

# DE LA ETICA Y EL PRESENTE

**Carlos Thiebaut**

## I. Introito

La definición más radical de filosofía sigue siendo la que nos suministraba Hegel al comienzo de su **Filosofía del Derecho**: la aprehensión del propio tiempo en el pensamiento. No parece fácil que de primeras nos podamos reconocer hoy en una definición programática de ese corte, ni siquiera en la versión *light* que de la misma ha ofrecido Richard Rorty. La dificultad para tal reconocimiento radica en que, para Hegel, esa definición supone la articulación en un sistema de dos nociones diversas, la de actualidad histórica y la de interés del pensamiento, que son precisamente aquellas en las que naufraga nuestra autocomprensión del presente. Richard Rorty, por su parte, ha intentado traducir la fórmula hegeliana de manera que donde pone *el propio tiempo* leamos *nuestra visión de los tiempos anteriores*, y podamos así proseguir la educada y pragmática *conversación de la humanidad* en la que no se plantean dramáticas e irresolubles cuestiones, como corresponde a una época irremediabilmente post-filosófica<sup>1</sup>.

Tal vez, en efecto, y por causa de los últimos avatares de la modernidad (por no decir, directamente, los últimos episodios de la dialéctica de la ilustración), nos sea difícil separar, como algo diverso entre sí, aquellas dos nociones y, consiguientemente, nos sea difícil articularlas, ya en un sistema, ya en una conversación. La **actualidad** se nos presenta como lo plural y lo inaprehensible y en lo que se nos enreda constantemente nuestra inquietud ro-

<sup>1</sup> RICHARD RORTY, *Consequences of Pragmatism*, Univ. of Minnesota Press, Minn., 1982, xl. Cfr. también MCCARTHY, T. (ed.), *After Philosophy*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1987.



mántica por la subjetividad. Esta inquietud, el **interés del pensamiento**, se nos muestra, a su vez, o bien como un afán de conferir un único sentido a tal pluralidad —en su contra y a contrapelo— o bien se ejerce de diversas maneras como una caja de herramientas, según el momento, según la función y, siempre, según la habilidad.

Los fragmentos de modernidad que constituyen el trasfondo de nuestra experiencia del presente, como actualidad, se nos aparecen en forma de retazos, de retales, de un conjunto al que no podemos asignarle un único nombre. Ante ello, cabe siempre sospechar de la cortedad de nuestra vista: no abarcamos la totalidad del lienzo y no podemos imaginar, siquiera, que sea producto de un solo acto creador, de un solo espíritu o de una sola época; cabe, incluso, acentuar la sospecha y abandonar como imposible la noción misma de conjunto. La pluralidad de los posibles nombres de las cosas que tenemos ante nosotros —o, para el caso, la pluralidad de los lenguajes y los códigos a la mano en cuyo seno se nos cambian los significados de las palabras— es ya como una compilación incoherente de etimologías. Las genealogías conceptuales, que debieran tener la función de trazar diferencias y similitudes para fijar significados, ocupan, más bien, el lugar que desempeñaron los mapas del viejo continente en la exploración del nuevo: un catálogo de recuerdos que servía para poner viejos nombres a nuevas ciudades en el esfuerzo de reproducir el orden de aquello que era inteligible, aunque sólo fuese por costumbre, y quizá precisamente por ello. Tal vez ése, y no otro, sea el destino de todo esfuerzo reconstructor y, quizá, cuando pretendemos trazar el mapa de la pluralidad de lo presente sólo reproduzcamos un orden ya no posible de significados que machaconamente se nos impone en la memoria. Eso es lo que explícitamente realizan quienes buscan en el pensamiento clásico un remedio a los males del presente <sup>2</sup>.

Pero, al cabo, aunque la palabra empleada para nombrar lo nuevo contenga en sí un mundo de significados acumulados, es el **mero nombrar** el que determina el interés del presente, y el recuerdo se incorpora ahora a su interpretación de la misma manera que ésta se acumulará a aquél, en otro momento, quizá complementario de éste y cuando tracemos la historia de la identidad de quien fue poniéndoles tales nombres a las cosas. Pero así, en efecto, hacer genealogía es darle nombre al presente. Las reconstrucciones de la historia del mirar son episodios del mismo mirar, aunque, ciertamente, se nos escape la totalidad de aquello que contemplamos.

<sup>2</sup> Pienso directamente en A. MAC INTYRE, *After Virtue*, Notre Dame U. P., Notre Dame, 1981.



De esta forma, no hay distancias entre la pregunta por nosotros y la pregunta por nuestro propio tiempo y, al no haber distancias, no encontraremos en nuestra historia asidero alguno para la dimensión normativa de la pregunta que se interesa por nuestro presente; pues, al fin y al cabo, nuestra biografía individual y colectiva es un texto que vuelve a hablarnos del presente y en su lenguaje. Hemos hecho, en efecto, reflexiva la modernidad, como ha señalado Jürgen Habermas, pero hasta un punto en que nos es incluso difícil el diagnóstico de nuestra misma identidad<sup>3</sup>. Difuminadas las dimensiones normativas de nuestra comprensión histórica, hemos de buscarlas en otro terreno u olvidarlas, con o sin lamentaciones, según los casos. Ese olvido parece sugerírse nos insistentemente, pues esa reflexividad pertenece siempre sólo ya al orden del discurso, y no al de la acción. El conocimiento reflexivo de una modernidad consciente de sí misma permanece segregado de cualquier gesto terapéutico. (Pero conocer la historia y su proceso tiene la consecuencia de hacernos más dolientes; pues ya ni el conocimiento puede salvarnos, ni la verdad habrá de hacernos libres, frágiles espectadores de un final.)

Si ello es así, hemos de extraer una paradójica y molesta consecuencia: aunque no podamos suscribir la fórmula hegeliana de definición de la filosofía, hemos suscrito, en el análisis anterior, todo su último filosofar. La crítica hegeliana a la ética de Kant parece el texto contemporáneo en el que la dimensión normativa de la reflexividad moderna se oscurece o, mejor, empalidece a la luz concreta de las moralidades plurales, de la *sittlichkeit*<sup>4</sup>. Esa luz, en la forma de los imperativos del presente, deja sin lugar el lamento por las incumplidas promesas de una ilustración que, se nos dice, erró en su proceso. Ese lamento sólo ocurre en la forma de una subjetividad irreconciliada y, por ello, patológica.

Tal es la fuerza y la voz del diagnóstico hegeliano, como hace tiempo reconoció Lukàcs en su análisis de Hölderlin<sup>5</sup>. La voz de éste transmite el primer momento irreconciliado de la revolución: es el lugar de la subjetividad moral, el único asidero para una denuncia de lo irrealizado en la historia. Pero es precisamente esa

<sup>3</sup> Todo este trabajo es deudor de la noción habermasiana de modernidad reflexiva. Cfr. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Ffm., 1985, de próxima aparición en Taurus, y *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Ffm., 1985.

<sup>4</sup> Cfr. J. HABERMAS, «Moralität und Sittlichkeit», en Kuhlmann, W. (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Ffm., 1986. El problema y sus implicaciones están cristalinamente desarrollados en la Tesis Doctoral de Antonio Pérez, U. Complutense, 1985.

<sup>5</sup> El tema, que aparece ya en el trabajo «Moises Hess y los problemas de la dialéctica idealista», de 1926, está tematizado en «Holderlins Hyperion» en *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, Wk. 7, Luchterhand, Neuwied, 1964, págs. 164-184.



conexión entre **subjetividad**, individual y rebelde, y **moralidad** la que nuestro tiempo niega, acompañándose de Hegel y dando por finalizada la modernidad. Las alternativas que parecemos enfrentar, pues, se concretan en dos: o bien abandonar la filosofía de la subjetividad y, con ella, cualquier intención ética (quizá, en el mejor de los casos, para proceder a una crítica inmanente de la política), o bien reconstruir el componente normativo de la reflexividad moderna fuera de ese modelo heredado.

## II. Primer interludio: lo público que desvanece

Pero antes de intentar un dibujo de esas alternativas, conviene una breve consideración de lo que en ellas se juega. Lo que ha sido puesto sobre el tapete en este último tramo de la modernidad ha sido la posibilidad de concebir un significado —y, por ello, un motivo— para la acción política en sentido emancipatorio. Al cercenar la ética de la política (y escindir, más allá de Kant, el campo de lo normativo) no sólo quedó sin sustrato moral una **realpolitik**, que siempre, por otra parte, careció de él excepto de boquilla, sino que también fue herida la práctica de oposición que acompaña, como contradiscurso, al discurso de la modernidad.

La sistemática devaluación de las palabras, los lenguajes y las acciones se volvió acusadoramente contra ese orden como si en él radicaran las raíces de la impotencia: tal fue la denuncia de la dialéctica de la ilustración y tal el lamento/protesta por el esfumarse de un sujeto de la historia que, quizá, fue siempre sólo ensoñado. Pero mientras tal ajuste de cuentas tenía lugar, la idea de emancipación ha sufrido una devaluación cultural y teórica que arroja al ámbito de lo naïf cualquier intento de recuperarla. Quedó reducida a una molesta sensación no conceptualizable (quizá, a veces, sólo referible al cuerpo), si no es a costa de un camino plagado de problemas y de muy dudosa posibilidad.

Pero la herencia, ya perdida, que se acumulaba en la idea de emancipación arrastra, con su desaparición, a otros conceptos también centrales de nuestra cultura política, como son el de libertad y el de responsabilidad. No sólo quiebra una práctica que aun siendo sustancial a la modernidad le era también incómoda al poder moderno que se instauró en y por esa misma modernidad; quiebra con ella la totalidad de la dimensión política en la que se constituye el horizonte de la contemporaneidad y en la que nosotros mismos nos constituimos como sujetos de nuestro tiempo histórico y como hacedores de la política. Esa es la razón que subyacía a un eslogan —socialismo o barbarie— que fue pensado en otros tiempos y cuando esas palabras no habían sido objeto de diversos olvidos.



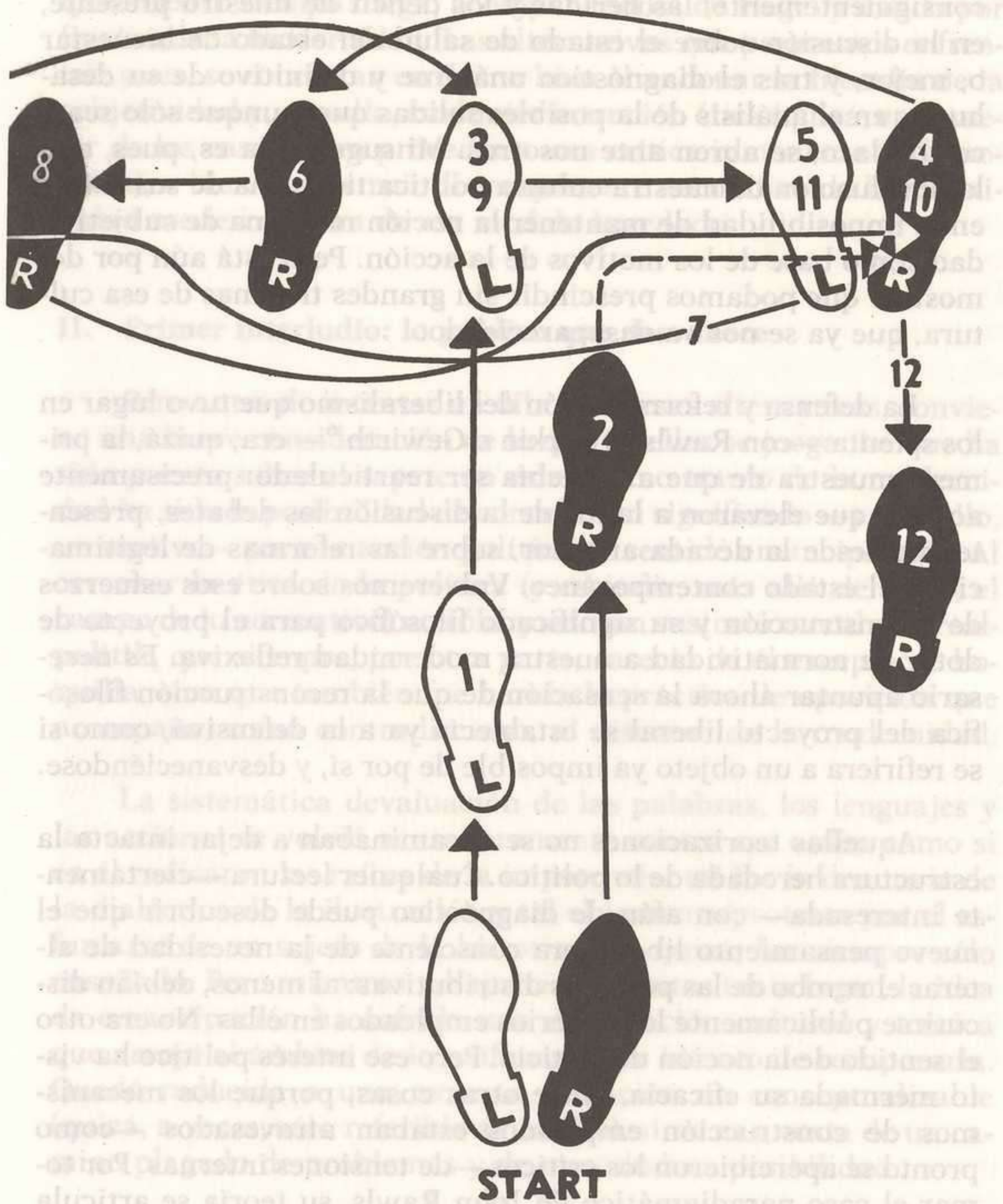
Podemos reconocer las señales de la carencia de esas ideas y, consiguientemente, las heridas y los déficit de nuestro presente, en la discusión sobre el estado de salud del estado de bienestar o, mejor, y tras el diagnóstico unánime y definitivo de su desahucio, en el análisis de las posibles salidas que, aunque sólo sea a corto plazo, se abren ante nosotros. Mi sugerencia es, pues, que la devaluación de nuestra cultura política tiene una de sus raíces en la imposibilidad de mantener la noción moderna de subjetividad como base de los motivos de la acción. Pero está aún por demostrar que podamos prescindir sin grandes traumas de esa cultura, que ya se nos va desapareciendo.

La defensa y reformulación del liberalismo que tuvo lugar en los setenta —con Rawls, Dworkin o Gewirth<sup>6</sup>— era, quizá, la primera muestra de que algo debía ser rearticulado: precisamente aquello que elevaron a la luz de la discusión los debates, presentes ya desde la década anterior, sobre las reformas de legitimación del estado contemporáneo. Volveremos sobre esos esfuerzos de reconstrucción y su significado filosófico para el proyecto de dotar de normatividad a nuestra modernidad reflexiva. Es necesario apuntar ahora la sensación de que la reconstrucción filosófica del proyecto liberal se establecía ya a la defensiva, como si se refiriera a un objeto ya imposible de por sí, y desvaneciéndose.

Aquellas teorizaciones no se encaminaban a dejar intacta la estructura heredada de lo político. Cualquier lectura —ciertamente interesada— con afán de diagnóstico puede descubrir que el nuevo pensamiento liberal era consciente de la necesidad de alterar el rumbo de las políticas distributivas: al menos, debían discutirse públicamente los criterios empleados en ellas. No era otro el sentido de la noción de justicia. Pero ese interés político ha visto mermada su eficacia, entre otras cosas, porque los mecanismos de construcción empleados estaban atravesados —como pronto se apercibieron los críticos— de tensiones internas. Por tomar el caso paradigmático de John Rawls, su teoría se articula en torno a dos nociones básicas —la de personal moral, con los rasgos de racionalidad, dignidad, equidad, y la del ideal de una sociedad bien ordenada— cuyo único fundamento puede ya encontrarse en la madura reflexión de los miembros de nuestra tradición cultural y política. Pero ésta es, precisamente, la que está elevando sus dudas sobre la posibilidad de mantener sin alteraciones aquellas nociones, y parecemos, pues, asistir a un combate circular donde los contendientes tratan, sin ulteriores argu-

<sup>6</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*, 1971, ALAN GEWIRTH, *Reason and Morality*, 1978, RONALD DWORKIN, *Taking Rights seriously*, 1976. En castellano puede consultarse F. VALLESPÍN, *Nuevas teorías del contrato social*, Alianza, Madrid, 1985, y J. MUGUERZA «Entre el liberalismo y el libertarismo», *Zona Abierta*, núm. 30, 1984.





Andy Warhol, *Diagrama de baile, Fox Trot*, 1961.

mentos, de convencernos de la mera plausibilidad de sus posturas<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Me refiero, más bien, al «último» Rawls. Cfr. sus Dewey Lectures «Kantian constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, 77 (1980), págs. 515-572, y «Justice as fairness: political not metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), págs. 223-251. Me remito a mi visión de la cosa en «Las racionalidades del Contrato Social: Kant en Rawls», *Zona Abierta*, 31 (1984).



La noción de persona moral, y las que la acompañan (que cabría resumir en la de tener capacidad para formular y seguir los dictados de un interés moral), pertenecen a un orden normativo, moral y político, diverso al que puede ya alojar el ideal de sociedad bien ordenada. Mientras las primeras pueden encontrar una referencia empírica, al menos, en la tradición histórica moderna de los derechos humanos, el segundo sólo puede acudir ya a los frutos del Estado de Bienestar. Este es, en efecto, el único ejemplo y el único modelo de ordenación justa al que la tradición liberal puede acudir sin hacerse traición a sí misma, pues pertenece ya a su mismo orden de cosas.

Por ello no debe extrañar que las políticas menos destructoras de lo público se afanen aún en la defensa de aquel Estado y puedan, legítimamente, acudir a una noción filosóficamente en crisis, reciamente liberal, como es la de justicia. Ciertamente, y a la luz de las propuestas de algunos de sus críticos, ese espacio público merece nuestra más encarecida defensa, aunque sea con instrumentos devaluados.

Pero los esfuerzos de reconstrucción teórica del liberalismo y los de las políticas defensoras de lo público no han podido solventar el problema de la pérdida de sentido de una voluntad de acción en lo público. La defensa de aquel espacio no ha podido acompañarse de alguna noción de voluntad de los agentes sociales: el sujeto de la historia había sido justamente descartado y los programas políticos carecían necesariamente de finalidad. Lo público que defendemos sufre el hado del viejo edificio histórico que ha sido rehabilitado sin función; por sus vacíos corredores, ciertamente poseídos de dignidad, sólo pasea la hueca arrogancia de las políticas de escaparate.

Esta pérdida de la voluntad de acción en lo público es otro momento de la quiebra de la normatividad de la modernidad reflexiva y que hemos querido trazar hasta la idea de que es imposible mantener la versión heredada de la subjetividad como fundamento de una moral no excindida de sus dimensiones políticas. Y, sin embargo, son estas dimensiones, entre otras, las que acucian una respuesta que no parece encontrarse a la mano.

Todo ello apunta la debilidad que subyace a una situación defensiva y que hace imposible o ridículo, como bien sabemos, cualquier uso arrogante de las ideas de combate de libertad, igualdad o solidaridad. Y ello es más así cuando ha sido la conciencia de aquella pérdida de voluntad en lo público la que ha hecho posible la inusitada potencia de los ataques que, en los años ochenta, se están elevando contra el paradigma liberal y ante la crisis del estado de bienestar, haciéndole a aquél culpable de los males que a éste achacan.



Es una exacerbación de la ideología también moderna del individualismo posesivo, el neoliberalismo, el que muestra un rostro más fiero contra las políticas de defensa de lo público, aplaudiendo todos los crecientes y mantenidos intentos de desmontaje del estado de bienestar que han realizado las políticas conservadoras en el último decenio<sup>8</sup>. La privatización de lo público, como programa político, tiene la ventaja de una coherente radicalización de los principios del capitalismo, cuya agresividad social pretendió paliar el estado de bienestar. El neoliberalismo puede, así, aliarse sin rubor con el más estricto conservadurismo que sigue encontrando sus raíces en la reacción de Burke a la revolución francesa: mas ahora, la tradición que puede reclamarse contra los impulsos ilustrados de la razón (de la que, quizá, sospechan que está a la defensiva) es el primer capitalismo que no paraba mientes en los costes sociales de su crecimiento. Abandonar lo público —y aun atacar su tímida defensa— es abandonar la idea de solidaridad en la que se agazapaba alguna noción ilustrada de comunidad y de voluntad de acción en lo público<sup>9</sup>.

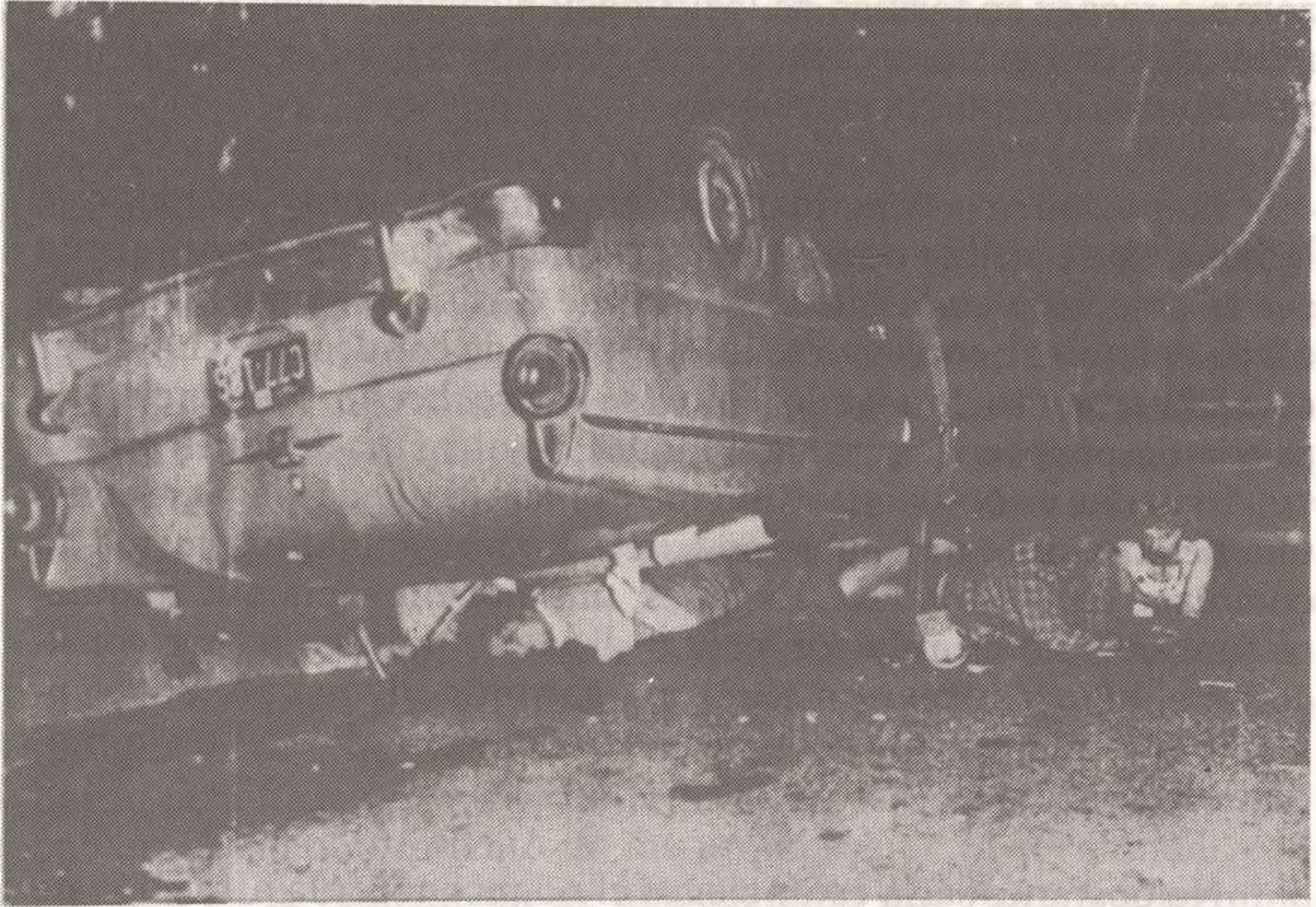
Pero esa idea de comunidad no desaparece sin dejar claras las consecuencias de su pérdida. Los neoconservadores pueden acudir con éxito a cubrir el espacio vacante con una noción de la tradición que se eleva como el único criterio de justificación de los valores morales y de las finalidades políticas. Las diversas formas de fundamentalismo sólo pueden aparecer, en efecto, allí donde lo público moderno o bien ha desaparecido o bien nunca existió sino en sus formas más débiles. Así, el espacio dejado por una comunidad racionalmente fundamentada y regulada (que tuvo su máxima expresión conceptual en la república de los fines kantiana) puede ser cubierto por otra comunidad cuya racionalidad tradicional (si es que, con justicia, puede recibir tal nombre) se condensa en una reiteración de los mandatos de la autoridad<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> F. VALLESPÍN analizaba este neoliberalismo, o anarcocapitalismo, en *El País*, 5 de febrero de 1987. Cfr. la bibliografía allí reseñada, sobre todo la obra de R. Nozick, y S. L. Newman, *Liberalism at Wits'End*, Cornell U. P., Ithaca, 1984.

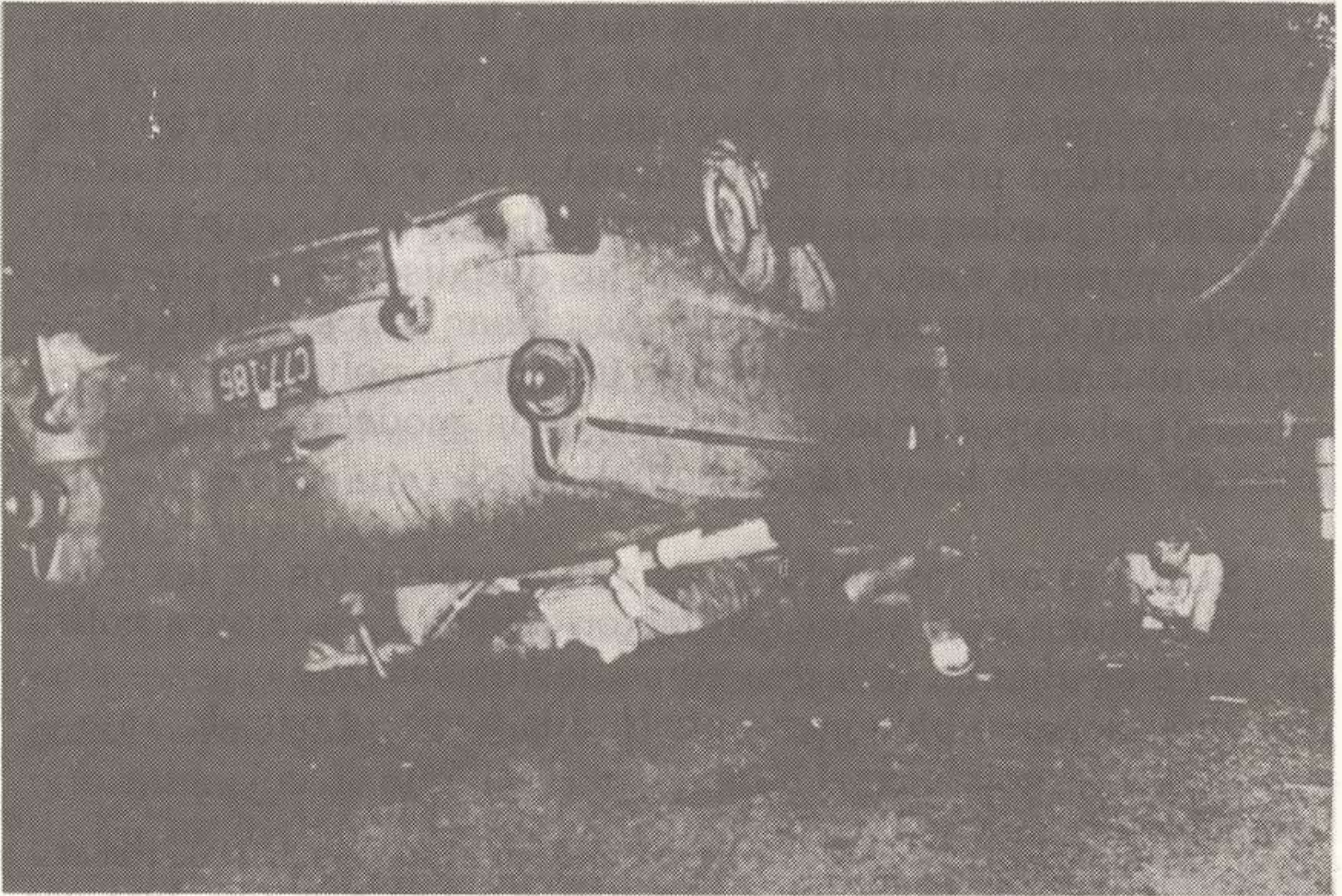
<sup>9</sup> Las críticas no tienen por qué ser explícitamente conservadoras, aunque todas pudieran parecernoslo. Un buen resumen de las teorías conservadoras y su relación con lo público aparece en CHARLES COVELL, *The Redefinition of Conservatism*, St. Martin's Press, New York, 1986. Cfr., obviamente, R. SCRUTON, *The meaning of Conservatism*, Penguin, London, 1980.

<sup>10</sup> Esta formulación es casi directamente de A. MAC INTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, 1981. Sobre este tema, cfr. mi trabajo «Los neoaristotelismos en la ética contemporánea: el caso de A. Mac Intyre», UNED, Denia, 1986. Otras formulaciones pueden verse en MICHAEL SANDEL (ed.), *Liberalism and its critics*, New York, U. P., 1984, y en KIRK F. KOERNER, *Liberalism and its critics*, St. Martin's Press, 1985. El concepto de autoridad de la tradición pudo ser recuperado desde una perspectiva «radical» por M. WALZER, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York, 1983, y con ribetes teológicos en *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985. He comentado las críticas comunitarias al liberalismo en la revista *Arbor*, 1987.





diversas y las condiciones que atienden con sensibilidad más bien etnográfica a las formas parciales de articulación de los discursos y en la variedad normativa de los discursos argumentativos de la política. Este último ya



Andy Warhol, *Muertes dos veces*, 1963.

Todo ello como si, en efecto, las dificultades presentes para fundar los valores de una comunidad política sobre una racionalidad de fines dialógicamente desarrollada, y la imposibilidad de hacerlo sobre la racionalidad instrumental, o de medios, nos for-



zaran a recaer en formas de legitimación carismáticas o tradicionales que con gesto dolorido, pero sin rubor, pueden clamar que ya sólo un dios puede salvarnos.

La noción de comunidad está transida de ambigüedades que la hacen susceptible de un uso ciertamente contradictorio, según sea la dirección en la que se encamine el discurso político que la aloja. Así, puede convertirse en el motivo de condena de cualquier comportamiento innovador (por su mero hecho diferencial), o puede desconocer las peculiaridades de otras tradiciones que se ven forzadas a compartir el mismo espacio, o puede elevarse como una defensa ante una agresión externa o ante cualquier forma de colonización no deseada. Es, pues, una noción vacía que adquiere sentido sólo en relación con el discurso político y, por consiguiente, no constituye en sí misma garantía alguna para solventar la cuestión central de la ausencia de normatividad de la modernidad reflexiva.

No obstante sería estar ciegos el no reconocer la atracción de diversos análisis contemporáneos que atienden, con sensibilidad más bien etnográfica, a las formas narrativas de articulación de lo comunitario y señalan la vaciedad normativa de los discursos argumentativos de fundamentación de lo político. Esto último, ya lo sabemos, es ciertamente, acuciante y lo primero, como veremos, obviamente tentador<sup>11</sup>. Pero ni la noción de comunidad —de por sí vacía— ni las apelaciones a la estructura narrativa de la racionalidad práctica en los mundos de vida (que considero irrefutable) puede garantizar la formulación y el cumplimiento de un programa teórico distinto a los que diseñan las alternativas que antes apuntamos, o bien abandonar la posibilidad de articular una intención ética en la crítica de lo político, o bien reconstruir el componente normativo de la modernidad reflexiva fuera del modelo heredado de subjetividad.

Si ello es así, las apelaciones a la recuperación de las tradiciones comunitarias —que son factor común a posiciones políticas tanto de algunas derechas como de algunas izquierdas— pueden entenderse, o bien como una huida hacia el pasado ante el

<sup>11</sup> Las formulaciones de A. MAC INTYRE vuelven a estar a la base de trabajos como BELLACH y cols., *Habits of the Heart*, Harper & Row, New York, 1985, que reincide en la interpretación, casi compulsiva, que los Estados Unidos hacen de sí. La recuperación de las tradiciones bíblicas y republicanas fundacionales aparecía ya en W. SULLIVAN, *Reconstructing Public Policy*, U. of California Press, L. A., 1982. Confieso la mezcla de fascinación y prevención que me produce esta línea de trabajo en la que se entremezclan, quizá de forma no muy clarificadora, metodologías cualitativas de investigación social con una cultura política algo mermada. La ambivalencia entre el entretenimiento y el cabreo se acentuó en STEVEN TIPTON, *Getting saved from the Sixties*, U. of California Press, L. A., 1982.



vértigo y la dificultad de estar a la altura de las circunstancias que se plantean en el dilema del presente, como sucedió también en ciertas formas de romanticismo, o bien como un paso aún ciego en una dirección diferente que aún no ha sido formulada con claridad. Que, en general, es más bien lo primero lo sugiere dolorosamente la reivindicación de las formas premodernas de comunidad como terapia del presente. No debe extrañar que, en ese camino, cobre especial importancia la recuperación de tradiciones religiosas, y no tanto porque los lenguajes de las moralidades plurales no sean y tengan que ser expresivos, cuanto porque las prácticas que se realizan con tales ribetes tienden a buscar garantías teológicas de más dudoso orden.

Al mismo tiempo no debería ser necesario un esfuerzo excesivo de memoria para recordar otras formas de oposición al paradigma liberal que emplearon la noción de comunidad y desarrollaron otra forma de rebeldía romántica: la que no se reconciliaba con el incumplimiento de las promesas de la revolución y se afanaba en la realización de una segunda que llevara a término lo pendiente en la historia <sup>12</sup>. La potencia de aquellos impulsos cedió ante los dilemas del presente y, así, que la izquierda ha perdido su lugar es una sospecha tal vez inducida por algún factor de pesimismo biográfico o histórico; que, en cualquier caso, no lo practica es una certeza que no debiera sugerir reacciones exageradas, pues es sabido que las éticas de resistencia, en tiempos de penuria, sólo pueden acompañarse de políticas de miseria.

Estas diversas posiciones en el debate político del presente y en la encrucijada de alternativas a la articulación moderna de lo público (liberal y del estado de bienestar) muestran, pues, su relación con la normatividad ausente de la modernidad, pues operan sobre la noción de voluntad de acción en lo público (aunque sólo sea **in absentia**) y sobre el contenido de las nociones básicas de nuestra cultura política <sup>13</sup>.

Pero todo ello no contesta la sospecha de que lo político puede y, para algunas tradiciones, debe prescindir de cualquier anclaje moral. Cabe, en efecto, el abandono de lo normativo y una reformulación de algunos conceptos de la tradición política —justo, quizá, los mínimos necesarios—, sin tener que entender **moralmente** su fundamentación, o si se prefiere, entendiéndola de tal forma que lo moral no necesite contaminar de subjetividad lo

<sup>12</sup> Para ayudar a ese ejercicio de memoria, cfr. H. ARENDT, *On Revolution*, Hardmondsworth, Penguin, 1973.

<sup>13</sup> Cfr. J. HABERMAS, que ha analizado el oscurecimiento de las energías utópicas tradicionales en la fase final del estado de bienestar en *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Ffm., 1985.



político, como sucede en la tradición —también ilustrada— del utilitarismo. Nada puede argüirse, de entrada, contra tal posibilidad y como forma de una fácil conclusión, excepto quizá su inhumanidad: la certeza de que el tirano podía arrebatarlo todo menos la palabra se ha visto socavada, y un nuevo Leviatán pudiera dejar sin espacio los lenguajes y forzarlos a la noche de una subjetividad rebelde, aislada, marginal e inoperante. Por ello, si fuese necesario reconstruir el componente normativo de la modernidad —y si ello nos es aún posible, y no sólo como tarea filosófica—, deberíamos hacerlo suministrando, a la vez, la justificación de esa posibilidad y de esa necesidad.

### III. Adagio de la memoria histórica

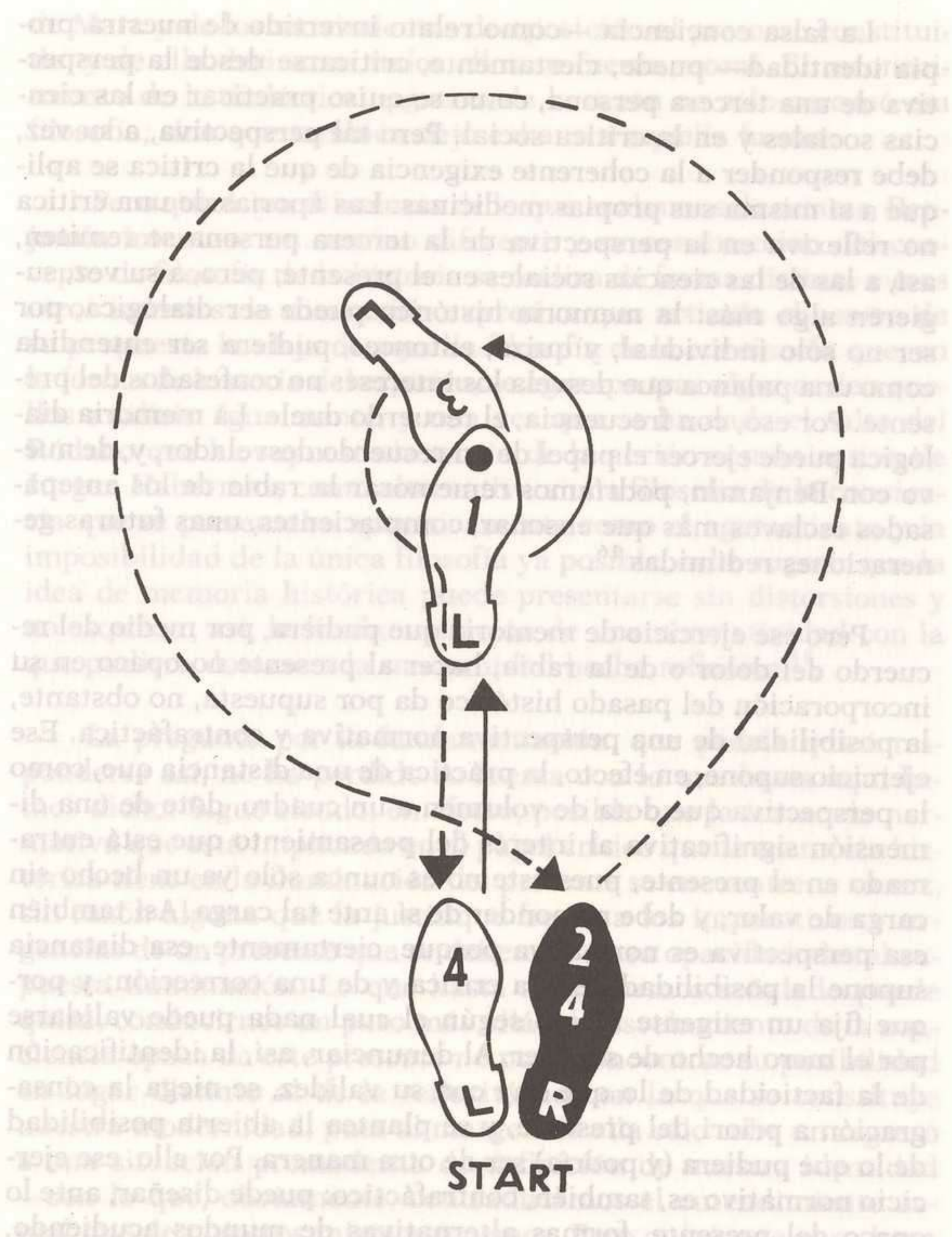
Señalamos antes que una causa de la pérdida de normatividad que a la modernidad le acaece yace en la pérdida en la dimensión histórica de nuestra conciencia del presente. La reflexividad con la que ésta se articula anula la distancia entre el tiempo histórico y el interés del pensamiento. Lo que a este análisis subyace es la tesis, ciertamente arriesgada, de que no cabe moralidad sin conciencia histórica; y en ello hay que darle la razón a Hegel. El peligro de tal sugerencia radica, no obstante, en que hace plausible, si no inevitable, una filosofía de la historia, y ésta arrastra tras de sí toda la filosofía de la conciencia. Debe mostrarse de qué otra forma es posible el nexo entre conciencia histórica y moralidad.

Que, como vimos, todo el pasado se acumula, aun en la ignorancia, en la interpretación del presente, y como que acude a su demanda, es conferirle a ese momento la categoría del **ahora** con la que Walter Benjamin entendía la posibilidad de que lo nuevo rompiera el encadenamiento del acontecer<sup>14</sup>. Ninguna innovación, en efecto, puede darse sin la aceptación de una brecha en la secuencia de repetición. Por eso, los anónimos revolucionarios franceses rompieron los relojes, que encadenaban en su circularidad el tiempo, y fundaron, por el contrario, un calendario en el que se parte de un momento fundacional de innovación y se permite que cada día sea distinto. Pero para poder romper esa distorsión de lo siempre igual, en el que las posibilidades del presente se limitan como momentos causales de lo ya siempre acontecido, es necesario un ejercicio de **memoria**.

Pero si el presente recoge en sí el pasado, nada evita que podamos padecer alguna forma de ceguera. Esta, como visión **inte-**

<sup>14</sup> WALTER BENJAMIN, *Tesis sobre la Filosofía de la Historia*, en *Illuminationen*, Suhrkamp, Ffm., 1961, t. XIV, pág. 276. Existe traducción castellana en ed. Taurus.





Andy Warhol, *Diagrama de baile, Tango*, 1962.

**resada**, podría practicar una lectura olvidadiza para no hacerle a nuestro presente incómoda la historia. La falsa conciencia puede, en efecto, narrar la historia de tal forma que siempre saque ventaja. Benjamin señalaba que una tal relectura se hacía en base a una idea optimista de progreso, como la que olvida el dolor del pasado en función de las pretensiones dogmáticas de un deseo y una razón cercenados <sup>15</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*



La falsa conciencia —como relato invertido de nuestra propia identidad— puede, ciertamente, criticarse desde la perspectiva de una tercera persona, como se quiso practicar en las ciencias sociales y en la crítica social. Pero tal perspectiva, a su vez, debe responder a la coherente exigencia de que la crítica se aplique a sí misma sus propias medicinas. Las aporías de una crítica no reflexiva en la perspectiva de la tercera persona se remiten, así, a las de las ciencias sociales en el presente; pero, a su vez, sugieren algo más: la memoria histórica puede ser dialógica, por ser no sólo individual, y quizá, entonces, pudiera ser entendida como una palanca que desvela los intereses no confesados del presente. Por eso, con frecuencia, el recuerdo duele. La memoria dialógica puede ejercer el papel de un recuerdo desvelador, y, de nuevo con Benjamin, podríamos rememorar la rabia de los antepasados esclavos más que ensoñar, complacientes, unas futuras generaciones redimidas <sup>16</sup>.

Pero ese ejercicio de memoria que pudiera, por medio del recuerdo del dolor o de la rabia, hacer al presente no opaco en su incorporación del pasado histórico da por supuesta, no obstante, la posibilidad de una perspectiva normativa y contrafáctica. Ese ejercicio supone, en efecto, la práctica de una distancia que, como la perspectiva que dota de volumen a un cuadro, dote de una dimensión significativa al interés del pensamiento que está entramado en el presente, pues éste no es nunca sólo ya un hecho sin carga de valor, y debe responder de sí ante tal carga. Así también esa perspectiva es normativa porque, ciertamente, esa distancia supone la posibilidad de una crítica y de una corrección; y porque fija un exigente rasero según el cual nada puede validarse por el mero hecho de suceder. Al denunciar, así, la identificación de la facticidad de lo que hay con su validez, se niega la consagración a priori del presente, y se plantea la abierta posibilidad de lo que pudiera (y podría) ser de otra manera. Por ello, ese ejercicio normativo es, también, contrafáctico: puede diseñar, ante lo opaco del presente, formas alternativas de mundos acudiendo, para ello, a la carga semántica no redimida que aún se aloja en los ejercicios de la memoria histórica <sup>17</sup>.

Esa dimensión semántica de la historia, que puede hacerse normativa en el recuerdo, hace plausible la idea de que acudimos, más explícita que implícitamente, a una filosofía de la historia. Una tal filosofía estuvo a la base del pensamiento crítico

<sup>16</sup> *Ibid.* El papel desvelador de la memoria y su relación con las perspectivas de la primera y tercera personas aparecía ya en los análisis que Habermas hacía de la crítica terapéutica de Freud en *Conocimiento e Interés*.

<sup>17</sup> J. B. METZ, *La fe en la Historia y la Sociedad*, Sígueme, Salamanca, recogía el análisis de la memoria y la categoría benjaminiana de recuerdo a estos efectos con una lucidez ejemplar.



de Marx y de los movimientos de oposición al presente constituido, y de ella derivaron todos ellos su fuerza moral. El reconocimiento de la dialéctica negativa de la razón no sólo cercenó esa filosofía, sino que también dejó exhausta aquella fuerza.

Pero quizá, y a diferencia de lo que acabamos de relatar, Benjamin intentase un camino diferente y su construcción del concepto de filosofía de la historia se realiza de forma distinta a esos otros intentos: la dimensión expresiva que articula el centro de su propuesta la aleja de aquella filosofía de la conciencia que, en la forma de historia del espíritu, se agazapa tras algunos de aquellos análisis. Igualmente, y una vez que se ha dado el salto del Ródano que ha supuesto la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, como alternativa a una filosofía de la conciencia que se presentaba aporéticamente como el agotamiento y la imposibilidad de la única filosofía ya posible, cabe sugerir que la idea de memoria histórica puede presentarse sin distorsiones y no esquivar, así, la fundamentación de una normatividad con la que pudiera dotarse a la modernidad hecha reflexiva<sup>18</sup>.

La pregunta por la fundamentación, que podría quizá responderse así, no ha perdido su fuerza con lo que hasta aquí hemos dicho. Sigue siendo, en efecto, posible que la instancia normativa que está implicada en el papel crítico que la memoria histórica tiene en la iluminación del presente se encuentre, a su vez, sin razón alguna que la justifique frente a los imperativos y urgencias de un presente que se defiende, en su opacidad, de tal supuesta iluminación. Lo que hasta ahora hemos señalado puede quizá, conducirnos un paso más allá: el desvelamiento de la conciencia opaca de este presente no puede encontrar su posibilidad en lugar distinto al de la reflexividad con la que se constituye nuestra modernidad, pues al margen de ella sólo cabe un regreso a una situación premoderna de definición de nuestra identidad —con lo que, obviamente, contradiríamos el entendimiento actual que de nosotros mismos tenemos. Pero quizá este paso haga aun más confusas las cosas, pues cabe reiterar con mayor razón que como puede justificarse esa normatividad en el hecho de la reflexividad de la modernidad, cuando era precisamente ese hecho el que impedía, como vimos, que esa normatividad pudiera articularse. Por evitar una contradicción pragmática quizá hayamos caído en una más vulgar, pero crucial, contradicción lógica.

La imposibilidad que señalamos al comienzo de estas páginas se justificaba porque no podíamos encontrar en el interés que

<sup>18</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Ffm., 1981, vol. 2, cap. VIII, págs. 447-592, y el ya citado *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, cap. XII.



interrogaba nuestro presente distancia alguna que nos permitiera elevar crítica alguna. Ello tiene que ser necesariamente así en el seno de una filosofía de la conciencia, en la cual hemos de reconstruir un mundo a partir de una subjetividad que pudiera ser, efectivamente, condenada con facilidad bajo alguna acusación de impaciente e infundada rebeldía. Pero, un ejercicio dialógico de la memoria histórica nos fuerza más allá del paradigma de la filosofía de la conciencia: podemos, en efecto, recuperar el momento normativo que caracterizó al pensamiento crítico de otros tiempos si recortamos el presente a contraluz del ejercicio dialógico de una memoria que nada puede dar ya por concluido. Ello puede —y debe— hacerse en conjunción, precisamente, con el ejercicio dialógico de nuestras argumentaciones morales, como se ha señalado en la ética del discurso de Jürgens Habermas, y en el que nada puede darse tampoco por sentado, pues la única validación posible para una norma es someterla al contraste de razones que pudieran esgrimir los que estén afectados por ella. Esta conjunción en el discurso práctico no debe extrañar pues, al fin y al cabo, el qué debemos hacer está conectado con las definiciones que de nosotros mismos nos damos y en las que, efectivamente, parece exigible una desvelación del presente como la que estamos suponiendo <sup>19</sup>.

Ante la duda ulterior de que nos sea necesario, como individuos y desde una perspectiva metodológicamente individualista, ese ejercicio de memoria, al que cabría acusar de reincidir en un innecesario y monológico narcisismo, podríamos sugerir que la constitución de la individualidad en la modernidad reflexiva exige siempre ya ese diálogo sobre los procesos de construcción de nuestra identidad. Tal diálogo pertenecería a la lógica de la integración social que Habermas ha señalado como central al mundo de vida en el que nos reproducimos cultural, social, simbólicamente como especie. Pero, obviamente, ni esa lógica ni la posible normatividad del ejercicio dialógico de la memoria histórica son sustitutivo de la definición moral de las tareas del presente que, como individuos, pueda competirnos. Lo dicho hasta ahora no apunta a fundamentar o a negar esa conciencia moral, sino que se ha encaminado a analizar la posibilidad de un punto de vista normativo en la interpretación de nuestro presente y fuera, quizá, del marco de definición hegeliano de la filosofía <sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Con cierta torpeza sugerí lo mismo en «Identidad/moral y expresividad: notas sobre la ética del discurso» en *Memoria Académica del Instituto Fe y Secularidad*, Madrid, 1986, al comentar la obra de J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Ffm., 1983; sigo opinando que la reducción en la ética filosófica que en esta obra se plantea no se corresponde con lo sugerido en los trabajos mencionados en la nota anterior.

<sup>20</sup> Todo ello para tranquilidad de J. MUGUERZA y su «individualismo ético» que, obviamente, es el de todos. Cfr. *Desde la Perplejidad*, Taurus, Madrid, 1987.



La modernidad hecha reflexiva no tiene por qué naufragar en la ausencia de lo normativo que sólo quienes la identificaron con la filosofía de la conciencia se ven forzados a proclamar. Con Bloch, y recorriendo de nuevo el tramo que va de Kant a Hegel —de éste a aquél— y haciéndole al autor de la **Filosofía del Derecho** trabajar sobre las **Críticas**, pudiéramos, quizá, concebir un principio de subjetividad —en el que anclar las nociones buscadas de normatividad y de voluntad de acción en lo público— que no estuviera ligado al decurso monológico de una conciencia aislada —aunque sea en su trascendentalidad—, sino polifónicamente articulada (por utilizar directamente a Bakhtin) en las estructuras de nuestra comunicación.

#### IV. Segundo Interludio: prolegómenos para toda teoría futura

Señalamos antes algunos de los esfuerzos reconstructores que tenían como motivación central la recuperación de los discursos articuladores de los contenidos políticos devaluados en las sociedades contemporáneas. Señalaremos brevemente ahora —y por apuntalar la sugerencia que acabamos de hacer— algunos de los problemas que esos esfuerzos deben solventar si quieren estar a la altura de las tareas que se han propuesto. Al hacerlo, recorreremos los momentos centrales del significado filosófico de esos esfuerzos reconstructores.

Los esfuerzos reconstructores de nuestra cultura política que, en los años setenta, renovaron el paradigma liberal (o quizá, mejor, neoliberal, dados los rasgos de defensa correctora del estado de bienestar) atendían a una serie de factores que se señalaban como motivos de una pérdida de legitimación de las instituciones políticas y de una devaluación de las teorías y discursos políticos que en ellas ocurrían. Podemos establecer un catálogo de tres órdenes de cuestiones en los que se inscribirían algunas de esas causas (y siempre desde la perspectiva aquí adoptada de indagar las formas de crisis y reconstrucción de la esfera normativa): en primer lugar, la pérdida de sustantividad de los contenidos de la tradición política; en segundo lugar, la pluralización de los lenguajes significativos; y, en tercer lugar, la estetización de estos lenguajes morales y políticos.

Estos órdenes de cuestiones comparten la misma característica de señalar el agotamiento de una tradición cultural y política y de centrar, consiguientemente, una suerte de protesta contra ese orden que se considera agotado. De esta forma, cada uno de esos órdenes se convierte en el terreno de combate donde se enfrentan las alternativas que antes analizamos: de una parte, los reconstructores en su intento de solventar la cuestión planteada



y, de otra, los críticos elevando el déficit a la categoría de una bandera de otra forma de ordenación social o de otra forma de teoría.

La pérdida de sustantividad de los contenidos de la tradición política —y que antes señalamos en la pérdida de determinadas ideas de esa tradición— ha podido, así, convertirse en el motivo básico de rearticulación de las ideas de libertad e igualdad en la obra de Rawls, o de la de derechos cívicos en la de Dworkin<sup>21</sup>. Esa pérdida de sustantividad, por ejemplo, redujo el significado de las ideas políticas a su componente emotivo, como ha señalado Alisdair MacIntyre, haciendo ininteligible el proceso de argumentación moral y político que aún le seguimos suponiendo<sup>22</sup>. Pero, mientras para MacIntyre ello debe conducirnos a reconstruir una noción de tradición en la que esas ideas pudieran recuperar el significado que puede suministrarles la idea de bien específica a la práctica de esa tradición, Rawls argüirá que es necesario reconstruir el procedimiento de definición de nuestros acuerdos de tal forma que podamos, a la vez, conectar las nociones previas de bien que están presentes en nuestra tradición moderna con unos principios que todos pudiéramos compartir, por una parte, y, por otra, hacernos inteligible, de una forma argumentativa, el significado rearticulado de esas nociones de justicia o libertad que carecerían de pregnancia práctica sin este giro reflexivo. Tal justificación dialógica de las ideas morales y políticas reafirma, pues, el camino de la modernidad misma: como ha señalado el mismo Rawls, su teoría de la *justicia como equidad* pende de una interpretación del presente y de nuestra historia. Es, por así decirlo, una aclaración de unos contenidos normativos que ya sabíamos o debíamos saber. Pero, esa aclaración —y el procedimiento en el que se realiza— es la que define todo el horizonte posible de normatividad que podemos alcanzar.

Las teorías reflexivamente normativas, procedimentales, como la de Rawls, no escapan, no obstante, a la duda que plantea el segundo orden de cuestiones que señalamos. En efecto, la pluralización de los lenguajes significativos o, si se prefiere, la conciencia de que los lenguajes de la tradición política no pueden ya reducirse a un único tipo de lenguaje hegemónico, pone en cuestión, precisamente, la tradición moderna que esfuerzos como el de Rawls pretenden continuar. Ante la pérdida de tal hegemonía caben, en efecto, reivindicaciones de tradiciones sustantivas alternativas a la liberal. Charles Taylor ha argüido en favor

<sup>21</sup> Esa pérdida de sustantividad está a la base de MICHAEL SANDEL, *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge U. Press, 1982.

<sup>22</sup> Además del ya inevitable MAC INTYRE, han abundado en este argumento, B. WILLIAMS, *Moral Luck*, Cambridge U. Press, 1981, y, sobre todo, *Ethics and the limits of Philosophy*, Fontana, Londres, 1985.





Andy Warhol, *Kiss*, 1963.

de una consideración pluralista de la idea de bien en oposición a los intentos reductores de teorizaciones como la utilitarista (y, en general de todos los formalismos) que seleccionan un único criterio de definición de lo moralmente aceptable y oscurecen las diferencias cualitativas que de hecho empleamos en nuestros lenguajes cotidianos<sup>23</sup>. Estas teorías reduccionistas (en las que, por ejemplo, cabe incluir las del contrato social que operan por la generalización de un único rasgo de la realidad social —la individualidad de los contratantes— y practican, así, una forma de atomismo social) pretenden establecer un atajo para solventar la cuestión de cómo conectar la pluralidad de las nociones particulares de bien con la generalidad que debería caracterizar a unos principios aceptables por todos.

<sup>23</sup> CHARLES TAYLOR, «Atomism, The diversity of goods» y «Legitimation crisis?» en *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge U. Press, 1985, pags. 187-210, 230-288.



No obstante, la tensión por la universalización de los principios morales no queda redimida ni anulada con la proclamación de una forma de pluralismo que, como el mismo Taylor reconoce, sólo articula uno de los polos de la identidad moderna que nos constituye. Creo, por mi parte, que cabe argüir que el que de hecho pertenezcamos a mundos de vida plurales en los que se contienen y constituyen las nociones plurales de bien de nuestros también plurales lenguajes morales y políticos no anula la urgencia de solventar el conjunto de retos que hoy nos enmarcan como humanidad. Cabe, en efecto, reconocer que la universalidad que constituye hoy uno de los polos de la tensión que comentamos no es ya la de todos los posibles seres racionales —incluidos los ángeles u otros seres ficcionales—, sino una noción quizá más caseira y que no va más allá de aspirar a ser la del conjunto de diferencias sociales y culturales de la especie hoy. Obviamente, tal generalidad no puede ser monológicamente determinada. Sus contenidos están siempre pendientes de acuerdo dialógico<sup>24</sup>.

No obstante, cabe una crítica más radical aún, como la que apunta a la imposibilidad de un acuerdo tal, por mucho que se conciba laxamente, pues los lenguajes definidores del bien serían, de hecho, culturalmente inconmensurables. Esta inconmensurabilidad viene apoyada por los frutos de nuestra más reciente historia que ha falseado, más que sugerido, la posibilidad de un acuerdo dialógico, polifónico, entre diversas culturas. La universalidad monológicamente impuesta por el poder dota de toda fuerza la tesis, ya moral y políticamente resistente, de la inconmensurabilidad, y casi empalidece las razones teóricas, de filiación wittgensteiniana, que también la abonan. No puede solventarse fácilmente la cuestión, ni pretendo concluir pragmáticamente el debate antirrelativista: señalaré que si bien es cierto que la universalidad no puede suponerse de entrada y a priori, también lo es que no debiera negarse, con los matices señalados, como posibilidad final o de salida; y que si ello no es así, probablemente no podamos solventar la cuestión de nuestra supervivencia como especie. Esta postulación práctica —paralela a algunos análisis de la posibilidad lógica de ese acuerdo<sup>25</sup>— probablemente nada alcance excepto reforzar el carácter reflexivo de las teorías que pretenden reconstruir la normatividad. En efecto, ese intento mismo está teñido todo él de la urgencia que acompaña a las

<sup>24</sup> Para esta interpretación, obviamente no trascendentalizante, de la cosa dialógica, Cfr. J. MUGUERZA, por ejemplo, en *Desde la Perplejidad*, Taurus, Madrid, en prensa, cap. VII.

<sup>25</sup> THOMAS MCCARTHY ha relatado el experimento intelectual de un diálogo intercultural —que también podría explicarse, por ejemplo, al caso de un neoaristotélico militante— en «Scientific Rationality and the "strong Program" in the Sociology of Knowledge», Conferencia en Instituto de Cultura Alemán, Madrid, 1987, y que, creo, aparecerá en *Teorema*.



postulaciones prácticas: la reconstrucción del lenguaje de la política es un problema político y obedece a una básica motivación política.

El tercer orden de cuestiones que recoge la tematización del presente en las filosofías que intentan reconstruir su normatividad, la estetización de los lenguajes de la moral y la política, está también atravesado de tensiones y ambigüedades. Por una parte, no podemos concebir la modernidad sino como el proceso de diferenciación de instituciones, prácticas y lenguajes que se concretan en que las diferentes pretensiones de validez —cognitivas, normativas y estético-expresivas— se articulan y resuelven de forma autónoma y/o diferenciada, como ha analizado Habermas<sup>26</sup>. Ello significa, por ejemplo, que la validez de una norma se resuelve en un ámbito y con una racionalidad diferente a la que se emplea en la definición de una verdad de hecho o de la belleza de una obra de arte. Mas la diferenciación de esferas de validez —arte, moral y ciencia—, como diferenciación de instituciones y sistemas de racionalidad, no se traduce en diferentes prácticas de comunicación en la vida cotidiana. En ella entremezclamos esas pretensiones y, lo que es más, nos constituimos como sujetos en el ejercicio de la actitud performativa en la que entremezclamos esos tres ámbitos. Así, cuando mecanismos específicos de integración quiebran los sistemas de diferenciación lógica de esas esferas y, por ejemplo, se hace difícil suscribir los procesos de articulación racional de las ideas de la tradición política a la que pertenecemos, o bien rearticulamos, de alguna forma, ese ejercicio ahora deficiente y reconstruimos una forma de legitimación y motivación, o bien los contenidos normativos de esa tradición política operarán en la práctica en una forma indiferenciada y tenderán a resolverse en su trasposición a otras esferas de validez.

En una situación como la presente, de *anomia de racionalidad*, la estetización de los contenidos normativos es la resolución de estas pretensiones de validez en una trasposición de esferas como la señalada: los conflictos que se plantean en el mundo de vida particular en torno a la semántica o la pragmática de un contenido político determinado (como la idea de libertad, por ejemplo) tienden a resolverse, no en el seno de una justificación argumentada de la tradición política en la que tal idea pudo nacer y desarrollarse, sino en el seno de otras tradiciones interpretativas, como pueden serlo las religiosas o las artísticas.

Las tensiones que produce la estetización de lo normativo aparecen, por ejemplo, en las maneras en que se anclan en nuestra cultura popular los conceptos políticos de la tradición occidental y en las formas en las que se define expresivamente nues-

<sup>26</sup> *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, págs. 369-453.



tra identidad como ciudadanos. Pero, por ello mismo, las maneras en que se constituye el marketing político apuntan a los riesgos más graves con los que se enfrenta un presente cuya tradición política opera en forma de vacío. Por lo que a la teoría se refiere, Jürgen Habermas, en su análisis de Derrida, ha señalado los riesgos de una evanescencia de la distinción de los géneros filosófico y literario<sup>27</sup>. Tal desaparición viene sugerida por la predominancia de aquellas dimensiones del lenguaje por medio de las cuales constituimos mundos de significación (a diferencia de las dimensiones comunicativas de resolución de problemas, como en la ciencia, la moral o el derecho) y en virtud de la cual tendemos, en el debate filosófico y en la interpretación cultural, a primar la retórica sobre la lógica cuando analizamos las formas de construcción de significados. Para Habermas, la equiparación de los géneros literario y filosófico, más que solventar las aporías de una razón crítica que no se aplica a sí misma idénticos análisis, deja desarmada a la razón misma.

Probablemente, sin embargo, la estetización de lo normativo no tuviera que conducirnos tanto a una anulación de la distinción de géneros, el literario y el filosófico, cuanto a plantear el espacio que **entre** ellos se acota<sup>28</sup>. Probablemente, entonces, una teoría que pretenda articular una reconstrucción de la normatividad de la modernidad hecha reflexiva deba entender esa normatividad en tal forma que se incluyeran también en ella aquellos procesos de construcción de la identidad moderna que hoy analizamos o bien sólo en términos políticos o bien sólo en términos estéticos.

Si en el párrafo anterior analizamos las posibilidades y los **motivos** de una reconstrucción de lo normativo en nuestra modernidad hecha reflexiva, en éste hemos sugerido algunos de los **momentos** de las teorías que a ello se dediquen: reflexividad, interés práctico y consideración amplia de lo normativo. Pero apuntar una posibilidad, y aún una necesidad, o unas características no es construir una teoría. Por otra parte, disponemos de unas cuantas que se encaminan a tal objetivo. Señalaré, para concluir, algunas de las **figuras** menos frecuentadas y que no pretenden, por otra parte, exclusividad alguna en la tarea de dar cuenta de esta reconstrucción de la normatividad que nos incumbe.

## V. Quinto movimiento: sujetos y estilo indirecto libre

Sin normatividad carecemos de identidad, pues es como su lenguaje<sup>29</sup>. A su vez, nuestra identidad es la manera (necesaria-

<sup>27</sup> *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, cap. VII, y Excursus subsiguiente.

<sup>28</sup> Por criptocitar a J. M. MARINAS.

<sup>29</sup> Estas ideas están preenunciadas en «Moralidad: cambio y crisis de una cul-





Baby Jane Holzer y Gerard Malanga en *Kiss*, 1963.  
tura», *La Torre*, 122 (1983), págs. 143-163. Pero la referencia central debería ser, ya, M. M. BAKHTIN, *The Dialogic Imagination*, U. of Texas Press, Austin, 1981, editada por M. HOLQUIST y *Speech Genres & Other Late Essays*, U. of Texas, Austin, 1986, especialmente, págs. 132 y siguientes (notas de 1970-71).



mente ya reflexiva) de situarnos en nuestro tiempo histórico: su contenido radica en esa manera de aprehenderlo, que se expresa en un proceso que puede ser narrado y, por ello, recordado, (ese proceso es el que nos constituye como seres reflexivos). El recuerdo debe ser ejercido para operar esa reflexividad en la que consiste el proceso de nuestra identidad. La raíz de nuestra identidad normativa está, pues, en el proceso de ser relatada y sólo existe como ejercicio (como una norma que sólo es cuando es obedecida, o una regla que sólo es cuando es seguida).

En ese proceso no hay sujeto y objeto de conocimiento diferenciados en la narración: éstas son categorías necesariamente ya desdibujadas. Al constituirse en la actitud performativa, la normatividad lenguaje de nuestra identidad no es nunca ya sólo un decantado institucional (como, por ejemplo, los códigos y las reglas), sino un tejido mantenido y generado en una práctica comunicativa. Alguien comunica a alguien el proceso de construcción de su identidad y, al hacerlo, se constituye como sujeto normativo y constituye a su interlocutor también en tal. Nuestra identidad, pues, **es** porque es justificable (**accountable** dice Garfinkel), narrativamente en el discurso. Como sujetos normativos somos reflexivos, pues, en procesos de comunicación.

Pero ese sujeto no se identifica en un único momento ni con una sola de las facetas en juego. Ni siquiera nosotros ahora, en perspectiva de tercera persona, podemos relatar lo que sucede en un proceso así (no estamos practicando ahora una actitud performativa): diseccionamos una secuencia, haciendo inteligible (exponible) su lógica, pero no los entresijos de su pragmática que constituyen su significado normativo. Podemos señalar el proceso dialógico de constitución de lo normativo, pero no podemos realizarlo desde esta perspectiva. Sólo una perspectiva de primera/segunda persona (que tampoco puede adoptarse si no es una estructura de comunicación, y si ésta no se da de facto, ha de suponerse ficticiamente) nos da acceso a una subjetividad que opera con significados prácticos; es más, la perspectiva de tercera persona puede, entonces, ser un elemento en la formación de la voluntad de acción. (Cabe señalar que estas secuencias no son sólo un diagrama de una lógica secuencial o de desarrollo. Son perspectivas materiales adquiridas por la especie y tematizadas lingüísticamente y en los procesos normativos de interacción.)

La pluralidad de perspectivas que está implicada en la actitud dialógica (primera/segunda persona) ha tenido plasmación institucional en las formas expresivas de la narración. La ficcionalidad de los actores de un drama muestra la selección específica del proceso narrativo generador de identidades. Por eso la subjetividad normativa no es monológica en la actitud performa-



tiva: siempre somos en y por el proceso de comunicación. (El sujeto de conocimiento aislado debía dramáticamente reconstruir en soledad un mundo y su tarea, ciertamente divina, necesitaba, así, la concurrencia de un dios. La privacidad de un lenguaje hace opaco al sujeto y como que lo anula.) La subjetividad normativa en la estructura dialógica es ya necesariamente plural, y esta pluralidad forma parte medular de la definición de la subjetividad moderna.

Pero aún cabe un **paso más**. Con la modernidad generamos un espacio nuevo y específico de subjetividad reflexiva. Con la modernidad, la estructura narrativa pudo romper, por una vía de complejidad, la disyunción entre las perspectivas en primera y en tercera persona, integrándolas en el texto en la creación de una sola voz por medio del estilo indirecto libre<sup>30</sup>: no tiene por qué haber distancia entre el autor y el personaje; el proceso de valoración puede situarse en un nuevo espacio que remite, siempre ya, fuera del texto mismo. La importancia que tal análisis pudiera tener para la filosofía no ha acabado de considerarse. Si el espacio reflexivo de la narración permite unificar, de esa manera, perspectivas institucionalmente diferenciadas, constituye un nuevo marco de relaciones que se añade a las anteriores, pero que las modifica porque hace pivotar sobre sí las asignaciones de significado, los procesos de valoración y las estructuras intencionales. Recoge en sí, entonces, el peso del significado de las construcciones de la identidad ya reflexiva.

Al no anular las perspectivas anteriores, ese nuevo espacio reflexivo no anula tampoco el campo de trabajo de la comunicación dialógica primera/segunda persona (o la actitud performativa en el mundo de vida) ni la perspectiva de tercera persona en la que se constituye el lenguaje de las ciencias. Se genera, por el contrario, la posibilidad de entender la forma moderna de una subjetividad que no está ligada a las formas monológicas de la conciencia ni está aislada de los discursos específicos de las ciencias sociales. Podemos, entonces, encontrar la posibilidad ya presente de articular tanto la normatividad en su constitución dialógica, como el interés práctico en el presente de las teorías y discursos políticos al enlazar ambas dimensiones en el mecanismo institucionalmente a la mano de una narración y una subjetividad reflexivas. Podemos, en efecto, cometer la impudicia de in-

<sup>30</sup> Cfr. V. N. VOLOŠINOV, *Marxism and the Philosophy of Language*, Harvard U. Press, Cambridge, Mass., 1986. Bakhtin, en esa obra, pág. 158, sugiere la complejidad subjetual que se adquiere con el discurso cuasi-directo. Brian McHale resumió las investigaciones realizadas en torno al Estilo Indirecto Libre en «Free Indirect Discourse: a survey of Recent Accounts», *PTL*, 3 (1978), págs. 249-287, cfr. ahí sus consideraciones finales sobre Vološinov/Bakhtin. No he podido consultar GRACIELA REYES, *Polifonía Textual*, Gredos, Madrid, 1984.



cluir nuestra voz en primera persona (y con ella la polifonía subjetual de unos sujetos morales ya siempre presentes) en contextos de análisis donde pueden encontrar significado y construirlo.

Pero el que tal posibilidad nos sea culturalmente posible, e incluso que la efectuemos en determinados segmentos de nuestra reproducción social y simbólica como especie, no significa que tal subjetividad reflexiva, fruto de la modernidad, alcance a solventar los problemas que hemos ido señalando. El que la normatividad de una modernidad hecha reflexiva sea (si lo sugerido es cierto) posible, y aun necesaria, no significa que por eso mismo **sea**. Que las ciencias sociales, las filosofías reconstructivas y las voces plurales de una subjetividad reflexiva puedan articularse normativamente a la altura de las circunstancias es algo distinto a tener un punto de apoyo desde el que reconstruir desde ahora mismo nuestro mundo. Quizá todo ello no sea sino otra forma de glorificar aquella tarea, la última que habrá de concluir nuestra especie, con la que Kant finalizaba sus tesis sobre la historia de la humanidad: que ésta acabe por constituirse en sociedad civil de forma perfecta y reflexiva <sup>31</sup>.

<sup>31</sup> I. KANT, *Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, Akademie Ausgabe, vol. VIII, pág. 29.