

LA LEY SECULAR Y EL PERDON ETICO EN LA POSTMODERNIDAD

Maximiliano E. Korstanje

International Society for Philosophers

Sheffield, UK.

“No juzguéis, para que no seáis juzgados. Porque con el juicio con que juzgáis, seréis juzgados, y con la medida con que medís, os será medido. ¿Y por qué miras la paja que está en el ojo de tu hermano, y no echas de ver la viga que está en tu propio ojo ?. ¿O cómo dirás a tu hermano: Déjame sacar la paja de tu ojo, y he aquí la viga en el ojo tuyo? !!Hipócrita! saca primero la viga de tu propio ojo, y entonces verás bien para sacar la paja del ojo de tu hermano”. (Mateo, 7 Lc 6.37-38, 41-42)

Introducción

El presente artículo intenta ser una reflexión filosófica sobre la cuestión del mal, la caída humana y el posible perdón. Desde Pablo de Tarso hasta Caín las religiones del mundo han hecho del perdón una fórmula ética para evitar que la reciprocidad humana no se quiebre. No obstante, en las últimas décadas asistimos a una nueva forma moral creada por la modernidad y la hegemonía mercantil: la moral orgánica. Centrada en las promesas de la ley secular, esta nueva moral anula el perdón como forma relacional entre los hombres pues parte de una interpretación simplista del arrepentimiento. Sus juicios viértanse sobre las consecuencias del acto en lugar de tomar la volición como un criterio ético justo. Como resultado, se dan procesos donde los grupos humanos son cosificados, marcados y criminalizados en pos de un ideal que nadie puede alcanzar. La moral orgánica hace un doble juego pues oscurece las conexiones entre los actores humanos, pero a la vez establece una legislación más dura para con los potenciales criminales. Su función última como admitía Durkheim, es conferirle mayor valor a las producciones económicas. Como un corazón arrancado de un cuerpo que se sostiene por fluidos administrados en un laboratorio, la moral orgánica no toma en cuenta ni la coyuntura cultural, ni mucho menos la voluntad del sujeto de cometer perjuicio a un semejante, sólo valora las consecuencias pragmáticas las cuales son además irreversibles. De esta manera, la confianza se debilita en pos de una ética diseñada para replicar la falta. Los medios de comunicación y el periodismo se han transformados en los grandes formadores de la moral orgánica. Como veremos en el presente ensayo, por fuera ella reconoce la demanda política, desde dentro se torna totalmente nihilista y a-política.

Cualquier falta abre una tensión abrupta entre dos o más personas. La relación social se transforma bajo el binomio víctima / victimario, o deudor / acreedor. Existen diversos tipos de regular ese quiebre que van desde la mera venganza para intentar balancear la reciprocidad, hasta otros tipos menos violentos de expiación. En cierta forma, la culpa, el perdón y la venganza se encuentran estrechamente ligados. Respecto al rol de la venganza dentro de la

vida social, cabe decir que genera serios problemas en el lazo social. Si un individuo del clan A asesina a otro del B, los deudos del B están en legítimo derecho de exigir la vida del asesino, pero en ese acto, ambos clanes pueden entrar en un conflicto sin solución. Como mecanismo de expiación propio de las sociedades pastoriles, el perdón permite una reparación si se quiere no drástica que fortalece el lazo social. No obstante, la moral orgánica de nuestros días pone a la víctima en calidad de no perdonar. Cuando eso sucede, la relación entre ambos grupos se quiebra. Lo mismo puede observarse con faltas cometidas por diversas familias dentro del mismo clan. El resultado de la ley sálica (ojo por ojo) es el debilitamiento sustancial de los lazos sociales pues exagera el resentimiento. Tanto el judaísmo como el islamismo o el cristianismo han conseguido formas de adaptación óptimas frente al pecado y la falta humana.

Las sociedades se encuentran en un cambio sustancial, admite el politólogo Ronald Inglehart (1997). Sus sistemas penales, educativos y administrativos junto a las fuerzas productivas enfrentan alteraciones radicales en su funcionalidad. Ello se debe al paso de la modernidad a la posmodernidad. La construcción jerárquica que posibilitaba la fabricación de productos a escala, ha sido reemplazada por un sistema descentralizado donde lo individual prima sobre lo colectivo. Como aspecto positivo pueden observarse nuevas maneras más democráticas de vivir lo político, pero en lo ético, las sociedades parecen sufrir lo que el especialista denomina, la falta de un consenso moral. Si la sociedad industrial descansaba en la autoridad de sus dirigentes, la posmoderna con cierta desconfianza considera a la moral un instrumento de dominación y control. Ante la negación de la institución religiosa, cualquiera fuese su afiliación, la moral orgánica hace de la desviación una forma de marcación eterna, la cual opera en dos direcciones bien distintas, pero complementarias. Por un lado, confiere mayor valor a la mercancía en juego (dañada), mientras por el otro crea geografías o circuitos de temor que retroalimentan la lógica anterior.

Discusión Teórica

L. Kohlberg (1970), en sus escritos había notado que existen en el desarrollo del niño diferentes fases de la moral. Según sus hallazgos, las edades más tempranas son menos sensibles a los contextos o causas de las faltas que las más avanzadas. Kohlberg fue evidente en señalar que los niños más pequeños entienden a la moral por las consecuencias. Implica la moral orgánica un regreso a nuestra edad infantil como sociedad?.

En un trabajo profundo y amplificado de cómo funciona el ethos religioso de Estados Unidos, Kai Erikson (1966) demuestra que la forma de comprender la desviación para el puritano es irreversible. El sentido último conferido por la tesis de la predestinación, donde hay hombre salvados y condenados antes de su nacimiento, demuestra que la criminalidad es concebida como un signo divino de imperfección, el cual no solo reafirma la ejemplaridad del grupo selecto, sino los límites normativos e identitarios del mismo. Las sociedades construyen diversos arquetipos sobre lo que representa la desviación y el crimen, pues a través de él pueden persistir. Cuando se condena a un criminal, la sociedad valoriza y reafirma sus valores fundadores y demuestra a otros lo importante de seguir dichos valores. La tasa de criminalidad siempre se encuentra regulada por la comunidad, cuyos recursos permiten

cuantificar esa cuota de desviación.

Eso sucede porque la seguridad se nutre de dos componentes el auto-control y las amenazas externas. La madre construye el mundo del bebé a través de su propia relación con él. Si esas construcciones no resultan estables, el ego tenderá a resentirse y tendrá serios problemas para adentrarse fuera de su base segura. No obstante, advierte Winnicott, la seguridad depende del grado de desafío que pueda afrontar el self. La demanda constante de protección puede generar personalidades inseguras, de la misma forma que el desapego. La figura de una “madre buena” será esencial para el desarrollo evolutivo de la personalidad del self. A lo largo de su vida, el self se debatirá entre dos tendencias antagónicas pero igualmente fuertes, el control del ambiente y el control de sí. En consecuencia, el sentido de seguridad para el self se alcanza cuando se le dan condiciones favorables de sostén emocional. Una vez que el self se siente seguro puede controlar sus propias acciones, y porque puede controlar sus propias acciones cualquier intento de imponer normas que hacen a una forma de seguridad externa son repelidas. Al igual que Freud, Winnicott descubre que la culpa no es el resultado de la falta, sino la condición por medio de la cual el self se prepara para el acto desviado. El delito es una táctica empleada por el sujeto para reducir la angustia que siente cuando el super-yo se distancia del yo. ¿Desde donde se puede partir para comprender al crimen?. Cuando el yo intenta ser perfecto, paradójicamente cae en la falta.

Bauman y Lyon (2013) advierten sobre el exhibicionismo posmoderno que abandona las máximas de la confesión religiosa y medieval. El ciudadano moderno hoy se encuentra sujeto a una difícil dicotomía, morir en el abandono simbólico y la ignominia, o ser aceptado. Este discurso ha sido impuesto en una sociedad que centra su poder en una vigilancia líquida, por medio de la cual se introduce en la persona la necesidad de contar todo, de hacer todo público, incluso sus secretos íntimos. La naturaleza de las redes sociales descansa no solo sobre el principio de control total impuesto en la sociedad de consumo, sino en sentirse importante para otros. Derek S. Jeffreys (2013) en el libro *Spirituality in Dark places*, llama la atención sobre la forma en la cual se construye la idea de criminalidad moderna. Toda pena da un mensaje a quien es castigado y a su víctima. Por regla general, la sociedad le dice al criminal que su conducta es reprochable. A su vez, la víctima recibe el reconocimiento del estado. No obstante, en la actualidad se da una cínica tendencia a devaluar al criminal para evitar su resocialización, simplemente con el fin de erradicarlo de la sociedad. Aquellas personas que han cometido “crímenes horrendos” deben ser etiquetadas y separadas de la civilización humana.

P. Calveiro (2009) en su trabajo *Violencias de Estado* explica en forma elocuente que el liberalismo ha desarrollado nuevas tácticas de control y disciplinamiento social. Calveiro comienza su trabajo describiendo minuciosamente las estadísticas criminales de varios países considerando dos tendencias importantes. El índice de delito tiende a duplicarse a la vez que las personas condenadas por esos delitos aseguran no haber robado más de 500 pesos. Menos el 5% de la población carcelaria ha robado grandes sumas de dinero. Ello sugiere no solo una gran asimetría entre el sistema legal y el represivo, sino la franja socio-económica de los condenados. El sistema legal tiende a

vulnerabilizar a los más pobres a la vez que brinda protección a las clases privilegiadas. Ya sea criminalizando el terrorismo en el exterior o el crimen y el delito en sus fronteras internas, los estados nacionales definen en forma difusa sus objetivos pero regulan legislaciones cada vez más severas contra tipificaciones abstractas. De esa forma, los terroristas son sujetos que no solo pueden asesinar ciudadanos inocentes en el sentido clásico de la definición, sino que además pueden atacar de diversas maneras contra el orden económico, ya sea por medio de huelgas, actos de vandalismo o sabotaje informático. Esta gran cantidad de delitos tipificados sobre un enemigo cada vez más abstracto permite la movilización de recursos represivos por medio de los cuales los estados mantienen a sus poblaciones bajo estricto control. Dentro de esta lógica, no subyace el bien común, sino el intento por ciertas elites capitalistas de lograr una hegemonía mundial.

Consideramos que otros delitos y casos toman la misma dinámica respecto a lo señalado por Calveiro. Las sociedades modernas no movilizan sus recursos para evitar el crimen, sino que ponen a disposición del ciudadano todas las alternativas para ese crimen “temido” sea cometido. El miedo asila al desviado confiriéndole un aura demoníaca. Desde entonces, él y su linaje quedan marcados para siempre. Las lecturas sociológicas transversales, donde se comparan vastos períodos y las significaciones que el delito ha tenido en cada una de ellas, como las realizadas por G. Kessler (2013), sugieren tres aspectos importantes,

- a) La legalidad coexiste con prácticas ilegales dentro del mismo ethos societario
- b) El delito se estructura en territorios marginales, sobre personas que quedan totalmente recluidas y relegadas del sistema de trabajo de generación en generación. A medida que mayores bienes circulan en el mercado de consumo, mayores son las personas hundidas por ese proceso.
- c) La autoridad policial pasa de ser enemiga de los delincuentes, a socios o cómplices, gestores del delito organizado.

La destacada psicóloga penalista, Marta Pérez Ambertin sugiere que la cuestión de la culpa es un aspecto crucial para comprender el tratamiento de la delincuencia en los sistemas modernos capitalistas:

"La cuestión de la culpa y el castigo en las sociedades violentas debe ser analizado. Si resaltamos la íntima relación entre anomia y ley – esa anomia intrínseca al derecho, según Agamben- es porque en las sociedades violentas la ley sólo es fuerza de ley". (Gerez Ambertín, 2007:130)

Todo espacio de anomia deriva de la brecha existente entre el derecho y el juego de la ley. La aplicación de la "fuerza de ley", implica una supresión momentánea del derecho (es decir de la ley). En toda ejecución de pena existen diversos mecanismos que subordinan al derecho a la forma de autoridad vigente. La excepción a la regla, se aplica para aquellos los cuales ejercen el poder, y en consecuencia se crean (en la concreción de las metas) ciertos espacios donde el derecho se torna inocuo. En este sentido, Ambertin construye un puente teórico entre la noción de ley y de fuerza de ley con el psicoanálisis; allí, donde la "ley del Padre" sublima los propios desarreglos. El poder

estatal en la actualidad apela a una pena en donde no busca el genuino arrepentimiento del delincuente, sentimiento que puede llevar al acto de reparación; por su parte, la ley prefiere ejercer su capacidad represiva ya sea por el aislamiento de los cuerpos o por las violencias que el estado vuelca sobre ellos. La ciudadanía parece haber caído en una victimización constante que amenaza con erosionar las bases mismas del estado.

Por su parte, Susana Murillo considera importante resaltar que el sentido de la victimización constante es función de políticas económicas neoliberales fijadas por las grandes corporaciones financieras con el fin de debilitar la vida política de las naciones. Ante la corrupción del mundo político tanto la unión tripartita como el Consenso de Washington estipularon narrativas tendientes a deslegitimar la acción y la presencia del estado en diversas áreas del espacio público. Asociada a la corrupción y a la ineficacia estatal, los organismos de crédito internacional adoctrinaron nuevas formas de conciencia nacional donde el mercado ha jugado un rol protagónico como catalizador de las necesidades humanas. El antiguo paradigma del pacto social que hablaba de un estado-fuerte con el poder de policía suficiente para garantizar el bienestar de la ciudadanía, dio lugar a nuevas estructuras reguladas por el mercado financiero. A través de la globalización, las empresas modernas operaron en un clima de flexibilidad e incertidumbre absoluta. Ante el elevado grado de incertidumbre que despertaba la falta de perspectiva normativa, la ciudadanía se ve impelida a recurrir a la figura de los militares como custodios del orden nacional (perdido). El pensamiento que subyace, es que sólo la fuerza corrige al crimen. Siguiendo este argumento, Murillo explica que los organismos de crédito financiero han tomado un rol pro-activo generando cambios culturales y estructurales en todos los estados del planeta. Si la sociedad contractualista consideraba que todos los ciudadanos eran iguales ante la ley, el nuevo paradigma socio-técnico no solo anula el viejo pacto social, sino que introduce un neo-decisionismo donde la decisión crea el estado de excepción sobre quien debe recaer norma. Sabiendo que las consecuencias de la represión son impredecibles, la nueva elite financiera apela a desprestigiar la figura de la política a favor del mercado. Desde 2001 hasta la actualidad, los ejes dominantes discursivos fijados por los países centrales, a través de sus organismos financieros como el Banco Mundial, han cambiado a la idea de un empoderamiento de la sociedad civil, por encima del estado. La corrupción, la seguridad y desigualdad han sido los temas centrales, que ayudados por los medios de comunicación marcan la agenda política de los gobiernos. La tesis central de Murillo es que la necesidad de intervención moral sobre sujetos públicos por medio del proceso de “rendición de cuentas del poder político”, sienta las bases para una nueva reconfiguración legal, donde el reclamo político no nace de la carencia como en la época industrial (nacimiento de lo social), sino de la creación de víctimas. El concepto de ciudadano ha dado lugar al de víctima (Murillo, 2008).

Por último pero no por ello menos importante, M Korstanje (2013) advierte sobre la incapacidad del estado para frenar el crimen pues no comprende el mensaje implícito de la jerarquía carcelaria. En los sistemas carcelarios existe todo un código político y una estructura de jerarquías que habla tanto de los penales como de la vida civil. La cima de la pirámide la ocupan aquellos delincuentes que han atentado contra el más fuerte, el estado, el poder financiero, la policía, o el ejército mientras que las jerarquías más bajas son ocupadas por quienes han vulnerado a los más

débiles, niños, mujeres etc. Korstanje sugiere que en lugar de condenar a los reos, es necesario abrir las puertas del entendimiento para comprender las asimetrías e injusticias de la ley. No obstante, la cuestión del crimen y el arrepentimiento no es tan simple cuando se trata de daños de lesa humanidad.

Crímenes de Lesa Humanidad

Muchos analistas han desestimado que los crímenes de lesa humanidad sean actos de maldad radical, pues no prestar atención a ello implica banalizarlos como actos humanos. Una de las pioneras de esta postura ha sido la filósofa, H. Arendt. Si bien, ha trabajado el mal en sus diversos textos y trabajos, fue en su cobertura del Juicio a Eichmann donde el interés de los académicos la cuestión del mal se ha duplicado. Para ella, el arquetipo de Eichmann explica como el mal también, bajo ciertas circunstancias, puede ser banal y superfluo. Eichmann, según la versión reconstruida por Arendt, lejos de ser un cruel criminal, demonizado por un proceso tan irregular desde su inicio con la captura ilegal en Buenos Aires hasta su posterior sentencia final, se corresponde con un hombre cuyas máximas aspiraciones en la vida han sido el asenso social y el posterior reconocimiento que viene con éste. Quizás, arguye nuestra autora, ese haya sido el principal problema de Eichmann ya que olvidaba en su defensa una cantidad de detalles de su relación con los “judíos” que podrían haber salvado su vida. La única motivación cierta de Eichmann en sus políticas de Estado han sido la obediencia a sus superiores y las concreciones de los fines dispuestos burocráticamente (Arendt, 1999: 134).

No obstante, como enfatiza C. Robin, Arendt fue ampliamente criticada por su ingenua perspectiva con respecto a la banalidad del mal. Implícitamente, la filósofa alemana presentaba a un personaje no solo desprovisto de toda maldad sino también producto de un sistema más amplio cuyas consecuencias trascendieron la voluntad de los sujetos. Alternando la teoría del “terror despótico” de Montesquieu con la auto-humillación del yo de Tocqueville, Arendt propone una nueva forma de concebir lo político. El “terror total” se encontraba orientado a destruir de raíz la libertad y la responsabilidad por los propios actos en aras de la eficiencia racional. No es en así, enfatiza Robin, la brutalidad de los crímenes cometidos por los Nazis o los Bolcheviques contra los disidentes, lo que hace al totalitarismo sino la impersonalidad y sistematicidad con que a diario se ejercían. El objetivo se presenta como externo al sistema ético-moral por voluntad del más fuerte. Esta forma de pensar, propia del existencialismo alemán del cual Arendt no se podía desprender, le causó serios dolores de cabeza ya que fue acusada por sus propios correligionarios judíos de “traidora”. Las respuestas culturalistas que apuntaban al holocausto y o terror total como resultados de la herencia cultural alemana o rusa, no la convencían en absoluto. Ella sostenía, quizás erróneamente, que lo sucedido en Alemania o Rusia podía ser replicada en cualquier otra nación. Fue así que en su desarrollo, Arendt presentaba a un Eichmann (Eichmann en Jerusalén) desprovisto de una “maldad extrema” casi diabólica, sino como un producto acabado de la lógica legal-racional cuya voluntad crítica había sido colapsada por la ideología Nacional socialista (Robin, 2009). Después de todo, Eichmann puede no ser responsable por todo el holocausto pero si lo es por haber renunciado a su capacidad de razón crítica que lo llevó a la “objetivización” de los otros. Empero, ¿qué puede resolverse cuando el mal pasa a ser una cuestión institucional?.

El Núcleo Perverso de Pablo

S. Zizek (2009) advierte que el mercado ha subvertido las reglas de lo que está bien o mal, a favor de la misma producción. El sufrimiento humano deja de ser importante a menos por el valor agregado que puede dar a la venta de productos. Ante una catástrofe humanitaria, agrega el filósofo esloveno, las grandes cadenas de supermercado y comidas rápidas, agregan menús para ayudar a los refugiados o a las víctimas de determinada guerra. Es forma sesgada y cosificadora de considerar al otro, transforma al ser humano en un simple bien consumible. En un mundo, donde lo bueno es malo y lo malo se hace bueno, recomienda Zizek, lo mejor es no hacer nada. Esta máxima que lleva la ontología ética hacia el nihilismo extremo, ha valido la crítica de Pía-Lara quien argumenta que una persona no puede mantenerse ajeno al llamado ético. La moral debe construir un discurso para que el sufrimiento de los que ya no se encuentran con nosotros no haya sido vano. El punto central de la discordancia radica en comprender porque el hombre se inclina hacia el mal, en lugar de juzgarlo (Pía Lara, 2009).

Si bien Lara y Zizek se esfuerzan por comprender porque el hombre desarrolla una propensión al mal, fallan para establecer una teoría moral de la modernidad. Zizek arremete su crítica sobre la condición última del perdón en el cristianismo. Lara adolece de una concepción realista de porque suceden los “genocidios”. En parte Zizek establece una crítica sustancial contra la forma en que la Iglesia Católica administra el perdón. Más allá de hacer algunas observaciones (sin fundamento) sobre las prácticas sexuales de los sacerdotes (a quienes los vincula a la represión y a la pedofilia), Zizek desconoce como funciona la moral católica. Desde su perspectiva, el filósofo reconoce que el perdón cristiano no ejerce una lógica disciplinaria sobre el pecador, sino todo lo contrario, estimula la desviación que se esmera por perdonar. Zizek, sin lugar a dudas, termina legitimando la moral moderna y condenando a la religión por dos aspectos centrales. Por medio del perdón, el pecador no logra el arrepentimiento sino sólo la excusa para seguir pecando. Segundo, sin el perdón la Iglesia Católica como institución se desintegraría. En el Títere y El Enano, Zizek debe enfocar su trabajo en el arquetipo de Pablo.

La modernidad ha aceptado a las religiones y a las creencias bajo el signo de las comillas; ello no significa que no creamos, sino todo lo contrario, que creamos “más que nunca”. Cuando escribimos o leemos un texto, las comillas nos marcan la posición subjetiva del autor de la cual debemos dudar, sin este mecanismo ortográfico crearíamos sin cuestionamientos previos en lo escrito. El cristianismo, y sobre todo el cristianismo de Pablo han marcado una abrupta ruptura entre el Jesús histórico y el Cristo resucitado. Empero, en Occidente la tendencia parece apuntar a un desplazamiento de las creencias o de los sistemas religiosos hacia otras instituciones como la cultura. En efecto, los ritos religiosos se conservan aún no como símbolo de fe sino como herencia cultural. Cuando los talibanes cortaron las cabezas de las estatuas de Buda, las sociedades occidentales protestaron enérgicamente no porque creyeran en Buda, sino por considerar ese actor un atentado “a la cultura”.

Este aspecto es analizado profundamente en el desarrollo dedicado por Zizek al “encuentro” entre Occidente y Oriente, en donde el autor despliega todo su genio teórico-creativo al examinar la reconversión del Dios-Dios al

Dios-Hombre que ha significado la irrupción del cristianismo. El cristianismo posee un núcleo “oculto” y perverso que subvierte el orden de los valores religiosos no sólo ya como una “doctrina terriblemente revolucionaria” sino además como la única religión que promueve la traición como forma de redención. En las mayorías de los cultos Dios le pide a sus fieles que se mantengan leales a Él, pero en el cristianismo Jesús necesita de la traición y aún sabiéndolo deja los hechos tomen su curso. La posibilidad, cita Žižek a Chesterton (1997), de que un hombre bueno se encuentre entre la espada y la pared es algo bien sabido pero que el mismo Dios hecho hombre se encuentre en esa situación, parece algo diferente. Más en el último momento luego de haber atravesado todo el calvario, Jesús se permite dudar de Dios.

Si para las religiones del mundo, Dios muere cuando los hombres se apartan de él, en el cristianismo Dios muere para sí. Ejemplos similares se observan en la tentación de Adán y Eva, si la manzana estaba ahí para ser prohibida ¿porque Dios la puso en el paraíso?, ¿no será aquello un estrategia “perversa” para salvarlos luego?. La figura del héroe sólo puede consumarse como tal cuando es traicionado por algún discípulo o seguidor íntimo para poder alcanzar la eternidad. El monoteísmo excluye la realidad de otros dioses, pero paradójicamente los fundamenta en esa lucha. La violencia de la rebelión es ensalzada como el acto mismo que constituye el amor.

Lo cierto parece ser que el Cristianismo ha sobrevivido como estructura e institución a varios regímenes políticos como el feudalismo, la burguesía, el socialismo y el capitalismo. La pregunta central es ¿cómo y porque?. Centrado en la doctrina del goce condicionado de Hegel (1992), Žižek admite que el Cristianismo ha sido un corpus de ideas que ha fomentado que una persona puede vivir en un castillo de cristal con la felicidad dentro del bolsillo siempre y cuando ignorase determinada norma. Y si lo hace, hay otro mundo en donde uno puede acceder a la felicidad eterna. Esta limitación que en apariencia se presenta como arbitraria nos recuerda el acceso limitado a la felicidad y enfatiza en la presencia del don divino como aquel que ha permitido dicho acceso. De esta forma toda carencia emocional y material no sólo como criticaba Nietzsche es regulada por medio de la promesa y la esperanza de un mundo “mejor” sino que también explica la posición del otro en el condicionamiento del goce. Žižek establece una relación directa entre el celibato y el acoso sexual de la cual son sospechados algunos sacerdotes. Desde su tesis, el deseo de posesión sexual se encuentra inserto en el mensaje primigenio de la Iglesia Católica. Pero gracias al perdón es que dicha patología sistémica se sigue replicando.

El Sentido del Perdón

Lejos de entender la moral católica o cristiana, Žižek prejuzga. El sentido de perdón cristiano, como el hebreo, tiene vinculación directa con la culpa y no con los efectos del acto. Ante el pecado, el hombre tiene dos posibilidades, arrepentirse o continuar pecando. La razón misma de acceder a la redención, es no hacer aquello por lo cual se pide la redención. Cuando surge el arrepentimiento (cosa que no siempre sucede), el cristianismo pone como condición que el arrepentido no vuelva a cometer el mismo pecado o falta por la cual se es perdonado. Desde ese momento, existe un compromiso que el hombre debe asumir para no solo reparar la falta (si existiese ocasión), sino en mantenerse a raya de caer nuevamente. Lejos de lo que piensa Žižek, el perdón cristiano es de una carga moral muy pesada pues pone al hombre de frente a su culpa, la cual es sublimada por el compromiso. Si el hombre no logra el

arrepentimiento, queda condenado por la ley secular. La diferencia entre ambos arquetipos, es que la ley secular puede condenar a una persona sin lograr el arrepentimiento y el pedido de perdón necesario. La paradoja radica en que la religión busca el arrepentimiento del hombre para ejercer una acción disciplinaria. Merleau Ponty, afirma que el pecador abraza las normas de la institución que le brinda el perdón, pero al igual que Žižek no puede resolver que hacer cuando la institución decide no perdonar. Aquí surge una de las cuestiones más significativas del origen de la tragedia, la culpa.

En tanto que catarsis que atrae y repele pues emula el sufrimiento del héroe, C Menke enfatiza en el carácter irónico de la tragedia como la base teatral por excelencia. La ironía radica no solo en que el autor del crimen se juzga así mismo fuera de toda jurisprudencia, en ocasiones hasta excesivamente, sino también en descubrir que él mismo es la causa del desastre, o del sufrimiento de otros. Respecto a Edipo, Menke toma la antigua discusión entre Eurípides y Sófocles sobre la cuestión de la determinación. Para el primero, el rey de Tebas no fue un personaje desgraciado, y existen varios pasajes de su vida donde fue acompañado por la buena fortuna. Es su propia decisión de pelear con Layo su padre, lo que dispara el evento trágico. Por el contrario, para el segundo, toda la vida de Edipo estuvo marcada por la desgracia. El autor sugiere que el encuentro entre el carácter trágico y el autor del evento lo que genera el evento trágico. Si bien Edipo, no saben quiénes son sus padres y actúa como lo hace por completa ignorancia, no es la falta de conocimiento el aspecto determinante de su final, sino la necesidad de saber quién es el asesino de su padre para terminar con la plaga que azota a su pueblo. Debe conocer el origen del crimen para actuar como buen gobernante.

Esta auto-reflexión lleva a Edipo a ser juez y juzgado al mismo tiempo. Partiendo de la base que el juez aplica objetivamente la ley, su funesto destino no depende de la pre-determinación como muchos especialistas suponen. El problema es que el flamante Rey rompe el principio básico de toda ley juzgándose a sí mismo. Edipo no respeta el debido proceso judicial que incluso lo hubiese favorecido, pues entre otras cosas evalúa la intención del crimen. Ese es el mensaje último de toda tragedia. La comunidad construye la ley no solo para juzgar objetivamente a todos sus miembros, los cuales quiebren o alteren la ley, sino que apela a la norma para garantizar la mayor felicidad para todos. Aun cuando moralmente, se sientan obligados a juzgarse, los sujetos quedan inhabilitados para emitir juicios sobre sí mismos.

La tragedia, en resumen, representa el pasaje de un estadio de felicidad y prosperidad para el ser humano, a la más completa desgracia. La posibilidad para una persona de aceptar su error respecto a tal o cual decisión queda cerrada por la “ironía trágica”. El héroe como Edipo, comete un “error trágico” que lo lleva a negar la propia constitución de la ley. Su destino es tan infeliz, que el teatro ha hecho de su historia una forma de exorcismo de la desgracia.

En el fondo, Edipo nos atrae simplemente porque su desgracia implica nuestra temporal felicidad. El teatro, desde esta perspectiva, alude en un sentido amplio a la libertad del actor para interpretar la pieza trágica, es decir para vivir con mayor libertad el pesar del héroe. Si la tragedia parte de la necesidad de un destino cerrado, su

teatralización lo transforma en abierto. En consecuencia, el actor en tanto sujeto experimental se transforma en un héroe no trágico (untragic hero), pues deja una lección al público. A diferencia del héroe que se precipita frente a su destino, su contralor, el héroe no trágico puede aprender del error humano (Menke, 2009). Ello no resuelve el problema central del presente ensayo, ¿por qué el mercado fomenta la culpa?

Mercado y Culpa

En forma preliminar, se puede afirmar que la culpa alude a una necesidad de expiación. El pecador no puede volver el tiempo atrás y por lo tanto necesita de la expiación para no romper con el pasado. Por ello, las sociedades medievales orientadas a la tradición siempre han fagocitado el perdón como forma relacional. Por el contrario, la modernidad se ha caracterizado por representar un quiebre irreversible y abrupto con el pasado (Harvey, 2004); anulando la capacidad de perdón que todas las religiones ofrecen, la modernidad no solo sella la posibilidad de mirar hacia atrás sino que genera efectos devastadores en la psicología humana que conllevan a crear espacios liminares donde prima el secreto y lo oculto.

Adela Cortina sugiere que la regla ética no vela por el cuidado del otro pues la persona se encuentra inserta en una lógica de consumo egoísta, en donde las personas valen por lo que pueden darle al sistema productivo. En este sentido, las personas no experimentan la necesidad de ayudar al planeta, en términos del debacle ecológico que causa el actual nivel de consumo, ya que siquiera se interesa por sus propios pares humanos. Si bien Cortina no habla de una moral específica, si da las bases conceptuales para discutir hasta que punto la modernidad ha generado una forma, un sentir específico respecto a la ética. ¿Es el mercado la institución destinada a reemplazar a la religión?

Richard Bernstein examina los horrores perpetrados en Aushchwitz como una forma de mal radical. Ciertamente, como decía Kant, el hombre no es ni bueno ni malo, sino que se aferra a buenas o malas máximas que condicionan su comportamiento. Son nuestras inclinaciones, creadas por la voluntad personal y no las reglas culturales las que nos llevan a la maldad. Esta disposición no se encuentra determinada causalmente, sino que comprende una naturaleza azarosa. El malo puede ser definido como aquel que sacrifica el orden moral en manos de los incentivos mientras el bueno, desoye los mandatos del deseo personal en pos de la moral; pero agrega Bernstein, no basta con ello. Una persona puede dejar de ser malo y transformarse en bueno, o lo que es más complejo puede manipular la ley a su favor. “Un canalla” puede hacer lo que está escrito en la ley a la vez que una buena persona puede transgredirla para ayudar a los demás. La ley de ninguna forma es condición de moral. Esta idea estará presente no solo en la mayoría de los pensadores alemanes de los siglos XIX y XX como Nietzsche y Schopenhauer, sino que sentará las bases para la transformación política del orden ético que posibilitará el Tercer Reich. Ello no significa que Kant, quien abrogaba por una visión panteísta del mundo ético-moral, haya sido responsable de las atrocidades del siglo XX, pero si que su tesis del “willkur” haya sufrido tergiversaciones postmortem.

En su propia definición, el hombre no era ni bueno ni malo por naturaleza, sino que accedía a esas categorías en

base a dos conceptos claves, la decisión (orientación) y la volición (predisposición). ¿Por qué entonces Kant habla de mal radical?. Si bien se adscribe que la voluntad siempre es responsabilidad del individuo, existe una tendencia a que esa voluntad sea corrompida. El mal radical por lo tanto no es un mal de tipo extremo, como si lo puede ser en H. Arendt, sino una predisposición natural que lleva a la corrupción de la voluntad (*willkur*). Siguiendo este razonamiento, la palabra radical es, en Kant, sinónimo de natural anclada en el *hang*, *propensión*.

No se dan grados o estadios para la concreción del mal, sino que éste adquiere un estado absoluto dentro de la vida del hombre. Empero, esa corrupción se explica por la falla en tres aspectos. *Fragilidad, impureza y malignidad*. La primera categoría se refiere a toda “debilidad” humana en la adopción de las pautas o leyes morales, similar a la tentación. La fragilidad puede ser posible porque los hombres manifiestan una tendencia a mezclar causas morales y amorales en su interior. La impureza, en este contexto, juega un rol importante en la configuración antropológica del hombre. Por último pero no por ello menos importante, la malignidad expresa la falla del sujeto en adoptar las máximas buenas y abrazar las malas.

Bernstein se ocupa del legado hegeliano y su manera contestataria de concebir al mal. Para comprender mejor el tratamiento de Hegel, es necesario mencionar la diferencia entre lo finito y lo infinito. Las personas se pueden considerar como finitos por la limitación de su propio pensamiento mientras que Dios o el más allá es una categoría infinita, ajena a la mente humana. Hegel dice que la reflexión demuestra que Dios y el más allá son construcciones fuera de la mente humana. El hombre crea éstos arquetipos para sí y para otros, por lo tanto su finitud no depende de su acceso a ellos. Este punto es de vital importancia para darse cuenta el lector la diferencia entre la filosofía hegeliana y la kantiana.

En Hegel el mal es la negación de lo infinito cuando el hombre se hace consciente de sí mismo. El hombre se hace malo si permanece en la “esfera del deseo”, pero si no lo hace debe abandonarse a la naturaleza. Por ese motivo, la humanidad existe en estado de ruptura con el mundo exterior (conocido también como *schmerz* o *aflicción*), estado que sólo puede ser mantenido por la elección individual del propio deseo. Desde el momento que no puede cuestionar su posición en el mundo, el animal no es malo. El hombre, por el contrario, adquiere maldad cuando come del árbol del bien y el mal. Éste último, según Hegel, reside en la singularización del sujeto; he aquí la paradoja. Si el hombre no se separa de lo infinito, entonces queda atado a la bestialidad. En tanto hombre, se hace malo pero es gracias a ello que puede superarse en un estadio superior de conocimiento. El mal no queda anulado, sino mitigado dentro del espíritu del hombre.

¿Cómo podemos explicar por Kant algo que sucedió mucho tiempo después?. Bernstein no se equivoca cuando afirma que aunque nos esmeremos, ni Kant menos Schelling podrían haber presagiado lo que fueron los campos de exterminio nazis, sólo quienes se ocuparon de dicho dilema pueden dar testimonio de las omisiones éticas que llevaron a tal desastre. Sus conclusiones pueden ser dos, la primera y escondida en su texto es, Auschwitz sólo

podría haber sido posible gracias a relativismo moral de la filosofía germana. Segundo, nuestra concepción del mal está construida en cimientos débiles, la mayoría de ellos prejuicios que nos llevan a condenar aquello que no comprendemos, o a demonizarlo. A un mal radical se le yuxtapone un mal banal, caracterizado por la falta de pensamiento crítico y la superficialidad. Bernstein, acertadamente, retoma la discusión sobre la intencionalidad que el mal despierta como la única solución posible a aprender las lecciones encriptadas en la historia. No hay que subestimar la influencia ni nuestra propensión al mal, cada acto trágico requiere esfuerzos particulares para comprender las circunstancias y alcances de ese evento. Tanto Arendt, como Jonas han estado perplejos por hechos históricos cometidos por hombres, que en calidad de hombres, ameritan pensar nuevamente el sentido de la responsabilidad moral.

Bernstein intenta comprender el mal pero intenta llevarlo al campo de la a-historicidad. El pasado está compuesto por hechos, los cuales se interpretan de tal o cual forma, a veces hasta formar construcciones ideológicas como la memoria. Si queremos aprender de los errores u horrores morales como Auschwitz u otras violaciones a los derechos humanos, debemos crear una historia basada en hechos reales, cometidos por personas reales. Todo mal es siempre absoluto, irreducible a las variables del hombre por lo tanto permanece fuera de la historia. No puede darse un mal menor a otro; el mal es siempre extremo en su génesis. Al conferirles a los genocidios el aura de la maldad extrema, estamos implícitamente demonizando hechos perpetrados por seres humanos, repudiables y condenables desde la ley secular. La paradoja señalada por Lang que Bernstein no puede resolver, parte de la idea que si Auschwitz representa al mal radical entonces no es punible desde el punto de vista legal, y si entonces lo es, entonces es sólo una cuestión de tiempo que vuelva a repetirse. El exterminio como hecho histórico tiene una causa que conlleva a una consecuencia. Por ese motivo, Lang advierte que todo hecho registrado en un pasado, por más honorífico que pudiera parecer y dadas ciertas condiciones, vuelve a repetirse a lo largo del tiempo. Por el contrario, si Auschwitz fuese un producto del mal extremo, entonces no habría responsables sobre lo sucedido. Si el mal habita en todos, entonces no habita en nadie.

Las limitaciones de Bernstein, admiten los pragmatistas se dan porque existe una incapacidad manifiesta del idealismo de comprender la naturaleza humana al egoísmo y a la vez de juzgarlo. J. Kekes asegura que el mal debe ser definido por las causas de los actos humanos y no por su voluntad. En su libro *Las Raíces del Mal*, Kekes explica que el mal es una cuestión multi-causal, enraizado en la naturaleza misma del hombre, añadiendo un componente más. Los hombres cometen actos horribles, pensando, convencidos, que están haciendo lo correcto. Particularmente, describe al mal como una “contradicción permanente” al bienestar humano determinado por la misma acción del hombre. El mal opera tanto en las propensiones humanas como el odio, el temor, la codicia, como en los respectivos esfuerzos para atacarlo. Cuando la acción del hombre se encuentra cegada por la fe (aceptación ciega), la cual se limita sólo a aceptar el plan de todas las cosas, entonces sus consecuencias pueden ser imprevisibles. Kekes, vale aclarar, no afirma que el mal nace de la religión, ni mucho menos, sino que en la fe (tanto religiosa como secular) los “hacedores del mal” encuentran una justificación última a sus actos, ya que los mismos no pueden ser cuestionados por la razón. Cuando la fe se encuentra bajo amenaza, o se auto-percibe en

peligro es proclive a desarrollar contra-reacciones violentas. Desde las masacres de los cataros por la Iglesia Católica hasta la revolución francesa, los actos malévolos obedecen a cuestiones ciegas que ameritan ser discutidas. En este sentido, se torna por demás interesante a los estudios latinoamericanos, la forma de idear la lucha contra la subversión que llevo al estado argentino a desaparecer en forma ilegal a miles de personas.

Kekes arremete contra la tesis liberal del albedrío (la cual supone que si una persona toma una decisión bajo presión, sus consecuencias no puede ser condenadas), para confirmar que una persona debe ser juzgada por “las consecuencias” de sus actos. A diferencias de los liberales que enfatizan en la posibilidad de elección como criterio distintivo de responsabilidad, Kekes objeta que no es suficiente aducir que uno no tenía salida para evitar ser responsable de los efectos colaterales de sus actos. La ambición personal, el utilitarismo y la dependencia ideológica, entre otras cuestiones, pueden llevar a una persona a cometer un acto maligno.

Debido a la posición neo-conservadora de Kekes, que enfatiza en los efectos de las decisiones en lugar de las causas, es imposible poder hacer de su debate algo más fructífero respecto a lo que él mismo denomina, los hacedores del mal. Sólo si somos responsables de nuestros actos, por sus consecuencias, y no por el contexto, entonces asumimos que la moral no es necesaria, y ese paso sería una de las mayores claudicaciones de la misma tesis de Kekes. La definición de maldad en los pensadores conservadores se reserva para si la idea de ley y desviación. Las cosas son buenas y malas acorde a sus impactos sobre la vida de las personas, lo cual puede ser muy lógico. Siguiendo este argumento, el mal debería ser comprendido como toda aquella persistencia negativa que atenta, como lo dice Kekes, contra el bienestar humano. En estos términos, entonces es imposible discutir fuera del decisionismo político. Digamos que si Kekes acepta que los Nazis se entregaron el mal por las consecuencias de sus actos, entonces asume que muchos de los oficiales tenían noción de lo que estaban haciendo, eran conscientes de sus actos y de los efectos; y si no lo eran, como el caso documentado de Eichmann, la condena moral se corresponde por lo que han hecho y no con lo que pensaban sobre lo que hacían (acuerdo/desacuerdo). La pregunta que Kekes no puede responder es ¿qué hubiese pasado si los nazis continuaban ejerciendo el poder en forma ininterrumpida hasta nuestros días?.

El efecto es el resultado visible del acto maligno; empero, aquí nace el problema sustancial en su argumento. Si la consecuencia de un acto se constituye en tanto exista testimonio del efecto, esa forma de pensar lleva a una idea de por sí peligrosa, no existe acto criminal sin cuerpo. ¿Puede un acto sin efecto maligno ser considerado en calidad de tal?, ¿es el mal algo inherente a la acción?. Indubitablemente, el racionalismo nos hace creer que sí, pero nos sitúa en un dilema de difícil resolución. Además, como replica Frankfurt, ¿puede una persona cuya decisión está condicionada por la coacción ser responsable de los efectos que genera esa decisión?. Por ejemplo, si un prisionero de guerra es obligado a asesinar a otro, bajo de amenaza de perder la vida si desobedece, ¿puede ser responsable moral por el asesinato?. Un borracho que atropella a una persona mientras conduce su auto puede elegir embriagarse pero no asesinar, aún así es responsable por el asesinato porque simplemente ha elegido en libertad

absoluta tomar alcohol. Empero, cuando se coacciona a una persona para que logre determinado fin, esa persona no es libre de elegir tal o cual curso de acción (Frankfurt, 2006).

La intención y las condiciones sobre las cuales se toma la decisión son dos aspectos trivializados por Kekes. Argumentando sobre la aleatoriedad de los eventos, Kekes dice, no todas las personas que están bajo coacción acceden a dañar a otro. Pero, si yo, como agente moral, condeno una actitud por su efecto no por su intención, caigo en la quimera de evitar juzgar la voluntad. Según la postura de Kekes, no queda del todo claro si los ideólogos de los campos de concentración tienen la misma responsabilidad que los respectivos ejecutores. Inocentemente, Kekes supone que los ideólogos (aun cuando no hayan matado a nadie con sus manos) estaban convencidos de su decisión, de la misma forma que los ejecutores. Por su parte, Kekes confunde dos términos que poco tienen que ver entre sí, el mal con la criminalidad. El criminal es responsable por sus actos, pero Kierkegaard ya nos ha enseñado en *Temor y Temblor* que no todo crimen es un acto maligno. Abraham se dispone a cometer un crimen, el asesinato de su propio hijo que es dado en sacrificio a dios, pero no en búsqueda de un bien personal como Agamenón, sino porque Dios mismo se lo pide. ¿Puede acusarse a Abraham de asesinato?, reflexiona Kierkegaard en voz alta. Para la ley secular de hecho lo es, ¿empero cuales son las motivaciones psicológicas de Abraham?

Kierkegaard afirma que “*los límites de la fe*” van más allá de la locura o de la angustia; usando como ejemplo a Abraham quien casi sacrifica a su propio hijo en honor a Dios, Kierkegaard sugiere que

“la conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo; es en esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo, Abraham no es el hombre que es” (Kierkegaard, 2003: 35).

De esta cita, se desprenden dos interpretaciones: en su naturaleza no estética la fe no permite mirar a la imposibilidad de frente sino que presupone la propia resignación ante lo trágico, ante la desgracia. La fe es una especie de consuelo frente a la finitud y la limitación; en un punto, utilizo mis fuerzas para renunciar al mundo y por eso no puedo recobrarlo; pero a la vez recibo lo resignado en “virtud de lo absurdo”. El temor y la ansiedad surgen como respuestas cuando el sujeto se releja frente a lo individual y subjetivo. La razón paulatinamente comienza a declinar frente al advenimiento de la fe. Si el sujeto reivindica su singularidad frente al universo, entonces cae en pecado, lo cual no es otra cosa más que un reclamo por lo propio contradiciendo las reglas universales (Kierkegaard, 2003: 66). ¿Entonces como podríamos tipificar el sacrificio de Abraham?

A diferencia del rey griego Agamenón, Abraham no pide nada a cambio, no quiere negociar, sólo acata la orden del máximo creador. No teme ni se angustia, su destino no tiene alternativa. Kierkegaard, entonces, nos recuerda que el temor y la ansiedad surgen como respuestas al momento en que el sujeto se abandona a lo individual y en consecuencia se desprende de lo infinito, lo niega o lo anula temporalmente. La fe le confiere al hombre una

expectativa por la cual no debe abandonarse a sus deseos individuales. Ahora bien, si partimos de la base que la fe se disocia de la esfera ética, entonces entramos en un nuevo dilema filosófico. ¿Es el pecado ajeno a la voluntad de Dios?, ¿podemos matar sólo porque Dios lo dice?, ¿y en tal caso, quien interpreta su voluntad?, ¿no es eso una clase de fundamentalismo religioso?

Estas preguntas, así formuladas, sugieren que la fe implica un declinar de la razón. Abraham no peca por querer matar a su hijo, ya que no es presa de su propia voluntad, sino por un designio de su creador; no tiene manera de poder evitar el mandato de quien ha creado el mundo. Si héroe es conducido y admirado por su virtud moral, el caballero suspende la esfera moral para saltar hacia la última fase de evolución, la religión. En consecuencia, el héroe trágico necesita llorar su pérdida por tanto que renuncia a lo cierto por lo más cierto; en cambio el caballero de la fe no lamenta su acción. La tensión entre la esfera ética y estética se resuelve por medio del secreto. Si Abraham hubiese revelado a Sara que iba a asesinar a Isaac en sacrificio, seguramente ella lo hubiera evitado. Lo demoníaco, para Kierkegaard se encuentra subordinado a los siguientes aspectos:

- a) Una tendencia a rehusarse a ser compadecido por una falta que no es propia,
- b) Un acto predestinado desde el nacimiento,
- c) Persistencia de una dialéctica paradójica
- d) La figura de lo demoníaco permite al hombre deshacerse de cualquier responsabilidad por sus actos.

En resumen, el desarrollo de Kierkegaard establece el siguiente axioma: la fe es la máxima pasión del hombre, su pérdida progresiva despierta en el mundo temores que hasta entonces se encontraban dormidos. El hombre no puede constituirse como tal y vivir sin la fe. Algunos filósofos han sugerido que la posición de Kierkegaard es amoral porque por un lado desdibuja las fronteras de la culpa, mientras por el otro permite que el pecado vuelva a reanudarse. Sin embargo, su legado en materia penal ha sido, históricamente, mal interpretado llevando a conclusiones erróneas. La mayoría de las críticas sobre su concepción de fe son seculares, y extrapolan cuestiones que poco tienen que ver con la obra del filósofo danés. La fe no necesariamente lleva al fundamentalismo religioso ni al uso de la violencia. ¿Qué opciones existen sobre la obra de Kierkegaard?, ¿sobre todo con la idea de lo religioso como extra moral?

En la actualidad, la esfera racional ha invadido gran parte de la vida de los hombres. Quizás sea oportuno preguntarse ¿cuál es la relación entre los más crecientes miedos generalizados y la falta de fe?. Explica Maldonado Ortega que a diferencia de Sócrates y Platón quienes sugerían que la filosofía iba tras el recuerdo, para Kierkegaard la filosofía debe enfocarse en la “repetición”; no obstante, lo verdadero de la repetición acontece en el “*estadio religioso*” simplemente porque éste accede por el absurdo. Citando a León Chejov escribe Maldonado Ortega, *la angustia* en Kierkegaard surge del pecado original y del estado de libertad otorgado a Adán y Eva luego de dicha falta (Maldonado Ortega, 2001: 106). No hace falta más, pecamos para ser perdonados, tema que ha generado una

gran controversia en existencialistas agnósticos de la talla de S. Zizek (2009) o E. Levinas (1994), precisamente en éste último el salto de fe, no sería más que un vericuetto técnico para instalar una despreocupación por la moral. Es el temor, diría Kierkegaard, el elemento sustancial que nos lleva a la maldad.

En perspectiva, E. Levinas parece no comprender la postura de Kierkegaard en forma completa. Abraham no peca por pensar matar a su hijo sino porque es mandato estaba dado por una entidad superior a todos los hombres, de igual forma que H. Frankfurt advierte, el hombre cuando comete un acto es siempre responsable moralmente excepto cuando esos actos están por fuera de su capacidad de control; si cuando uno comete un acto no hay una posibilidad alternativa, la responsabilidad moral se diluye; la libertad parece tener poco que ver con la responsabilidad moral, una persona por diferentes factores puede no ser libre y ser responsable por sus actos.

Por desgracia la forma encriptada de los escritos del filósofo danés han atentado contra su obra y pensamiento junto a toda una moda teórica que niega la trascendencia humana sin ningún tipo de prueba óptica. Una de las cuestiones resueltas por Kierkegaard ha sido la concepción del riesgo. La falta de perspectiva de la modernidad la cual no solo niega la muerte sino la posibilidad del infinito, deben ser reemplazadas por nuevas categorías. Estas nuevas construcciones deben ser fácilmente clasificables, manejables y controlables, incluso si se quiere intercambiables implicando un costo para la humanidad: *el aumento de la incertidumbre que lleva a la “desesperación”*.

Cuando el sujeto experimenta culpa se abre una ruptura entre su presente y su pasado. Ya no puede volver atrás para no hacer lo que ha hecho. Queda atrapado en un tiempo pasado. Sin la reparación o acto de expiación, el sujeto queda paralizado para cometer el mismo crimen del cual se arrepiente. Ciertamente, la moral orgánica anula el perdón para poder replicar la falta, y que la propiedad adquiera el máximo valor posible. Por su parte, el criminal o deudor queda marcado moralmente de por vida.

Conclusión

Las sociedades capitalistas modernas establecen su sistema legal acorde a un conjunto de penas, pero a la vez que prohíben ciertas prácticas ponen a disposición del desviado todos los recursos para su caída. Esta situación, sumamente paradójica, constituye uno de los mayores problemas de los filósofos éticos. A la vez que prohíbe los excesos de velocidad promueve las películas como Rápido y Furioso donde el héroe maneja a grandes velocidades, o permite que los fabricantes de autos de lujo saquen modelos cada vez más veloces al mercado. Misma observación puede hacerse con la pedofilia o las violaciones ya que el estado persigue tenazmente a violadores y abusadores, pero no erradica la “pornografía” que en la gran mayoría de los casos da sustento a tales prácticas. Los ejemplos, van por doquier se analice el caso que se analice. Durante muchos años, la filosofía ética ha apuntado a la voluntad individual como responsable por las culpas o faltas cometidas. Desde su argumento, el hombre utilizaría los recursos ya existentes en la sociedad para caer en falta, sin que ello requiera complicidad por parte del orden societal. Por el contrario, si eso fuese de esa forma, las estadísticas no demostrarían que las tasas de criminalidad se duplican año a año en todas las sociedades capitalistas pero se mantienen estables en sociedades agrarias. El

discurso moral moderno es simple a grandes rasgos, aquel ciudadano considerado ejemplar es quien puede dominar sus pasiones a pesar del contexto.

Tracemos por un momento la siguiente analogía, el cuerpo se encuentra compuesto por muchos órganos. Cada uno de ellos se constituye como tal en tanto que relacionado con otros, que además posee una función. Su razón de existir se encuentra determinada por un bien superior, el equilibrio del cuerpo total. Lo mismo puede observarse con la “moral moderna”, a la cual la hemos llamado “moral orgánica”. Ella no solo se moviliza en cuanto a la función o los efectos, sino que sólo establece un campo de acción limitado sobre las esferas del comportamiento; descontextualiza la volición llevándola al campo de las consecuencias. Empero, la influencia de la moral orgánica es tan fuerte, que incluso aquellos científicos declarados enemigos acérrimos de la modernidad como Lara Zizek o Kekes, la legitiman sin saberlo. La moral orgánica no necesita del perdón pues su objetivo es la cosificación, clasificación y posterior encasillado de las conductas humanas. Y esa moral es orgánica pues prescinde de un cuerpo total como lo es la religión; funciona como un órgano al cual se le transplantan todos los nutrientes básicos para funcionar en un laboratorio, como un corazón congelado esperando ser trasplantado. La característica sustancial de la moral orgánica es su excesivo interés por la parte ignorando o desligándose del todo.

Siguiendo el trabajo de Jeremy Rifkin, *The Biotech Century*, damos en nombre de orgánica a una ética que monopoliza el órgano confiriéndole valor suficiente para ser patentado y controlado para otros propósitos. Desde la feudalización Tudor en Inglaterra por el 1500 DC, agrega Rifkin (1998), el principio de propiedad no solo cambió las formas de producción medievales sino también las relaciones. El sujeto dejó de pertenecer a un territorio para hacer de éste su posesión, alienable y transferible a otra persona. Desde entonces, Occidente ha manipulado la “vida” hasta transformarla en una gran secuencia de ADN, cuyos derechos quedan en manos de los grandes monopolios médicos. El órgano, con la clonación, deja de ser una parte esencial de la vida humana para transformarse en un simple producto, de la búsqueda constante de perfección. Por ese motivo, hemos elegido el nombre de “moral orgánica” para simbolizar toda una nueva consciencia que legitima la biopolítica como instrumento de control

El problema de la moral moderna es que juzga por los efectos del acto cometido y no por la voluntad mucho menos por la coyuntura cultural. Tergiversa el error humano natural en todos y cada uno de nosotros, y lo transforma en una “ironía trágica”. En lugar de evaluar las consecuencias acorde al contexto, y sentar las bases para una re-socialización del sujeto, esta imposibilidad manifiesta lleva a esta moral a cosificar o marcar al delincuente según el delito cometido. Una vez purgada la pena, la justicia secular no absuelve al condenado como si lo hace la religión, sino que lo marca de por vida, lo subsume en una culpa eterna que tiene como resultado un nuevo acto delictivo. Si una persona que sale de la cárcel y ha cumplido su condena como marca la ley no tiene posibilidad de insertarse laboralmente por sus antecedentes, entonces esa persona queda atrapada en un circuito criminal de relaciones. No solo debe volver a cometer un crimen para sobrevivir, sino que además dialoga consigo mismo en tanto

delincuente. El sujeto asume y acepta una nueva identidad en tanto pecador. La moral moderna, además de orgánica, tiene como objetivo dos cuestiones cruciales. Por un lado, como bien argumentó E. Durkheim, el principio condenatorio del crimen es darle mayor valor a la propiedad privada. Cuando la sociedad condena a un ladrón, el valor del bien robado sube considerablemente, como así los deseos de las personas de asegurar ese bien. El valor de la mercancía queda, entonces, determinado por las faltas de las personas que quieren poseerlo. Segundo, la moral moderna objetiva al sujeto según los efectos de sus propios actos sin posibilidad de revisión o perdón alguno. Por ese motivo, sus ataques moralistas arremeten contra las grandes religiones, ya sea contra el Islam por considerarlo una religión que promueve la guerra o contra el catolicismo por un puñado de casos de abuso sexual. El último gran peldaño de la moral mercantil es sin dudas la creencia en el más allá, narrativa sustancial que monopolizan las religiones. Ahora bien, ante cualquier falta; la reciprocidad se quiebra sin el arrepentimiento. ¿Cómo puede la moral moderna orgánica ignorar este principio antropológico básico y lograr que la sociedad siga unida?.

Para responder esta cuestión es necesario remitirse a los estudios preliminares en psicología comparada, Bandura consideraba que la conducta agresiva estaba determinada por un efecto de imitación al cual llamaba “refuerzo vicario”. Si la conducta violenta es premiada, entonces, el niño tendera a desarrollar una personalidad agresiva. En un punto, el refuerzo (premio o castigo) permite generar cierta selectividad en que actos agresivos son fagocitados o reprimidos (Bandura, 1977). Si bien el mismo Bandura no continuó analizando la potencialidad de su teoría para explicar como se movilizan los recursos en épocas de guerra, el refuerzo vicario explica porque la violencia es contenida para ser liberada según corresponde a los intereses de la elite. Realizando inferencias empíricas al modelo de Bandura, podemos darnos cuenta que matar a alguien en contexto de robo es penado por la sociedad, mientras matar a un enemigo en un campo de batalla es algo premiado. La violencia en el niño no es anulada por completo pues de otra manera no se podría recurrir a la guerra como forma de producción alternativa.

La sociedad moderna funciona unida por medio de un ideal construido inalcanzable. La moral orgánica no confiere perdón para romper los lazos sociales, para quebrar la reciprocidad humana. Todos los lemas de la sociedad de consumo expresados en la moral orgánica no pueden ser prácticamente alcanzados por nadie, entonces nace el secreto como forma de regulación. La gente peca pero no se confiesa, esconde su falta hasta que es descubierta y puesta a consideración de una audiencia global que ve las desgracias humanas 24 horas al día por medio de los grandes medios de comunicación. Como Edipo el secreto nos lleva a no saber, pero también a buscar la tragedia en esa carrera por el conocimiento. Más interesada en juzgar que en comprender las razones de lo que hacemos, este tipo de moral hace de la falta su razón principal de dominación sobre los ciudadanos. Su sentido de superioridad nace de recordarle a la persona que ha cometido una falta que jamás será perdonada. Como resultado último, el sujeto desarrolla una forma de personalidad y de identidad donde debe seguir pecando para poder solventar la angustia de no ser perdonado. Por ese motivo, asistimos a una escalada de conductas reincidentes en materia penal delictiva. El estado y la moral orgánica que por él opera, marcan a los desviados con fines de regular sus propias prácticas económicas y políticas. El ideal de ser perfecto crea un estado paradójico pues, si bien por un lado

mantiene a la sociedad unida, por el otro lleva al hombre hacia su caída ética. El hombre comete precisamente la falta cuando se considera éticamente perfecto.

Referencias

- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen.
- Bandura, A. (1977) *Social Learning theory*. NJ: Prentice Hall.
- Bauman, Z. & Lyon, D. (2013) *Vigilancia Líquida*. Buenos Aires, Paidós
- Bernstein, R. (2006) *El Mal Radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires, Ediciones Lilmod
- Calveiro, P. (2009) *Violencias de Estado: la Guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires, Siglo XXI
- Cortina, A. (2003) *Por una Ética del Consumo*. Montevideo, Taurus.
- Durkheim, E. (2001) *Las Reglas del Método Sociológico*. México, FCE.
- Erikson, K. T. (1966). *Wayward puritans: A study in the sociology of deviance* New York: Wiley.
- Inglehart, R. (1997) *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and political change in 43 Societies*. New Jersey, Princeton University Press.
- Frankfurt, H. (2009) *La Importancia de lo que nos preocupa*. Buenos Aires, Katz
- Gerez Ambertín, M. (2007). "Culpa y Castigo en las Sociedades violentas". En *Los márgenes de la ley: inseguridad y violencia en el Cono Sur*. Isla, Alejandro Compilador. Buenos Aires, Editorial Paidós. Pp. 129-148
- Harvey, P. (2004). *La Condición de la Posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Creer y Saber (cara y cruz)*. Bogotá, Norma.
- Jeffreys, D. (2013) *Spirituality in Dark places. The ethics of solitary confinement*. New York, Palgrave Macmillan.
- Kekes, J. (2006) *Las Raíces del mal*. Buenos Aires, El Ateneo
- Kessler, G. (2013) "Illegalismos en tres tiempos". En *Individuación, Precariedad, Inseguridad*. Buenos Aires, Paidós, pp. 109-149
- Kierkegaard, S. (2003). *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Losada.
- Kohlberg, L (1970) *The child as a moral Philosopher: reading in developmental psychology today..* California, CRM Books.
- Korstanje, M. E. (2013). Delinquency, Crime and Order under Debate. *Cultura*, 6(1), 119-129.
- Maldonado-Ortega, R. (2001). "Kierkegaard y la Filosofía existencial". *Psicología desde el Caribe*. Num. 7: 103-108.
- Menke, C. (2009) *Tragic Play, irony and theater from Sophocles to Beckett*. New York, Columbia University press.
- Merleau-Ponty, M. (1964) *Sense and Non Sense*. Illinois, Northwestern University.
- Murillo S (2008). *Colonizar el Dolor: la interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina: el caso argentino desde Blumberg a Cromañón*. Buenos Aires, CLACSO

- Lang, B. (1999). *The Future of Holocaust, between history and memory*. Ithaca, Cornell University Press.
- Levinas, E (1994). *Dios, La Muerte y el Tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Pía-Lara, M. (2009) *Narrar el Mal: una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona, Gedisa.
- Rifkin, J. (1998) *The Biotech Century. The coming age of genetic commerce*. London, Victor Golancz
- Robin, C. (2009). *El Miedo: historia de una idea política*. México, Fondo de Cultura Económica
- Winnicott, D. (1965) *The Family and the individual development* New York, Basic Books.
- Zizek, S. (2005). *El Títere y el Enano: en núcleo perverso del Cristianismo*. Buenos Aires, Paidós
- Zizek, S. (2009). *Sobre la Violencia: Seis Reflexiones Marginales*. Buenos Aires, Paidós.