

La renuncia a las morales clásicas¹

François Dagognet

Como ha sido indicado, entramos en el vasto campo de la moral; ya descartamos su sinónimo -la ética- así solo sea porque la mayor parte de los teóricos no lo han adoptado. Aunque Spinoza intituló su tratado *Ética*, en el mismo momento Malebranche publica su *Tratado de moral*, y Descartes enuncia sus reglas de “una moral” juzgada por él mismo como “provisional”. Más tarde, Nietzsche escribe una *Genealogía de la moral*, Kant nos platicará sobre la ley moral, y Bergson, en el siglo XX, nos entregará *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Seguiremos pues lo que la tradición nos recomienda indirectamente. También este término nos parece más familiar que el que no adoptamos.

Tememos sobre todo descorazonar puesto que en lo que sigue recurriremos poco a los teóricos de la moral; incluso prevendremos contra ellos: se mantienen en una región etérea, imprecisa y por tanto falaz. Por lo mismo, muchos han reconocido en las construcciones y las categorías morales una cierta nocividad, que justifica nuestra desconfianza de principio.

Mostraremos en efecto que los problemas tradicionales no deben detenernos, los que giran en torno al deber, la expiación, el bien, la culpabilidad, la responsabilidad, la virtud; y buscaremos legitimar nuestra desconfianza con respecto a este pertrecho nocional que ha nutrido querellas sin fin.

Pero, *grosso modo*, ¿por qué esta reserva? Estamos persuadidos de que el bien debe imponerse al mal; toda la cuestión consiste entonces en saber en qué consiste ese bien y lo que nos impone, a menos que llamemos “bien” lo que deseamos, caso en el cual creemos “tener” el bien en el momento mismo en que lo perdemos. Y este simple hecho de perderlo cuando pensábamos aprehenderlo prueba aun su aspecto huidizo, por no decir inconsistente. Llegamos hasta creer que el tradicionalista –austero y dogmático– imita al sofista al que acabamos de aludir (el que reduce el bien a lo que deseamos); solamente le da vuelta a su enunciado, para afirmar tranquilamente que todos deseamos el bien; se pone entonces a darle un sentido (ficticio) a ese Bien que esencializa; pero siempre no

¹ François Dagognet, La renuncia a las morales clásicas (cap. 1). En: *Una nueva moral: familia, trabajo, nación*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour la connaissance, 1998. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu C. Medellín, abril de 2006 – marzo de 2008.

es más que lo que deseamos, aunque sea hábilmente sostenido que lo deseamos porque lo merece o porque es el Bien hacia el cual todos tendemos.

No excluimos que para realizar su fechoría –lo que juzgamos detestable– el malhechor comienza por considerar como un bien el mal que va a cometer; en *Crimen y Castigo*, Raskolnikov se persuade de que matar a una vieja usurera librerá a la sociedad de un parásito o de un ser que hace el mal. Se convierte en un justiciero corajudo en el momento en que actúa como un criminal. El Bien autoriza todas las decisiones: dado su carácter vacío (el formalismo) equivale solamente a un cuadro; debe ceder el lugar a lo que lo llena y que es lo único que cuenta (el contenido). No dejaremos de iluminar su aspecto fofo, presto a legitimar todas las ocurrencias. Asimismo, algunos de los teóricos de la moral se han dado cuenta de ello; utilizaremos luego sus argumentos considerados devastadores.

No ocultamos nuestra intención de desarrollar una “moral por fin objetiva”: lo que vale (el valor) debe poderse justificar, si no, ¿de dónde vendría su superioridad así como la obligación de inspirarse en él? Nos ponemos de acuerdo con Nietzsche: pide que esta disciplina, de acá en adelante científica, le sea confiada al fisiólogo y al médico. “Sería necesario ante todo que todas las tablas de valores, todos los imperativos de los que hablan la historia y los estudios etnográficos¹, fueran aclarados y explicados por su lado fisiológico... Se trataría de someterlos a un examen por parte de la ciencia médica... Todas las ciencias deberían preparar de acá en adelante la tarea del filósofo del porvenir: esta tarea consiste, para el filósofo, en resolver el problema de la evaluación, en determinar la jerarquía de los valores”².

El campo de la moral en el cual entramos coincide con el de nuestra existencia concreta y real: en efecto, vivimos en una sociedad, en el seno de una fraternidad, en medio de una empresa (o al menos de un taller), en una nación. Nos situamos dentro de estos tres círculos que nos envuelven (la familia, el trabajo, la nación), tres referencias de la cuales dependemos.

Ahora bien, cada una de ellas plantea problemas candentes que vamos a examinar. Por ejemplo, como moralista, ¿defenderemos o no la familia canónica? ¿Elogiaremos entre otras posibilidades institucionales la IVE (el aborto) o deseamos restringirlo? ¿Permitiremos –y con qué argumentos– la supresión de un feto porque es portador de una tara, incluso si ella no entraba la vida? Por lo demás, ¿por dónde pasa la frontera entre lo tolerable y lo insoportable? Numerosas interrogaciones se plantearán con respecto al ser familiar, lo mismo en lo que concierne a la organización del trabajo: ¿consideraremos el capitalis-

¹ Ovejero y Maury dice (equivocadamente) “etimológicos” (n. Paláu).

² Nietzsche. *La genealogía de la moral*. t. III, Tr. Ovejero y Maury. Buenos Aires: Aguilar, 1965. p. 616.

mo o la economía liberal como la que da los mejores resultados industriales y humanos? ¿No es esta una pregunta importante para el moralista? ¿Cómo permanecería mudo o en reserva ante el problema de la propiedad? ¿Debe fijarle límites? Y en cuanto a la nación, ¿aceptaremos, filosóficamente hablando, que sea insertada de ahora en adelante en un conjunto más amplio (Europa [para el caso de Francia])?

Para abordar y zanjar en estas cuestiones no podríamos contentarnos con preferencias o simples puntos de vista; debemos incluso apoyarnos sobre un triple método. Ante todo debemos buscar lo que en el pasado pudo suscitar tal o cual conducta (la investigación genealógica). Los comienzos, si pueden ser aprehendidos, nos ayudan a apereibir lo que recomendó una acción. A veces incluso la investigación etnográfica se impondrá; ganaremos con retroceder lo más lejos posible con el fin de sacar a luz las motivaciones de lo que ha sido condenado o de lo que es predicado. Para juzgar, contaremos entonces con las raíces que aclararán las vegetaciones.

Otro camino: nos es necesario ensayar una operación ardua, la que anticipa las consecuencias, las próximas como las lejanas, de lo que se opera (o de lo que no se tiene en cuenta, o de lo que incluso es rechazado). A falta de una previsión, no nos debe faltar la recopilación de los efectos inmediatos y directamente observables; se juzga el árbol por sus frutos. Por ejemplo, los estudios sociopolíticos y criminalísticos han mostrado que la institución de "la pena de muerte" no disminuye el número de crímenes en una nación. El temor de la sanción suprema no juega ni asusta. El propio Beccaria lo anota. ¿Cómo no concluir en su ineficacia? El moralista no está infeudado en los hechos y en su lectura; recuerda incesantemente que el imperativo (moral) no es un indicativo (los simples datos), pero no puede ignorarlos. Con el cadalso creía influir sobre los comportamientos anti-sociales, cuando no cambiarlos. Entonces, ¿para qué es buena la barbarie represiva? Por otra parte, la única investigación relativa al origen de este castigo –es decir la trayectoria etnográfica tal como Frazer la ha trazado en su célebre *Rama dorada*– sería suficiente para descalificarlo; Frazer descubre en esta punición extrañas consideraciones de magia negra, aspectos particularmente perturbadores.

Finalmente, tercera vía justificadora, seremos aclarados si logramos evidenciar el fundamento de tal o cual preferencia. Las decisiones virtuosas o malélicas no podrían ser tomadas sin razón; en caso contrario terminamos aceptando cualquier cosa. La legitimación remite a una base cuya solidez (o validez) es posible probar. Es claro que si, por ejemplo, le doy limosna a un indigente porque deseo obtener con ello ventajas (reales o imaginarias), dejaré de darle cualquier cosa el día en que renuncie a esa práctica supersticiosa. A este respecto Kant no se equivocaba (aunque tengamos que expresar ulteriormente nuestro desacuerdo

con respecto a su moral y a sus fundamentos): él desapruueba un “regalo” que implica consideraciones emocionales o circunstanciales. El bien real no podría estar a la deriva o solo tener que ver con nuestra sensibilidad momentánea; debe ser posible fijarlo e implantarlo en un soporte que lo consagre y lo asegure.

Con estas tres direcciones o previos, todos ampliamente indicados en nuestra *Introducción* –la investigación genealógica explicativa, después el estudio secuencial de los efectos, finalmente la búsqueda de la base que permite la validación–, deberíamos poder salir de la incertidumbre que continúa pesando sobre las acciones humanas, queremos decir las axiológicas, es decir las que valen y que merecen ser, si no impuestas, al menos recomendadas e incluso enseñadas.

De la aplicación de estos tres métodos se sigue que la moral debe ser incluida en una “epistemología general”, porque ella equivale a una disciplina científica original y rigurosa, lo que por lo demás disgustará al moralista y ofuscará al epistemólogo. ¡Pero no podremos guiarnos por las pasiones y las indignaciones de los unos o de los otros!

Para nosotros, la moral decide sobre lo optativo; la consideramos una ciencia del futuro. Con esto solo se incomodará el que encierra demasiado la cientificidad –con sus lados de solidez, operabilidad y verificabilidad– en solamente lo factual (“lo que es”, en el límite “lo que ha sido”). ¿Por qué rehusársela a “lo que debe o debería ser”? “Lo que debe ser” al comienzo no es nada; exhibe en sí mismo la pretensión de imponerse, por tanto de ser. Con él solo se trata al comienzo de una posibilidad (una simulación) cuyas consecuencias se busca entrever y precisar. Y nadie debería poder negar su consentimiento si las llamadas consecuencias se revelan como positivas. Positivas, ¿con respecto a qué? preguntará el moralista. Pues positivas para la vida de todos, porque satisfacen al conjunto de los que las aplicarán; las medidas preconizadas o encaradas impiden las discriminaciones o las flagrantes desigualdades; deberían asegurar a cada uno lo que tiene derecho a esperar. No estamos alejados del “A cada uno según sus necesidades”.

Una moral individual o personal es para nosotros una contradicción en los términos. Conviene que lo que es requerido –porque es moral– pueda ser comprendido, aceptado y efectuado por todos y para todos. Salta a la vista que una tal recomendación moral se beneficia de lo que caracteriza lo verdadero, el enunciado científico: la inevitable aprobación y por tanto la solidez de la prescripción, lo que nos conduce aun a aproximar la ciencia y la moral. Los unifica aún más el hecho de que un problema moral es siempre (sino en su totalidad al menos parcialmente) un problema material, aunque concierna también a la inter-subjetividad. Por ejemplo, deberemos responder a la cuestión siguiente: ¿cómo conviene calcular el impuesto que el ciudadano debe a la colectividad?

(Notemos que la mayor parte de los filósofos y de los moralistas aceptan el principio de este gravamen, pero el verdadero problema no es éste. ¿Hasta dónde se puede llegar con este baremo? Y en este momento si asistimos a verdaderas divergencias). ¿Qué salario se le debe pagar al obrero y cuál al ingeniero de una empresa? El moralista a menudo cae en la trampa porque es conducido a insistir en las incidencias humanas, sin tener suficientemente en cuenta el aspecto material, inseparable de la otra cara que ha sido privilegiada (lo social, por no decir lo antropológico).

Lo que tiende a probar la científicidad de un acto moral es que él se apoya sobre una base a partir de la cual podemos juzgarlo, como ya lo hemos mencionado. Este acto moral nunca es más que una aplicación de un trasfondo doctrinal; y es partir de este último que se conocerá su cualidad.

Por ejemplo, el rechazo o la condena del aborto supone que se considere a la naturaleza como armoniosa; por consiguiente nos preocupamos por no ir a tacharla o a corregirla. Según algunos, ella puede ser vista como la obra de Dios que la habría creado; de acá la obligación de sometersele. No podríamos pues interrumpir la vida u oponernos a ella. Permitir el infanticidio es también atacar el fundamento mismo del humanismo, es decir el respeto que se le debe a todo sujeto, real o en devenir.

Regresaremos sobre este drama; pero desde ya pensamos que no se trata de un asesinato. Por lo demás, para proceder a la IME (Interrupción médica del embarazo)³ se precisa del consentimiento de la sociedad civil a través de sus representantes calificados y juramentados. En este caso (la IME) solo se impide una existencia ya entorpecida y comprometida; además, ella solo se encuentra al comienzo mientras que el embrión no se ha afirmado aún verdaderamente; por tanto el hecho de un ser relativamente indeterminado, más potencial que real. Y si se rechaza la IVE y la IME se le quita a los padres (los genitores) el ejercicio de su libertad; deberán padecer lo que los golpea. Pero una vida no es una vida más que si el hombre la acepta. ¿No debemos desprendernos de las cargas ciegas de la sola naturalidad cuando lo podemos hacer sin correr riesgos?

Para sostener su punto de vista los opositores avanzan anotaciones caricaturescas tales como la de una madre de familia que rechazaría al niño porque ella solo deseaba un niño de ojos azules!

Por otra parte, el legislador no le obliga a nadie a seguir tal o cual camino. En estas condiciones –se nos objetará– cada cual se conduce como a él le guste. En efecto, debemos respetar los principios religiosos a los cuales algunos permanecen sujetos: ¿cómo no reconocerles el derecho de seguir sus propias convicciones? El propio médico puede rehusar practicar lo que los pacientes

³ Dagognet está hablando de la legislación francesa (n. del t.)

le solicitan (el aborto, si él lo condena). Todos los actos morales no entrañan la obligación de su ejecución. ¿No es esto entonces reducir la moral a escogencias personales, algo que sin embargo hemos censurado?

En este caso estamos en presencia de una situación aparte. Nos encontramos no tanto en una moral prescriptiva como en una moral permisiva. No es asunto de imponerle a nadie la IVE; solo deseamos que la prisión le sea evitada a los que se dediquen a ella y por tanto que puedan recurrir a ella impune e incluso legalmente. Aquí nadie está obligado a nada, pero la tecnosfera (y especialmente la imagenología médica permite la detección anticipada de la menor “irregularidad” de importancia) hace posible la escogencia. La actitud contraria (el rechazo) nos parece que deriva de la sumisión a las leyes intangibles de la naturaleza; también lo deploramos; además, volveremos sobre lo que consideramos como una actitud perjudicial y arcaica.

Lo que explica nuestra desaprobación resulta de la base misma a partir de la cual se saca tal o cual consecuencia; en efecto, el rechazo del aborto supone una infeudación en “lo que es”; ¿es moral sacrificarse a ello? ¿No es preferible valorizar la escogencia del hombre con la condición de que sea consciente y susceptible de ser compartida?

A pesar de todas nuestras observaciones subsistirá la vieja antinomia entre la ciencia y la moral, pero, ¿sobre qué reposan los valores que conviene, de una manera o de otra, validar? ¿Cómo permanecer en silencio sobre su propia consistencia que explica su superioridad o su excelencia? ¿Y no son exigibles en razón de lo que encierran (principios a la vez rigurosos, coherentes, incluso no contradictorios)?

Es verdad que la mayor parte de los moralistas padecen de un retardo: se quedaron en la edad de oro de la moral antigua (el estoicismo, el epicureísmo, etc.) que solo se inquietaba por salvar al hombre, sometido enteramente a la violencia del universo físico. El moralista le enseñaba a desafiarlo interiormente, a conservar la serenidad; le enseñaba la necesidad de ciertos encadenamientos (por ejemplo, el tiempo se lo lleva todo, envejeceremos, perderemos todo a lo que estamos ligados, pero ¡no vayamos a luchar contra lo inexorable! ¡Preocupémonos solamente de “lo que depende de nosotros”! ¡Adhiramos a las leyes de este mundo puesto que no podemos cambiarlas!). Pero una tal moral perdió lo esencial de su razón de ser, puesto que hemos adquirido los medios de modificar lo que nos rodea; de ahora en adelante debemos evaluar nuestras diversas posibilidades de intervención.

Además, la vida de un individuo no podrá separarse de las de sus semejantes: no se es hombre sino entre los hombres; no vayamos a buscar refugio en ningún desierto (los eremitas). Entonces esta es la pregunta fundamental:

¿qué existencia común queremos? ¿Defenderemos “el ser familiar” en su forma conocida? ¿Aceptaremos para él profundas transformaciones? ¿Nos dedicaremos a la Nación? Discutiremos la organización capitalista... y ¿cómo en este dominio consideramos que se arreglará el problema del desempleo, a menos que defendamos la tesis “del fin del trabajo”? Estas son las tres comunidades (la familia, la empresa, la nación) en las cuales evolucionamos y sobre las que discutiremos puesto que cada una de ellas conoce hoy una crisis.

Es verdad que el oponente de nuestra perspectiva sostendrá que esas interrogaciones pertenecen o bien al político (la nación, el Estado) o bien al psicólogo o al sociólogo (la familia) o bien al economista (el liberalismo, el mercado, el trabajo). Pero estos técnicos ponen a funcionar respuestas que no tienen suficientemente en cuenta los basamentos filosóficos que las soportan. Reivindicamos poder tratar también estos problemas actuales, incluso si nuestras respuestas padecen de algunas imprecisiones. En efecto, aquí permaneceremos en las grandes líneas. Pero rechazamos la expulsión del filósofo, un alejamiento que no es inocente. A él le pertenece cuestionar lo que con frecuencia ha sido dejado en la sombra.