

## PENSANDO EN LA POSIBILIDAD DE UNA “ÉTICA NEGATIVA”<sup>1</sup>

Cristóbal Holzappel

Universidad de Chile

**RE** Intentaré en lo que sigue formular la posibilidad de lo que cabría entender como “ética negativa”, enfrentado al mismo tiempo uno de los problemas más álgidos de la axiología: la disputa entre universalismo y consensualismo.

Walter Schulz plantea en una reciente obra —“Conceptos fundamentales de la ética”— que la presencia de un “*ethos* autorregulado” sería característica de nuestra época<sup>2</sup>. Si entendemos por ‘ethos’ el comportamiento (moral) humano concreto, W. Schulz nos hace ver que históricamente se habrían desgastado distintas unidades de sentido que habrían orientado al hombre; en otras palabras, habría habido una ética, ya sea platónica, aristotélica, heteronómica y cristiana, o autónoma y kantiana que habrían regulado el *ethos* humano, pero esto aparentemente, o, por lo menos, significativamente, ya no es así. Ejemplo de ello serían no únicamente las nuevas generaciones, que tienden cada vez menos a ceñirse a cánones éticos preestablecidos, sino que, agregaría también, lo que ocurre con el desarrollo tecnológico y los problemas medioambientales que él ocasiona. Vemos también ahí un modo de comportamiento que no se somete, y que muchas veces no está siquiera en la disposición de someterse a consideraciones de tipo ético.

Por otra parte, el pensamiento del llamado postmodernismo, en la medida en que se apoya precisamente en la idea de la pérdida de unidades de sentido, podríamos reconocer, tendría que entenderse en la misma perspectiva del *ethos* autorregulado.

Pero, ello nos hace ver al mismo tiempo que gravitamos en torno al problema de la fundamentación de la ética, y en la discusión contemporánea uno de los aspectos del problema en cuestión que más ha preocupado es el del universalismo *versus* el consensualismo. La universalidad de la ética es un supuesto tácito o expreso de distintas propuestas éticas, vinculadas con Sócrates, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, por nombrar sólo algunos, y el consensualismo entra a jugar un papel

---

<sup>1</sup> El presente artículo forma parte del Proyecto de Investigación “Aventura Ética” de la Universidad Nacional Andrés Bello.

<sup>2</sup> Walter Schulz, *Grundbegriffe der Ethic* (Conceptos fundamentales de la ética), Edit. Günther Neske, Stuttgart, 1993, p. 228 ss.

preponderante desde el positivismo decimonónico en adelante, aunque tiene a la vez antecedentes en los sofistas, y otros.

Apuntemos por de pronto que la idea de un consensualismo ético, si bien se tornó en algún momento casi como en un supuesto indiscutible en posturas axiológicas contemporáneas (piénsese nada más, por ejemplo, en diversos reduccionismos del positivismo lógico y de la semiótica, especialmente la que propone Umberto Eco), hoy por hoy propuestas éticas como la de Habermas están concebidas nuevamente en la dirección del reconocimiento de un universalismo, que en este caso se presenta como muy problemático, porque está indisolublemente unido a un enfoque positivista.

Respecto de este punto, aprovechemos de aducir aquí algo seguramente admitido por todo el mundo, y es el hecho de que ha sido siempre más bien el pensamiento idealista o racionalista, o al menos algo cercano a estas posturas, el más fecundo terreno del universalismo ético, como, por la contraparte, ha sido el empirismo y el positivismo el terreno propicio de las teorías consensualistas.

Por otra parte, cuando decimos ‘ética’, este nombre conlleva de por sí el supuesto de tratarse de una “ética de la humanidad”, vale decir, una tal que es válida para todo ser humano. Aun aquella “ética aplicada”, como aquella para las distintas profesiones, por ejemplo la ética médica, supone también una validez de determinados juicios de valor para todos los médicos, o para otros profesionales que sea el caso.

Sin duda, el desarrollo histórico, la comunicación cada vez mayor entre las distintas culturas y etnias, sobre todo aquellas que se dan al interior de una nación en particular, y que ha traído consigo el “choque cultural”, ha dado lugar a la vigencia de un consensualismo ético, como que por ello éste está ya implícito en el multiculturalismo.

Respecto de la dicotomía entre universalismo y consensualismo merece también una especial consideración atender a las diferencias entre juridicidad y eticidad. Resulta que la ley positiva tiene una clara validez para distintos universos, como son los de cada nación. Propio de la ley positiva es por lo tanto el poder institucionalizarse y su validez universal en cada nación corresponde a lo que resulta de un acuerdo previo, expresado en el contrato social. Independientemente de que este último efectivamente haya sucedido alguna vez o no, resulta que, en principio todo el mundo (aunque sea en términos inevitablemente abstractos), está de acuerdo en someterse a la ley y a la autoridad que la hace respetar, en aras de que la sociedad pueda organizarse, aunque ulteriormente haya quienes no respeten el orden establecido, teniendo probablemente para ello incluso, en algunos casos, razones justificadas. Pero, este *universal-legal* es *sui generis*, ya que no supone el nivel ontológico de algo que *en-sí mismo* es universal, y es por eso que, puede decirse, el *universal-legal* resulta de un consenso que sólo hasta cierto punto un ciudadano en particular puede modificar en un sistema democrático, sobre todo a través de sus representantes en el

parlamento y por medio de enmiendas a la constitución o, en mayor escala, a través de una reforma constitucional.

Mas, el supuesto *universal-moral* es de distinta índole, porque, podríamos decir con cautela: al menos tiene la pretensión de valer como algo *en-sí*, esto es, en un nivel ontológico. Sin embargo, esto requiere inmediatamente de una precisión impostergradable. ¿Qué significa aquí *lo ontológico*?

Teniendo presente como en una trastienda la enorme discusión entre las supuestas subjetividad y objetividad de los valores, utilicemos para nuestra indagación este otro uso terminológico, que permite plantear el problema en cuestión de manera más radical: cuando decimos que algo es bueno, ¿es porque ello es *en sí mismo* bueno? Y tengamos en cuenta que, como ya se ha visto en distintos desarrollos axiológicos, podemos observar que todos los valores se pueden retrotraer platónicamente a lo bueno y lo malo, o en palabras de un uso habitualmente laxo, cuando valoramos, estamos siempre valorando positiva o negativamente. Y, a su vez, podemos decir de la justicia, de la belleza, de la verdad que son buenas, como sería malo todo lo que se le opone.

Prefiero evitar la terminología de lo subjetivo y de lo objetivo, porque cuando decimos que algo es bueno, es muy probable que ese juicio sea, por una parte, subjetivo, pero, por la otra, también objetivo, considerando que distintos sujetos concuerdan kantianamente entre sí para declarar que eso es bueno, vale decir que hay una objetividad relativa a sus distintas escalas valóricas. Y este punto que recién rozamos nos lanza de golpe contra una cuestión radical: lo que los estoicos, en especial Marco Aurelio en sus “Soliloquios”, planteara como la *adiaphora*, lo indiferente, esto es, el suponer en todo momento que en sí mismas las cosas no son ni buenas ni malas, que el devenir cósmico transcurre de manera precisamente indiferenciada, diríamos, *más allá del bien y del mal*.

“/.../ muerte y vida, gloria e infamia, dolor y placer, riqueza y penuria, todo eso acontece indistintamente al hombre bueno y al malo, pues no es ni bueno ni feo. Porque, efectivamente no son bienes ni males”<sup>3</sup>. “No consiste tu mal en un guía interior ajeno ni tampoco en una variación o alteración de lo que te circunda. ¿En qué, pues? En aquello en ti que opina sobre los males. Por tanto, que no opine esa parte y todo va bien” (op. cit., Libro IV, 39). “Elimina, pues, y sea tu propósito desprenderse del juicio, como si se tratara de algo terrible, y se acabó la cólera” (op. cit., Libro XI, 18).

La *adiaphora*, que estrictamente hay que relacionarla con la ‘suspensión del juicio’, la podemos entender más ampliamente como jugando un importante papel

<sup>3</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, Edit. Gredos, Madrid, 1977, Libro II, 11.

frente a las reiteradas valoraciones humanas de las cosas, trátese de formas de urbanidad, maneras de vestir, modos de expresarse, o aun de los derechos humanos, que tienen vigencia recién desde la Revolución Francesa en adelante; la *adiaphora* incita cada vez al retiro de nuestras valoraciones y a un consiguiente despeje de mundo. Junto con aparecer por primera vez en la ética occidental en la escuela estoica, reaparece en distintas formas, aunque no esté expresamente llamada por su nombre, ya sea en Spinoza, Nietzsche o en la fenomenología en general, y en particular, en la fenomenología heideggeriana. En efecto, el método fenomenológico consiste en un *permitir que las cosas se muestren por sí mismas*, en términos más propiamente heideggerianos, en un *dejar ser* a las cosas (y también, desde luego a las personas). En la relación interpersonal yo puedo quedar preso en una determinada valoración que tengo de mi pareja, y que por ello no me permite descubrirla en su ser. El acuicultor tal vez no ve propiamente el lago, sino únicamente en función de la producción industrial de salmones.

Pero, sea como fuere, estamos también conscientes de que no podemos evitar del todo valorar. Ortega y Gasset habla de una “facultad estimativa”, consustancial al hombre, y plantea que somos un “sistema de preferencias y desdenes”<sup>4</sup>. Estamos así siempre valorando, no podemos evitarlo. La *adiaphora* y el método fenomenológico en unión con el pensamiento a-valórico hay que concebirlos por ende como algo no sistematizable, sino como un modo de ver, una mirada, una actitud que nos induce a estar en la disposición de retractarnos de nuestras valoraciones. Sólo de manera aproximativa podemos pretender despojarnos de toda valoración, con el fin de alcanzar una *epojé* total, y que cosas y personas, como también nosotros mismos nos des-cubramos como por primera vez.

Planteadas las cosas en estos términos, justifico aquí la idea de una “ética negativa”, que opera *adiafóricamente* retirando nuestras valoraciones, tras los entusiasmos de que somos presa frecuentemente, al adjudicarle en forma a-crítica valores a fenómenos y situaciones. Una *ética negativa* estaría en parangón con una “*ontología negativa*” heideggeriana, en la que aplicando la “diferencia ontológica”, evitamos definir al ser con el mismo raso con el que definimos los entes, que son sus manifestaciones. Y, por otra parte, la referida ética negativa estaría también en parangón con la “teología negativa”, que analizo en mi libro “*deus absconditus*” y en la que, con el afán de aproximarse al verdadero Dios, tenemos que hacer caer todas las representaciones que tenemos de él<sup>5</sup>.

La ética negativa, definida en unión con la *adiaphora*, abre una interesante

<sup>4</sup> José Ortega y Gasset, Estudios sobre el amor, Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 123.

<sup>5</sup> Del autor, *deus absconditus*, Edit. Dolmen, Santiago, 1996.

perspectiva para el hombre contemporáneo, que suele estar atrapado en valoraciones de lo útil, lo aprovechable, lo explotable, lo eficaz, lo eficiente, lo cual lo lleva, como muestra Heidegger, a desarrollar un “pensar calculante”, que no le permite ver propiamente el río, sino únicamente en función de que es fuerza hidráulica. Y, podríamos agregar, así no vemos tampoco al otro, cuando tan sólo lo vemos a través del prisma de que es alguien afamado, o un especialista en alguna materia, o en tanto que es un empresario exitoso, o todo lo contrario, en tanto que es un obrero de bajos ingresos.

Le otorgamos así en este contexto una primacía al *ver* fenomenológico (interpretado aquí a mi manera), el cual me permite acceder más adecuadamente al ser de las cosas, quizás incluso a través de sucesivas valoraciones y desvalorizaciones (entendida esta última palabra aquí nada más que en el sentido del retiro de las valoraciones, sin involucrar una valoración negativa). Y todo ello naturalmente con la motivación de un respeto por los fenómenos en sí mismos, un respeto al ser. Esto quiere decir que podríamos delinear una actitud existencial, un ethos humano con los perfiles ya desdibujados y que, como desafío vital, nos conduce a hacernos éticamente sabios.

Pero, en todo lo anterior he hablado muy desenfadadamente de ‘valoración’ y lo cierto es que el alcance de este término se lo debemos en especial a Nietzsche. Es el pensador de Sils Maria quien plantea que tras los valores están las valoraciones subjetivas que, por su parte, son manifestaciones de la voluntad de poder. (El hombre es un “Wertsetzender”, un “instaurador de valores”). Más aún, junto con ‘valoración’ (Wertung) Nietzsche propone el término ‘des-valorización’ (Ent-wertung), como lo hace en su idea de nihilismo, entendido éste como la desvalorización de los valores supremos<sup>6</sup>. La desvalorización posee patentemente un sentido adiafórico; por lo cual la podemos proyectar también en el marco de la ética negativa. Esto no significa, eso sí, sumar a Nietzsche a una ética negativa, hay tan sólo elementos de ella en su pensamiento. A mi juicio, los únicos representantes de esta corriente serían los estoicos, Marco Aurelio a la cabeza, Spinoza, y en una forma muy peculiar, Heidegger. El pensador de la Selva Negra plantea en la “Carta sobre el ‘humanismo’ que toda valoración es una subjetivización que, como hemos visto, impide un acceso a las cosas mismas, y relaciona en ese contexto lo que sucede en particular cuando valoramos a Dios, ya que entonces cometemos, cuando menos, un sacrilegio<sup>7</sup>. Por otra parte, el reclamo por las sucesivas transgresiones de la diferencia ontológica que atraviesan la

<sup>6</sup> “¿Qué significa nihilismo? -Que los valores más altos se desvalorizan”, Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (La voluntad de poder). Edit. Alfred Kröner, Stuttgart, 1980, p. 10.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, Carta sobre el “humanismo”, trad. de Alberto Wagner de Reyna, Edic. de la Universidad de Chile, s/a, p. 10 ss.

historia de la metafísica, se aplica también, y muy especialmente, a la reducción del ser a valor que, junto con estar ya en Platón, está también en Nietzsche.

Mas, la propuesta nietzscheana de la reducción de los valores a valoraciones supone —contemplada desde un criterio lógico— un círculo vicioso, quizás inevitable. Si los valores remiten a valoraciones, del mismo modo cabría sostener que las valoraciones remiten a valores, sin los cuales ellas son imposibles. Pero, este círculo es, como digo, tan inevitable como el que se ha advertido entre conceptos y juicios, en cuanto a la génesis de cada uno y del conocimiento en general. Efectivamente, con Aristóteles, podemos proponer que los juicios o proposiciones se componen de conceptos, pero estos últimos sólo pueden haber sido obtenidos a partir de juicios.

Pero, independientemente de estas cuestiones lógicas que, si bien es interesante conocer, sin embargo son en gran medida estériles, la reducción de los valores a valoraciones se mueve en la perspectiva de la muy osada y por cierto muy discutible tentativa de suprimir todo posible *en-sí*. Y atendiendo a este punto, nos topamos aquí con una tremenda dificultad, ya que se trata nada menos que de suprimir aquello que refleja el más antiguo desvelo de la filosofía, el cual se ha representado en la forma del mundo de las ideas, el acto puro, la trascendencia, lo uno, la escatología cristiana, Dios, pero también, como abismo, misterio, enigma del ser. La tentativa en cuestión afecta todo ello, ¿pero también a lo que concierne al enigma? Probablemente Nietzsche —en este punto, al menos— no ha querido ir tan lejos, ya que cuando habla, por ejemplo, del “velo de Maja”, hay en ello una inequívoca alusión al enigma que a todo envuelve. Nietzsche tiene en cuenta en sus negativas referencias a lo *en-sí*, desparrramadas por gran parte de su obra, una de las formas históricamente más cercanas y más descollantes de presentarse el *en-sí*: Kant<sup>8</sup>. Pero justamente en el caso de este modo de presentación aparece el *en-sí* en su forma más depurada y, en cierto modo, más justificada, ya que no se trata más de un *en-sí*, digamos *perfilado*, al modo platónico o cristiano, como si hubiera efectivamente una supuesta *belleza en-sí*, *justicia en-sí*, o toda una escatología, representada a través de un juicio final, un cielo y un infierno. (Me atrevería a aducir aquí que el *en-sí*, concebido en esta perspectiva crítica respecto de presentaciones históricas anteriores, no ha sido todavía pensado suficientemente).

Así pues, el *en-sí* es el más viejo desvelo no solamente de la filosofía, sino quizás también del artista, del científico, y de cada hombre que es potencialmente filósofo. Él reclama también derechos axiológicos y se hace valer, por tanto, no únicamente en un ámbito metafísico, que tiene que ver incluso con el problema del ‘referente’ de la

<sup>8</sup> Cfr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, op. cit., p. 552 ss. Ed. cast.: *La voluntad de dominio*, en *Obras Completas*, IX, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, M. Aguilar-Editor, Buenos Aires, 1947.

semiótica de nuestro siglo. Pero, ¿qué puntualizar respecto de su justificación en el terreno axiológico? Si la por nosotros llamada “ética negativa” invita justamente al retiro de las valoraciones, nos damos cuenta de que el *en-sí* kantiano es, en este contexto, un pensamiento crucial, que reporta grandes beneficios para una adecuada teoría axiológica. Y esto lo planteo con independencia de cuál sea el rol que específicamente juega el *en-sí* en la ética kantiana, ya que ésta se articula según sus propios parámetros que no es el caso considerar aquí. Únicamente quiero destacar que la concepción metafísica kantiana del *en-sí* se alía muy adecuadamente con el elemento adiafórico de la ética negativa.

Pero, en fin, sea cual fuere la pretendida justificación que nos propongamos de la ética negativa, salta a la vista que pareciera que la adiaphora, sea como suspensión del juicio o como retiro de valoraciones, nos pone ante la frontera del peligro del consensualismo y relativismo éticos.

De todas maneras reconozcamos desde ya que sólo la práctica de la adiaphora nos permite un auténtico multiculturalismo. Sólo cuando suspendemos nuestros juicios de valor, podemos aceptar otras costumbres, otras valoraciones del cuerpo, de la mujer, del estatuto de la ciencia, del arte o de la alquimia, de la magia, de distintos rituales religiosos, y otros.

Digamos que el consensualismo tiene este sentido muy justificado, pero naturalmente entramos en conflicto con él, cuando determinadas prácticas de otras culturas y etnias son atentatorias contra la vida o la dignidad humana. Por ejemplo, en ciertos países musulmanes, como Egipto, se sigue practicando la circuncisión femenina. Ella consiste, entre otros, en la extirpación del clítoris y en coser o también extirpar los labios vaginales, en vistas de que se supone que la mujer debe cumplir únicamente una función reproductora<sup>9</sup>.

Diría que estamos aquí ante un fenómeno de choque cultural que exige definiciones claras, y parece que al encarar este tipo de situaciones se ahogaran todo posible consensualismo y relativismo.

Pero, lo universal no encuentra su lugar en las valoraciones que aplicamos a las cosas, sino que más bien hay que buscarlo en las escalas valóricas. En efecto, no parece removible el que en toda escala valórica deba haber en primer lugar y en la posición jerárquicamente superior algo así como lo sagrado, es decir, justamente algo que guarda relación con la apertura al misterio, y ello sobre todo en atención a un pensamiento metafísico que reconoce, quizás tras seguir un largo derrotero, que hay el enigma del ser en todas sus manifestaciones, que la pregunta leibniziana “¿por qué

---

<sup>9</sup> Le debo al profesor Dr. Miguel Kottow el haberme detenido a pensar sobre este problema.

es más bien el ser que no la nada?” no la podemos responder desde la metafísica o desde la física, basándonos en la teoría de unas supuestas primeras partículas llamadas ‘quarks’, o en la teoría del big-bang.

Y agregaría que si se pide recurrir aquí a consideraciones empiristas, las más diversas culturas dan muestras en sus respectivas escalas valóricas de que al tope se encuentra infaliblemente algo así como lo sacral, sea que esto se refiere a la sacralidad de un dios o unos dioses, del río y del volcán, del rey de la tribu o de unos antepasados guerreros<sup>10</sup>.

Pero aquí entra a tallar un segundo aspecto más radical aún de la ética negativa: desde mi perspectiva corresponde a través de una “vía ética negativa” depurar esto sacral de toda representación, dejarlo en su más prístino modo de ser, sin hacer arbitrarias identificaciones con significantes que, al particularizarlos, serán siempre discutibles para el pensar puro, trátase de un dios o unos dioses con tales y cuales historias, del fuego primordial o de una noche de todos los tiempos.

¿Y qué fuerza puede tener aquello, un significante que oculta toda cara, quizás Dios al fin y al cabo, pero un dios escondido, un *deus absconditus*? La respuesta a esto es clara y contundente: la fuerza del misterio que tal vez *misteriosamente* también, nos transforma.

Será él entonces como el ser heideggeriano que nos interpela a través de sus manifestaciones, de las cosas, de la naturaleza, de los otros, para correspondernos con él.

Pero, claro está, unos valores (que con Max Scheler, son por esencia jerárquicos), que no se aplican justamente a valorar, a calificar las cosas de acuerdo a distintos parámetros, serían como los personajes de una novela (que interrumpí) y que se han quedado ahí impertérritos y detenidos en plena acción, unos a lo mejor a punto de tomar una decisión importante, otros acechados por un peligro, otros desesperados, otros eufóricos, otros en un transporte de felicidad, así como los habitantes de Pompeya.

Pero, la universalidad a justificar debe ser observada desde distintos ángulos, y uno de ellos corresponde a la dimensión ideal de lo ético. Ella ha sido meridianamente establecida por distintos autores, entre ellos Kant, Scheler y Ortega y Gasset. El que cierto grupo humano no se ciña a determinados valores no le resta nada a la validez de éstos, como, por la contraparte, el que cierto grupo cumpla de sobra con un valor, no le agrega nada a él. En la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” se relaciona esta cuestión con el papel del ejemplo en lo moral:

“No se podría aconsejar peor a la moralidad que si se la hiciera depender de

<sup>10</sup> Mircea Eliade en “El mito del eterno retorno” abunda en ejemplos que corroboran lo aquí sostenido, Alianza Editorial, Barcelona, 1993.



ejemplos. Porque cada ejemplo que me es representado, tiene que ser previamente juzgado de acuerdo a principios de la moralidad, si acaso es digno de servir como ejemplo arquetípico, esto es, como modelo /.../”<sup>11</sup>.

Si antes he dicho que lo universal tiene su lugar en las escalas valóricas, aduciendo para ello que, por ejemplo, en las más distintas culturas el valor de lo sagrado es estimado como el más elevado, ¿es posible nada más a partir de ello hacer una generalización tan osada? Pero, tengamos presente también lo que implica el planteamiento kantiano: que lo empírico no contribuye en absoluto a validar o invalidar lo ideal.

Aun así, añadiría aquí la siguiente lucubración: el que de uno u otro modo la justicia y el honor sean puestos más en alto que el placer, esto es también algo muy próximo a una coincidencia universal, y lo cierto es que probablemente cuando no sucede así, se torna casi imposible la organización de la pequeña tribu, la comunidad más amplia o la sociedad en general. Si bien puede haber naturalmente diferencias respecto de cómo se comprende la justicia, acaso nada más que como ley del talión o ley del más fuerte, esto ya es de orden secundario. Lo mismo cabe argüir en relación al estatuto diferenciado que puede tener la verdad, si acaso ella es reconocida como más elevada que la belleza o el honor; ello dependerá de la fuerza que tenga en una comunidad la búsqueda de la verdad, el relato histórico fidedigno, la investigación, la ciencia y la filosofía. Pero, lo importante está en que a grandes rasgos, ciertos valores como la salud, la utilidad, el placer, y digámoslo así, el bienestar en general, que incluye el confort y la comodidad, son normalmente estimados como valores indiscutiblemente necesarios, pero, al fin y al cabo, meramente básicos.

Se pretenderá seguir contradiciendo el planteamiento que intento fundamentar, alegando que cuando ojeamos nuestra época tan sólo por encima, advertimos la omnipresencia de valores utilitarios. Frente a ello no cabe sino responder que eso mismo muestra el desafío ético que tenemos por delante: que la justicia, la verdad, la belleza, el bien común no pueden ser pospuestos por criterios utilitarios o la fuerza del poder, y aunque una visión realista nos señale que es muy improbable tener éxito en modificar ese cariz de las cosas.

Este mismo enfoque nos permite apreciar en todo su alcance el planteamiento kantiano de la independencia de lo ético de una base empírica o natural, lo cual obsta a su vez para hacer alusión a la por George E. Moore llamada “falacia naturalista”, y que, interpretada con amplitud, consiste precisamente en hacer derivar contenidos

---

<sup>11</sup> Emmanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, edit. por August Messer, Edit. Knauer, Berlin s/a, p. 350/408, trad. mía. Ed. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, cap. I.

éticos de una base natural y empírica (transitar del “es” al “debe”)<sup>12</sup>. Han habido numerosos intentos de fundamentar la ética que incurren con desfachatez en esa falacia, al hacer derivar los juicios de valor de las emociones, de la voluntad, del instinto o de las costumbres, sin respetar la autonomía de lo ético, caracterizada principalmente por la dimensión ideal y el deber ser.

Pero, debo ser más cuidadoso con lo que voy exponiendo. Antes he hablado del sentido de una ética negativa que opera a través de una “vía ética negativa” y que, por ejemplo, al considerar lo sacral, justamente nos prohíbe cualquier cualificación positiva, como decir que ello es bueno, y otros. Si esto es así, ¿no representa acaso una flagrante contradicción la proposición de cualquier escala valórica?

Esto exige precisiones: por de pronto que lo sacral es otra palabra para llamar lo *en-sí*, y podríamos agregar aquí además otro término: la *otredad*, que corresponde a las distintas manifestaciones del ser, que nos incluye a nosotros mismos y que sólo parcialmente podemos representarnos en una relación sujeto-objeto. La veraz comunicación, tal como la concibe Jaspers, requiere del reconocimiento de esta otredad, del otro como un otro distinto de mí<sup>13</sup>, y por ende se da a partir de lo que Nietzsche llamara el “*pathos* de la distancia”.

Pues bien, los valores corresponderían a ciertas *simbolizaciones* que hacemos de las cosas, recurriendo también en este punto a Jaspers, quien plantea que de la trascendencia, de lo *en-sí* sólo podemos hacer simbolizaciones, y tanto el arte, como la metafísica e incluso la religión serían sus expresiones (cfr. op. cit., p. 1036, pass.).

A diferencia de otras posturas, esto no significa suponer la preexistencia platónica de un “mundo ideal de valores” preestablecidos y eternos, sino que los valores son el resultado de ciertas estimaciones que hacemos del ámbito de lo *en-sí* y que se constituyen y establecen en un orden jerárquico. Su carácter de simbolización apunta a los valores que aplicamos a las cosas, es decir lo que hemos definido como valoraciones. Ello implica una demanda para nosotros: darnos cuenta de que, cuando valoramos, inevitablemente nos representamos las cosas en una relación sujeto-objeto, dejando intocado su *en-sí*; al *en-sí* no llegamos, o no podemos llegar, o quizás, estamos siempre en camino a él, pero sin llegar a tocarlo y mucho menos, agotarlo.

En rigor, el mundo ideal de unos supuestos valores a lo más se lo podría vincular, siguiendo a Kant, con el “reino de los fines”, siempre que veamos a éstos al mismo tiempo en la dimensión utópica de los grandes anhelos de justicia, paz, y otros que

<sup>12</sup> Cfr. Javier Sábada, *Ética analítica*, en: *Historia de la Ética*, edit. por Victoria Camps, vol. 3, p. 164, Edit. Crítica, Barcelona, 1989.

<sup>13</sup> Examinar este punto en Karl Jaspers, *Von der Wahrheit (De la verdad)*, Edit. Piper, München, 1958, p. 1005 passim.

persigue la humanidad, y que tienen su justificación nada más ni nada menos que en tanto anhelos.

Es cierto que normalmente valoramos sin tener para nada en cuenta todo esto, pero precisamente ello nos enseña que el no verlo es fuente de muchos conflictos éticos, ya que nos aferramos entonces a valoraciones que estimamos inamovibles.

Ahora bien, al proponer que los valores son simbolizaciones de lo *en-sí*, ¿no corre peligro la universalidad, aunque sea ideal, de los valores? ¿no se presta toda simbolización al subjetivismo? En efecto, este peligro es indiscutible e implica una seria amenaza a toda universalidad valórica y ética, siempre y cuando no establezcamos una diferencia entre dos planos de lo *en-sí*: el *en-sí* "real" y el *en-sí* "ideal". Esta distinción, que tiene también una base kantiana, nos permite reconocer en el *en-sí* "ideal" un orden anhelado que es el resultado de nuestra cultura no solamente occidental, sino planetaria, por lo menos en cuanto a los puntos en conexión con otros ya destacados: la necesidad de que en un escala valórica se privilegien ciertos valores espirituales sobre los valores materiales del placer y la utilidad, por ejemplo. E insisto, aunque la realidad humana del mundo contemporáneo, con el signo del consumismo y del argumento del poder que infaliblemente entra en acción, marche a contrapelo de una escala valórica tal, ello no le resta una nonada a su intrínseca validez.