

¿Una ética de la complementariedad?

Juan Carlos Orozco C.

*Profesor asistente del Departamento de Física
de la Universidad Pedagógica Nacional;
profesor de la Facultad de Mercadología,
Universidad Central.*

*“En el mundo todo es como es y sucede como sucede,
en él no hay ningún valor y, aunque lo hubiese, no
tendría valor alguno.”*

Ludwig Wittgenstein
«Conferencia sobre ética»

Este trabajo no es necesario, quizás ni siquiera pertinente; las reflexiones que aquí se hacen manifiestas bien pueden constituir una costumbre, un vicio no propiamente filosófico de quien sin ser filósofo se abroga una actitud filosofante. De todas maneras, en momentos de crisis del pensamiento y de vacío ideológico, consideraciones sobre la autoridad intelectual de quien escribe o juicios definitivos sobre la pertinencia y plausibilidad de una tesis carecen de importancia: Si algo puede llegar a tener validez es lo que se dice; si algo adquiere sentido en sí mismo es simple y llanamente cuanto se expresa, independiente de si se apropia una coherencia mínima o no.

Bajo estos presupuestos, a partir de una inspección general a las circunstancias y acontecimientos que han caracterizado el contexto socio-ético de nuestro pueblo, me permitiré esbozar un análisis desde el cual sea posible, ya que no explicar comprensivamente, por lo menos interpretar solidariamente la crisis¹ de valores por la que se dice atravesamos. Al respecto, algo debe quedar en claro desde un comienzo: Para una nación carente de tradición filosófica y ajena a todo determinismo ideológico no tiene sentido alguno una cultura de los valores; de allí que no extrañe que, ante una crisis ética anunciada, no se disponga de mayores estudios que den cuenta, desde los presupuestos filosó-

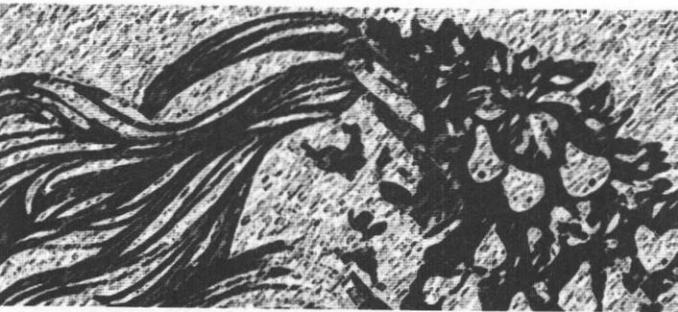


ficos a que haya lugar, del vacío axiológico en que nos desenvolvemos².

Ni siquiera nuestros más ilustres filósofos y moralistas pueden desconocer que los estudios sobre la violencia, sobre el caos ético o la encrucijada moral, se han limitado al plano descriptivo (cuando no contemplativo) partiendo de presupuestos axiológicos anacrónicos o bien intransferibles dada la especificidad de nuestra cultura; y han llegado, a lo sumo, a sugerir salidas subliminales, sin comprender la naturaleza misma de la crisis.

¹ Se hace indispensable precisar desde un comienzo la acepción de crisis que se asume dentro del presente trabajo; mientras no se señale lo contrario siempre nos referiremos al término crisis en el sentido siguiente: como afirmación de una lucha dinámica, de confrontación tácita entre lo real-dado y lo real-posible, como real-ización de la UTOPIA. Así entendida, la crisis demanda de un ámbito para su consolidación, un espacio propicio en el cual pueda resolverse y no simplemente una «salida». En efecto, no salimos de las crisis, las solubilizamos.

² Tal vez la única excepción, entendible por demás, a esta afirmación la constituye la obra última del profesor Estanislao Zuleta.



Con todo ello, no se propone como objetivo primordial establecer un sistema axiológico vernáculo. De otro lado, tal labor no puede emprenderse si no se reconoce como prioritario un marco en virtud del cual sea factible dar cuenta de la no-persistencia de los valores éticos, estéticos y religiosos, así como reconocer esquemas y paradigmas que subyacen a la forma como nuestros connaturales asumen el devenir histórico y hacen compatibles normas y conductas que se sugieren excluyentes y contradictorias pero que, a la luz de un estudio alternativo, habrán de mostrarse solidarias y conexas en relación con una cosmovisión todavía no elucidada; así como coherentes bajo los presupuestos de una lógica aún no explícita.

Es en el sentido de la anterior hipótesis que la crisis de valores, por la que atraviesa nuestra sociedad, no puede explicarse en términos de la acepción que usualmente damos al término *crisis* sino que obedece a un tipo de relaciones y conflictos de índole más compleja a los que sugiere una "pérdida paulatina" de los valores; se enmarca en un ámbito en el cual nuevas necesidades lógicas y de lenguaje emergen; en donde la dinámica social de un colectivo, abocado a nuevas relaciones intra y extrasociales, demanda de otro sistema de valoración y representación a fin de legitimar una identidad que si bien propia no se halla reconocida; se enmarca en un espacio en el cual la **complementariedad** juega un papel significativo, en donde el nuevo sistema de valoración supone, asume y realiza un resquebrajamiento de la dialéctica tradicional sobre la que descansa nuestra "cultura ética ancestral".

I. CRISIS DE VALORES Y RUPTURA DE LA DIALÉCTICA

A la luz de una filosofía de los valores apoyada sobre fundamentos dialécticos, los acontecimientos que durante las últimas décadas -y de manera reiterada du-

rante los últimos años- se han venido desarrollando en el seno de nuestra sociedad, dirigidos casi todos ellos en contra de la pervivencia de las propias instituciones sociales, constituyen una prueba contundente del resquebrajamiento de la escala de valores y de la marcha incontenible hacia el «caos social». Así, el desplazamiento de los valores antes tenidos como sagrados -en íntima relación con un sistema ético secular de profunda raigambre judeo-cristiana- y su sustitución por valores de clara connotación pragmática no jerarquizados aún como sistema, sugieren la pérdida de la cultura ética y el extravío, por causas no conocidas, de la eticidad por parte de considerables sectores de nuestra sociedad.

Por otra parte, la convivencia de valores reconocidos como antagónicos, en el seno de nuestro ethos social, implicaría un "bloqueo" en la natural capacidad valorativa de los individuos con las subsecuentes incoherencia en la toma de decisiones y asunción de actitudes a-normales. En este orden de ideas, resulta inconcebible que aceptados los fundamentos de la moral cristiana, sintetizados ellos en la tabla mosaica, convivan el estupro, el asesinato, el robo y la violencia generalizada, en un espectro socialmente "aceptado". De igual modo, no es inteligible, o por lo menos digerible, que ante el clamor "generalizado" por el respeto del derecho a la vida se conceptúen como necesarios los recurrentes episodios de genocidio, como si para llegar a la construcción de una cultura de la convivencia fuese indispensable, paso previo, agotar los interregnos de una cultura de la muerte.

Es de la ambigüedad que subyace en estas antinomias de donde emergen los enfoques equivocados que se dan a la "crisis", de tal manera que se llega a identificar como causas a "efectos" y se ven responsables en donde bien tenemos víctimas, hasta confluir en un estado de neta esquizofrenia.

Así visualizado el panorama, la pregunta por la "crisis" debe ser replanteada y para ello es menester fragmentarla: ¿A qué obedece el resquebrajamiento paulatino de los cimientos éticos de nuestra sociedad?. ¿En dónde tiene sus orígenes el actual estado de **incertidumbre valorativa**?. ¿A quiénes compete la responsabilidad de este maremagnum en el cual parecen confundirse y diluirse los fundamentos de una moral ancestral y unos principios axiológicos tenidos como basamento de nuestro particular proyecto de convivencia?. ¿Constituye, en últimas, el actual estado una crisis en el sentido laxo del

término o, por el contrario, nos sugiere el tránsito traumático hacia un nuevo sistema axiológico cuyos principios no alcanzamos a vislumbrar todavía?

Dar una respuesta no resulta tarea fácil, máxime cuando las explicaciones sugeridas más que “dar cuenta de” se limitan a confirmar la vigencia y, en casos extremos, la necesidad de los conflictos conexos a la crisis. En este sentido, pretender enumerar una serie de agentes como las causales del rompimiento de nuestro ethos es resolver el conflicto en función de una serie de partes, muchas veces aisladas, sin reconocer el carácter orgánico, y por lo general constructor de nuevas realidades, de toda crisis; problema que en nuestro caso particular no puede resolverse sólo en términos de la confrontación de proyectos sociales antagónicos o de una dialéctica de principios divergentes pues estos dos procesos conllevan, por lo menos en teoría, la resolución de los conflictos una vez planteada la encrucijada y agudizan aquéllos sin viabilizar una salida.

Es más, dado que nuestra intención no se limita a proporcionar un panorama descriptivo, en todos los elementos que constituirían agentes de los arriba enunciados (por ejemplo unión-atomización familiar, individualismo-sumisión social, conciencia individual-responsabilidad colectiva, entre otros) encontramos una estructura en común que daré en llamar **síndrome de indeterminación**. Esto es, con respecto a ellos no podemos precisar en dónde se constituyen “insumos” de la crisis y en donde emergen “productos” de la misma; no nos es dable caracterizar, *sensu stricto*, víctimas y victimarios; las categorías manidas de bien y mal se confunden, se diluyen; cualquier explicación en términos de una teoría dual de los valores se agota y no resiste el análisis más elemental.

Pero aún una explicación en términos de confrontación de contrarios, en función de tensiones dialécticas entre antagónicos aparentes resulta poco satisfactoria: los pares vida-muerte, bueno-malo, viable-no viable, unotodo, referido-referente, se cubren de confusión y se deslocalizan como por arte de magia; la lucha que entre ellos pudiese establecerse aparece llena de imprecisiones y se relativiza todo marco de análisis; puestos en evidencia, no nos hallamos ubicados en ninguno de ellos, resultamos fluctuando y no podemos precisarnos en el aquí y ahora.

¿Qué entonces frente a este horizonte tan desolador?.

¿Adoptar *per se* un nuevo sistema de valores?. ¿Allegar la aberración o el escepticismo?. ¿Acometer la empresa quijotesca por la recuperación de los valores de una tradición cuestionada?. ¿Signarnos en el desarraigo?.

Nada de ello, menos cuando ni siquiera hemos vislumbrado la **causa**. ¿Pero, acaso ella existe? ¿Acaso es posible extraerla de un marco subsumido por el más absoluto de los relativismos? O más bien nos vemos precisados a aceptar una multiplicidad de orígenes, una permanente dinámica de **ruptura** y **emergencia** de relaciones axiológicas, de caos constructivo de nuestra sociedad al que se quiere encasillar *a toda fuerza* dentro de los rígidos parámetros de la lógica bivalente, incluidos los esquemas binarios de su ética ensídica. La **ruptura** sugiere un agotamiento de las categorías de los contrarios, de tal manera que no es posible establecer entre ellos las correspondientes relaciones a la luz de la lógica dialéctica; las respectivas oposiciones se desdibujan en un contexto en el cual tesis y antítesis se confunden, no es posible definir para ellas un marco referencial o, mejor aún, tal marco se halla relativizado.

En el caso de una sociedad, la ruptura aparece cuando aceptada la sociedad libre, igualitaria, democrática y plena de autodeterminación en su devenir histórico se descubre de súbito sometida desde sus orígenes: plagada de vicisitudes y contradicciones que no pueden resolverse en un contexto histórico dado porque el complemento indispensable para los conflictos se halla en un espacio-tiempo que le es ajeno³. La ruptura surge cuando una sociedad -desde su inconsciente colectivo- y el hombre inmerso en dicha sociedad -desde su inconsciente subjetivo-, llegan a plantearse la insuficiencia de los parámetros valorativos y descubren disyuntivas que no es posible resolver en términos de la lógica sobre la cual descansan sus principios. Por enumerar algunos ejemplos: Enfrentarse a la exigencia de la escritura cuando nunca se ha tenido derecho a la palabra; descubrir la imposición de la ley cuando desde tiempos inmemoriales se ha negado la justicia; verse demandado en la responsa-



bilidad civil para el ejercicio de la libertad cuando reiteradamente se constriñe el ejercicio de la misma.

Se hace aquí necesario llamar la atención sobre un hecho que, por demás, contribuye a reafirmar nuestra tesis: El no poder comprender que ante tales circunstancias la única forma de expresión asumida por determinados sectores sociales, y en determinados momentos avalada por la sociedad en su conjunto, haya sido la acción imperativa, el hacer espontáneo y en muchas ocasiones irracional; en últimas el aceptar la categoría expresiva de la violencia como factor de afirmación social y ligado a ella asumir alguna forma de anarquismo como vehículo liberador de la vitalidad del hombre.

Entendida así, la ruptura se yergue como disociación de principios, como atomización de signos y se opone abiertamente a una necesaria "complementación" (en contraste con la **complementariedad** de que me ocuparé más adelante). De ella, la ruptura, deviene el cambio violento de lo sustancial-ético, del sistema de valores y de la organización social.

En efecto, colocada en entredicho la capacidad de la organización social para canalizar las expectativas de realización individual y posibilitar el ejercicio de la autonomía del ser, se consolida una franca oposición al orden de cosas establecido. De esta manera, dicho orden *"ha de ser destruido para que la espontaneidad humana tome la delantera y ejercite su derecho de actuar por libre iniciativa, de elegir libremente lo que considere mejor"*⁴; todo ello con el riesgo que se deriva de la negación de las leyes sociales, morales, físicas y preceptivas; todo ello seguido de nuevas relaciones de poder y del surgimiento de canales de expresión en los que básicamente irrumpen manifestaciones violentas o se pone de presente la fuerza creativa de lo ambiguo e indeterminado.

Así, la violencia aparece como *"necesaria para superar los impedimentos levantados por una sociedad bien organizada o por los modos propios de comportamiento (percepción, pensamiento, etc.) y es beneficiosa para el individuo, porque libera sus energías y hace que realice las potencias de que dispone"*⁵; es recurriendo a ella como se hace posible la consolidación de un nuevo proyecto de hombre, como se

logra construir nuevas formas de relación social.

Ahora bien, en procura de mayores precisiones, vamos a ilustrar lo hasta aquí dicho con el análisis de dos situaciones familiares⁶ y muy próximas a nuestra cotidianeidad: la muerte y la amenaza.

1. La ruptura de la dialéctica vida-muerte

"... para poder vivir se ha de vivir como si se estuviese muerto..."

"La muerte huyó por el corazón y cuando ya no tuve la muerte adentro, me morí..."

Mercé Rodoreda

«La muerte y la primavera»

Desde un pretérito remoto nuestra historia se ha desarrollado en el seno de una sociedad bárbara y violenta a cuyo interior hemos convivido con la muerte y la hemos aceptado, casi sin darnos cuenta, como un elemento más de nuestras señas de identidad. En este sentido, a diferencia de otras culturas, no hemos logrado racionalizar la muerte y su sentido en nuestro devenir histórico. El proceso de conquista adelantado por las huestes hispanas se consolidó a sangre y fuego; la colonia misma fue un tránsito aberrante entre la opresión y la esclavitud en el que la cotidianeidad de la muerte pasaba desapercibida porque en sí misma no connotaba el exterminio. Nuestro proceso de independencia y la primera centuria de vida republicana no fueron menos sangrientos; durante el siglo XIX nuestra nación se vio involucrada en el vaivén de las guerras civiles y abocada, no a la imposición ideológica por la fuerza de las armas sino a la mera imposición de las armas, a la sumisión en la derrota. Entrados en el presente siglo hemos seguido conviviendo con las luchas intestinas y las masacres periódicas, hemos debido acogernos a proyectos alternos (y no alternativos) porque los proyectos significativos han sido frustrados en un baño de sangre. Pero, ante este discurrir podría plantearse una cierta naturalidad, a manera de ley, en nuestra relación con la muerte. ¿Por qué argüir, entonces, una repentina ruptura?

No obstante ese largo devenir de la muerte, ella siem-

³ Un sencillo ejemplo que ilustra este hecho viene dado por la disociación histórica entre la lucha por la Libertad y la afirmación de la identidad en muchas de nuestras naciones latinoamericanas.

⁴ Feyerabend, Paul, «Tratado contra el método», Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1986, p.p. 174.

pre fue aceptada dentro de los límites de lo tolerable en la medida en que se asumía y era apercibida como el término mismo de la vida y como tal habría de llegar tarde o temprano. Dentro de dicha perspectiva, no llorábamos a nuestros muertos, extrañábamos la ausencia de nuestros vivos; no sufríamos su desaparición sino su no estar presentes.

¿Cuál es la diferencia con los tiempos presentes?. Vamos a plantearla en los siguientes términos: El problema fundamental surge cuando la muerte deja de ser el correlato necesario de la vida y se constituye en contingencia primero, luego en eje articulador de una nueva escala de valores que no se explicita pero de la cual se desprende una **cultura de la muerte**: una axiología en y para el desarraigo de la vida. De allí que, como signo, la muerte ha sufrido en nuestro medio un desplazamiento en su significación; ha dejado de ser un problema ético -en el fondo no nos importa morir- para configurarse en un problema estético: lo que más nos preocupa es cómo morir, es cómo asumir nuestra presencia de cadáveres: ¿Muerte sorpresa o muerte anunciada?. ¿Rostro apacible o rictus añorando la vida arrebatada?. Así, la muerte ha dejado de ser una posibilidad para configurarse en una presencia permanente y como correlato ha desplazado a la vida, ahora la contingencia reside en ésta: lo que nos **sorprende** es estar vivos.

De todas maneras vale detener un poco la atención frente a los dos aspectos planteados en lo concerniente al problema de la muerte y de cuya insolencia se deriva la paradoja planteada en las últimas líneas, paradoja que a su vez asume la forma de ruptura dialéctica. Las dos instancias para la muerte arriba caracterizadas: la **muerte-correlato** y la **muerte-contingencia** pueden ser replanteadas en términos de **muerte-pensada** y **muerte-negatividad-recuperada**, las cuales a su vez conducen a resolver la dialéctica vida-muerte en la dirección de Heidegger cuando sostiene que el hombre es un **ser para la muerte**.

Es interesante ver cómo de este enfoque se desprende una de las naturalidades a que ya nos referíamos: la aceptación, por parte del hombre, de la muerte como ya presente en él, en otras palabras como correlato inseparable de la vida, hasta tal punto que la conciencia del "deber morir" implica la certeza del saberse vivo. Es justamente

en la perspectiva de este planteamiento que se hace más evidente la ruptura dialéctica del binomio vida-muerte en las proximidades de nuestra crisis axiológica. Cuando encontramos que el hombre deja de ser un "ser para la muerte" y se constituye en un "ser en la muerte" se produce un cambio sustancial en la percepción de y en la aproximación a la muerte misma. Esta deja de ser muerte-pensada y simultáneamente muerte-presente-en la vida (o correlato de la vida) para configurarse en muerte-vivida, en vida-presencia-de la muerte; con ello descubrimos que la ruptura conlleva una redimensión de la relación entre correlatos y una sumisión de uno de los elementos dialécticos al otro. Es en este sentido en donde, tal vez, puede visualizarse mejor la ruptura de la dialéctica vida-muerte: la vida se hace solidaria con la muerte, queda subordinada a ésta, de tal manera que no tiene ya conciencia de sí salvo en la diaria proximidad de la muerte.

...como signo, la muerte ha sufrido en nuestro medio un desplazamiento en su significación; ha dejado de ser un problema ético -en el fondo no nos importa morir- para configurarse en un problema estético

2. La inversión de la amenaza

Si entre otras muchas aseveraciones podíamos afirmar todo lo anterior con respecto a la muerte, qué no podremos decir de la amenaza. Me ocuparé a continuación de explorar el par defensa-amenaza y procuraré demostrar cómo en este caso la ruptura va más allá de la simple subordinación, se sigue de una reducción del par y de una inversión de la unidad resultante.

Para tales efectos comenzaré por definir la amenaza como lo **exógeno que atenta contra la integridad de mi ser**, para no profundizar en los intrínquilos más complejos que atañen al ser peligroso para sí mismo, esto es al Yo Autodestructor, en el cual se configura una dimensión diferente de afirmación vital. Debo aclarar, con respecto a la definición precedente, que si bien ella conlleva una

⁵ Idid., p.p. 175.

⁶ Con mayor rigor de dos categorías axiológicas.

restricción altamente significativa connota, de todas maneras, un interesante cúmulo de relaciones que harán posible profundizar en la dirección hasta ahora asumida en esta disertación.

La amenaza presupone una racionalización del espacio en el cual ha de moverse la individualidad y dentro de cuyos límites nos es dado “ser en cuanto somos”, nos es posible reconocer en los demás y en sus acciones elementos para la reafirmación personal y para nuestro actuar social; para nuestro reconocimiento en la pluralidad y nuestro desenvolvimiento ante la diferencia. Bajo estos parámetros, la amenaza, a su vez, puede ser percibida como injerencia y como limitación, en una primera aproximación; como resistencia y oposición a mí, en un segundo plano; y como violencia que se me ejerce y peligro que se me impone en términos de atomización de mi integridad, en un plano más intenso. De todas maneras, en los tres casos nos es dado caracterizar los elementos y las circunstancias ante las cuales hemos de asumir una posición defensiva, es decir, hemos de disponer escudos protectores.

En estas situaciones se puede apreciar claramente cómo se plantea una diada defensa-amenaza que se resuelve en términos dialécticos y que apropia un dinamismo a cuya luz es factible hablar de un equilibrio necesario para la convivencia; defensa y amenaza permanecen latentes y cuando se mani-

Cuando encontramos que el hombre deja de ser un “ser para la muerte” y se constituye en un “ser en la muerte” se produce un cambio sustancial en la percepción de y en la aproximación a la muerte misma.



fiestan lo hacen simultáneas, en uno y otro caso dinamizan nuestra existencia.

Es a la luz de estas consideraciones que el par defensa-amenaza deviene categoría axiológica, si bien tradicionalmente no se le considera como tal. De todas maneras no me ocuparé de argüir la naturaleza axiológica de esta diada, me limitaré a asumirla como una hipótesis de posible comprobación posterior. Bajo este supuesto planteemos ahora la pregunta: ¿Qué sentido tiene hablar de un par dialéctico cuya claridad aparenta ser meridiana?, dicho de otra manera, ¿no resulta enfermizo sugerir disociación en una relación “obvia” y “coherente”? Arriesguémonos a ser catalogados de inquisidores.

Comencemos por reseñar una serie de situaciones en las cuales se halla implícita una extraña subversión en el seno de la amenaza, que se traduce en un trastoque delirante de la función amenazador-amenazado. En efecto, casi sin darnos cuenta se ha tornado para los otros más peligrosa la víctima potencial que el asesino en potencia; constituye un riesgo mayor para nosotros la cercanía de una persona amenazada que la vecindad de un asesino reconocido y se nos ha hecho preferible, a manera de ejemplo,

abordar un avión con un victimario clandestino que con la víctima posible; es más peligroso el indenfeso objetivo de un francotirador que el francotirador mismo. En pocas palabras, el “ser peligroso” se ha desplazado paradójicamente a la persona del “ser amenazado” configurando una simbiosis de la que no se tenía precedentes y en términos de la cual la amenaza reside en el amenazado mismo a manera de sino trágico: se está condenado a ser víctima y el ser víctima convierte en peligro real para los demás. De allí que la

defensa se plantee en función de identificar a las víctimas potenciales, a los amenazados confesos, de tal manera que sea posible rehuir su presencia o reconocer su cercanía.

Así entendida, la defensa (o la mejor defensa) consiste en marginar al amenazado, en abandonarlo a su suerte y en procurar un anonimato subsecuente a los ojos del amenazador. De esta manera se ha producido una compleja metamorfosis del par defensa-amenaza, la cual nace de la interiorización irracional de la paranoia y

se resuelve en un proceso que involucra un reconocimiento tácito de la diada, una concreción objetiva de la ruptura en la medida que se acepta la condición de víctima como estigma, a la cual sigue la aprehensión morbosa de la reducción: nos hace felices reconocer a la víctima porque dicho reconocimiento nos reporta seguridad ya que nos proporciona el recurso del alejamiento y justifica la imposición del exilio; ésta, por su parte, no radica ya en el Estado, es un ejercicio del derecho a la supervivencia, ejercicio que legitima la disolución del pacto social convenido y con ella la atomización misma del sustrato axiológico: ya no es posible contemplar el panorama valor-antivalor, las relaciones subyacentes se extravían y la función fundamentante de lo ético cae en el plano de las indeterminaciones; no se puede establecer la pertinencia de los "valores"; se precisa de un nuevo plano de relaciones en donde cobran vigencia los "no-valores".

No se trata de una simple relativización en la cual "bueno" y "malo" se sugerirían indiferentes, se trata de una **ausencia** en virtud de la cual las categorías éticas a las que estamos acostumbrados y los principios axiológicos que las soportan se ven de súbito abandonados de todo sentido y significación. Ausencia que habrá de conducirnos a otras necesidades; ausencia que se traduce en ambigüedad, en límite para la categorización desde presupuestos tradicionales, en imposibilidad para recuperar lo perdido⁷: **ya no disponemos de valores** o, en el caso de que ellos subsistan, no sabemos cómo disponerlos: hemos entrado en las esferas de la **desolación**, allí en donde presentirse en la muerte y en la vida es un largo morir indescifrado⁸.

Hemos rastreado hasta aquí la ruptura de la dialéctica valor-antivalor a través de dos relaciones particulares; otro tanto, guardadas las proporciones, podríamos hacer con los pares dado-exigido, individual-colectivo, realidad-satisfacción, representado-dispuesto o libertad-alienación, de los cuales no nos ocuparemos por limitaciones de espacio pero a los que es necesario dedicar la atención en otro trabajo, con miras a abordar desde un **racionalismo trascendido**, desde el pensamiento dialectizado en los jardines de la imaginación, la empresa

de destrucción de una tradición enfermiza y petreiforme paralela a la construcción de un espacio para la estetización de la vida y la dignificación de nuestra cultura de lo azaroso. De todas maneras, considero que para los efectos de esta exposición, los dos casos desarrollados ilustran con "suficiencia" los aspectos que subyacen a la ruptura de la dialéctica, a la vez que permiten sugerir profundas implicaciones en el espacio de la lógica.

II. ÉTICA Y PRINCIPIO DE COMPLEMENTARIEDAD

He de ocuparme a continuación de los aspectos que constituyen el suplemento a la tesis central de este trabajo y que se orientan, en lo fundamental, a proporcionar elementos para la construcción de una alternativa

frente a la insuficiencia que una axiología levantada sobre presupuestos dialécticos manifiesta cuando pretende explicar una situación de franca ruptura y difuminación de valores.

Para tal fin esgrimiré un primer argumento: la identidad y autenticidad ética de un colectivo son elementos complementarios y como tales indisolubles como soportes de la consistencia social del mismo y de la unicidad axiológica de la sociedad

así constituida. Para comprender en toda su magnitud las implicaciones que subyacen a la afirmación precedente se precisa una referencia previa al principio de complementariedad y para tal fin presentaré a continuación tres enunciados del mismo, circunscritos ellos a los contextos físico, general y axiológico respectivamente.

1. Enunciado físico

A partir del reconocimiento que el principio de indeterminación formulado por Heisenberg señala, en últimas, "la diferencia infranqueable entre el microcosmos y los conceptos clásicos"⁹, el físico danés Niels Bohr demostró que existe un principio fundamental de **correspondencia** entre las nuevas y las viejas teorías de la física y que en virtud de ello "por mucho que los fenómenos excedan el alcance de la explicación física clásica, el informe de toda experiencia debe expresarse en términos clásicos"¹⁰. A partir de estas ideas Bohr

*...la defensa consiste en
marginar al amenazado, en
abandonarlo a su suerte y
en procurar un anonimato
subsecuente a los ojos del
amenazador.*



formulará el principio de complementariedad según el cual: «... cualquier aplicación de los conceptos clásicos excluye el empleo simultáneo de otros conceptos clásicos que, en otra conexión, son igualmente necesarios para la elucidación de los fenómenos»¹¹. Es así como, por ejemplo, son recíprocamente complementarios posición y momento, tiempo y energía, carácter corpuscular y carácter ondulatorio de la materia, así como sus respectivas observaciones; estas últimas en íntima relación con las implicaciones experimentales.

Ya, en este plano específico, es dable intuir una conexión relevante entre el problema que plantea la ruptura dialéctica y la perspectiva que se abre frente a una nueva forma de enfocar y aprehender el problema tradicional de los opuestos y las contradicciones.

2. Enunciado general

Este, el problema de la complementariedad, puede así mismo formularse en términos "globales" de tal manera que nos permita abarcar otro tipo de relaciones y explicar fenómenos que no se resuelven en el plano estrictamente físico y por extensión en el plano científico. Surge así un enunciado general del principio de complementariedad, en virtud del cual la información sobre un sistema (físico, químico, social, económico, político, contextual) sólo se agota por una serie de experimentos, en apariencia incompatibles, pero complementarios entre

sí. Este hecho plantea, de paso, la limitación -hoy por hoy aceptada- del reconocimiento verdadero de la naturaleza y, en últimas, se constituye en soporte de los límites del conocimiento, cualquiera sea la racionalidad que éste adopte, de la "realidad". Así, "la descripción espacio-temporal de los procesos, por un lado, y por otro la ley clásica de la causalidad representan rasgos complementarios y que se excluyen entre sí de los acontecimientos físicos"¹².

Se precisa de todas maneras hacer una advertencia: la complementariedad, lo complementario aquí referido rebasa y, si se quiere, se contrapone a la concepción que usualmente manejamos de complemento. Complementariedad y complemento no son la misma cosa, dos eventos que se complementan (y en el pensamiento cotidiano ello equivaldría a afirmar que se completan) no necesariamente son complementarios. Esta advertencia resulta indispensable para poder asumir en su complejidad el siguiente enunciado.

3. Enunciado axiológico

Es en virtud del enunciado general precedente que, con la debida amplitud y precisión que el concepto de complementariedad exige como solidarias, existe complementariedad entre principios axiológicos y categorías éticas clásicos que caen fuera del dominio racional. Ello da pie para sugerir un enunciado del principio de complementariedad en el contexto axiológico, el cual podría expresarse con las siguientes palabras: **los principios axiológicos clásicos que, a primera vista, se yerguen como antagónicos irreconciliables no implican la necesidad lógica de ser contradictorios; se manifiestan como realidades valorativas ambiguas que no se excluyen mutuamente por simple oposición sino que se resuelven en cuanto se definen correlativamente.**

De este enunciado se desprende que "conceptos" como justicia-amor, vida-muerte, determinismo-libre albedrío, amenazador-amenazado y convivencia-supervivencia, por citar sólo algunos, sean complementarios. De igual manera, en el contexto de la complementariedad, la noción de diada a la que hasta el momento se había hecho referencia se desdibuja para adquirir una nueva connotación; no se trata ya de disponer de un simple par de elementos individuales, por el contrario se nos aparece una unidad indi-

⁷ No tiene sentido, por ejemplo, añorar y propiciar el retorno a la ética y la moral tradicionales cristianas.

⁸ Debo esta imagen al poeta Orinzon Perdomo.

visa pero individuada, esto es el carácter holístico que signa los eventos y los conceptos complementarios y que, para nuestro caso, demanda un tratamiento todavía no elucidado lo suficiente con respecto a los valores, constituye un aspecto central a ser abordado con respecto al problema de la eticidad en la perspectiva de consolidar una ética civil en el seno de una sociedad sometida a conflictos de toda índole, sin tener que acudir para ello a los instrumentos coercitivos de la norma.

Se encuentra, así mismo, implícito el hecho de que, en una perspectiva globalizante, sea necesario redefinir el lenguaje de tal manera que se pueda resolver, por lo menos en el plano metateórico, la paradoja que subyace a la afirmación de Simone Weil: "lo que es contradictorio para la razón natural no lo es para la sobrenatural, pero ésta sólo dispone del lenguaje de la otra."¹³. De esta manera, en el **aquí-ahora** se constituye en una especie de subterfugio «indispensable» la **solidaridad**. En otras palabras, la necesidad de renunciar para aceptar; de dominar para

subyugarse que es, dentro de las regularidades que la perfección persigue, aceptar la omnipotencia - ontológicamente entendida- para someterse: la vida se somete a la muerte, la muerte se inclina ante la negación de la vida. Maldad y bondad aparecen como las dos caras de una misma moneda, pero de una moneda con caras indiscernibles.

Una pregunta, finalmente, debería asaltarnos: ¿Qué opción nos queda?. ¿Una **nada**: el vacío?. Probablemente todo y el **TODO** es confuso, informe como lo primigenio, insoluble como el origen. Situados en dicha encrucijada -a la que hemos llegado casi sin darnos cuenta- se nos plantea la necesidad del "retorno": la **superación de lo imposible**. Apuntar hacia la yugular, a la no-afirmación, a la negación que no niega, al valor que no excluye *per se* su contrario y en una acción complementariante edifica una nueva dinámica de la valoración: Una ética por hacer.

hojas Universitarias.....



⁹. SERRATOSA, Félix, «Khymós». Editorial Alhambra, Madrid, 1969, p.p. 106.

¹⁰. BOHR, Niels, en P. A. SCHILPP: *Albert Einstein: philosopher, scientist. The library philosopher*, New York, 1951. Citado por SERRATOSA, Félix., op. cit. p.p. 107.

¹¹. BOHR, Niels. «Atomic theory and the description of nature», Cambridge University Press, 1933, Citado por SERRATOSA, Félix., op. cit. p.p.s. 112, 214.

¹². HEISSEMBERG, Werner. «El principio de incertidumbre», en SIGMA, *El mundo de las matemáticas*. Tomo 2. Ediciones Grijalbo, S. A., Barcelona, 1985, p.p. 330.

¹³. Citado por SERRATOSA. Félix. op. cit, p.p. 110.