

*Las morales de nuestro tiempo
y las necesidades a partir de
la lección de Pico della Mirándola y
Fernán Pérez de Oliva**

ARTURO ANDRÉS ROIG

"Que el saber de las cosas y no obrallas, no es
ser filósofo sino gramático"

Baltasar GRACIAN. El Discreto, 1646

Se intenta en este trabajo caracterizar en sus rasgos más salientes las morales de nuestro tiempo en relación, de modo particular, con el asunto de las necesidades. Para eso hemos entendido que es fundamental partir de una averiguación previa acerca de la dignidad humana a partir de las fórmulas renacentistas tal como las leemos en Pico della Mirándola y Fernán Pérez de Oliva.

* La temática de este artículo fue desarrollada en la conferencia inaugural con motivo de la apertura de la carrera de Filosofía en la U.N.Co. (Neuquén, marzo de 1997).

Arturo Andrés Roig es especialista en Filosofía e Historia de las Ideas Latinoamericanas. Investigador principal del CONICET, y director del Instituto de Ciencias Humanas y Ambientales del CRICYT, Mendoza. Ha recibido el Doctorado *Honoris Causa* de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua y de la Universidad Nacional de Río Cuarto (Argentina). Es miembro correspondiente de la Academia Nacional de Historia de Ecuador y Profesor Honorario de la Universidad Andina "Simón Bolívar" y de la Universidad Nacional del Comahue (Neuquén, Argentina).

I. La dignidad humana desde Pico della Mirándola hasta el cacique Mayobanex

A propósito de las morales de nuestro tiempo y las necesidades, queremos comenzar hablando de la dignidad humana. Y vamos a hacerlo colocándonos en los orígenes del humanismo, con la intención de que, desde ellos, podamos ayudarnos a resemantizar categorías perdidas en nuestros días, así como salvar la confianza que aún nos queda respecto de esas ideas luminosas que han sido fuerzas reguladoras de la conducta humana en épocas de emergencia y crisis.

En otra ocasión habíamos dicho que es posible hablar de una moral emergente como característica de nuestra América y, ahora, diremos que sus inicios se encuentran indisolublemente unidos a ese despertar humano que fue el Renacimiento, cuna de tantos humanismos que desde entonces han sido propuestos y practicados y que, en nuestra historia ya de cinco siglos, ha reverdecido y frutecido, o no, cada vez que se levantaron o se abatieron banderas de dignidad humana.

Quisiéramos, pues, abrir esta exposición hablando de dos momentos iniciales, dos comienzos destinados a ser indefinidamente recomenzados, tarea que nos toca en nuestra construcción de humanidad. Uno de ellos se abrió en la Italia florentina y, el otro, mucho más cerca de nuestras cosas, contemporáneo de aquel humanismo que levantó en su momento Fray Bartolomé de las Casas, floreció, posiblemente, en tierras de la Córdoba andaluza. Nos referimos al Discurso sobre la dignidad del hombre, de Juan Pico della Mirándola, aparecido en 1496 y al Diálogo sobre la dignidad del hombre de Fernán Pérez de Oliva, publicado la primera vez en 1546, obras ambas incorporadas en el *Index Librorum Prohibitorum* de la Inquisición y que se presentan, más allá del obligado connubio de Platón y Aristóteles, que se exigía entonces, por encima del empirismo moral de la Etica Nicomaquea.¹

Ocupémonos, pues, de la dignidad humana tal como nos la dejaron señalada y definida los escritos fundacionales de los que hablamos antes y que se conectan, como podre-

mos verlo, con las primeras manifestaciones del problema, documentadas para nuestra historia. Con Pico della Mirándola y Pérez de Oliva la dignidad humana quedó integrada por primera vez dentro del fenómeno de la emergencia social. Una incursión por todos estos temas tal vez nos ayude a no quedarnos en meros «gramáticos» como lo dijo Baltasar Gracián.

Pico della Mirándola abre su *Discurso sobre la dignidad del hombre* narrándonos cómo fue creado. Muy platónicamente nos habla de un dios, supremo artesano o demiurgo, que teniendo ante su vista el universo de los arquetipos o modelos eternos va poniendo orden al caos y, a la vez, creando todos los seres vivos, animales y plantas. Apartándose, sin embargo, del *Timeo* platónico, lo reformula introduciendo en él una variante que responde más a la tradición judeo-cristiana que a la helénica. En efecto, el Demiurgo había echado mano de todos los modelos de que disponía para llevar adelante la creación, y cuando notó que no había creado aun a un viviente que fuera capaz de comprender la belleza y la inmensidad del cosmos, así como de dar razón de él, se encontró con que el arsenal de paradigmas o modelos se había agotado. Y todavía más, no sólo no quedaba ni uno solo disponible, sino que ya no había «lugar» o «sitio» en el mundo y de aquellas habilidades que se les había dotado a cada uno de los animales para procurar por la vida, no restaba ninguna disponible. «Todo estaba distribuido y lleno» en la escala de los seres vivientes. Se vio, pues, necesitado de crear desde la nada a aquel ser, el que fue precisamente, el ser humano. Lo creó sin condicionamientos modélicos, sin una naturaleza *a-priori*. Y ni siquiera lo hizo «a imagen y semejanza» suya, según la tradición bíblica prolongada durante toda la Edad Media hasta Santo Tomás, sino que le dio «un aspecto propio» y lo destinó o, tal vez lo condenó a ser «artífice de sí mismo», vale decir, le delegó el acto creativo. El ser humano, no sujeto a una forma previa surgió como un nuevo Proteo que había

de inventar los modelos sobre los cuales llevaría a cabo su construcción, como artesano o demiurgo de sí mismo.

Si tuviéramos que relacionar esta osada resemantización del antiguo mito con las grandes tradiciones griegas, a saber, las de Prometeo y Heracles, estamos aquí más cerca de esta última. En efecto, el ser humano surge de la fábula como una heraclida cuya virtud máxima habrá de ser la de quebrar con todas las ataduras que le impiden hacerse a sí mismo mediante los míticos doce trabajos del semidios. En Pico della Mirándola esos trabajos aparecen simbolizados con la metáfora de la «escala de Jacob», por la cual debemos ascender al cielo o, simplemente, a una vida superior. «Para avanzar debidamente de peldaño en peldaño por ella, debemos estar, nos dice, «entrenados e instruidos» sobre todo por la filosofía moral. Ella es la que debería cargar con lo más pesado de ese esfuerzo. Ahora bien, la moral de la que nos habla, en este momento filosófico-explicativo, no es precisamente la que surge del mito que nos acaba de narrar. En efecto, la riqueza de la fábula, tan audazmente recreada, resulta sin embargo limitada por una moral del término medio inspirada en la *Ética Nicomaquea*. Según esta, ya lo sabemos, ni el pobre, ni menos aun la mujer y el esclavo, podían ser plenamente virtuosos, en cuanto había virtudes que no sólo eran propias de los varones ciudadanos, sino que necesitan además, del poder y de la riqueza. De todos modos, frente a una dignidad como cualidad derivada de una posición social, dignidad cuyo reconocimiento exigía ardorosamente Pico della Mirándola en su polémica contra los académicos y clérigos que le negaban la defensa pública de sus tesis, siempre quedaba en pie la dignidad entendida como prerrogativa o privilegio, no de éste o de aquél, sino del ser humano. La lección del mito tenía, sin duda, una amplitud que excedía a la explicación filosófica que la acompañaba. En efecto, la dignidad del ser humano surge en el relato al margen de todo «lugar» o «sitio», es decir, más allá o antes, según se quiera, de toda estratificación social y, sobre todo, somos dignos no porque hayamos sido hechos a imagen y semejanza de un ser superior, sino que lo somos de por sí.²

El otro texto que deseamos comentar es el de Fernán Pérez de Oliva. Su discurso muestra, como el de Pico della Mirándola, dos momentos. En el texto del florentino había primero, un mito y luego, su explicación filosófica. Aquí las dos partes están constituidas por dos discursos retóricos contrapuestos, uno que afirma la indignidad del ser humano y el otro, su dignidad.

Pues bien, lo curioso es que el texto de Pérez de Oliva, para un lector apurado y también pasivo que espera todo del autor, se presenta como inconcluso. Los dos discursos están pidiendo un tercero, con claro sentido dialéctico. Es importante, pues, que nos ocupemos de la estructura formal del texto. Por de pronto debemos decir que el hecho de que un escrito se nos muestre como inacabado, no es de por sí un defecto. En efecto, si alguna virtud tienen los diálogos de Platón denominados «socráticos menores», es precisamente el que sean todos ellos inconclusos (*atelés*). Estamos ante una antigua treta redescubierta en nuestros días, dentro de la teoría del texto, tal como es trabajada desde la semiótica, que obliga al lector a poner en acto una escritura desde sí mismo y, como lo señala Bajtin, se enfrenta al monologismo oficial que pretende poseer la única verdad³. En el breve ensayo de Pérez de Oliva toda esta cuestión muestra un muy particular interés. En efecto, lo que falta por escribir, el tercer discurso que no se pronunció, es nada menos que el momento dialéctico superador de una tesis y una antítesis, allí desarrolladas, momento en el que la dignidad humana se nos deja ver como un bien por sí mismo, de un modo equivalente a lo que decía el mito de Pico della Mirándola.

Así, pues, no estamos ni ante una antilogía, método retórico que en algunos sofistas se conformaba con oponer «discursos contrarios» y provocar de ese modo confusión o silencio, ni tampoco ante un discurso judicial en el que la acusación (*categoría*) y la defensa (*apología*) suponían un juez que enunciara desde el mismo plano discursivo su enjuiciamiento (*crisis*). Aquí, como ya lo hemos anticipado, el juez está «fuera de texto», en cuanto que es el lector mismo que, de ese modo, paradójicamente, se introduce en el texto.

Pero veamos ya los dos discursos. El primero, el acusatorio, tiene por objeto probar la total indignidad del hombre. En el único lugar en que se enuncia el concepto de lo digno es para subrayar la inferioridad del ser humano frente a los restantes animales del mundo: «Bien parece ser el hombre -dice- animal más indigno que todos los otros, según la naturaleza lo tiene aborrecido y desamparado». Aquí no hay paradigmas y modelos donde podría copiarse semejante miserable criatura. Una retórica implacable va sacando argumento tras argumento que muestran la vida humana en todos sus deplorables aspectos. Y así, si nos atenemos al entendimiento, eso que los optimistas suelen llamar «sol del alma», tan sólo podremos encontrarle debilidad y defectos. Nace el ser humano sin él; cuando comienza a adquirirlo con la niñez, se nos muestra «torpe y oscuro»; cuando crece, se ve jaqueado por los «ímpetus de la juventud» que lo enturbian y cuando ya somos viejos y lo hemos adquirido, de nada nos sirve, pues, comienzan a engañarnos los sentidos y a flaquear la memoria. La conclusión que se saca del discurso no puede ser otra que la que el coro recita en una de sus antístrofas finales del *Edipo de Colona*, la tragedia sofoclea: «Lo mejor para el ser humano sería no haber nacido, regresar lo más pronto posible a la nada de que ha salido». Al concluir el discurso es tanto lo que se ha acumulado en su contra, que el hombre ya está muerto. No sé si podrás hacerlo resucitar, le dice a su compañero de diálogo, «dale vida si pudieres». En resumen, pues, el ser humano no es digno de nada porque es indigno en sí mismo. 4

El segundo discurso, antítesis del anterior, pretende probar el sentido en que el ser humano es digno. Para hacerlo se pone dentro de una lectura tradicional y canónica del *Génesis*, vale decir, comienza afirmando que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de su creador. Este paradigmatismo, en el que aclara que la «imagen» lo es en relación con «el poder y el oficio», nos permite ver un mundo pensado de modo estrictamente jerárquico en el que impera, además, la categoría de «lugar», entendida como lugar social, aspectos que precisamente están ausentes en el especial paradigmatismo que Pico nos muestra en su

mito. El ser humano es un microcosmos que reproduce un orden absoluto y el paralelismo entre ese «menor mundo» y el macrocosmos señala las relaciones de poder y, a la vez, la dignidad que a cada uno le corresponde en relación con los oficios», tomando esta palabra en el sentido latino de los deberes sociales, como así también de los cargos o funciones desde los cuales los cumplimos. Por cierto que todas estas cuestiones se plantean absolutamente respecto del varón, pues, la mujer no cuenta.

Pues bien, como sucedía en Pico della Mirándola aquí también la moral juega un papel decisivo. La sabiduría o prudencia (la *frónesis* aristotélica) es la que precisamente «muestra a cada uno el oficio o su estado» y todas las demás virtudes, tal como lo declara la *Ética Nicomaquea* dependen de ella. Era la moral que necesitaba una sociedad represiva, situación que resulta denunciada mediante una serie de paradojas que surgen al hablar de «los estados de los hombres y sus ejercicios» de los que tanto se quejaba el orador del primer discurso y que hacen que, a su vez, este discurso se quiebre por sí mismo: el «singular deleite» que viven los artesanos; el reinado de la sabiduría entre los «hombres de letras»; la eglógica vida de los campesinos que se lo pasan escuchando ruiñones y tañendo sus zampoñas; la «gran dignidad» de los gobernantes a los que no se les escapa la verdad; la felicidad de los soldados que «no tienen en nada ver sus cuerpos llagados» y heridos y, en fin, que «la fortuna es buena» y que ella nos amonesta «a que cada uno se contente con su estado». La dignidad, a pesar de la felicidad general, no está repartida de igual modo ni respecto de los oficios, ni del ejercicio de las virtudes. En efecto, para algunos y en relación con ciertas virtudes, tal como nos lo muestra la *Ética Nicomaquea*, sería «estúpido» pretenderlas.

El rechazo de Epicuro que vemos en este segundo discurso responde a dos aspectos que eran incompatibles con la moral aristotélica: La universalidad en la participación de la virtud que explica la presencia de mujeres y de esclavos como miembros activos de las sectas epicúreas, seres a los que en el Liceo no se les reconocía oficio ni lugar propios; y la inexis-

tencia en el epicureísmo de una providencia que hiciera de reaseguro de las relaciones de orden y poder.

Ahora podemos explicarnos por qué los lectores del discurso de Fernán Pérez de Oliva echaban de menos aquel tercer discurso, el del juez que había de colocarse por encima de los dos en cuanto que ninguno de ellos satisfacía la pregunta por la dignidad del ser humano. El primero, simplemente porque lo declaraba indigno por sí mismo y, el segundo, porque repartía las dignidades según oficios en una sociedad aparentemente feliz, desnudada por la paradoja. La superación de ambas posiciones surge por sí sola: se trata de preguntarse, invirtiendo la universalidad del primer discurso y rechazando el relativismo del segundo, en favor de la dignidad por sí misma de todo ser humano, simplemente por el hecho de serlo. de algún modo está aquí anticipada la idea del hombre como fin en sí con la que habrá de madurar la modernidad y que tiene entre sus antecedentes la experiencia americana.

En efecto, que esa era la lectura escondida que tenía Pérez de Oliva o que era la que esperaba el lector y que no escapó a la Inquisición, lo prueba su incorporación a la causa de Fray Bartolomé de las Casas, quien en su defensa de la humanidad de los indígenas americanos había avanzado desde una definición medieval de la dignidad, hacia la definición renacentista: el ser humano no era digno por «participación» o copia sino que lo era de por sí 5. Pérez de Oliva, impresionado, sin duda, por la prédica lascasiana y sin haber viajado a tierras americanas, escribió una de las más antiguas historias de lo que él llamaba «la invención de las Indias», es decir, su «descubri-

miento». En sus páginas nos narra la tragedia vivida por los caciques caribeños Guarionex y Mayobanex, cuya conducta en la guerra contra los invasores españoles, fue un claro ejemplo de la dignidad humana. El comportamiento de Guarionex y Mayobanex -dos héroes indígenas que hubieran merecido ser tratados por la pluma de José Martí- abre dentro de lo que es nuestra historia la problemática de la dignidad.

Pero Guarionex y Mayobanex no estaban solos. El hombre americano no fue modelado mirando una idea, ni su espíritu le vino de afuera. A sí mismo se hizo desde un maíz que él plantó, cosechó, molió y pastó con ayuda del arroyo. De esa masa salieron las tortillas de cada día, pero también salió él. Tal es la lección del Popol Vuh, primer monumento de la problemática de la dignidad dentro del pensamiento latinoamericano, no conocida textualmente por Las Casas, pero sí adivinada en su convivencia de la Vera Paz 6.

Con estos textos fundacionales la cuestión de la dignidad humana quedó establecida con sentido radical y profundo. Frente a la moral griega, la dignidad no la recibimos del cargo o función que ejercemos; frente a la moral medieval, uno de cuyos exponentes más claros fue Santo Tomás, no es fruto de una participación derivada de haber sido hechos a imagen y semejanza del creador, sino que somos dignos en sí y por sí mismos. Se trata de una nueva lectura del acto creativo que abrirá las puertas para el ingreso del ser humano en la historia, como ente emergente, con toda la grandeza y la miseria que esa historia nos muestra 7.

II. Dignidad, morales y necesidades de nuestro tiempo

Pues bien, veamos ahora las morales de nuestro tiempo a la luz de la cuestión de la dignidad humana.

Vivimos un mundo moral transido particularmente por líneas conflictivas frente a las cuales, así como lo hicieron en su época Pico

della Mirándola y Fernán Pérez de Oliva, es inevitable tomar posición y, sobre todo, hacerlo crítica y creadoramente. Para esto último vale cualquier esfuerzo que, como dijimos en un comienzo, nos sirva para resemantizar categorías que lo son de todos los tiempos aun cuando el cuerpo teórico en el que jueguen no sea exactamente el mismo, como tampoco las luchas a las que responden las doctrinas. Tal es el caso de la dignidad humana, categoría decisiva según palabras de Theodor Adorno y Max Horkheimer 8.

Pues bien, aquellas líneas conflictivas que nos muestra en nuestros días lo moral, a más de tener un volumen y una fuerza considerables, muestran niveles variados de resolución teórico-práctica. Estos van, como es lógico y a la vez inevitable, desde posiciones crudamente ideológicas, hasta actitudes críticas de diverso sentido y profundidad.

En primer lugar hablaremos de una moral, a la que, atendiendo a sus notas salientes y siguiendo la denominación propuesta por Jürgen Habermas, llamaremos del *egoísmo racional*. Es justamente contra sus manifestaciones privadas o públicas que a nivel de la ciudadanía común se ha generado un «discurso moralizador», de fuerte sentido protestatario, del que nos ocuparemos luego. Aquella tendencia se expresa, por lo general, en un discurso pragmático que acompaña a las políticas neo-liberales y que, paradójicamente, se justifica a sí misma sobre pretendidas virtudes del egoísmo, aun cuando no se lo declare así expresamente. El hecho de que este tipo de conducta sea racional no ha de extrañar, en cuanto que la eficacia, así como la oportunidad política exigen necesariamente una fuerte racionalidad en los medios. En esto radica, desde el punto de vista teórico, la intrínseca debilidad de esta tendencia moral que, como lo señalan Adorno y Horkheimer «en cuanto razón se ha desembarazado de la reflexión sobre los fines como medida de sí misma, es imposible decir que un sistema económico o político sea irrazonable, por cruel y despótico que sea, con tal que funcione» 9. De este modo lo justo y lo injusto quedan más allá del sistema que se justifica a sí mismo en función de su propia capacidad de perduración y reproducción, lo cual

se encuentra en relación directa con un proyecto de sociedad que instala la mercancía como eje categorial ordenador de los restantes valores y normas de conducta. Con esto, la dignidad humana queda reducida al ejercicio de las virtudes que en la *Ética Nicomaquea* se las define en relación con la moneda.

Frente al sombrío panorama de las morales del egoísmo racional se ha desarrollado en nuestro mundo contemporáneo un conjunto de doctrinas que integran lo que podemos denominar como *humanismo principista*. Se trata de una política de principios iniciada apenas concluida la Segunda Guerra Mundial con la «Declaración universal de los derechos humanos» emitida por las Naciones Unidas en 1948. Esta línea en la que se cuenta con vigorosos aportes intelectuales, así como ejemplares conductas que la han enriquecido moralmente, a pesar de su decisivo peso en los foros internacionales y en el universo jurídico de cada nación, no ha ido más allá, en el mejor de los casos, del horizonte de positivación de derechos, lo que si bien es mucho, no lo es todo. Así, por ejemplo la Constitución Nacional Argentina se ha enriquecido con la incorporación como parte indivisa de la ley fundamental, de todo el cuerpo de declaraciones de derechos humanos emitidas por los diversos organismos internacionales, convenciones y acuerdos, lo cual ha creado no sólo un compromiso jurídico en cuanto todo derecho ha de ser convertido en ley positiva, lo que está aun lejos entre nosotros, sino además un compromiso moral, en este caso muy concreto, respecto de aquella dignidad humana de la que venimos hablando. Si pensamos en la fuerte vigencia de las morales del egoísmo racional y las que acompañan al *humanismo principista*, no podemos sino reconocer una dura y cruel esquizofrenia en la sociedad contemporánea.

No termina en esto, sin embargo, el complejo y rico panorama contemporáneo de la moral. Todavía tenemos que hablar de otras dos líneas de desarrollo no menos importantes. Ellas son las integradas por las morales filosóficas, ejercidas generalmente desde la cátedra universitaria y las que hemos denominado morales de la emergencia, que se manifiestan en los más variados sectores sociales. El pano-

rama de las primeras es, por lo demás, complejo. La aproximación o el enfrentamiento a las tendencias del egoísmo racional hace de parteaguas de todas estas filosofías y otro tanto podríamos decir respecto de las del humanismo principista. En fin, no es nuestra intención avanzar más allá, tan sólo diremos que dentro del mundo académico hay que destacar el neo-pragmatismo norteamericano, con sus variantes, el neo-aristotelismo, el neo-kantismo, el neo-marxismo, las morales de género, la ética del discurso y, en fin, la ética de la liberación y, muy cercana a esta última y con un fuerte compromiso moral, la teología de la liberación.

¿Cuál es la validez de estas morales?. Que entre ellas se dan fuertes contradicciones, no cabe duda alguna y, por lo demás, no es cosa nueva en la historia de los sistemas. Para nosotros el interés que despiertan y lo que les daría validez, radica en que muy pocas expresiones del pensamiento filosófico y aun de las ciencias sociales, está más cerca de lo que es este mundo que nos toca vivir. El discurso moral, cualquiera sea su posición, está como pegado sobre la piel de los hechos y en cada uno se juega la responsabilidad intelectual de los grupos humanos que lo sostienen, con una claridad que otros campos teóricos no lo ofrecen.

Pero hablemos ya de aquellas morales de la emergencia. Estas surgen dentro de un ámbito menos institucional y, diríamos más social. Ernst Bloch, según nos lo dice Javier Muguerza ¹⁰, ha hablado de una «justicia desde abajo», exigida por movimientos sociales que con diversos grados de espontaneidad y en circunstancias diversas, expresan, de modo constante, sus requerimientos de libertad, de igualdad, de respeto por la dignidad mediante formas diversas de resistencia, desobediencia y, según le gusta decir a Muguerza, de disenso, con la voluntad no siempre clara de quebrar todo lo que oprime y aliena.

La historia de esos movimientos de nuestros pueblos latinoamericanos recién ha comenzado a hacérsela. Su rastreo en los grandes escritores nuestros desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta nuestros días, es un testimonio de su presencia constante. Y si ahora se dice que esos movimientos carecen de fuerza

porque habrían caído en el presunto proceso general de fragmentación de la sociedad, la verdad es que siempre fueron fragmentarios y no por eso carecieron de fuerza. En general, los movimientos que estamos comentando forman parte de una historia de la sociedad civil y han tenido que ver en relación a eso, con los alcances y sentido del ejercicio de la ciudadanía, tal como en nuestros días podemos verlo. El fenómeno de acceso a la individualidad política por parte de la mujer, así como la impugnación del «pacto social» que implica de hecho, nos pone ante uno de los movimientos de «justicia desde abajo» más vivo de nuestro tiempo, con importantes resonancias teóricas y prácticas en diversos niveles ¹¹. Demás está decir que aquellos alcances de la ciudadanía lo son en relación con una cuota de poder político ejercidos más allá de los formalismos electorales. Otro ejemplo de aquel reclamo de justicia del que hablaba Bloch podemos verlo en la constitución de un «discurso moralizante» propio del ciudadano común, consecuencia del fenómeno mundial de la corrupción, así como del malestar económico derivado de las condiciones materiales de vida impuestas por las políticas neo-liberales. Se caracteriza por un saber de opinión acerca de las actuales formas de convivencia, forma discursiva a la que se le ha denominado *doxa democrática* y que no puede ser obviada en cualquier análisis de situación del pasado o del presente. Recordemos entre nosotros, aquí en Mendoza, el caso de Agustín Alvarez. Considerando estos hechos en conjunto lo que se pone de manifiesto es la constante reformulación de sujetos y sus identidades, más allá de la deseada fragmentación social propia del «discurso del fin de la historia». ¹²

Pues bien, dentro de este ámbito tan amplio de la «justicia desde abajo» hay un conjunto de morales implícitas a las que las hemos caracterizado precisamente como morales de la emergencia y de la que diremos ahora cuáles son sus rasgos definitorios. Respecto de ellos deberíamos mirar dos aspectos: uno, el régimen de formas discursivas mediante el cual se expresan, el que no es precisamente ni académico, ni científico, con lo que no queremos restarle verdad, y otro, sus líneas más profun-

das que le dan consistencia. En cuanto a sus formas discursivas ellas abarcan todo el rico y variado uso de signos y de símbolos y largo sería dedicarnos aquí a describirlos. Simplemente diremos que se trata de un arsenal sumamente rico y a veces sorprendente por sus recursos expresivos. En lo que respecta a la expansión de estas formas discursivas debemos decir que si bien los compromisos normativos que dan cohesión a la emergencia se dan inicialmente, por lo general, como particularismos o regionalismos, pronto adquieren un horizonte que no tuvieron inicialmente. No se puede ignorar el papel que la novela ha cumplido en este sentido en América Latina durante todo este siglo XX, como no se puede desconocer el papel decisivo que ha jugado el INTERNET utilizado por los campesinos en Chiapas.

Entre las líneas profundas que dan consistencia a las morales de la emergencia mencionaremos como primera, la exigencia de un reconocimiento de la dignidad humana como bien universal; el otro, el de la consideración de las necesidades, no sólo como cuestión económica, sino también moral, por un motivo que podría ser entendido como redundante, a saber, que la dignidad humana misma es sentida no sólo como necesidad, sino como el principio que justifica, ordena y da sentido al universo de las necesidades en el seno de estos movimientos; en tercer lugar, el rescate de la subjetividad como motor de la conducta que nos lleva a reconocer la prioridad de la subjetividad moral, frente a las formas opresivas de eticidad y que supone otro modo más de reversión espontánea de las formas del discurso opresor. Las *morales emergentes*, en efecto, asumen lo que para Hegel era «el duro trabajo de la eticidad» en su lucha contra lo que consideraba como el principio de lo particular y de lo arbitrario, la *subjetividad*. Ahora se trata, contrariamente, del «duro trabajo de la subjetividad» contra las formas negativas de la eticidad en una sociedad organizada estructuralmente sobre la injusticia social. En cuarto lugar, las morales emergentes se han manifestado, de modo espontáneo, como solidaridad, por lo mismo que la causa de uno es siempre, cuando prima la exigencia de dignidad, la del otro. Y, por último, la vigencia cons-

tante de formas de un pensar utópico como fuente de regulación de la propia emergencia.

No nos cabe duda que el régimen de virtudes sobre el que espontáneamente se organiza la vida humana en estas formas de emergencia, no coincide con el de las morales del *egoísmo racional* cuyo principio conformador no es precisamente moral, sino extramoral, como es el régimen de acumulación cuyo espíritu se encuentra, a su vez, en la mercancía, la más universal de las categorías posibles. De ahí el desplazamiento no sólo de la dignidad y de la solidaridad, sino también de la problemática de las necesidades. Friedrich von Hayek, conocido teórico del *egoísmo racional*, así como de lo que se ha denominado «capitalismo salvaje», en una conferencia que dictara en 1957, nos dijo precisamente que no se debía de organizar la sociedad sobre la «justicia distributiva», sino sobre la «justicia conmutativa», en cuanto que la primera, según este ideólogo, lleva a la «opresión totalitaria». Hayek rechaza toda doctrina sobre la «justicia social» por el simple hecho de que la puesta en práctica de medidas económicas y políticas que tiendan a ella suponen una interferencia en el libre desarrollo del mercado. Dicho de otro modo y según sus palabras «mercado y justicia social son cuestiones antagónicas». No vamos a ponernos a discutir sus planteos económicos. Simplemente queremos señalar la absoluta incompatibilidad que hay entre su «ética del mercado» y el concepto de dignidad humana sobre el que se organizan no sólo las *morales de la emergencia*, sino también otras, como son las derivadas del *humanismo principista*, así como algunas de las *morales filosóficas*. Mientras que las morales que invocan la dignidad humana, son a la vez una invocación para la vida, la «ética del mercado» nos habla de la necesaria muerte de los seres humanos excedentes. El 1º de abril de 1981, en las páginas del diario *El Mercurio* de Santiago, Hayek expuso sus ideas acerca de «ciertas morales» y la muerte, como virtudes de una «sociedad libre»: «Una sociedad libre -decía- requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas

individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato»¹³. El *egoísmo racional* se organiza, pues, tal como nos lo dice Franz Hinkelammert, sobre un «cálculo de vidas», o de «muertes», cálculo que no hacen precisamente los condenados a la desocupación y a la muerte.

Bueno sería que dijéramos todavía algunas cosas más sobre esa *moral emergente*, como requisitoria de nuestros pueblos en favor de la dignidad humana en aquel sentido universal que vimos señalado en los escritos de Pico della Mirándola y Pérez de Oliva. En verdad, ella no es una escuela de filosofía, ni ha alcanzado niveles teóricos, aun cuando se nos muestre viva en la conducta de los actores sociales que han padecido o padecen formas de desconocimiento y marginación. Tal vez podríamos caracterizarla diciendo que es una praxis moral, no necesariamente acompañada de una praxis teórica; simplemente, que es una razón práctica en ejercicio. No le han faltado, sin embargo, manifestaciones discursivas, expresión del pensamiento de políticos o de mujeres y hombres de letras que han jugado como portavoces de necesidades y requerimientos. Fácil, es pues, justificar el por qué de la tarea que ha de cumplir el estudio de nuestra realidad del pasado y del presente en el intento de reconstruir entre nosotros el rico y a veces difuso mundo de las *morales emergentes*, con el objeto de elaborar los contenidos temáticos y el régimen axiológico que los acompaña. Las *morales emergentes* son un pensar y un obrar, dado en la misma praxis social, expresado espontáneamente y sin pretensiones teóricas por sectores de población femenina, campesina, indígena, negra, mestiza, proletariado industrial, sectores de los suburbios, clases medias empobrecidas, niños arrojados a la calle y la masa, en nuestros días creciente, de desocupados y parados, abandonados a las medidas derivadas de un sistema que ha hecho opción entre riqueza financiera y vida humana, desconociendo que la verdadera riqueza es precisamente la vida humana y, por cierto, la vida humana realizada dignamente ¹⁴.

Ya para concluir vamos a ocuparnos de

las necesidades, tema sobre el cual convergen todas las tendencias morales que hemos presentado y cuyas respuestas a la cuestión resultan definitorias para cada una de ellas. Desde el punto de vista filosófico constituyen, además, un problema que no es fácil, en cuanto suponen la relación entre naturaleza y cultura, tema éste que se viene replanteando desde la antigua distinción que hicieron los sofistas entre *fysis* y *nomos*, directamente unido a todo eso el tema de por sí complicado de las mediaciones. Por de pronto diremos que la división entre necesidades «naturales» y necesidades «culturales» no es aceptable precisamente porque desconoce el fenómeno de la mediación. Y ello porque en verdad entre el ser humano y la naturaleza se da siempre, mediando entre uno y otro, la cultura. Atendiendo a esto, aquellas necesidades «naturales» vienen a ser culturales. En efecto, si la alimentación constituye una necesidad «natural», en el sentido en que tiene una muy directa y clara relación con nuestra corporeidad, nos encontramos con que nada hay que diferencie tanto culturalmente a los pueblos entre sí como la alimentación y esto a tal extremo que suele llegar a constituir una verdadera barrera de incomunicación. De esta manera, si el ente orgánico que somos nos muestra integrados a la naturaleza y es naturaleza, siempre ella se nos da mediada, es decir, culturizada. A esto se agrega que el ser humano puede todavía, por motivos asimismo culturales, renunciar a la alimentación y aun a la vida, con lo que niega radicalmente a sí mismo como cultura y como naturaleza.

Otro factor que ha llevado a relativizar la problemática de las necesidades deriva de la multiplicación al infinito de las mismas por obra de la sociedad de consumo. Esto ha despertado la idea de que todas las necesidades son, como lo decía Baudrillard, ideológicas, aun aquellas que hacen a la subsistencia.

A esto se ha de sumar la crisis del «sujeto». En efecto, ¿quién es el que siente las necesidades? Una respuesta dada desde el estructuralismo afirma que el sujeto no es este o aquel individuo, sino el sistema. El es el que nos dice si una pareja joven que siente la necesidad de tener un hijo, es propiamente la que lo siente.

De todas maneras aun cuando en los estructuralismos se les negara a los individuos ser propiamente agentes portadores de necesidades, se partía siempre de la afirmación de las mismas. Mas, esto no es lo que sucede en la «ética del mercado» que integra el movimiento del *egoísmo racional*. La cuestión ha dado un vuelco total. El ser humano ya no es mirado como sujeto de necesidades, sino como sujeto de preferencias. ¿Qué es lo que ha pasado con esta afirmación de las preferencias respecto de las necesidades, las que si bien no se las desconoce ni relativiza, se las ignora, expulsándolas de la economía?. Lo que sucede es que antes se ha establecido otra inversión: la de la relación política-economía, que ha desplazado al primer término reduciéndolo a una mera técnica dependiente de las pretendidas «leyes del mercado». Con esta reducción ha sido suspendido el principio de la dignidad humana. Se trata de una lógica de las necesidades según la cual constituyen una cuestión subjetiva e individual, nunca social. No se mira al ser humano como necesitante, sino como adquirente.

Estamos, pues, por el rescate de la dignidad humana. Ella no se resuelve, como lo

sostiene Richard Rorty desde un neo-pragmatismo que integra las morales del egoísmo racional, a la pretensión del ser humano «de ser algo completamente diferente de las bestias»; no es una cuestión de estar ni por encima ni por debajo de los demás seres de la naturaleza. Y ello porque el principio de la dignidad humana no sólo es idea reguladora de nuestra convivencia, sino también lo es de nuestra relación con la naturaleza. Ya lo dijeron Pico della Mirandola y Pérez de Oliva, la dignidad no es algo que recibimos por participación de un paradigma; tampoco surge del lugar en la escala de los seres vivos y ni plantas ni animales constituyen una disponibilidad establecida ontológicamente; tampoco deriva del sitio que nos toca en la sociedad y de las funciones que en ella cumplimos. La dignidad consiste, como virtud que poseemos en sí, en el respeto que nos tenemos a nosotros mismos y el que tenemos a los demás por el simple hecho de ser seres humanos, seamos varones o mujeres, gamonales o campesinos, pobres o ricos, indios, negros, blancos o mestizos. Y en la construcción de ese paradigma y como entes históricos, nos hacemos dignos o indignos 15.

Referencias

1 No cabe duda que la *Ética Nicomaquea* en la que se llevó a cabo una reconstrucción notable del *ethos* de la época clásica, excedió el fuerte empirismo que se respira en ella, por lo mismo que Aristóteles no abandonó nunca un contexto metafísico. Además, una fundamentación de la *frónesis* era necesaria y hasta conveniente para otorgarle al *ethos* que se describe la fuerza que exigía esta moral de los varones-ciudadanos, frente a las mujeres, los esclavos y los bárbaros. Desde este punto de vista resulta inevitable la carga ideológica que revisten las categorías de «hombre prudente» (*frónimos*) y de «hombre virtuoso» (*spoudaios anér*). El tratamiento del tema de la «dignidad» (axioma) refuerza aquella impresión de empirismo y aun de pragmatismo, en cuanto únicamente son «dignos» algunos y, particularmente, los que detentan poder y riqueza, y los ciudadanos pobres que ser «magnánimos» o poseer «grandeza de alma», serían sin más unos «estúpidos» (*elitheos*). Esta moral aristocrática, machista, esclavista y racista entró en crisis, según creemos, por primera vez con motivo de dos hechos no extraños el uno al otro: el «Descubrimiento de América» y el Renacimiento.

2 Juan PICO DELLA MIRANDOLA (1972), *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción, estudio prelimi-

nar y notas de Adolfo Ruiz Díaz, Mendoza, Instituto de Literaturas Modernas. Hay otra traducción de Luis Gómez Martínez (1984), Madrid, Editora Nacional. Cfr. nuestro estudio «El 'regreso a la naturaleza' como liberación en el mundo antiguo» (1991), en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XVII, p. 97-116.

3 Julia KRISTEVA (1981), *Semeiotiké. Investigación para un semánsis*. Madrid, Editorial Fundamentos, tomo I, p. 212-213.

4 Fernán PEREZ DE OLIVA. *Diálogo de la dignidad del hombre* (1982), Edición preparada por María Luisa Cerrón Puga, Madrid, Editora Nacional, p. 79-92; SOFOCLES. Edipo de Colona, Acto IV, Escena III, versos 1215-1218.

5 Mauricio BEUCHOT (1993), *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI editores. Presentación de Abelardo Villegas. «La única diferencia con el humanismo renacentista es que el medieval -dice Beuchot- reconocía la dignidad del hombre en relación con Dios, creador y padre de todos; mientras que el humanismo la reconocía en el hombre por sí mismo. Ya en la confluencia de lo medieval y lo renacentista, para Las Casas, el hombre tenía dignidad por ser criatura de Dios, pero también, por sí mismo, ya que a las na-

turalizas las creaba Dios con autonomía propia. Así, Las Casas reconoce esa dignidad en los indios, tanto por el motivo escolástico, como por el renacentista» (p. 73). Nuestra lectura del P. Las Casas como humanista, no precisamente escolástico, la hemos hecho en «El movimiento lascasiano como humanismo» (1983), en *Cultura*, Banco Central del Ecuador, n° 16, Quito, p. 25-48.

6 Fernán PEREZ DE OLIVA, obra citada, p. 93-117. Del mismo PEREZ DE OLIVA, *Historia de la invención de América* (1965). Estudio, edición y notas por José Juan Arrom, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, octava narración, p. 103-110. Cfr. nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1980), México, Fondo de Cultura Económica, p. 203-206.

7 En los doctrinarios del neo-conservadurismo la dignidad humana es entendida, otra vez, siguiendo las viejas pautas aristotélicas: «...la dignidad de la persona humana -dicen Benoist y Faye- no es una cualidad uniforme o uniformemente distribuida; debe ser reconocida allí donde verdaderamente existe y no en cualquier lado. Y donde verdaderamente existe no debe ser considerada como igual en todos. Ella comporta diversos grados y la justicia consiste en atribuir a cada uno de estos grados un derecho diferente, una libertad diferente...». Alain BENOIST y Guillaume FAYE «La religion des droits de l'homme» (1981), en *Elements. La revue de la nouvelle droite*, Paris, n° 37, p. 7

8 Th ADORNO y M. HORKHEIMER. *Sociológica* (1986), Madrid, ed. Taurus, p. 208.

9 Th ADORNO y M. HORKHEIMER, *Ibidem*.

10 Javier MUGUERZA. «¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen?», en K. O. Apel y otros *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, ed. Crítica, 1991, p. 132-163.

11 Alejandra CIRIZA. «De contratos, derechos e individuos. Problemas y encrucijadas en torno a la condición ciudadana de mujeres» (1996-1997), en *El Rodaballo*, Buenos Aires, n° 5, p. 20-25.

12 José Luis REBELLATO. *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, Liberación* (1995), Montevideo, Multiuniversidad franciscana de América Latina, p. 85; Roque CARRION-WAM «Doxa democrática. Relaciones entre ética, derecho y política en América Latina» (1993), en *Ética e política*, Porto Alegre, Goethe Institut y Universidad Federal do Rio Grande do Sul, p. 271-283; para el recurso a la «doxa democrática» como discurso moralizador entre nosotros, véase nuestro estudio sobre Agustín Alvarez en nuestro libro: *Mendoza en sus letras y sus ideas* (1996), Mendoza, Ediciones Culturales, 193-214.

13 Friedrich von HAYEK. *La libertad y el orden económico* (1957), Mendoza, Centro de Difusión de Economía Libre, p. 9; Franz HINKELAMMERT. *Crítica de la razón utópica* (1984), ed. DEI, San José de Costa Rica, cap. titulado «El marco categorial del pensamiento neoliberal actual», p. 53-94; del mismo HINKELAMMERT su importante estudio «Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina. El papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado» (1991), en revista *Pasos*, Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), San José de Costa Rica, n° 33; José Luis REBELLATO, obra citada, p. 31-35.

14 Cfr. Nuestros trabajos: «La 'dignidad humana' y la 'moral de la emergencia' en América Latina», en Antonio Sidekun (ed.), *Ética do discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares*, São Leopoldo (Brasil), ed. UNISINOS, 1994, p. 171-186; «Naturaleza, corporeidad, liberación», en *Ética, discurso, conflictividad*. Homenaje a Ricardo Maliandi. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto, 1995, p. 79-90 y «La Filosofía latinoamericana ante el 'descentramiento' y la 'fragmentación' del sujeto. Una respuesta a la problemática de la 'identidad' y la 'alienación'» (1996), en *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, México, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, año 2, n° 4, p. 9-33.

15 Richard RORTY (1979), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, p. 41.