

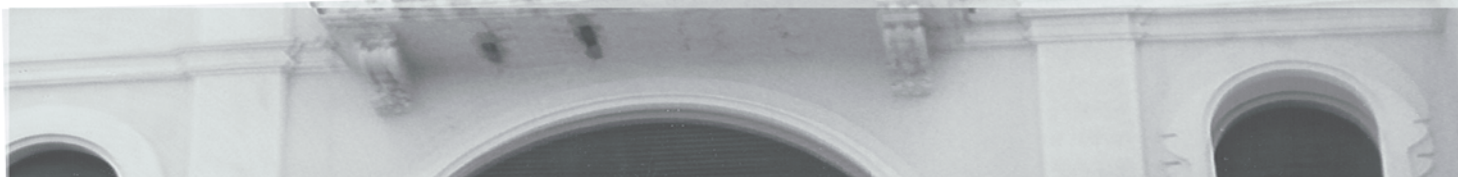
Manifiesto

Miguel Schafschetzy Steiner Relativismo moral *versus* ética universal. **Felipe Núñez** Filosofía del arte y fábula del mundo.

CONTRA LA ARQUITECTURA
Contra la arquitectura

Friedensreich Hundertwasser Manifiesto del enmohecimiento. Contra el racionalismo en arquitectura. **Luis Andrés Bredlow** El culto de la fealdad. **Miguel Lizano** Observaciones sobre arquitectura, urbanismo y modernidad. **David Varela** Autoconstrucción y autogestión del proceso habitacional en América Latina. **Ramon Rubio** "Uno y Cero" en Santa Maria del Fiore. Conversación con **César Manrique**. Arte, arquitectura y utopía. **Poemas** **Mario Santiago Papasquiaro**.

número 10
setembre 2006
5 € - 5 \$





LA MORADA DEL CUERDO
LA MORADA DEL CUERDO
LA MORADA DEL CUERDO
LA MORADA DEL CUERDO

p r e s e n t a c i ó

Més tard del que hauríem desitjat, aquest nou lliurament de *Mania, Revista de pensament* surt a la llum amb un cert regust de comiat. Comiat a uns espais que la van veure néixer –els del campus universitari de Filosofia-Geografia i Història de la UB (sota Pedralbes)–, però comiat també a una etapa d'aquesta publicació.

D'ençà l'aparició del darrer número de *Mania* (el novè), des de l'associació homònima que l'edita hem continuat amb la nostra tasca de dinamització cultural, organitzant cicles de conferències, recitals de poesia i presentacions de llibres. Seguint també amb la nostra voluntat d'estimular i enriquir l'intercanvi d'idees i experiències amb d'altres col·lectius i persones d'arreu, ens vam fer càrrec de l'organització de la *41 edició del Congrés de Filòsofs Joves*, celebrada a Barcelona entre els dies 13 i 16 d'abril del 2004 sota el lema "Filosofia i Bogeria".

El dossier central d'aquest nou lliurament de la revista *Mania* està dedicat a l'Arquitectura. El títol triat per al mateix, "Contra la Arquitectura", n'anuncia ja el to dels articles. S'enceta amb un manifest de E. Hundertwasser, en contra del racionalisme en arquitectura; el segueix una àcida repassada de L.A. Bredlow a algunes mostres emblemàtiques de l'anomenat 'funcionalisme arquitectònic'; a continuació, M. Lizano ens fa partícips de les seves perplexitats al davant de la planificació i l'estètica efectistes; tot seguit, D. Varela ens planteja les potencialitats de l'autoconstrucció i l'autogestió com a eines d'alliberament i de conscienciació humanes; en acabat, en R. Rubio posa de manifest, a través de la figura del geni renaixentista que va ser Filippo Brunelleschi, el paper de les arts representatives en la revolució de la consciència humana que va donar lloc a la ciència moderna. Tanquem aquesta ullada crítica a l'Arquitectura amb la transcripció d'una conversa inèdita amb César Manrique.

Com dèiem, és aquest un número de comiat, però no pas definitiu, ja que l'activitat del grup *Mania* no s'aturarà amb aquest desè lliurament. Tanmateix, després d'una dècada en què per sobre de tot hem mirat de donar veu als altres per parlar nosaltres, creiem que ha arribat el moment de fer un profund exercici d'introspecció i tornar-nos a escoltar a nosaltres mateixos amb la secreta pretensió de descobrir el que, passat tot aquest temps, us podem continuar dient. D'aquest procés esperem que en resulti una publicació renovada i acord amb els nous temps, aquests en què el pensament, el nostre principal repte, s'escampa ja no només a través de l'oralitat i el paper escrit, sinó també a través d'una Xarxa de possibilitats insospitades. Mirarem de ser en cadascú d'aquests fronts, no en dubteu.

Un cop més, gràcies.

s u m a r i

Relativismo moral <i>versus</i> ética universal Miguel Schafschetzy Steiner	5
Filosofía del arte y fábula del mundo Felipe Núñez	13
<hr/>	
Dossier: CONTRA LA ARQUITECTURA	
Manifiesto del enmohecimiento contra el racionalismo en arquitectura Friedensreich Hundertwasser	29
El culto de la fealdad Luis Andrés Bredlow	35
Observaciones sobre arquitectura, urbanismo y modernidad Miguel Lizano	43
Autoconstrucción y autogestión del proceso habitacional en América Latina David Varela	47
“Uno y Cero” en Santa Maria del Fiore Ramón Rubio	53
Arte, arquitectura y utopía Conversación con César Manrique	79
<hr/>	
Poemas Mario Santiago Papatzi	92

Mania

Revista de pensament

Facultat de Filosofia de la UB
c/ Montalegre, 8
08001 Barcelona
e-mail: acefal@trivium.gh.ub.es
www.ub.es/MANIA/home.htm

Consell de redacció i edició

Anna Titus, Artur Santacana, Carles José,
Daniel Ranz, Félix Pérez-Hita, Guillem Serradell,
Jaume Saurí, Luis Bredlow, Manel Díaz, Marc Egea,
Maria Darnell, Marina Sanjosé, Marta García,
Miguel S. Steiner, Ovidi Cobacho, Xavier Semillas.

Disseny i compaginació

Sincoco, Daniel Ranz

Edició

Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

Impressió

Gráficas Rey, S.L.

Mania D.L.: B-13092-96 ISSN: 1576-5113

Agraïments

Antonio Alegre; Facultat de Filosofia de la UB;
Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i
Filosofia de la Cultura (Filosofia, UB); Israel Ranz;
Palmira Riera, Ramon Rubio; Salvi Turró; Sergi
Gil; CAE de la UB; Departament d'Universitats,
Recerca i Societat de la Informació de la
Generalitat de Catalunya; Josep Macià; Jordi Sales;
Joana Famades José, Maria Eugènia Julián de Haro
pel seu suport tots aquests anys.

Preu per exemplar: 5 €; 5 \$.



Relativismo moral *versus* ética universal

Miguel Schafschetzy Steiner

Las dificultades para establecer normas morales sólidas y sin restricciones circunstanciales han venido impidiendo que en las corrientes antidogmáticas cuajara una clarificación teórica de los conceptos centrales de la filosofía moral. El argumento contra el moralismo suele quedarse así en la supuesta ausencia de argumentos serios de los que ofrecen decálogos y cuerpos morales más o menos definidos. Las deficientes soluciones filosóficas del pasado se complementan hoy con el abandono de la especulación ética, un abandono que encuentra perfecto acomodo en el común destemple racional promovido por relativistas, posmodernos y neoliberales. No cabe aquí relacionar todas las posibilidades de reinterpretación del fenómeno moral, desde su ubicación en el fenotipo psicológico del animal humano, hasta su identificación con los gustos y manías de cada cual y todo lo que nos ofrece la razón tan “débil” como creativa de nuestros tiempos.

Merece ser señalado, en primer lugar, el precio que hay que pagar por la asunción coherente de la negación de toda pretensión de objetividad específicamente ética en los juicios morales. A partir de esta negación deja de ser argumentable una crítica contra, pongo por caso, el maltrato de niños o matanzas de civiles más allá de la anecdótica circunstancia de que uno esté en contra con más credibilidad, en general, que a favor. Si bien la costumbre de valorar es tenaz, teóricamente la valorabilidad ética alcanza así su punto cero, ya que no hay diferencia entre lo bueno y lo malo. Esta falta de valorabilidad arrastra consigo la posibilidad de cualquier norma que determine el comportamiento humano correcto, cualquier perspectiva deontológica basada, necesariamente, en lo que hay que fomentar y lo que hay que rechazar, y apoyada, por tanto, en los juicios valorativos.

Antes de asumir este precio como inevitable, tal vez podamos emprender una persecución seria de un criterio posible para la distinción entre lo bueno y lo malo. A esto procedo a continuación.

No hay dos situaciones iguales que traduzcan de la misma manera una intervención (u omisión) determinada en el mundo. En la práctica no podemos ir más allá de la tipificación de nuestras acciones éticamente correctas en el marco de contextos igualmente tipificados.

Algunas reflexiones de Platón, por ejemplo en *La República*, apuntan a cierta paradoja. Todas las personas opinan sobre todo tipo de cosas, y las consideran buenas o malas en distinto grado. Por otra parte, nadie parece saber qué es lo que tienen en común todas las cosas buenas y qué es lo que tienen en común todas las cosas malas. De modo que la gente opina mucho y sabe poco. Platón buscó la respuesta por vía especulativa. Los valores figuran en su mundo “verdadero” de las ideas bajo la supremacía del bien.

Otro intento de arrojar luz -realista en este caso- sobre el problema de la definición de los conceptos valorativos fue el de Epicuro. El hedonismo, que identifica el bien con el bienestar (felicidad, placer) y el mal con el malestar (sufrimiento), parece aportar una base objetiva para la orientación en el territorio aparentemente irracional de las valoraciones. Pero el propio Epicuro parece haber percibido un problema teórico de índole intuitivamente moral. Si sólo hay que perseguir el bienestar personal, ¿qué ocurre en caso de conflicto de intereses y necesidades? Deduzco esta problematización teórica de la tramposa solución que nos ofrece en forma de un buen orden natural: lo que por naturaleza más apreciamos es la amistad. Es evidente que Epicuro intenta puentear de este modo la distinción no netamente fútil entre el egoísmo y el altruismo. El potencial conflictivo de la perspectiva individualista y el problema de los atropellos queda disuelto en la supuesta antinaturalidad de éstos.

En una operación necesaria para salvar la condición moral del ser racional, Kant da un paso más en la concesión de independencia de la razón. A ésta se la presume capaz de no salvar sólo los condicionantes del deseo espontáneo, sino también los de las inclinaciones cifradas en el cálculo inteligente pero egoísta. Y por moral no habría que entender otra cosa. El paso de Kant es de gran trascendencia en cuanto a la definición del agente moral. No ocurre lo mismo en cuanto al objeto moral. En mi opinión, Kant comete dos errores importantes, fruto de una endogamia racional y de una simetría conceptual confundida con “lógica”.

Salta a la vista la inverosimilitud de algunos contenidos morales supuestamente evidentes en su condición de ley lógicamente deseable (no se debe mentir en ningún caso, ni para salvar vidas). Además, parece extraordinariamente escasa la cosecha de máximas deseables como ley y nos deja sin respuesta en prácticamente todas las situaciones de la vida cotidiana. Primero cabe observar que Kant parece esperar demasiado de una ley práctica. Una ley práctica pierde tanto más contenido (no abstracto) cuanto menos definido es su ámbito de aplicabilidad. No hay dos situaciones iguales que traduzcan de la misma manera una intervención (u omisión) determinada en el mundo. En la práctica no podemos ir más allá de la tipificación de nuestras acciones éticamente correctas en el marco de contextos igualmente tipificados. La respuesta de un kantiano a esta objeción podría ser que se trata de una objeción técnica y no teórica referente a nuestras limitaciones, y, sobre la base -que

Kant probablemente no admitiría- de un concepto de ley deseable como conducta tipo en situaciones tipo, podría llegarse a un pacto sobre la validez formal del imperativo categórico: “Obra sólo según la máxima tal que al mismo tiempo puedas desear que se convierta en ley general”.

Mi objeción principal es que Kant busca la propia imperatividad de su imperativo categórico (o de sus diferentes versiones, que a mi entender no dicen en absoluto lo mismo) donde no se halla. Si bien es la razón moral la que tiene que reconocer lo imperativo, no es ella la que lo genera. En el imperativo categórico hay enmascarada una tautología que podría formularse así: tu obligación es obedecer la ley (obligatoria). Pero la razón moral es la que traduce correctamente una imperatividad fenoménica a la conducta práctica, que se tiene que mover en el mundo fenoménico. La coherencia racional sin contenidos empíricos puede ser lógica y/o matemática, pero no nos proporciona por sí misma una sugerencia o exhortación del tipo ¡haz algo! u ¡obra!

¿Y qué si existe un fenómeno coactivo natural que podría hacernos pensar en respuestas necesarias y, en última instancia, en un deber asumible? ¿No existe? A quien no lo conozca, ni se le ocurriría pensar en imperativos morales, ni siquiera teniendo una mente tan potente como Kant. Naturalmente existe un fenómeno coactivo: es el sufrimiento.

Podría pensarse que hemos dado un paso atrás en dirección a la ética material de los hedonistas, al recuperar como lo moralmente decisivo el mundo de las sensaciones; pero no es así. Los hedonistas dejaron sin solución convincente la figura del agente moral, mientras sí ofrecen una propuesta plausible del objeto de la consideración moral. En el hedonismo clásico, la importancia del individuo y el individualismo se funden por completo. No se traspasan, de forma teórica explícita, los límites del individuo para concebir la mejora de un mundo que acoge un conjunto de individuos.

El problema de Kant se produce justamente en el otro extremo, en la definición del objeto de la acción moral. Según Kant este objeto, ya que no individualmente, en cuanto a tipo, es el mismo que el agente, a saber: el ser racional, y no el ser sensible (el que puede sufrir). Kant sólo puede ofrecer argumentos *ad hoc* contra la tortura de animales o incluso, siendo estrictos, de bebés y de dementes profundos, que no son seres propiamente racionales. La endogamia racionalista y el antiempirismo de Kant sitúa el fin en sí en la racionalidad. Percibir un fin es ser un fin. Otorgar un valor es ser un valor. Etcétera. Así no sorprende que su teoría ética no pueda con los límites de la más estricta formalidad. Los contenidos prácticos pondrían en evidencia la trampa de las forzadas simetrías conceptuales, del conceptismo ético.

La identificación del *agente* moral con el *paciente* moral no merece otro lugar que la papelera de las falacias éticas. Ese paciente, según nuestra teoría, es el ser necesitado, el ser que sufre. E incluimos, naturalmente, al agente moral en tanto individuo, ya que tam-

Kant busca la propia imperatividad de su imperativo categórico (o de sus diferentes versiones, que a mi entender no dicen en absoluto lo mismo) donde no se halla. Si bien es la razón moral la que tiene que reconocer lo imperativo, no es ella la que lo genera.

La identificación del agente moral con el paciente moral no merece otro lugar que la papelera de las falacias éticas.

bién es un ser sensible. Y en parte es tal paciente precisamente por ser agente moral, ya que su razón muy probablemente mantiene una relación conflictiva con sus inclinaciones. Diríamos que la moral es el castigo del bueno. Y no nos inventamos la felicidad como consuelo *post mortem*.

Los individuos, todos los seres sensibles en general, son los escenarios de las sensaciones y, por tanto, los escenarios del bien y del mal. Estos escenarios se encuentran físicamente interconectados, y de la razón depende si estas conexiones se determinan espontáneamente (nivel animal), de forma egoístamente calculada (nivel hedonista) o en función de la consideración de los escenarios en su conjunto (nivel deontológico). Igualmente es cierto que el nivel deontológico presenta enormes dificultades tanto “técnicas”, como el conocimiento y los medios para la acción ética, como psicológicas, ya que la primera verdad que nos asalta crudamente es que la moral y nuestro propio bienestar son dos cosas distintas. De todos modos, en la práctica, sólo podemos establecer unas pocas relaciones racionalmente controladas, y de forma muy limitada. Pero ya con esto incidimos en el conjunto, aumentando o disminuyendo el sufrimiento en mayor o menor medida. Lo hacen ya, para dar un ejemplo, los padres que cuidan de sus hijos. Insisto, sin embargo, en que entre la hipotética voluntad de acertar y la seguridad del acierto media la distancia que hay entre los conocimientos de hecho y la omnisciencia. Así de complicado, no por ello menos necesario...

¿Cómo obtenemos la necesidad de evitar el sufrimiento, su maldad radical? Esta necesidad se conoce individualmente de forma empírica y no puede argumentarse más allá de la remisión a la propia naturaleza del sufrimiento. La interrogación acerca de esta coacción sólo puede tener una respuesta del tipo: introduce tu mano en aceite hirviendo y después hablaremos. Al niño que disfruta haciendo daño a otro se le dice, de acuerdo con este principio del aprendizaje del mal: ¿Te gustaría que te hicieran lo mismo?

Implica nuestra teoría que el asentimiento de los valores no es posible en la autonomía especulativa de Platón, ni en la exclusivista perspectiva individualista de los hedonistas, ni tampoco en la naturaleza de las cosas o circunstancias materiales, como sospecha el ingenio. El verdadero sujeto lógico de todo juicio de valor es la relación del mundo material con los hechos sensibles. Efectivamente, el valor de las cosas, circunstancias o conductas “depende” de sus características objetivas, pero no está en ellas sino en sus efectos, que, evidentemente, también dependen de la sensibilidad de los que entran en relación con las mismas. Su determinación más definitiva, probablemente imposible, sería el resultado del sopesamiento del conjunto de relaciones que el objeto de la valoración pueda tener con el mundo de las sensaciones, el único éticamente más relevante que -digamos- el tamaño de las piedras.

En su alcance explicativo, la “necesidad natural” que en nuestra opinión fundamenta el concepto del deber parece estar sujeta a la objeción de la llamada falacia naturalista según Hume. Este filósofo se quejó, vagamente, de los que pasaban sin más del ‘es’ (*is*) al ‘debe’ (*ought*). Ciertamente, ¿cómo infiero yo de una cosa que *es* que *debe* haber otra, o mantenerse la misma acaso? Aquí no hay inferencia, sólo una falta de argumentación. Por otra parte, a veces parece que debe hacerse una cosa u otra, que no todo vale lo mismo. Y si no nos podemos apoyar en lo que es, ¿qué hacemos? Pues parece que sí que hay algo completamente natural, no inventado, que sencillamente por ser implica un deber. En principio resulta extraño, porque ¿cómo se anticipa algo como lo que debe haber cuando no es? ¿De qué chistera surge tal cosa? ¿Qué lo reivindica en su ausencia, ya que no es ni, a lo mejor, nunca será? ¿Dónde tiene su anclaje lo conceptualizado como lo que debe ser? El sufrimiento, decimos, nos permite aventurar una respuesta.

El *ser* del sufrimiento implica un *debe no ser*. Y esto ya no es tan extraño. El sufrimiento remite a sí mismo y no hay ninguna anticipación exterior en ello. El sufrimiento exige su propia anulación por lo que es, nada más. De hecho, esto no sólo no es inverosímil, sino que es así, como todos sabemos (con excepción de los que no conozcan el sufrimiento). Todo el mundo, si quiere, puede constatarlo en cualquier momento, y renuncio a dar sugerencias crueles. Y el *debe que no*, a su vez, implica la satisfacción de las necesidades, la huida del dolor y la amenaza, etcétera, todo de acuerdo con nuestra naturaleza sensible (nunca por un supuesto valor intrínseco de la situación material buscada). Y con ello hemos sacado del negativo la foto que nos faltaba. Así que: sufrimiento > necesidad de su ausencia > contexto positivo de su ausencia > reconocimiento racional de lo positivamente necesario (= lo que debe ser). Si bien con eslabones débiles, por su dependencia de nuestros conocimientos empíricos, el camino del *es* al *debe* puede hacerse sin falacia, como pretendo haber demostrado con estas sucintas palabras. El único requisito es que seamos capaces de figurarnos las situaciones alternativas a las que implican sufrimiento y el modo de alcanzarlas. Poco o mucho, algo de eso podemos saber. Los padres lo saben cuando educan a sus hijos. Si no, el maltrato sería mucho más probable que las muy específicas fórmulas del cuidado.

No tiene sentido valorar el sufrimiento. Él es la fuente de todo valor y no un objeto valorado. Simplemente, hay que conocerlo. De nada informo diciendo “sufrir es malo”, y no se debe confundir con el típico “X es malo”. En este último caso informo de la relación de un objeto con la sensibilidad y digo algo interesante. En el primero hablo de la sensibilidad misma y de lo que da sentido a palabras como “malo”.

De modo que: si decimos que el sufrimiento es el mal en sí o el mal radical o algo parecido, no emitimos ningún juicio de valor sino un juicio fáctico del tipo explicativo, que expresa el papel del sufrimiento en la valoración. Explico, no valoro. Si esto es así, la con-

***E*l ser del sufrimiento implica un *debe no ser*. El sufrimiento remite a sí mismo y no hay ninguna anticipación exterior en ello. El sufrimiento exige su propia anulación por lo que es, nada más.**

No tiene sentido valorar el sufrimiento. Él es la fuente de todo valor y no un objeto valorado.

clusión confiere no poca solidez objetiva a nuestra teoría. En este punto se distinguiría bastante de las propuestas teóricas que no constituyen más que una reafirmación de lo que su autor considera bueno o malo o la superación psicológica de verdades incómodas, pecados éstos tradicionales y abundantes en la historia del pensamiento ético.

Diríase tal vez que el reconocimiento de la maldad intrínseca del sufrimiento no corresponde a nuestra actitud más sensata. ¿No pensamos que a veces el sufrimiento pueda ser bueno, tenga sentido y hasta justificación? Es un error. Lo que nos puede parecer aceptable normalmente no es el propio sufrimiento, sino las circunstancias que lo implican o requieren, como nos puede parecer bien ir al dentista aun sabiendo que nos hará daño. En cualquier caso, la situación material aceptable siempre será concebida, desde alguna perspectiva, como mal menor. El principio del mal menor es suficiente para sustituir cualquier “sentido” del sufrimiento. Así se pueden justificar el castigo, el sacrificio o la renuncia. Parece evidente que este principio no desmiente sino que reafirma la maldad intrínseca del sufrimiento, ya que dice: cuanto menos, mejor. Así se castiga, de forma justificada, haciendo daño a quien hace daño, porque la impunidad tiene efectos aún peores. He aquí también el sentido último del enjuiciamiento moral.

Nos encontramos con el problema de la cuantificación. No es esperable que hacer lo éticamente correcto pueda ser otra cosa que buscar el mal menor. En un mundo conflictivo, fragmentado en escenarios sensibles inestables e independientes entre sí, todo remedio incluye sus costes y suele encontrarse dramáticamente cercano, en gravedad, a la propia enfermedad. Los conflictos se resuelven en favor de unos y en perjuicio de otros, o en ventajas de hoy y desventajas para mañana. El propio deber moral puede exigir sacrificios. Etcétera. Hablar de soluciones no es más que una artimaña del fanático o del no comprometido. La apuesta por el todo o nada se resuelve para aquél en favor del todo y para éste en favor de la nada. A modo de constatación ejemplar no fanática ni indiferente diríamos: no acabaremos con el hambre en el mundo, pero no por eso podemos -por razones éticas, digo- dejar de alimentar a nuestros hijos.

La cuantificación del sufrimiento es muy difícil, sobre todo por la cuestionable comparabilidad de las diversas *dimensiones* cuantitativas: la intensidad, la duración, la frecuencia o el número de afectados. Aun así nuestra acción ética tiene que ser reductora, limitadora del sufrimiento. Una posibilidad es hacerlo en el marco de una dimensión determinada: paliar un dolor intenso, salvar de la tortura a los que se pueda, aunque no sea a todos, etcétera. Todo esfuerzo humanitario se encuentra en una relación directa, a pie de cañón, -tal vez ingenua, en ocasiones- con el aspecto cuantitativo de los problemas.

No es cuestión de inferencia lógica, como no lo puede ser ninguna propuesta práctica, pero de mi criterio (bueno es lo que contribuye a reducir el sufrimiento en el mundo, malo lo

contrario) se pueden derivar sensatamente ámbitos de acción llamativamente descuidados tanto por la tradición popular como por la tradición filosófica.

a. Los animales, por más que no puedan ser agentes morales, sí deben ser considerados *objetos* morales en la medida en que resulta probable que puedan sufrir con mayor o menor intensidad. El general desprecio al animal útil y comestible deja entrever muchas posibilidades de trocar un pequeño sacrificio humano por un gran beneficio animal.

b. Podemos prevenir los propios escenarios del sufrimiento. Es evidente que las dimensiones demográficas mantienen alguna proporcionalidad con el número de víctimas de toda clase de problemas. Creando un ser humano creamos un ser expuesto al riesgo¹ de atroces sufrimientos, incluido la TORTURA y una agonía asegurada. ¿Pero qué veo yo ahora? De pronto se agitan las conciencias de quienes jamás en toda su vida han pensado ni durante un segundo en la necesidad de una justificación ética de la procreación y me dicen: pero así impides la felicidad también. Calma, pido yo, la ausencia de felicidad por ausencia de posibilidad de sentir nunca será más problemática que la misma ausencia de lo problemático. Podéis dormir tranquilos aun si las ocasiones perdidas fueron tantas como las noches compartidas. El sufrimiento reclama su desintensificación y anulación por sí mismo. Pero la felicidad o el placer no se reclaman desde ningún lugar. Así, por ejemplo, el sexo es necesario en función del padecimiento de su insatisfacción, pero no por el placer. Por placer es un capricho. En general, por coherencia hay que procurar, cuando se habla de ética, hablar de lo importante y lo necesario. Se trata de un requerimiento de la ética deontológica, una ética que se atreve con las dramáticas resonancias del concepto del *deber*. En suma: pienso que es un auténtico escándalo de la historia del pensamiento ético el que no se haya tematizado todavía el propio engendramiento de un ser expuesto al mal.²

c. En el ámbito ideológico, la alternativa al moralismo dogmático no tiene por qué ser el abandono de la ética como tal, el nietzscheano vaciamiento de la distinción entre el bien y el mal (ni mucho menos su nietzscheana sustitución por la “calidad” racial de lo superior e inferior). Antes bien, hay que poner la razón al servicio de la permanente lucha contra el mal desde la perspectiva más amplia posible. Esto sería bueno. No existe la ética universal en forma de recetas, decálogos o principios irrestrictos. Sí existe en forma de un criterio aplicable; más aún: de necesaria aplicación. Porque existe el mal objetivo. Escúchense los gritos de los torturados.

Permítaseme hacer unas observaciones de naturaleza antropológica y hasta coyuntural. Últimamente, los hogares de los televidentes se han llenado de vigorosos conceptos valorativos. El presente esquema de valoración globalizada dice: los demócratas (de libre mercado) son buenos, los terroristas son malos. Nada que objetar. ¿Pero cómo se explica este afán valorativo, diríase, moralizador, en una cultura tan escéptica, tan formal y moralmente casi

Los animales, por más que no puedan ser agentes morales, sí deben ser considerados *objetos* morales en la medida en que resulta probable que puedan sufrir con mayor o menor intensidad.

1. Por riesgo también se puede entender realidad estadística.

2. Me ocupo del tema en mi tesis doctoral *Ética, sufrimiento y procreación. Posibilidad de una ética naturalista del deber*. Se puede solicitar a: misch@inicia.es.

No existe la ética universal en forma de recetas, decálogos o principios irrestrictos. Sí existe en forma de un criterio aplicable; más aún: de necesidad aplicación. Porque existe el mal objetivo. Escúchense los gritos de los torturados.

inmune? ¿No será que se le atribuye alguna importancia a la muerte de, probablemente, cientos de miles de personas de toda condición, a causa de las armas, el hambre y el frío? ¿No será que las penurias de unos cuantos millones de miserables, a pesar de todo, tienen que tener algún sentido? Al parecer, la inexplicable importancia de las víctimas de guerra parece inducir algo así como una “justificación” moral. Si se bombardea y tortura a la gente, tiene que ser por algo importante. Y si bien no encontramos en ninguna parte el criterio explicitado, de un modo intuitivo pocos se encuentran dispuestos a situarse, por completo, más allá del bien y del mal, cuando de carnicerías a gran escala se trata. ¡Y quién mejor que el mismísimo presidente de los EEUU para paliar las penas y angustias del alma con tendencias compasivas! Estamos combatiendo el mal, nos asegura; es decir: somos buenos.

Ahora podemos aproximarnos un poco a la condición psicológica de uno de los especímenes más sorprendentes del teatro intelectual, el relativista posmoderno. Nos preguntamos: ¿cuál puede ser su actitud en este asunto? Veo tres posibilidades, de las cuales considero como la más probable la tercera:

a) El relativista posmoderno se encoge de hombros, porque lo mismo las cosas son, como no son. Y el cajero automático se encuentra en la segunda bocacalle a la derecha.

b) El relativista posmoderno esboza una mueca de disgusto a la vista de los cuerpos destrozados y el olor a carne chamusqueada. Cosas lamentables, haberlas haylas, reconoce; estéticamente hablando, claro está.

c) El relativista posmoderno asume sin rechistar la propaganda valorativa globalizada (¡siempre que esté bien hecha!), cediéndole el paso, elegantemente, a la intuición, para que asuma el papel de lazarillo de la “razón débil”.

Ahora bien, los que crean haberme sorprendido en un ingenuo intento de argumentación “racional” estarían muy equivocados, como pretendo demostrar sin dejar lugar a dudas con una advertencia final extraordinariamente pragmática. Véase si no:

¡Ojo al jugar con fuego, demócrata francopensador! El ser humano es combustible peligroso y puede ocurrir que te arriesgues a quemarte tú mismo. Sí, sí, tú mismo. Y digo yo, ¿no sería malo?

MIGUEL SCHAFSCHETZY STEINER es doctor en filosofía por la Universidad de Barcelona, especialidad en ética.