la *experiencia* como una posibilidad de transformación del mundo y de nosotros mismos. Experiencia no entendida como un acontecimiento concreto, sino como un núcleo meditativo que logra poner en cuestión la arrogancia de la demostración y de la trama ascética. La meditación indica *La Historia de la Locura*, es una modalidad discursiva que actúa en contra del efecto hegemónico del discurso demostrativo y que reactiva las diversidades expulsadas por la misma ejecución demostrativa. La meditación, como núcleo de la experiencia, se hace consciencia genealógica y sustancia del trabajo intelectual (Fimiani, 2005, p. 25).

2. Algunas consideraciones sobre la moral y sus orígenes

Por la deriva de un pensar que implica la humanidad entera, tal como se sustrae de los textos kantianos, podríamos rastrear algo del significado de la moral en general, por lo menos comenzar a resolver algunas preguntas alrededor de esta. Ernest Tugendhat ayuda en ese cometido, pues luego de anunciar el relativismo existente entre sistemas morales y las diversas formas como esta palabra puede ser comprendida, arroja una definición de ella: la moral de una sociedad consiste en aquellas regularidades en el comportamiento de sus miembros que están basadas en presión social. Una moral es un sistema de normas sociales bajo las cuales los individuos se ven por toda su vida⁴ (Tugendhat, 2001, p. 44).

Tugendhat proporciona una idea de moral que implica el vínculo del hombre con otros y, a su vez, la relación del hombre con unas costumbres específicas; de donde deduce que la moral limita la libertad de aquellos que se consideran miembros de dicha comunidad. Además, deja claro que la moral no puede ser concebida en el mismo plano de los juegos o los contratos, pues estos pueden disolverse, incluso antes de plazos pactados, aunque para ello deba darse cumplimiento de ciertas cláusulas establecidas. Alrededor del cumplimiento, la consideración de una buena persona, de un sujeto moral, resulta clave, puesto que una buena persona responde de manera recíproca a ciertos deberes y recibe la indignación de los demás cuando ello no ocurre, y viceversa, comportamiento que indicaría que la moral está de alguna manera justificada.

La anterior definición que parece dejar de lado el campo jurídico, y destaca en el sujeto la indignación y su correlativa culpa como fenómenos psíquicos inherentes a la dinámica general de los hombres, no deja de gestar algunos interrogantes respecto del origen de la Ley y del fuero interno que limita las acciones de los hombres, los cuales siempre son bienvenidos para la dinámica social.

⁴ Esta definición parte del modo como la palabra se usa en etnología.

Si bien la moral implica lo social, trae a colación, en forma de pregunta, la oscura relación que permite entender el vínculo individuo-colectivo; vínculo sobre el cual algunos teóricos dan cabida a transmisiones mecánicas, hereditarias, técnicas y simbólicas; dado que para todos resulta difícil considerar la moral allende del colectivo, esto es, que cada sujeto tenga su propia moralidad y lo inverso: que una sola moral pueda atar irrestrictamente al conjunto de los hombres.

La propuesta de Tugendhat en su texto *¿Cómo debemos entender la moral?* fue mostrar algunas disyuntivas centrales alrededor de éste problema y como eje central de la moral la necesidad de justificación recíproca.

La moral no puede ser un conjunto de máximas privadas, puesto que allí el asunto de la justificación implica la existencia de mejores justificaciones. ¿Hacia dónde apunta esta idea que pone en suspenso la máxima privada? Parece que todo el problema se dirime cuando comprendemos la existencia de justificaciones por autoridad y justificaciones recíprocas (una norma es un imperativo general, pero una norma moral es un imperativo general recíproco). Las morales autoritarias siempre se distinguen porque su aceptación pasa por el orden de la *creencia*, están en el horizonte de una pregunta que haría un niño a su padre en los siguientes términos: ¿el sistema moral que debo seguir es bueno porque Dios lo manda o Dios lo manda porque es bueno?

Tugendhat advierte que ni el kantismo, ni el utilitarismo, ni el contractualismo tienen una justificación recíproca de la moral; y señala como la contemporaneidad se guía fundamentalmente por estas tres tradiciones. Nosotros siguiendo esta idea, indicamos que la contemporaneidad sigue problemáticamente estas tradiciones, en el fondo autoritarias.

El utilitarismo con su idea de aumentar la cantidad de bien en el mundo, no distingue entre no causar daño y causar bien. Las

explicaciones más grotescas al respecto llegan a considerar que una persona es buena cuando es útil; que siempre debe hacerse una elección tendiendo siempre a la acción que cause más bien y menos mal y que; lamentablemente, en una acción moral nunca estamos enfrentados con una sola persona.

El kantismo expresa que toda máxima es reprochable cuando no pretendo que otros, como yo, actúen de determinada manera. Empero, no cuestiona la crueldad existente en tal exigencia; es decir, que no podemos querer que todos actúen de determinada manera. La salida con Kant sería alterar la finalidad de sus reflexiones y conducir estas hasta el terreno de los sujetos empíricos, pero es justamente lo que dicho autor quería evitar. Y si bien es claro que la lógica de medios y fines es bastante interesante y defendible, dado que nadie quiere ser tomado como un medio para algo, vuelve a caer ésta en el vacío dado que Kant no estaba apuntando a nada empírico sino que apoyaba sus argumentos sobre la razón pura.

El contractualismo, en la medida en que da la posibilidad de que el individuo exponga una idea de norma toda vez que no está de acuerdo con una autoridad, presupone temerariamente una autonomía en el individuo, un cierto arbitrio y una cierta prenormatividad inherente al colectivo humano, según los cuales todos los hombres, desde el comienzo, estarían de acuerdo. Es como si se le preguntara a cada niño ¿si no estás de acuerdo, qué propones? Y, además, indica Tugendhat, esperar que colectivamente se llegue a un acuerdo. En el fondo se presupone un altruismo espontáneo en todos los hombres, que no es algo utópico, pero que no podría acabar de tajo con el egoísmo. La postulación implícita de normas premorales, indica Tugendhat, fue quizás lo que condujo a Kant a tomar distancia del contractualismo y a proponer el imperativo categórico como un concepto devenido de algo absoluto como la razón.

Ahora, en este recorrido Tugendhat culmina asintiendo que la mejor proclama de la moral es la moral *autónoma y recíproca* en la cual los

sentimientos de indignación o culpa pueden acrecentarse a través de la convivencia y otros sentimientos que, poco a poco, los sujetos asocian: no ser un parásito moral, no ser despreciado, ser apreciado y ser considerado buena persona. Empero, no encontramos en este autor una explicación cabal de estos sentimientos (tarea que debe hacerse por otras vías), lo que no resta importancia a la crítica realizada sobre las tradiciones morales de Occidente. De hecho, su presupuesto de hombre bueno se extiende hasta bueno en general y no simplemente bueno para alguien. Desde allí considera el concepto de *justicia*, pues, en general, dice *justo* y se refiere a las acciones que buscan el equilibrio entre los individuos. En tal sentido, las demás morales (salvo la kantiana) obvian la idea de justicia, proponen lo innecesario de dar justificaciones a otros grupos sociales, y aún a miembros del mismo grupo, o señalan que no se puede discutir la norma porque no hay otro remedio.

Sobre estas ideas se justifica el abandono de la obediencia absoluta a una determinada prédica moral; se destacan los matices etológicos sin caer en la exclusión y se cuestiona la resignación imbricada en un tipo de consciencia en los hombres que los lleva a decir “no hay otro remedio”. Sin embargo, las mismas argumentaciones dejan abierto, irresuelto, el enigmático problema de por qué la moral puede mantenerse allende al campo jurídico, pero nunca puede pensarse por fuera de la Ley; esto es: ¿cómo pensar ese vínculo extraño entre el individuo y el colectivo animados por los sentimientos de indignación y culpa?

Como vemos, algunas de las principales corrientes filosóficas de la modernidad presentan dificultades para explicitar la interiorización de la moral por los hombres. Es decir, la filosofía conserva como problema irresuelto el cómo la moral se instala como un ente rector de la conducta misma. Ahora, quizás por ello fue que Freud propuso que la apreciación moral por parte del individuo comporta cierta “*inercia psíquica*” que inclina a estos a seguir ciertas leyes aún a merced de sus propios deseos y aspiraciones.

Sobre la pregunta anterior relacionada con la indignación y la culpa del sujeto moral, Freud es una referencia capital. En su texto *Tótem y Tabú* de 1913 hace la siguiente apreciación:

En efecto, vislumbramos que el tabú de los salvajes de Polinesia podría no ser algo tan remoto para nosotros como supondríamos a primera vista, que las prohibiciones a que nosotros mismos obedecemos, estatuidas por la moral y las costumbres, posiblemente tengan un parentesco esencial con este tabú primitivo, y que si esclareciéramos el tabú acaso arrojaríamos luz sobre el oscuro origen de nuestro propio 'imperativo categórico' (Freud, 1976, p. 31).⁵

Detenerse minuciosamente en esta elaboración, implica acordar con Freud que en la base del desarrollo psíquico aparece la *conciencia moral* como un relictos de los deseos y aspiraciones suspendidas vía la identificación con la autoridad del padre. Su disertación, que se apoya en los postulados de Wundt, nos conduce a proponerla como “una prohibición cristalizada en los usos y costumbres, o en las leyes de manera expresa, de tocar un objeto, usufructuarlo o emplear ciertas palabras prohibidas” (Freud, 1976, p. 31). Para Freud es claro que la moral no puede existir allende del vínculo social. El tabú es simplemente la forma más antigua en que hallamos en fenómeno de la consciencia moral (*Gewissen*): “la consciencia moral es la percepción interior de que desestimamos determinadas mociones de deseo existentes en nosotros” (1976, p. 73).

Tugendhat también ha arribado a esta consideración freudiana respecto de la consciencia moral —*Gewissen*— (Tugendaht, 1993, p. 58), pero él la hace recaer sobre postulados aristotélicos después de analizar con detenimiento el enunciado “Bueno”. La expresión bueno es una palabra pro, y apunta a una pretensión objetiva de validez universal; pero allí esta debe vincularse con la excelencia (*Areté*) y sobre ella debe distinguirse la pretensión instrumental y la técnica. En lo instrumental

⁵ Posteriormente, con Jacques Lacan en su seminario Aún, la noción de usufructo le va a permitir articular los asuntos compartidos entre el Derecho y el Psicoanálisis.

lanzamos un juicio sobre un objeto que es útil para algo, un reloj por ejemplo; la denotación técnica hace alusión a excelencias humanas.

La discusión con Kant es que los juicios morales no pueden expresarse universalmente válidos sin fundamento empírico-objetivo, como bien lo refiere el ámbito técnico, donde la excelencia es conducida al campo de la competición y de las apetencias humanas. En otras palabras, en la socialización de los hombres aparecen una serie de habilidades que se agrupan en categorías especiales: habilidades corporales, como correr, bailar y otras; habilidades instrumentales para producir cosas, cocinar, coser; habilidades artísticas, como cantar tocar un instrumento musical y aún habilidades sociales, como ser abogado, violinista, psicólogo.

Empero, lo moral no puede depender de estas habilidades, sino que depende de aquellas habilidades con las cuales me identifico y que resultan importantes para mí y para otros; pero sobre todo para mí. Pues no responder adecuadamente a este tipo de habilidades con las cuales yo me identifico generaría en cada sujeto el sentimiento de vergüenza. Esa habilidad que Tugendhat destaca es la solidaridad. Es una habilidad que se construye desde el “*yo quiero*” y va estrechamente ligada con el afecto, dado que no es simplemente algo exterior o instrumental.

En el sentido anterior, lo que distingue para Tugendhat la reprobación moral de la crítica es el afecto que genera determinada indignación, por la cual cada sujeto reclama reciprocidad.

Si analizamos con mayor cuidado, el extravío de Tugendhat respecto de los postulados freudianos, pese a su enorme familiaridad, especialmente en la crítica que ambos hacen al “oscuro fundamento” del imperativo categórico, es que Freud no presupone un yo quiero que aspira a una identidad. Freud denosta de la identidad, también del yo quiero como postulado consciente, y deja para nuestro análisis la vía de la identificación que de manera tan contundente atraviesa el cuerpo.

Con Freud son amplias las referencias en las que el individuo se ve convocado por su narcisismo irrestricto, por su dificultad para renunciar a la satisfacción una vez alcanzada; y aún por esta compleja mezcla pulsional que no hace de los hombres seres gregarios de manera natural.

En ese sentido, Freud parte de una corroboración clínica en la cual encuentra concordancias enormes entre la conducta del primitivo y la del neurótico común. De ello se ocupa ampliamente en *Tótem y Tabú*. Además de ello, con otros textos, va a mostrar que intentar definir un acto bueno devenido de la consciencia de los hombres no es más que una función propia del yo, con la cual todos los hombres: la colectividad, el terapeuta y aún aquel que habla bien pueden resultar engañados respecto de los deseos y aspiraciones más íntimas.

3. El cuerpo y la crítica entre mitos

En el centro de esta disertación se encuentra el concepto de sujeto, el cual es preciso ir desligando de todos los mitos que en la contemporaneidad acompañan su comprensión: no somos libres, no somos autónomos, no hemos logrado emanciparnos, ni tampoco hemos sido capaces de alcanzar una identidad consistente. Así lo piensa Hopenhayn al revisar las lógicas del nihilismo. Para él, la cuestión del sujeto parece un tema inagotable: “cuanto más se lo impugna más se convierte este en un tema de interpelación. En la fogata donde se inmola el concepto (Nietzsche, Heidegger, Foucault) también se inmortaliza su cadáver” (Hopenhany, 1997, p. 11)

En general, el sujeto que se impugna es aquel al que se le atribuyen cualidades intrínsecas que permitirían al hombre discernir entre el conocimiento verdadero y el falso, entre lo real y lo aparente; se refuta aquel sujeto que se percibe indisoluble en su identidad y consistente en sus convicciones; aquel que se declara sujeto trascendental porque se presume dotado de una moral de validez universal. Este tipo de configuraciones, propias de la modernidad y tejidas entre las plumas

de Descartes y de Kant, son las que con frecuencia se cuestionan desde intérpretes de la modernidad que apuntan su argumentación a señalar que la razón ha desaparecido, que todo es líquido, que estamos atrapados por el miedo o por las lógicas del capitalismo. Sin embargo, es importante anotar cómo dichas elaboraciones, con frecuencia, hablan del sujeto como algo universal. Es decir, se trata de un tipo de crítica que cae en la sin salida o encalla en profundas aporías, pues supone que todos los hombres de hoy son plenamente actuales, que todos se arrojan al constante devenir. Es decir, el quiebre de estas críticas es no ver que el cuerpo tiene las marcas de la historia, y la historia misma crea cuerpos diversos, no universales.

La anterior es la tesis que queremos postular en este breve desarrollo y, para ello, consideramos que el psicoanálisis, sin caer en los problemas de la significación propios de algunas escuelas, es una teoría y experiencia bastante iluminadora. Lo primero sería considerar las reconocidas funciones del yo del modo como Freud las establece en *Inhibición, Síntoma y Angustia*, conforme a las cuales el síntoma puede ser ubicado como el núcleo central de la terapia psicoanalítica dado que, distinto a textos previos, este no es fácilmente reducible a través de una narrativa del paciente. Que el sujeto pueda sostener que algo de sus funciones de alimentación, de locomoción, sexuales o profesionales no anda bien, no da lugar a que el terapeuta pueda interpretar cada uno de sus dichos como cierto o cercano a la verdad, pues en tal caso no habría más que un diálogo entre terapeuta y paciente que privilegiaría la vía imaginaria aumentando los marcos interpretativos y significativos posibles.

Ahora, la mirada de Hopenhayn (de la cual hacemos un breve comentario) es interesante respecto de estos discursos actuales que ponen el sujeto en los extremos, pues lee al sujeto ubicado en una báscula compleja: no es fácil abandonar la certeza de unidad, como no es fácil soportar el vértigo de la disolución. El sujeto puede condensar las antípodas; es decir, el miedo a la pérdida de certezas *alterna* la angustia de la caída y el placer de la autoexpansión.

No se desconoce la pesadez que otorga la sensación de velocidad vivida por el hombre de la modernidad tardía; como tampoco se desconoce que los hombres, en su mayoría, no se guían por los imperativos hiperbólicos del deber, sino por las lógicas del bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos. Sin embargo, no puede imputarse este cúmulo de fenómenos a los efectos de la tecnología sino leerse como efecto de un acontecimiento que tiene su centro en los procesos de secularización iniciados en los albores de la modernidad. Es decir, Hopenhayn cuestiona el *logos* entendido como un discurso que se presume verdadero, universal, portavoz de una esencia incuestionable de las cosas y validado por la fuerza prescriptiva de ciertos argumentos (entre los cuales se representa ávidamente la moral), o el rango científico alcanzado por ciertos descubrimientos.

En suma, una oleada secularizadora envuelve la sociedad actual, entendiendo por tal, la lucha del sujeto moderno por liberarse de los prejuicios, mitos y costumbres y, por ganar en dicha lucha una imagen de sí mismo; ha caído bajo sospecha todo discurso totalizador, se ha derrumbado toda la razón que intentaba arbitrar las reglas del conocimiento y de la acción humana, pero no puede de ninguna manera caerse en marcos interpretativos amplios y abarcativos de toda subjetividad dado que de ese modo la lógica del sentido, imaginario, daría un número infinito de posibilidades y haría ininteligible la singularidad misma.

La cuestión central, por tanto, es que la secularización tiene un doble filo: por un lado, *libera al sujeto de todo relato* que obstruya su poder para redefinirse a discreción y, por otro lado, sumerge al sujeto en la *orfandad* que dicha libertad supone.

La metafísica moderna había erigido sobre ese *logos* una serie de explicaciones unificantes del sujeto y del mundo. Luego vino la Revolución como arquetipo emancipatorio, con la mueca de un cambio de orientación que culminó en una sustitución de señor y ninguna perspectiva nueva. El derecho mismo cayó presa de esas las

lógicas revolucionarias y reformistas, las cuales se concretarían en un movimiento utilitarista con amplia incidencia en las todas las formas del “Arte de Gobernar”. Esto como una cara de la moneda. Ahora, el sujeto moderno nunca se resignó a la posibilidad de contar con fundamentos para sus acciones y por ello no es correcto decir que, para todos, era importante arriesgarse a un tránsito sin brújula por el mundo. Esta es la otra cara de la moneda.

Como efecto, la modernidad generó dos mitos que se conservan y confluyen en muchas colectividades y aún en sujetos particulares: aparece el sujeto que se pretende unitario y reclama identidad y se conservan las ideas de un sujeto emancipado de toda identidad posible. Este proceso se gesta con el antropocentrismo renacentista; se refuerza con el racionalismo y el poder laico; luego se fortalece con el espíritu industrial y con la revolución misma.

La emancipación siempre cuestiona la identidad en el devenir temporal. Pero, entre los modernos también emerge una valoración extrema de la identidad y, desde allí, una urgencia por confrontar el ímpetu transfigurador de la secularización, manifiesto en un anhelo de sustancialidad, de coherencia y continuidad.

Ahora, la contradicción entre emancipación e identidad, quedaría conjurada con el mayor de los mitos modernos: la razón. Empero, la razón no cumplió ninguna de sus promesas de conocimiento, libertad y progreso equilibrado.

Sólo hasta las elaboraciones de Nietzsche se pone un nombre propio a este estado de cosas en el mundo moderno, sus argumentos conjugan esta situación surgida en el zenit de la modernidad: el nihilismo emerge para aprehender la situación más *desolada* y al mismo tiempo ambiciosa de los hombres. El nihilismo, desprendido de la enigmática “muerte de Dios”, permite avanzar en la comprensión de esa *orfandad* del hombre moderno en la cual se juegan la partida la angustia de la caída y el frenesí de la autoexpansión.

El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las ‘crisis sociales’, la ‘degeneración fisiológica’, incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva [...] en una interpretación muy determinada, la cristiano-moral, se asienta el nihilismo (Nietzsche, 2011, p. 33).

Además de esta cita que hace parte del plan de Nietzsche, debemos sumar algunas líneas centrales de este pensamiento sobre la orfandad del hombre y, antes, dar algunas coordenadas de lo que el cristianismo aseguraba en términos morales a los hombres.

El alto valor otorgado por el cristianismo a la verdad hizo que se desarrollara un asco ante la falsedad y la mentira, a partir de todas las interpretaciones cristianas del mundo y de la historia. De manera decisiva aparece el escepticismo y la decadencia de toda interpretación moral y, sin embargo, la moral del cristianismo insiste en todos los sistemas políticos y científicos existentes. Finalmente, como consecuencia aparece la mediocridad, la mezquindad y la falta de sinceridad, el nacionalismo.

El nihilismo significa que los valores supremos pierden validez, justo porque falta la respuesta al por qué y ha venido prevaleciendo la pregunta utilitarista del para qué (Nietzsche, 2011, p. 35).

Para nuestro cometido, y como forma de hilar estas ideas nietzscheanas con lo expuesto previamente, conviene pesquisar el nihilismo como un *fenómeno psicológico* que surge cuando se ha aplicado una totalidad, una sistematización, incluso una organización a todo acontecer; cuando se buscan formas de unidad, las cuales se amparan generalmente en las formas del monismo; y cuando el hombre se percibe en conexión y dependencia de un “todo”. Pues el bien de la totalidad requiere de la entrega del individuo. Allí se instala la moral como renuncia a la voluntad de existir.

En suma, la muerte de Dios en Nietzsche, más que una proclama de ateísmo es una idea que implica varias muertes: la muerte de un sujeto que se autodefine como criatura; la muerte de la metafísica entendida

como categoría que establece diferencias entre el conocimiento verdadero y falso, entre esencial y aparente, entre sujeto y mundo, entre pensamiento y fenómeno; la muerte del mito moderno de progreso; la muerte en la certeza y la autoconfianza en el yo.

De hecho, Nietzsche comienza cuestionando las verdades “divinas” en el platonismo, y desde allí su trabajo es también una crítica a la forma como se ha formado en Occidente el cuerpo; es una crítica como las morales en general han dado una forma al cuerpo en diversos regímenes y formas de gobierno, desde el platonismo hasta nuestros días en donde el fulgor de la biopolítica hace su emergencia en la carne de los ciudadanos del mundo. Es una crítica centrada en las verdades incólumes; es una evaluación de las formas de interpretación occidentales del ser, de la ciencia con sus pretensiones de objetividad. Si la crítica nietzscheana toma de frente el cristianismo, es por la amplitud y alcances de este en Occidente, es una condición necesaria. Por tanto, la crítica recae sobre la metafísica. Hopenhayn destaca cómo, no sólo el cristiano separa en verdadero y falso entre esencias y apariencias, entre culpa y redención; sino también cómo otros, sin ser cristianos se mueven entre los deseos de autonomía y ciertas actitudes propias de una oveja de rebaño.

Toda crítica, en este sentido, libera del peso de la sedimentación moral y de la ratio que ello establece; permite al sujeto liberarse un tanto de la fuerza absorbente de la inercia discursiva que lo llevan a repetir fórmulas universales para guiar su existencia.

Finalmente, es a partir de la crítica que Nietzsche muestra cómo la moral ha sido interiorizada en tres campos fundamentales de la cultura moderna: en la sociedad de masas, en la filosofía de la historia, donde la voluntad singular es deglutida por la razón universal y; en el cientificismo y economicismo de nuestro mundo moderno y contemporáneo.

Quizás por ello Nietzsche, como Foucault y otros seguidores, optan por la genealogía como arte de interpretar las interpretaciones.



Referencias

- Fimiani, Mariapaola (2005). *Foucault y Kant: crítica-clínica-ética*. Buenos Aires: Herramienta.
- Freud, Sigmund (1976). *Tótem y Tabú*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1979). *Inhibición, Síntoma y Angustia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel (2005). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hopenhayn, Martín (1997). *Después del Nihilismo: de Nietzsche a Foucault*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.
- Kant, Immanuel (1993). *Metafísica de las costumbres*. Barcelona: Altaya.
- Nietzsche, Friedrich (2011). *La Voluntad de Poder*. Madrid: Edaf.
- Tugendhat, Ernest (1993). *Bueno y Malo*. Lecciones de ética. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2001) ¿Cómo debemos entender la moral? En: *Revista Debates*, No. 31 Universidad de Antioquia.