



**UNA MIRADA
ACTUAL SOBRE LA
ÉTICA KANTIANA**

Mario Heler

UNA MIRADA ACTUAL SOBRE LA ÉTICA KANTIANA

Resumen: hoy parece arriesgado afirmar que *somos kantianos* y al mismo tiempo que estamos alejadísimos de Kant y de su siglo. Cuanto más, cuando todavía repercuten las discusiones sobre la posmodernidad y los cambios sociales parecen diluir todo lo sólido en el aire. Sin embargo, pasa más desapercibida la distorsión del legado de la ética kantiana que logra vaciar sus conceptos trascendentales por faltos de pertinencia a nuestra actualidad para así usarlos como comodines en cualquier discusión de moda guiada por intereses sectoriales. En este contexto, me propongo visitar la ética kantiana desde una perspectiva contemporánea. Comenzaré entonces con una visión panorámica de su concepción que nos lleve en un segundo momento a plantear un actual sentido posible de los conceptos filosóficos, cuando se esbozan como conceptos trascendentales.

Palabras Clave: ética kantiana, dignidad, libertad, fin en sí mismo, deber.

A PRESENT LOOK ON KANTIAN ETHICS

Abstract: Nowadays it looks daring to declare that we are kantians and at the same time that we are quite apart from Kant and his century. Even more, when arguments about posmodernity still have repercussions and social changes seem to melt every solid into the air. However, the distortion of the legacy of kantian ethics happens to be rather unnoticed. It manages to empty its transcendental concepts -because of their lack of pertinence to our present times- in order to be used as multipurpose words in any updated discussion led by sectorial interests,. Considering this context, I intend to return to visit kantian ethics with a contemporary point of view. Then I will begin with an overall view of its conception to suggest a present possible meaning of philosophical concepts when they are considered transcendental concepts.

key words: Kantian ethics, dignity, freedom, an end in itself, duty.

Fecha de recepción: abril 19 de 2009
Fecha de aceptación: septiembre 2 de 2009

Mario Heler: Doctor en Filosofía Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras; Investigador Adjunto del CONICET y del Instituto Gino Germani (Universidad Nacional de Buenos Aires-UBA); Profesor titular regular de la Universidad de Buenos Aires. Miembro de la Comisión de Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

Correo electrónico: mheler2002@yahoo.com.ar

UNA MIRADA ACTUAL SOBRE LA ÉTICA KANTIANA

Hoy parece arriesgado afirmar que *somos kantianos*, pues al mismo tiempo estamos alejadísimos de Kant y de su siglo. Cuanto más, si todavía repercuten las discusiones sobre la posmodernidad y los cambios sociales parecen diluir todo lo sólido en el aire. Sin embargo, pasa más desapercibida la distorsión del legado de la ética kantiana que logra vaciar sus conceptos trascendentales, presuntamente por falta de pertinencia para nuestra actualidad y usarlos entonces como comodines en cualquier discusión de moda guiada por intereses sectoriales. En este contexto, me propongo visitar la ética kantiana desde una perspectiva contemporánea. Comenzaré entonces con una visión panorámica de la concepción ética como una primera aproximación que nos lleve, en un segundo momento, a plantear un actual sentido posible de los conceptos filosóficos cuando se esbozan como conceptos trascendentales. En tercer y último lugar, introduciré una forma (aún en elaboración) de dar cuenta hoy de la moral, de la ética y también de la política.

1. MORALIDAD Y LEGALIDAD

Para comenzar propondré un relato que pretende reflejar la visión de la ética kantiana dentro de su sistema:

Hundido en un espacio que lo somete a sus fuerzas, fuerzas que atraviesan y configuran todo lo que en ese espacio ocurre, enterrado en él, apenas capacitado para optar entre respuestas que esas fuerzas determinan, sin embargo, el ser así enterrado puede atisbar otro ámbito donde podría eludir, al menos en parte, las forzosas acciones y reacciones que le acontecen. Pero, aun si pudiese acceder a ese otro ámbito, ello no significará que emergerá, desenterrándose. Sólo conseguirá respirar un aire que también lo determinará pero con su propio consentimiento, esto es, independientemente de la cadena de reacciones que lo someten. Una vez concretada esta posibilidad,

todavía resta la introducción de lo así alcanzado en el ámbito en el que se encuentra sumergido. Pero con tal introducción, únicamente inaugurará una acción que si bien no es reacción a la mecánica de las fuerzas que lo encadenan y conforman, deberá integrarse en tal mecánica, responder a su dinamismo. ¿Por qué no resignarse entonces a utilizar las respuestas disponibles en su hábitat natural; por qué intentar una acción que no tenga un antecedente necesario en la cadena de relaciones que establecen las fuerzas a la que se encuentra sometido? El hecho mismo de poseer esa otra posibilidad, su capacidad de iniciar por sí mismo una serie de acciones y reacciones, abre un espacio distinto, un espacio que le otorga a este ser su dignidad; lo hace participe de otra dimensión que ya no puede explicarse por el mecanismo de fuerzas ajenas, y que incluso le permiten transformar su mundo transfigurando su condición de engranaje para convertirse en constructor de su propio destino. Obtiene así una condición más meritoria que la conquista siempre precaria del ideal de la felicidad: se hará digno de ser feliz. De este modo no sólo logra ocupar el lugar que le corresponde, sino que además se incluye en un orden superior que él mismo contribuye a instituir, un orden que puede alterar también la vida de los otros seres que viven enterrados y sometidos a fuerzas extrañas. Ese ser aprisionado en la necesidad de la causalidad natural que a la vez vislumbra su emancipación de ella es obviamente el hombre. Un ser que gracias a su razón puede aspirar a algo más que la heterónoma determinación por parte de fuerzas naturales. Aun cuando esas fuerzas son regularizadas, mediante la razón, bajo leyes necesarias y universales, no llega empero a desarrollar el poder de gobernar todos los fenómenos; aunque quizá.

Hasta aquí entonces el relato que nos ubica en una visión global de la ética kantiana.

La oposición determinismo-libertad de la tercera antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* establece la perspectiva que opone al mundo natural de la necesidad, el mundo humano de la libertad. En Kant ese enfrentamiento implica un desafío, una posibilidad que individualmente, supone un largo proceso de acercamiento a la virtud, a la *moralidad*, y a nivel de la humanidad, se concreta en un proyecto de organización racional de la realidad natural y social, como resultado de la racionalidad del Estado de derecho: la *legalidad*. Pero ésta, la legalidad, también exige tiempo para su perfeccionamiento, y remite a una promesa de progreso en la historia humana.

La posibilidad de contacto con el mundo nouménico, con el Reino de los Fines, es una posibilidad que encuentra muchos obstáculos en la misma condición fenoménica del hombre, en su travesía por las fuerzas naturales (y hoy no podremos dejar de considerar también las fuerzas sociales) y así como en su naturaleza interior: las inclinaciones. Como manifestaciones de la necesidad natural, las inclinaciones son tan insidiosas que nunca se puede estar seguro de haber actuado por puro respeto a la ley (Kant: 1980). Por ello, la capacidad humana de hacerse *digno de ser feliz* requiere tiempo: un tiempo que se proyecta en una eternidad.

La *inmortalidad del alma* como postulado práctico de la razón hace posible creer en ese proceso de perfeccionamiento. La necesidad de que la virtud obtenga recompensa, justifica, si así fuera, la justicia del orden racional, que reclama un segundo postulado: el de *la existencia de Dios*. La recompensa consiste en premiar la virtud con la *felicidad* y acceder al Supremo Bien. Para Kant se hace ineludible entonces suponer como necesario, desde el punto de vista práctico, un ser omnipresente y omnipotente que sabrá adjudicar a cada cual el premio que merece su esfuerzo de separarse de las inclinaciones y hacerse cada vez más virtuoso, más moral (Kant: 1975). El asiduo contacto con el mundo nouménico, en esta vida, y luego en la futura –en tanto y en cuanto cada vez más determinemos nuestra conducta por la voluntad pura, por la razón práctica–, permitirá la salvación individual, la pertenencia definitiva al Reino de los Fines; podríamos decir, nuestro reingreso al Paraíso.

Pero en la modernidad además se piensa en la realización de un *Paraíso Terrenal* como resultado de la acción de los hombres. La construcción de este Paraíso también obliga a considerar el tiempo histórico, la organización racional de la vida humana en este mundo, como un proyecto en el que consciente o inconscientemente están involucrados todos los hombres y cuyos resultados serán para la humanidad en su conjunto. Por ello es necesario el derecho: la imposición de la legalidad en la conducta social. Se trata de perfeccionar las leyes positivas de tal manera que hagan posible la *libertad de todos*. Esto es, el Estado y después la comunidad de naciones deben crear el espacio social donde cada uno respete la libertad de los demás, un espacio donde se reconozca el carácter de persona, de ser racional autónomo, para que sea protegida la búsqueda individual de la felicidad. Tal búsqueda puede quedarse en la mera satisfacción de las inclinaciones, bajo los límites de la legalidad. O bien, puede orientarse hacia la procuración de la verdadera felicidad, aquella que la virtud promete para ser dignos de ser felices (Kant, 1981).

En tanto los hombres logren adecuarse a la legalidad, es decir, en cuanto conformen exteriormente su comportamiento a la ley, se genera este espacio de libertad para todos. Kant no manifiesta demasiadas esperanzas en que los hombres puedan llegar a actuar en este mundo guiados por la virtud, por la determinación autónoma de la voluntad. Pero sí tiene cierta confianza, cierta ilusión, en que la evolución del derecho logre recrear este espacio y promueva la búsqueda de la virtud en cada hombre. Aunque, como ya señalé, esta búsqueda requiera de la eternidad. En este sentido, el derecho cumple la función de crear las condiciones para que cada cual se haga responsable de su propia salvación, esto es, del logro del Supremo Bien al que todos los hombres tienden, incluso cuando no se encaminen adecuadamente hacia él (Kant, 1989).

Kant puede postular todavía un Orden del Universo que arregla lo negativo y los obstáculos para la virtud en condiciones favorables para el progreso. La Providencia

ha dispuesto las cosas de tal modo que esas negatividades y obstáculos estén al servicio de la instauración de un orden armonioso donde la salvación aún sea posible (Kant, 1981). Pero a diferencia del Orden premoderno, es fundamental su construcción a través de la acción de los hombres. La razón humana constituye una visión del mundo en la que se pueda *recuperar* el Orden, una razón que hay que encarnar en las instituciones sociales para que los hombres sean capaces de encontrar el verdadero camino de la *salvación* en esta vida y en la futura.

2. UNA INTERPRETACIÓN DEL SENTIDO DE LOS CONCEPTOS TRASCENDENTALES DE LA ÉTICA KANTIANA

Somos kantianos, aunque al mismo tiempo estemos alejadísimos de Kant y de su siglo.

Aun están vigentes muchas de las ideas kantianas. Todavía hoy nos resulta útil hacer uso de la distinción entre lo que se debe y lo conveniente –para dar sólo un ejemplo dentro de nuestro tema. A su vez, han ocurrido muchas cosas que nos distancian de su pensamiento. Los totalitarismos y los genocidios del siglo XX, así como las guerras del XXI han colaborado con la destrucción de la limitada ilusión de Kant acerca de las posibilidades abiertas a la humanidad por la Revolución Francesa y, de la creencia en el progreso. De otra parte, las críticas a presupuestos y supuestos de su sistema filosófico han desgarrado y agujerado su trama de significaciones. No obstante, en este recién iniciado siglo XXI, pese a todo, seguimos siendo modernos en cierto sentido básico y, por ende, también kantianos.

Continuamos entonces usando conceptos kantianos, aunque muchas veces con una distorsión que no sólo los aleja de la filosofía de Kant, sino que además los vacía de sentido. Un efecto de ese vaciamiento es que se habilita su función como comodines y aparecen equívocos y confusos en discursos contrarios e irreconciliables, con significados acordes con las circunstancias de cada momento. Tal es el caso del concepto “dignidad” en algunas discusiones actuales en torno a la bioética (por ejemplo, Macklin, 2003; Gracia, 2008; Pinker, 2008).

Pero este vaciamiento y acomodación de los conceptos parece olvidar que se trata de *conceptos filosóficos* y que, en consecuencia, responden a un horizonte de sentido, o mejor a un “plano de inmanencia” (Deleuze, 1995), a partir del cual se construyen y articulan con otros conceptos. En el primer apartado, el relato inicial y la dinámica, que se desplegó para dar cuenta de la concepción ética de Kant, apelaron a ese plano de inmanencia que remite a su vez a la problemática de la modernidad.

Sin embargo, además en Kant, sus conceptos filosóficos cruciales son *conceptos trascendentales*. Por lo tanto, no son principios que operan cual axiomas de los que se derivan algorítmicamente (es decir, mecánicamente en un número finito de pasos sucesivos, bajo pretexto de deducción) conclusiones taxativas e incuestionables. Tampoco son atributos, propiedades o cualidades inherentes a cosas o sustancias. Son *condiciones de posibilidad: hacen factible*; y adopto la palabra “factible”, porque precisamente refiere a *factum* (hecho) y a *facere* (hacer). Esto permite recordar la paradójica pero consistente y elocuente frase de Gastón Bachelard (1978): “Los hechos son hechos”; entonces se hacen, no están dados. Pero además agrega la idea de *proceso* –tan cara a poskantianos como Hegel o Marx. Más aún puede también incluirse la connotación de un hacer o de un quehacer que en el momento anterior no esté contenida la novedad del momento posterior, sino que hace factible *lo excedente* y también *el excedente*, como inesperado (Heler, 2008). En el caso de la ética kantiana, sus conceptos hacen factible lo humano de y en los *individuos* así como en la *humanidad*, al hacer posible el proceso de la moralidad y el de la legalidad.

El concepto de “dignidad”, por ejemplo, define una diferencia con el “precio” (Kant, 1980). Posición que nos habla del incipiente capitalismo de la época de Kant (en especial en su país) y de su tendencia actual a subsumir todas las actividades sociales bajo la forma mercancía. Pero también hace pensar en que es factible realizar esa dignidad y abre la posibilidad de que ella *acontezca* en nuestra vida social. Queda así delimitado un ámbito donde se da el intercambio capitalista, donde todo puede ser equivalente, sustituible y ser medios para otra cosa... el dinero... el capital. Aunque al mismo tiempo, indica la posibilidad de una existencia otra: aquella donde los seres humanos se hacen *finés en sí mismo*, se hacen libres y deciden por sí mismos. Esto es, genera la posibilidad de no quedar sujetos a su “libre arbitrio” (una capacidad “natural”, por ende, resultado de las series causales que conforman el organismo), sino que optan entre las alternativas dadas por la naturaleza, con el agregado –hoy imposible de desconocer– de las ofrecidas por el mercado. Acaso ¿Los medios masivos de comunicación interpelan a nuestra *libertad* cuando sólo quieren que pongamos en juego nuestro “libre arbitrio”, en todas las cuestiones que se someten a la decisión de los ciudadanos, desde los objetos de consumo hasta las leyes del país, pero para elegir, entre lo que hay, entre las opciones viables, sustentables –que no son otras que las que el orden social impone (la legalidad históricamente concretada)? Un libre arbitrio que se define –deberíamos decir, “se inclina”– por los beneficios resultantes, en un cálculo costo-beneficio, que remite al precio y, por tanto, a medios, con la guía de normas ajenas de comportamiento (*heteronomía*).

Además, para lograr la autonomía alcanza con decidir conforme a la buena voluntad, por respeto al deber. La decisión por deber, más allá de las consecuencias (sin confundir el utilitarismo de la regla con la ética deontológica kantiana), hace factible una acción sin antecedente en el mundo natural y social, una acción que

no responde a las series causales usuales y acostumbradas. Pero tal acción inicia una serie causal que sí tiene que enfrentar a la causalidad de nuestro mundo natural y social. En este enfrentamiento se juega la realización del Reino de los Cielos en este mundo, la concreción del Reino de la Libertad.

Pero se trata de una libertad muy lejana a nuestra libertad (*libre arbitrio*) de consumo: es una libertad que remite a la obligación. Una obligación de libertad, de fines en sí mismos, de dignidad, de respeto, que promueve la autonomía para la humanidad y para sus representantes: los individuos. La conjunción de ambos elementos, humanidad e individuo, es quizá lo más diluido en la posteridad de Kant hasta nuestros días. El primer término aparece hueco en la actualidad, deja solo, en soledad, al individuo frente a las determinaciones del mundo de precios. Si bien hay en Kant cierta oscilación que reduciría la libertad del individuo como fin en sí mismo a la libertad e igualdad que el mercado permite (Heler, 2007, pp.143 y ss), también es cierto que aun el individuo aislado encuentra el criterio de su moralidad en la consideración de sí mismo y de los otros como representantes de la humanidad.

Los conceptos kantianos de “dignidad”, “libertad”, “fin en sí mismo”, “deber”, “autonomía” se muestran así en sus articulaciones, sobre un plano de inmanencia que apuntala *condiciones de posibilidad*, y hoy podemos interpretarlas en el sentido de que hacen factible la emancipación de un orden social que nos sujeta casi hasta la asfixia (Heler, 2009).

Sin pretender adjudicar a Alan Badiou y Jacques Rancière ninguna filiación kantiana que ellos no quisieran admitir, cabe señalar el *aire de familia* que se presenta en ambos autores con esta interpretación de la ética de Kant, dado el papel del “acontecimiento”. En sus concepciones, el acontecimiento perfora lo dado y abre posibilidades de apostar a *ser consecuente* (Badiou, 2004) con el principio de la igualdad, a través de una desidentificación subjetiva (ética) a la par de una lucha política por la instauración de una mayor igualdad y libertad para todos –política– (Badiou, 2000; Rancière, 1996; Heler, 2009).

3. EL ORDEN MORAL-POLICIAL Y LA DIMENSIÓN ÉTICO-POLÍTICA

Creo que podemos acordar que el uso de las palabras “moral”, “ético” y también “política” tienen, en nuestra cotidianeidad, una excesiva ambigüedad y oscuridad. Su uso no *aplica* adecuadamente en nuestras prácticas y resultan *inaplicables* porque las palabras no logran investir de sentido a las prácticas ni éstas dan carnadura a aquéllas. Cabe pensar entonces que es necesario brindarles algún

tipo de precisión y claridad. Pero ello no se logra simplemente recuperando sus viejas connotaciones. Hace falta articular significaciones que establezcan alguna diferencia con las usuales y acostumbradas –que continúan operando pese a su ambigüedad y oscuridad–; articular significaciones que, a partir de un plano de inmanencia acorde con nuestra actualidad, hagan factible *ser consecuente con lo ético y lo político* para nosotros (sin renegar entonces que inevitablemente estamos siempre situados en un aquí y un ahora con historia).

En esta tarea de aclarar y precisar los términos se trata entonces de articular un sentido que conceda *hacer algo* con ellos. Teniendo en cuenta esta orientación, agregaré la palabra “policía”, para que junto con “moral”, “ética” y “política”, me permitan proponer con tal objetivo dos expresiones: *orden moral-policial* y *dimensión ético-política* (Heler, 2009).

Es que “ética” y “moral” suelen utilizarse como sinónimos. Pues refieren al mismo significado etimológico: tanto en griego como en latín, aluden a los *usos y las costumbres* de un grupo humano, con la consecuente connotación de *residencia* o *morada*. Aquí se distinguirán ambos términos retomando la tradición que atribuye esta acepción compartida a “moral” y reserva la utilización de “ética” para la *crítica* a los usos y costumbres establecidos, esto es, para la crítica a la “moral”.

Por su parte, con el término “policía” se pretende restringir el sentido de “política”, teniendo en cuenta que si *todo* es política/político... nada lo es. Recordemos entonces una acepción de “policía” que por lo general no consideramos. El diccionario nos dice que se trata del “*buen orden* que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliéndose las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno” (Diccionario de la Real Academia Española). La policía remite así a la administración y gestión del orden social. Pues los usos y costumbres definen *regularidades* que a su vez son causa y efecto de leyes y ordenanzas, en tanto que el gobierno procura la conservación del orden que queda establecido por esas regularidades y, llegado el caso, se encarga de introducir las modificaciones necesarias que no alteren el *status quo*; y en tanto el orden dado se toma como el “*buen orden*”, su administración y gestión es conservadora, se dirige a la preservación del orden a través del tiempo.

Con estas primeras precisiones se muestran ya algunos elementos para comprender la expresión *orden moral-policial*. Los retomaré enseguida para precisar el significado de la expresión *dimensión ético-política*. Pero ya podemos adelantar que esta dimensión remite a la *crítica* del orden social instituido, del *status quo* (al que llamo “orden moral-policial”), puesto que al estabilizar las relaciones sociales, se constituye en un sistema de dominación. “Sistema o estado de dominación”, en el sentido que señala Foucault:

Las relaciones de poder, en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes participantes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder hace de estas relaciones algo inmóvil y fijo e impide la mínima reversibilidad de movimientos –mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares–, nos encontramos ante lo que podemos denominar un estado de dominación (Foucault: 1996. Cursivas del autor).

El orden social se instauro en el entramado de usos y costumbres que no sólo se observan (en el doble sentido de percibir y cumplir) en los comportamientos de sus habitantes, sino también en las características y funciones institucionales que los objetivan. El significado etimológico de la palabra *moral* permite referir a los usos y costumbres incorporados en sus habitantes (aspecto subjetivo), mientras que *policía*, al aspecto objetivo de esos usos y costumbres, causa y efecto de leyes y ordenanzas, de instituciones y organismos sociales que administran y gestionan “lo común”.

La expresión *orden moral-policial* pretende reunir y poner en correspondencia ambos aspectos. La administración y gestión del *orden moral-policial* tiene como una de sus funciones fundamentales estabilizar e inmovilizar el devenir de los usos y costumbres ya impuestos. Para ello debe gobernar sobre los cuerpos y las almas de los miembros de la sociedad: gobernar de tal modo que obtenga obediencia (aunque sea producto de una conformidad ficticia):

La representación mental que el grupo se hace de sí mismo sólo puede perpetuarse en y a través del esfuerzo incesante de representación (teatral) mediante el cual los agentes producen y reproducen, incluso en y a través de la ficción, la apariencia al menos de la conformidad a la verdad ideal del grupo, a su idea de verdad [...] Pero los grupos recompensan universalmente los comportamientos que ellos consideran como universales realmente o, por lo menos, en intención, por lo tanto conformes con la virtud; y otorgan una preferencia particular a los homenajes reales, y hasta ficticios, al ideal del desinterés, a la subordinación del Yo al nosotros, al sacrificio del interés particular al interés general, que define, muy precisamente, el paso al orden ético [aquí deberíamos decir “moral”] (Bourdieu, 1999, 222).

¿Cómo se induce esta gobernabilidad? El *orden moral-policial* instituye una partición y una repartición de la sociedad, al establecer las partes del todo social y la distribución de los derechos y obligaciones de cada parte. Supone entonces una contabilidad, pues dispone la manera como cada parte cuenta para el todo social. Sin embargo, puede haber partes que no cuenten, “partes que no son partes” (Rancière, 1996). Esta partición y repartición del orden moral-policial se incorpora en sus habitantes (moral) en los procesos de subjetivación y les otorga un *sentido práctico* para actuar en la sociedad, conforme a su pertenencia a una parte de la sociedad y según la posición que en consecuencia ocupan (Bourdieu, 1999).

De este modo, también se instituye lo visible y lo decible dentro del orden policial, que se hace carne, observable en el comportamiento social e invisibiliza y convierte en ruido la expresión de las desigualdades de la partición y repartición social. Así sólo es racional y razonable lo que *encaja* dentro de lo esperado y esperable estipulado por los usos y costumbres dados. En cambio, si un argumento, un reclamo, un cuestionamiento no *encaja*, no es audible, ya que se percibe como un ruido: se convierte en un desatino, una enunciación irracional. Y ello ocurre incluso en las discusiones (ideales) en las que se supone que “sólo” se esgrimen razones para motivar el consenso y coordinar la acción (Heler, 2007).

Pero, precisamente, en relación con *lo invisible* y *lo indecible* en un orden moral-policial, *irrumpe la dimensión ético-política*. Si *ética* se entiende en función de la tradición que asigna a la ética el papel de *la crítica a la moral*. Y si *política* se comprende como *la crítica a la partición y repartición policial*, como *la impugnación de la invisibilidad e inaudibilidad de las desigualdades que el orden policial impone*. Entonces, *las cuestiones ético-políticas* surgen de la puesta en cuestión, *en nombre de la igualdad*, de la partición y repartición social dominante. A su vez, supone un proceso subjetivo de desidentificación y nueva subjetivación (ética) en la disputa, en la lucha, para dar parte a quienes no tienen parte en la desigual contabilidad social (política). Disputa entonces siempre subjetiva y objetiva: esfuerzo de crítica, de nueva subjetivación, de resignificación y de argumentación, dirigido a la transformación del orden moral-policial.

La apertura de la dimensión ético-política supone ser consecuente con ella y serlo implica (en sus aspectos subjetivo y objetivo) la lucha por hacer visible y audible la necesidad de una transformación del orden moral-policial. La apertura nos *revela* y nos *rebela* (y el “nos” no es retórico: es obligatoriamente con los otros... con la humanidad) contra la *naturalización* de las desigualdades y opresiones del orden moral-policial, que abre posibilidades para dejar de *ser actuados* por ese orden.

En la modernidad podríamos decir que las desigualdades de las partes manifiestan una conflictividad especial, dada la postulación característica del moderno orden moral-policial: la (formal) *libertad e igualdad de todos*. Pero tal postulación oculta que la igualdad y la libertad constituyen el punto de inflexión para la reproducción de nuestras sociedades *de la igualdad desigual*, es decir, encubre que esa postulación formal es condición de la generación de desigualdades y opresiones. [La igualdad y la libertad de todos se vinculan con la idea de contrato y en éste, las partes contratantes son iguales en tanto se obligan por igual y en forma libre, porque lo hacen por libre consentimiento (no es aceptable la esclavitud), pero las obligaciones que se contraen libremente por el contrato pueden (lo son) ser desiguales. Un ejemplo claro de ello es el contrato laboral, cuyas obligaciones de patrones y obreros configuran un intercambio injustamente desigual. (Heler, 2002, capítulo II)]. Así se oculta que la conservación del orden moral-policial se sostiene *en la producción* –subjetiva y objetiva– de *lo mismo*: la producción

reducida a *re-producción* del orden, de un orden que nos lleva hoy a adoptar la perspectiva del consumidor (Heler, 2009a).

Sin embargo, es en nombre de la igualdad y la libertad que las resistencias contra la dominación se potencian. La apertura de la *dimensión ético-política* nos desafía a *ser consecuentes*, a apostar por la concreción en este mundo, podría decir Kant, del Reino de la Libertad, y sacar las conclusiones de cada momento, para resistir *la posición de meros consumidores de la "igualdad y libertad" ya asignada a cada parte por el orden moral-policia*l Φ

REFERENCIAS

Bachelard, Gastón (1978), *La formación del espíritu científico*, Traducción de José Babini, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Badiou, Alan (2000), *Ética y Política. Reflexiones sobre nuestro tiempo*. Traducción de Raúl Cerdeiras, Buenos Aires, Editorial del Cífrado.

Badiou, Alan, "La idea de justicia", *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, Nº 28 (2004), Buenos Aires, Grupo Acontecimiento, pp. 9-22.

Bourdieu, Pierre (1999), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1995), *¿Qué es la filosofía?*, Traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama.

Foucault, Michel (1996), "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad, en *Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fomet-Betancourt*. Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984", *Hermenéutica del sujeto*, Traducción de Fernando Álvarez Uría, La Plata, Altamira.

Gracia, Diego, "¿Es la dignidad un concepto inútil?", en *Lexis* Nº 0003/014052 ó 0003/014066, 2008.

Heler, Mario (2002), *Filosofía social & Trabajo Social. Elucidación de una profesión*, Buenos Aires, Biblos.

Heler, Mario (2007), "¿Por qué el otro siempre es un medio?", *Jürgen Habermas. Modernidad, racionalidad y universalidad*, Buenos Aires, Biblos.

Heler, Mario, "Ensayo sobre la lógica de lo excedente", Revista *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Nº 10 (2008). Mendoza, INCIHUSA – CRICYT, en prensa.

Heler, Mario (2009), "El orden moral-policial y la dimensión ético-política", Ambrosini, Cristina Marta (compiladora), *Ética. Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi*. Provincia de Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús, en prensa.

Heler, Mario, "La lógica del excedente y el actual predominio de la perspectiva del consumidor". En *Cuadernos del Sur-Filosofía* (2009a), Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur. En prensa.

Kant, Emmanuel (1975), *Crítica de la Razón Práctica*, Traducción de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe.

Kant, Emmanuel (1980), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Espasa-Calpe.

Kant, Emmanuel (1981), *Filosofía de la Historia*, Traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE.

Kant, Emmanuel (1989), *Metafísica de las Costumbres*, Traducción de Manuel García Morente, Madrid, Ténos.

Macklin, Ruth (2003), "La dignidad es un concepto inútil", *British Medical Journal* del 20/12.

Pinker, Steven, "La estupidez de la dignidad. La más reciente y más peligrosa estrategia de la bioética conservadora", *The New Republic*, New York, 28 de mayo de 2008.

Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*. Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión.