
PARADOJAS Y NARRACIONES

Carlos Thiebaut

análisis y debate



3

No creo que sea exagerado señalar que nos encontramos en una situación relativamente paradójica. Por una parte, la herencia de la modernidad ética, como filosofar crítico, fundamentador de sí en un discurso que pretende dar cuenta, a la vez, de su tarea y del mundo en el que aspira a operar, es, en cierto sentido, irrenunciable. Ni nuestra conciencia ni nuestra acción pueden fácilmente olvidar esos elementos articuladores, pues si superamos ingenuamente las distancias entre lo que postulamos y deseamos como posible o como utópico y lo que hacemos o vivimos en una cotidianidad sin excesivas dimensiones o en una historia sin excesivas perspectivas, tenemos la sensación, también indudablemente heredada, de haber cercenado una parte significativa de nosotros mismos, al menos en términos morales.

Pero, por otra parte, nos encontramos ante una extendida desafección ante aquella forma de discurso crítico en la que alcanzaban su realidad y su sentido nuestras postulaciones y nuestros deseos. En los últimos cien años hemos acumulado suficientes instrumentos conceptuales y teóricos (el análisis del lenguaje y de los lenguajes, las

teorías de la acción y la sociedad, los análisis sobre la subjetividad humana y sus procesos) como para no poder suscribir sin ingenuidad aquel discurso que pretendía ser unificador y que, por su parte, ya había surgido de escisiones importantes del pensamiento y por las que definimos a la modernidad misma. A su vez, este instrumental crítico de la posilustración deja paso a la constatación inevitable en nuestra experiencia moral, sea eso ya lo que sea, de que el que seamos sujetos morales, o aspiremos a serlo, no significa una sola cosa —pues somos morales de muy diversos modos y en muy diversos tiempos—, ni que comprendamos nuestros problemas o aspiraciones en un solo lenguaje. Parece como si las palabras «nuestra experiencia moral» fueran un cajón de sastre en el que se contienen cosas en exceso distintas. En efecto, no parece que el problema que arrastramos por la ausencia de una modernidad ética en España (como moralidad civil) dada una herencia insuficiente, inconclusa o imposible, sea el mismo que se contiene en las imágenes plurales de la «buena vida» con las que nuestros conciudadanos y nosotros mismos nos entendemos en diversos momentos, lugares o estados de ánimo. «Nuestra experiencia moral» parece referir a un bricolage plural, a cosas distintas para fines distintos y según diferentes situaciones. Al fin y al cabo, fue siempre tarea de la ética el dar cuenta también de una determinada sensibilidad o carácter, y hoy parecemos necesitados de hablar, en plural, de sensibilidades y caracteres. Las diferencias de nuestra pluralidad moral nos parecen, en efecto, un buen testigo de cargo contra la supuesta unicidad del discurso de la modernidad ética.

Esa ambivalente paradoja no es nueva en estas cuestiones, aunque a nosotros no deje de resultarnos inquietante nuestro estado de incómoda modernidad. Ya en la *Ética nicomaquea* se nos decía que esta forma de filosofar tiene sus propios modos pues refiere a aquéllo que puede ser de otra manera. Pero también Aristóteles (y, tras él, exageradamente, Kant) señala que, no obstante, parece que debería ser de una sola. Que pudiera ser de otra manera quiere decir que no debemos buscar en estas cuestiones la certeza, la verdad o la exactitud de las medidas de las cosas, sino la plausible certidumbre de lo que sería una manera más lúcida de ser en nuestra vida, la variante medida de nosotros. Frente a la posible pluralidad de esa manera de ser, el decir que debiera ser de una sola indica que, no obstante, tal lucidez sólo la alcanza quien ve el mundo desde el punto de vista del yo nouménico; ser que, como es sabido, tiende a hacer un discurso bastante monológico.

Que lo moral es lo que puede ser de otra manera también podría querer decir que no existe una norma final y que el sentido que uno confiere a sus actos depende de cómo él mismo los conciba. Que lo moral debiera ser de una determinada manera podría querer decir que, no obstante, ninguno puede conferirle sentido humano a determinadas cosas y que, más bien, tendríamos que conferírsele sólo a determinadas motivaciones, o a una determinada motivación.

No sé si las desafecciones que en el presente se apuntan contra las formas de la filosofía moral heredada o practicada nos pueden suministrar, ante esta paradoja, un punto de partida nuevo que rompa con aquéllo hacia lo que sentimos desafecto o prolongan, más bien, la desazón que la cosa misma —la *Ética* y la moral— arrastra desde hace bastantes siglos y, más en concreto, desde el nacimiento de nuestra contemporánea modernidad.

Esas desafecciones están hilvanadas en la idea recurrente de que la filosofía moral no dice mucho que tenga que ver con ese conjunto de problemas y cosas diversas que llamamos morales o que lo que dice sobre ellos no nos parece totalmente acertado, pertinente o significativo.

Curiosamente, en estos planteamientos no hacemos un ejercicio de segundo orden (hablar, en un discurso teórico, sobre la vivencia moral, las normas o sus fundamentaciones), sino un ejercicio, más bien, de tercer orden. Entiendo que el problema planteado tiene, en parte, ese carácter. Hablar sobre la vigencia o la virtualidad de la modernidad a la hora de dar cuenta de nuestra realidad moral es ejercer, efectivamente, un discurso sobre la adaptación del discurso y, por ello, es un ejercicio, casi más bien, de tercer grado.

Prolongaré, por unos momentos, ese molesto tercer grado para llegar a una situación más llevadera y hablar, entonces, de la pertinencia de los relatos en la filosofía moral, o de ética narrativa. No dejará de ser una exageración el concluir que, al hacerlo, esté abogando por posmodernidad alguna porque en el campo en el que me muevo esa posmodernidad podría ser, como lema, sólo una relativa actitud prologal (y prelógica) por la que se establecería un balance apresurado a partir de la sensación de impertinencia de las formas heredadas de tratar lo moral. Personalmente, no creo que nuestras paradojas y desafecciones tengan que conducirnos a presentarle el finiquito a la modernidad sino que tal vez pudieran inducirnos a reconocer que, como la Reina Blanca, seguimos en parte en el mismo lugar de tanto correr, o que corremos para alcanzar el mismo sitio.

En efecto, pues ningún moderno reclamó para sí la totalidad de un discurso ético omniabarcante aunque pretendieran, con éxito diverso, encontrarle su perspectiva definitiva. Más bien lo moral ha sido reiteradamente un agujero que machaconamente parecía escaparse de cualquier definitivo anclaje en el discurso y se representaba como un faktum: el hecho de que, al cabo, el sujeto moral pertinente es uno mismo y no aquéllo que afanosamente pretende asirse en la filosofía, por importante que ello pudiera ser en otro orden de cosas.

La filosofía moral de la modernidad no pretendía cerrar definitivamente la moral, y cuando lo intentó sus propuestas tuvieron éxito escaso. Los textos más significativos de la modernidad ética (y no me resisto a considerar a Kant como su princeps) apuntan, más bien, a dejar abierta la moral y a una relativa inconclusión o inconsecución en sus objetivos y en el proceso de fundamentarlos.

Esa inconsecución no reconciliada le confiere a la modernidad ética su carácter crítico. Podemos construir, y estamos necesitados de hacerlo, un rasero ideal, y éste se nos muestra irrenunciable si es que hemos de considerarnos humanos. La libertad, en efecto, carece de precio y posee dignidad. Tal dignidad viene a ser algo cuya quiebra o cuyo fracaso supondría, al menos, la necesidad de cambiar el contenido de los conceptos más básicos de nuestra cultura, la manera de entendernos en el mundo, la forma de comprender qué estamos haciendo y para qué. Ese rasero ideal no admite, por su carácter, reconciliación con el presente: nos permite juzgar el valor de lo que es por su distancia con lo que debería ser y nos posibilita pensar lo que debería ser por la negación de lo que hay. Esa ausencia de reconciliación de lo moral ha tenido versiones distintas, desde la propuesta kantiana de atrevernos a pensar y a aspirar a una Cosmópolis moral hasta los desafortunados ejercicios en los que cualquier realidad, por el mero hecho de serlo, merece ser rotundamente negada. El intento de mantener ese rasero, esa distancia no renunciada, subyace a todas las fórmulas, pues de maneras diversas se trata de entender el mundo desde alguna suerte de Reino de la Libertad.

Pero las razones de esa no renuncia sólo aparecen y se fundamentan, y aún así parcialmente, en el orden del discurso. Siempre cabe interrogar esa inconsecución crítica preguntando por la razón de ser de ese discurso; siempre cabe que nos pregun-

temos por qué mantener ese ideal y la única respuesta incompleta será el discurso mismo que, en su límite, muestra y ejerce ese ideal o señala los efectos devastadores de su ausencia. Pero quizá entonces esa modernidad ética tuviera que reconocer que su pretensión de validez radica sólo en las virtudes retóricas que nos hace plausible lo que dice, y en su capacidad de convencernos, en el atractivo imparable de entrar en él.

Como es sabido, ese discurso plausible de un ideal no reconciliado con el presente se construye en torno a la noción de sujeto. Porque en el discurso aparecemos como sujetos ideales y podemos establecer desde él las distancias con respecto a nuestra actuación como sujetos reales y analizar y criticar los productos de nuestras acciones. El podernos concebir como sujetos ideales significa, también, que podemos reconstruir y criticar nuestra historia y, con ello, hacerla. El optimismo del progreso es sólo la consecuencia lógica de todo ello: el sujeto crítico va haciendo la historia.

Creo que la sensación prologal a la que antes me referí, las desafecciones ante ese discurso, se producen fundamentalmente por la imposibilidad de entender las categorías con las que funciona esa manera de hablar. Si quiebra el lenguaje en el que aparece el sujeto ideal, si la historia no parece un terreno adecuado para verificar algún fruto esperanzado de la acción humana, si tenemos que reconducir la palabra «progreso» hacia el lenguaje de la evolución para poder entenderla, entonces el afán de no reconciliación de la modernidad ética se queda sin sostén alguno. Es un lenguaje que pierde realmente sus palabras. Sería algo así como una intuición sin conceptos, y no parece que la ceguera sea un estado deseable para aquella lucidez moral que, desde Aristóteles, parece un adecuado afán para la Ética. Así, la razón moderna, aunque sea la Razón Práctica, pudo ser directamente combatida pues no se han cumplido sus promesas y, más bien, los diagnósticos pesimistas de nuestra cultura harían inevitable la presentación del finiquito al que antes me referí.

Las estrategias obvias de salida de este impasse podrían ser, y son, las de modificar esas categorías del discurso, encontrar nuevas palabras y, con ello, un nuevo camino. Pluralicemos el sujeto haciéndolo dialógico; olvidemos la vieja visión de la historia pues, al fin, del presente hablamos, y despojémosla de los problemas sobre el sentido. Al hacerlo podremos reconstruir el discurso y, con él, salvar la distancia crítica que sólo en él aparecía. La modernidad ética podrá, así, seguirse mostrando contemporánea.

Caben otros caminos con distintos objetivos y pretensiones. En vez de reconstruir la modernidad ética podríamos olvidar la pretensión que es el discurso mismo y suscribir directamente aquel decir sobre lo que puede ser de otras maneras. Ese abandono de la modernidad nos podría conducir a un nuevo clasicismo cuyo argumento se centrara sobre un conjunto de cuestiones que el discurso de la modernidad ética dejó casi intocadas: podríamos hablar de las imágenes de la felicidad en la pluralidad de mundos de vida, y del ideal de las virtudes como nuevo ideal regulativo. Al fin y al cabo, el abandono del orden del discurso es consecuencia de su propio fracaso como intento de fundamentación. Su herencia es algo sólo pertinente de forma muy mediata.

Creo que ésta es nuestra encrucijada actual, bien que la haya expresado de forma algo simplificada. Lo que hace más paradójico este cruce de caminos es que las desafecciones ante la modernidad ética y su discurso son paralelas a las que se pueden suscitar ante sus alternativas. Ante el camino reconstructivo cabe siempre la duda de que el cambio de sus categorías no sea realmente tal, pues tras el sujeto dialógico

sospechamos una acechadora trascendentalidad y una filosofía incoada de la historia tras los análisis sobre la evolución de nuestras racionalidades. Ante los caminos que intenta esa peculiar vuelta al discurso clásico cabe también la duda de qué sucede con las conflictivas, pero constitutivas, relaciones entre ética y política.

Esas relaciones han marcado la suerte de la filosofía práctica. En breve, si en la modernidad no cupo identificación entre lo ético y lo político, su distancia no significó que el establecimiento del Reino de la Libertad no estuviera en el centro de las tareas de la Ética. Pero el fracaso de lo que he denominado el orden del discurso, a pesar de la recurrencia de terapéuticas basadas en la idea del contrato social o en una nueva filosofía de la historia, hace que aquellas conflictivas relaciones se encuentren en el centro de nuestra encrucijada. Mientras el camino reconstructivo pretende establecer alguna suerte de discurso público moral fundamentador y crítico de lo político, aunque sospechemos sus límites y le confirmamos, por ello, una relativa provisionalidad, el camino que abandona la modernidad ética como tarea rechazará cualquier intento directo de buscar lo público como centro de la Ética.

Por mi parte, no intentaré solventar la paradoja de esta encrucijada, pero creo que las desafecciones o dudas que he mencionado pueden recibir algún comentario, ya que no una solución. Las soluciones que he esbozado, quizá por su caricatura, me parecen o exageradas o insuficientes, por mucho que sean polos tentadores con los que nos acostamos y levantamos.

Una forma de hacer más llevadera esta situación paradójica y de tercer grado es narrárnosla para hacerla algo más entretenida y menos patética. No quisiera, con esta sugerencia, aterrorizar a lectores y editores con una amenaza de éxodo masivo de los filósofos morales al reino de la literatura (lo cual no dejaría de ser una desconsideración moral en sentido estricto), sino sólo sugerir que lo narrativo puede provocar alguna reflexión pertinente en nuestras circunstancias.

A estos efectos señalaré, en primer lugar, que todavía en el orden del discurso la categoría de sujeto de la modernidad ética era estrictamente normativa y que con ello se obviaban —ya que no olvidaban— otras cuestiones que son las que tal vez nos preocupan hoy como parte de aquella actitud prologal posmoderna a la que antes me referí. En segundo lugar, cabe pensar que esas cuestiones obviadas, y que podríamos centrar en la expresividad como lenguaje también moral, pudieran dar cuenta de aquella pluralidad de lo ético que, como decíamos al comienzo, parece un buen testigo de cargo contra la supuesta unicidad del discurso de la modernidad.

El sujeto de la modernidad ética es un sujeto normativo. En su discurso aparecemos como constructores, y por ello obedientes, de normas y principios porque somos capaces de suscribir, en virtud de su irrenunciable plausibilidad, los supuestos del lenguaje de fundamentación en el que nos expresamos como autolegisladores. El sujeto que cada uno somos es visto, por lo tanto, desde esa idea de que elaboramos y obedecemos nuestras normas que adquieren un carácter universal. Porque, al fin y al cabo, nuestra conducta debe ser la conducta que todos podrían adoptar. Y a este todos subyace la idea de un yo único aunque queramos pensarlo transubjetivo. Pero, por decirlo brevemente, ese yo trascendental no tiene tiempo: podrá ser ético, pero no moral.

Creo que cuando decimos que algo nos compete moralmente o que algo reviste un problema o una consideración moral nos referimos a un cierto grado de lucidez que se concreta en que tomamos conciencia y noticia de algo. Normalmente ese algo es, o

puede ser, una argumentación, una norma o un principio que viene al caso. En tal situación nos sentimos aludidos por esa argumentación, y no sólo porque su premisa mayor (si se me permite emplear el modelo más clásico) nos incluya, sino porque su premisa menor nos incumbe. Este sentirnos aludidos, incumbidos, por una argumentación o por un principio supone que no sólo somos sujetos normativos, sino que adoptamos una posición que cabría caracterizar por el hecho de que somos sensibles a aquello que la argumentación o el principio recoge. Sin esa sensibilidad seríamos ciegos moralmente, y esa sensibilidad se convierte ella misma en algo moralmente pertinente y moralmente problemático. Al fin y al cabo, la educación moral ha sido tradicionalmente considerada como educación sentimental y de la sensibilidad.

Si eso es así no sólo somos sujetos morales en una dimensión normativa. Nuestra identidad moral no es sólo una identidad alcanzada en la argumentación que el discurso ético nos propone («soy X porque debo Y»), sino también en algo que subyace a esa identidad normativa. Nuestra identidad no alcanza una posición en la norma, sino en un momento anterior a ella o paralelo a ella, aquel en el que nos sentíamos aludidos e incumbidos. Creo que esta forma de identidad, también moral, es fundamentalmente expresiva.

El sentirnos aludidos moralmente supone la capacidad moral, la sensibilidad moral. Supone también la capacidad de que podemos dar cuenta de por qué nos sentimos aludidos, de poner sobre el tapete la posición pre-normativa en la que estamos. Podemos expresar y construir nuestra identidad moral, podemos expresar la postura moral en la que estamos, aunque sepamos que ésta tiene un carácter revocable cuando surja un momento expresivo nuevo y distinto.

¿Pero, qué es este expresarnos moralmente? Con la idea de la expresividad moral, del lenguaje expresivo como lenguaje moral, quiero referir las formas de presentación y construcción de lo que somos y de quiénes somos ante nosotros y ante el mundo social. Esa construcción se alcanza en la formulación de las imágenes de lo que somos y de lo que deseamos que sea, y se centra en la respuesta al problema directo del significado con el que dotamos a lo que hacemos y a lo que somos. O, dicho de manera distinta, lo moral aparece reiterada y machaconamente como problema porque refiere a los problemas de construcción de nuestra identidad, y esta identidad no es sólo una identidad que alcanzamos en una norma, sino cuando nos expresamos ante ella o frente a ella.

Por decirlo más en breve: las argumentaciones intemporales acaecen en las narraciones temporales que de nosotros nos hacemos. Lo normativo acaece en lo expresivo, y en cierto sentido somos sujetos morales porque somos sujetos expresivos. Creo que ello explica la idea de que el dar cuenta de nuestro comportamiento es algo unido indisolublemente a lo moral. Este dar cuenta puede significar dar una razón argumentable de por qué hacemos algo, pero también significa que podemos relatar por qué biográficamente esa razón ha sido pertinente y, en último término, expresar la postura moral en la que estamos.

Pero las posiciones expresadas de nuestra identidad tienen también otro rasgo: el carácter de los ideales morales que formulamos y condensamos como imágenes. Cuando hablamos de lo deseable para nosotros como ideal de vida, o para todos como ideal de mundo, acudimos a imágenes que, probablemente con mayor pregnancia de significado que los principios, condensan y expresan aquello que es deseado o que merece ser deseado. Estas imágenes morales son recurrentes en nuestro lenguaje y sería difícil trazar una distinción clara entre ellas y otras propiamente estéticas porque proba-

blemente son las mismas. No creo que podamos entender la pertinencia moral de una situación sin una referencia a lo que hay de expresivo y de estético en ella. Y que reconozcamos que esos elementos son significativos para la ética quiere también decir que la desazón ante la modernidad, al menos tal como antes la dibujé, es relativamente obvia y evidente. No en vano con la modernidad quiebra la tradición secular en la filosofía moral que entendía que una parte sustancial de la ética era la propuesta (literaria, expresiva) de modelos de comportamiento ideal, de imágenes virtuosas que podían funcionar como arquetipos morales en el discurso social y en el discurso privado. El lenguaje de la fundamentación le sustrajo ese lugar central a la propuesta icónica de lo virtuoso y creo que asistimos a intentos reiterados de recuperar, si no ese género, al menos sí algo que se le puede parecer. Por ello, no me parecería descaminado aplicar a la indagación de nuestra moralidad procedimientos de análisis algo diferentes de los que hemos heredado como propiamente éticos. A estos efectos y en este sentido lo estético es, en parte, lo ético del presente.

Permítanme concluir con una referencia directa a la pertinencia de lo narrativo para la ética y la manera en que ello nos podría ayudar a tratar el pluralismo de las sensibilidades y expresividades morales. Quisiera concretar algunas sugerencias que he ido presentando en la intuición de que cuando nos enfrentamos a un problema que denominamos moral lo que hacemos fundamentalmente, aunque no sólo eso, es contar, relatar, ese problema o esa cuestión para elaborar nuestra postura moral ante él. Ello, creo, es especialmente claro cuando nos encontramos ante circunstancias cuya codificación social no está elaborada, bien porque sean problemas socialmente nuevos, bien porque lo son realmente para nosotros. El que narremos, o nos narremos, lo que pasa o lo que nos pasa indica en mi opinión que estamos construyendo una parte de nuestra identidad moral, expresando y montando, quizá experimentando en suma, esa previa sensibilidad moral a la que antes me referí.

Estos relatos tienen algunas características que podría ser interesante reseñar. Poseen por su ubicación un cierto sesgo biográfico, pero pueden ser también ficciones y relatos contrafácticos en los que nuestra postura moral adquiere dimensiones no estrictamente reales, pero no por ello menos significativas. En cualquier caso es más interesante, desde mi punto de vista, que tales relatos muestran una «competencia narrativa», una especie de capacidad no cerrada para dar cuenta de nuestra identidad y construirla en formas no predeterminadas aunque sí, obviamente, reguladas. Esa supuesta «competencia narrativa» puede llevarnos a entender el ejercicio plural de los relatos que hacemos en el sentido que he mencionado.

Si somos sujetos moralmente expresivos y, más concreto, moralmente narrativos, podemos enfocar la desazón ante el orden del discurso de la modernidad señalando ahora que en ese lenguaje no cabe la pluralidad de las posiciones y de nuestra identidad tal como ésta se expresa en los relatos morales que construimos y con los que nos construimos. Es más, cabe sospechar que la ruptura de la unidad del yo no adviene sólo por la quiebra de su discurso, sino también porque la trama social, pública y privada, en la que nos construimos y nos socializamos no es susceptible de ser dotada de significado desde aquel solo orden de discurso. Como se ha señalado recientemente, la relación no cerrada y conflictiva entre los diversos mundos de vida, que dotan de significado la acción, y las estructuras sistémicas provoca quiebras y problemas en la formulación de ese significado. O, por decirlo en otros términos, no existe una única lógica y un único lenguaje con los que los sujetos puedan construir o reconstruir los significados prácticos que van jalonando su identidad moral. Si la integración social que se ejercita en los mundos de vida y la integración sistémica que ejerce la estructura social muestran conflictos, nosotros seremos seres cuya identidad quedará pluralizada y nos expresaremos, por ello, plural y conflictivamente.

Creo que nuestra «competencia narrativa» y los relatos que efectuamos y que construyen nuestra postura moral permiten analizar en parte esa plural «gramática de las formas de vida». Podemos construirnos de maneras diversas como actuantes diversos de los relatos fragmentarios que nos hacemos. Y la narración misma, como ejercicio, puede, a su vez, hacer comprensible y soportable esa pluralidad. El que podamos narrar y narrarnos como plurales es lo que nos puede permitir entendernos como sujetos si no únicos, unitarios, al menos relativamente coherentes. Es el orden de la narración de lo plural lo que nos salva de las formas más agudas de esquizofrenia moral y es también lo que explica la relativa provisionalidad del bricolage moral que mencioné al comienzo.

No obstante, quizá todo ello sólo refiera a la forma como nos comprendemos moralmente, pues cabe la sospecha de que los contenidos de la modernidad ética siguen vigentes en su misma inconclusión. El que podamos entender la moralidad como pluralidad de significados no niega ni refiere el carácter crítico que configuraba aquel discurso. Los relatos contrafácticos, ficticios, pueden llevar esa carga de distancia crítica. La construcción de la identidad moral de manera expresiva no significa necesariamente reconciliación alguna y pudiera, más bien, mostrarnos por qué efectuamos esas distancias y por qué determinadas cosas hieren nuestra sensibilidad. Y, por apurar las cosas, cabe incluso formular una suerte de imperativo (aunque no estrictamente kantiano) que podría rezar: «haz de tu conducta un tema narrable; de tu narración un relato significativo». Es decir, cabe recuperar en un discurso normativo y modernamente crítico esto que he estado señalando bajo el término expresividad.

Quizá lo que suceda es que tendamos a entendernos —tanto en lo que somos, como en lo que nos gustaría ser y en lo que pensamos que deberíamos ser— de una manera diferenciadora de lo que proyectamos sobre la modernidad ética como su herencia. Pero esa proyección sería como una narración especular: al fin, estaríamos en el mismo lugar tratando de distanciarnos de lo que, de hecho, somos. Como el narrador que cuenta un relato sobre sí mismo que, por contar, es distinto, pero al contarse es él mismo. O, como señalaba Cósimo en *El Barón Rampante*, quizá suceda que las verdades de tanto contarse se convierten en fábulas, y las fábulas de tanto contarse advienen verdades.