

## Una Ética no sublime

“No se hizo el hombre para la bandera sino la bandera para el hombre” (L. F. Vivanco: *Recluta*).

Una “Ética sin lo sublime” o, también, una “Ética no sublime”. A veces la negación resulta expresiva por sí misma; ¿qué quiere decir en este caso? Significa llamar la atención sobre las dimensiones, dentro de las cuales tiene lugar la actividad filosófica: de un principio supremo hacia la finitud. Quiere decir, por ejemplo, tomar en cuenta el punto de vista de los distintos agentes, como interlocutores, reales o virtuales, de un discurso práctico. Significa, en segundo término, atender en algún grado a los recursos mediante los cuales los interlocutores comunican, dicen sus razones para actuar; cómo justifican y cómo argumentan ante otros agentes. Es decir, alude a cuestiones de límites en una disciplina, a cuestiones de contenido y, también, a cuestiones de forma. E incluso de estilo. Pues todos los elementos, que de modo convencional separamos como “forma” y “contenido”, funcionan por lo general en modo bastante integrado. Lo cual también se extiende, en principio, al discurso moral. De hecho, los principios por los que se orienta la acción pueden ser dichos de una determinada manera, en lugar de otra. Agentes, tipos de discurso, formas de comunicar son, pues, capítulos de una disciplina que siem-

pre se ha ocupado de los principios que contribuyen -o deberían contribuir- para orientar la actuación.

Una Ética que toma distancia con respecto a lo sublime recuerda, en fin, que aquellos principios no tendrían que alejarse en exceso de las preocupaciones de los agentes. Si no, ¿de dónde proceden los esfuerzos por identificar una "segunda naturaleza", un *ethos*? Una Ética que rehuye lo sublime se hace cargo también de los condicionamientos, que acompañan a toda forma de existir y de actuar. Indica las distancias que median entre la reflexión y lo que no puede decirse, lo grande por encima de toda medida, lo sublime. En las páginas siguientes intentaré precisar por qué eludir aquella conocida analogía kantiana entre "bien" y "sublime". Antes de pasar adelante, quisiera no obstante hacer una precisión más. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, la razón habría de salir reforzada de esta conciencia de lo contingente y, en otro orden, del uso amplio de sus recursos formales. Pues la razón se aproxima a la medida de los agentes, seres humanos con capacidades y en condiciones muy variables. "Humanidad" que, como sabemos, puede decirse de muchas maneras, desde el esfuerzo que pasa por encima de las limitaciones de partida, hasta la destrucción de toda huella de humanidad reconocible. En todo caso, agentes y formas recuerdan que la Ética puede ser más que un discurso edificante. En la medida en que proponga a escala humana principios generalizables, razonables. Los agentes los asumen para orientar su conducta y, por eso, se responsabilizan directamente de su aplicación.

### 1.

Este tipo de Ética supone entonces poner más énfasis en la responsabilidad moral, antes que en la verdad o falsedad de los contenidos del discurso moral. O sobre la corrección de los procedimientos que contribuyen a su formulación definitiva. Responsabilidad que alcanza de este modo un espacio relevante en la reflexión filosófica.

Ética sin lo sublime quiere decir atender al “qué”, el “por qué”, el “para qué”, el “cuándo”, “cómo” y, sobre todo, el “quién” de esa modalidad que podemos identificar como discurso filosófico moral. Ética en tiempo, lugar, sujeto y modo. Supone también ser conscientes de ciertas experiencias de tipo histórico y cultural, admitiendo por ello que existen límites circunstanciales para la racionalidad práctica y, sobre todo, una gran variedad de formas y, también, de contenidos. Lo cual significa reconocer que esta Ética se genera por y para situaciones determinadas, en ningún caso de espaldas a ellas. E implica ciertas cautelas ante el típico estilo edificante de entender la Filosofía, edificante por cuanto propone la universalidad abstracta, sin reparar demasiado en el lugar que ahí ocupan las mediaciones.

H. Arendt empleaba el término “mundo” para referir esas mediaciones que atraviesan un discurso digno de seres humanos: “... en esas épocas tan oscuras, tanto dentro como fuera de Alemania la tentación era muy fuerte, frente a una realidad al parecer insoportable, cambiar el mundo y su espacio público por una vida interior, o simplemente ignorar dicho mundo en favor de un mundo imaginario “tal como debería ser” o tal como lo fue alguna vez”<sup>1</sup>. Una Ética sin lo sublime encuentra entonces su razón suficiente en la casi infinita serie de casos poco o nada ejemplares, por los cuales se comprueba que la apelación a lo incondicionado ha venido prestando cobertura intelectual a irreprochables enfoques pero, también, a algún dogmatismo, bien por exceso o bien por defecto. Las discriminaciones más dolorosas no le han ocurrido ni le ocurren a la “naturaleza humana” sino en el universo nada hipotético de los seres humanos. Lo sublime, por el contrario, instala de lleno a la Filosofía moral en los territorios de la ficción<sup>2</sup>. Intentaré precisar ahora el sentido de la propuesta:

1 Arendt, H.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 29.

2 La preferencia por lo hipotético, las conjeturas y la ficción representa una posibilidad distinta, que es preciso explorar también, aunque esto no se haga en el marco de este trabajo. A pesar de evidentes desventajas con respecto a una más asentada tradición de pretensiones realistas o veritativas, la *inventio* no desmerece,

(1) En las dos últimas décadas hemos encontrado con mucha frecuencia un modo de definir la Ética por lo que no es o a través de lo que prescinde, por ejemplo "Ética sin religión", "Ética sin metafísica". Tales definiciones extraen de la negación una afirmación indirecta de qué debería ser la Ética, de su tarea y objetivos. Parece del todo evidente que definiciones semejantes no dan una idea inmediata y precisa de qué se pretende conseguir de la disciplina, pero sí contienen una indicación bastante clara, aunque mediata, de aquello que no resulta procedente, de qué no podemos esperar ya de ella. Y, por contra, qué cabe hacer todavía de y con ella. Las definiciones anteriores funcionan, por tanto, como criterio excluyente y, sin duda, como crítica de una situación anterior, valorada en términos bastante negativos. ¿Qué motivos justifican tan acusada preferencia por las negaciones? Una buena parte de estos motivos se corresponde con esa tendencia que no sólo se ha filtrado en la Filosofía sino en el conjunto de las Ciencias Sociales; N. Elías la explicaba de la siguiente forma: "Muy a menudo se habla y se piensa como si no sólo las rocas, las nubes y las tempestades sino también los pueblos y los estados, la economía y la política, las relaciones de producción y los desarrollos tecnológicos, las ciencias y los sistemas industriales, así como otras muchas creaciones sociales similares, fuesen datos

sin embargo, de esta otra, por lo que se refiere a solidez de antecedentes y a la real capacidad de innovar antiguos planteamientos. Corresponde sobre todo a las propuestas que han venido explorando qué rasgos configuran eso que denominamos "humanidad" -a la cual acompañarían otros atributos, como la dignidad o la autonomía-; así sucede en el ámbito de la Filosofía renacentista y también suele ocurrir entre quienes se apartan de definiciones antropológicas que lleven a fuertes compromisos ontológicos. Es obvio que el *ars* o la ficción en el seno de la Filosofía implica aceptar una metodología y unos objetivos diferentes de otros más estrictos, desde un punto de vista lógico o argumentativo; lo cual no debe representar una objeción insalvable por principio, máxime en etapas, como es ésta, que tanto buscan y tanto necesitan de procedimientos que se complementen con los que han venido demostrando una cierta insuficiencia. En este sentido, se encuentra el análisis de R. Rorty en: *Is there a Problem about Fictional Discourse?, Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 110-138.

extrahumanos que ejerciesen a partir de una legalidad propia y soberana situada más allá de toda acción u omisión humana”<sup>3</sup>.

(2) Para contestar de modo satisfactorio a la pregunta anterior resulta entonces del todo imprescindible el aludir a serios problemas de fondo, desencadenantes de una fuerte crisis interna de la Filosofía moral. Pero conviene también tomar buena nota de otras crisis externas, acaecidas bien en el ámbito de la misma cultura contemporánea o en la evolución de la realidad social, en cuyo interior se han producido aquéllas otras. En lo cual se ve que la cuestión de las definiciones requiere sin duda dos tipos de justificación, una interna y otra externa.

Queda por subrayar que, en todo caso, una consideración de contexto y situación hace bueno hoy lo que, en una coyuntura intelectual y práctica más estable y transparente, no resultaría del todo conveniente ni convincente. Y no suele serlo ese ir explicando lo que algo sea por lo que no es. Ahora bien, esas consideraciones de oportunidad y situación permiten explicar, si no justificar todavía, las razones que hacen preferible una definición negativa más, Ética sin lo sublime. Su sentido depende muy estrechamente de un estado de cosas que todos tenemos ahora *in mente*, aunque no sean recientes, pues atañen precisamente a lo que puede dar de sí una definición filosófica en general. Una “Ética sin lo sublime” responde entonces a ciertas limitaciones, propias de la Filosofía, e implica asumir algunas de las consecuencias más evidentes de una reflexión sobre lo que nos es dado esperar de la razón.

## 2.

Ética sin lo sublime. La superposición de tantos y tantos tipos de discurso obliga hoy a una atención, quizás, excesiva, a los términos y definiciones que acostumbramos a emplear. Conviene, en efec-

3 Elias, N.: *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1982, p. 22.

to, detenerse en la cuestión de las definiciones en Filosofía, y sobre su pretensión crítica - pero "sin lo sublime" -. Pasaré ahora a consideraciones adicionales, pero que remiten en última instancia a los siempre delicados equilibrios que se verifican en el interior de cualquier conceptualización filosófica. Y a las consecuencias, a veces imprevisibles, de su evidente y moderna inclinación por el ejercicio de la crítica. ¿Qué tipo de "crítica"? ¿Cuál de sus formas?.

1. Comenzaré por ésto último, las ventajas y, también, inconvenientes de la crítica. Cualquier proceder que la reclame como suya propia no resulta en modo alguno ajeno a los usos específicos de las disciplinas filosóficas, pues éstas se vienen forjando casi desde siempre en clave de crítica. Por lo pronto, así viene ocurriendo a partir de la etapa moderna de la Filosofía. Ahora bien, la proverbial inclinación de los filósofos por la actitud crítica no deja de producir interesantes efectos en el cuerpo de las disciplinas, efectos de carácter paradójico en más de un caso. Muy en especial en todo a lo que a la Filosofía moral se refiere, como luego hemos de ver. Por ejemplo, nadie se encarnizará más que el aficionado a la Filosofía con los aspectos insatisfactorios que ésta suele presentar; de rechazo, la Ciencia encontrará en el filósofo el mayor y más fervoroso defensor de sus ventajas, sobre todo en aquel filósofo que sólo haya dedicado sus esfuerzos indirectamente, y no de modo sustantivo, a esos saberes ciertos y evidentes que tanta nostalgia le producen. Saberes que operan a modo de contraste con la incertidumbre y la crítica interminable, con las cuales se presenta la superficie de la Filosofía. También es verdad que este tipo de salida desesperada hacia la solidez de otros conocimientos, y más si éstos alegan alguna relación, por remota que sea, con toda suerte de manufacturas, tiene su contrapunto, indeseable por igual, en la apelación a difusos valores y creencias, cuya definición resulta algo oscura y, a la postre, imposible, precipitando la salida por líneas de fuga más o menos místicas. Nadie como el filósofo señalará con tanta diligencia el vacío de absolutos, certezas y paraísos, vacío insoslayable con el cual paga el pensamiento su costumbre de ir cuestionando ésto y lo otro, en nombre de la crítica.

2. La Ética no escapa a esta suerte de continuo autoexamen, desde luego. Por ello el filósofo moral acostumbra a alertar, él el primero, sobre limitaciones, errores, carencias del discurso filosófico que se ocupa de asuntos prácticos. Y quizás por ello el discurso moral se muestra más vulnerable que otros discursos de la especie filosófica, pues, cuanto mayor sea su volumen y tradición, más difícil resultará el ocultar que la conducta o las costumbres no permiten dar una forma definitiva y terminada a la Filosofía que de ellas se viene ocupando. En vano esperaremos de ella una única respuesta a las preguntas que se resumen en ésta: "¿qué hacer?". Así, y a caballo de la crítica, la conciencia de una tradición que va quedando a la espalda, sea ésta fallida o satisfactoria, provoca una reacción frecuente y muy interesante. Interesante porque produce una apelación a algo así como "la cosa misma" de la Ética, con un olvido completo de los procesos, circunstancias y agentes. La suposición de una "cosa misma" da origen a muchos y graves malentendidos, por cuya causa precisamente tiene sentido llamar la atención sobre los efectos negativos de lo sublime, o de cualquier otro concepto que implique algún género de silencio sobre los problemas morales, en favor de valores supramundanos. Esa "cosa", cualquiera que sea el nombre con que se designe, suena a algo parecido a cansancio de lo existencial, de los matices, a huida de tantos y multiformes problemas, a temor al relativismo, ese contraargumento tan difícil de refutar, incapacidad para medirse de una vez por todas con el escepticismo y nihilismo moral, etc.

3. La argumentación queda por tanto preterida por las dificultades innegables que comporta su puesta en marcha, y se acude a una definición, un principio, una base segura, la cual recibe y ha recibido ya muchas denominaciones. En el fondo, elude la historicidad o contingencia de los casos prácticos, en la suposición de que éstos son irracionales. Tampoco roza el tema de la asimetría y dificultad de acceso a las pautas de racionalidad y comunicación que padecen ciertos agentes. Es preciso hacer notar que los riesgos que esa crítica total e implícita de lo contingente, tal como la asumen los rótulos absolutos, son mucho mayores que los problemas que se deseaba evitar.

Por consiguiente, la "cosa" que la Ética debería representar nos retrotrae probablemente a una fase muy primitiva de la reflexión moral, pues sugiere la posibilidad de acceder a un punto de partida seguro y diáfano a ese inseguro "trabajo del concepto" o a los argumentos probables, tan laboriosamente contruidos, tan inciertos siempre.

4. Si se tratase de una mera preferencia no habría mucho que objetar, pues siempre dejaría lugar para construir otra Ética bajo otras preferencias. Sin embargo, aquella contiene muchos elementos excluyentes, de modo que habría que tomar algunas distancias. Distancia que viene sugerida por la situación de los principios que, sin otras reflexiones adicionales, son insuficientes; es más, inducen o pueden inducir a perder de vista a los agentes mismos, sus necesidades y circunstancias. En este caso, es decir, cuando los grandes objetivos carecen de un método que los respalde y determine, cuando no se articulan argumentativamente, los resultados globales no pueden ser más comprometedores para la Ética. Porque se atribuirá a la disciplina misma éste o aquél fracaso, tal o cual enfoque por completo inadecuado, añadiendo a esa crítica de términos absolutos una intensa carga emotiva, precipitando la confusión entre discurso moral y discurso ideológico. Por lo tanto, la crítica, al menos en Ética, no puede rebasar ciertos límites -sobre todo límites hacia atrás, como "el principio de los principios", "la razón de las razones" etc.-, si no se desea incurrir en preguntas que carecen de respuestas o en respuestas que no incluyan razones y argumentos.

5. En fin, la "crítica crítica", que dijo el joven hegeliano B. Bauer, comporta importantes riesgos, lo cual induce a enmarcar a la definición, objeto y método de la Ética dentro de ciertas coordenadas y por exclusión de otros términos, problemas y remedios. Y aquí cobra sentido decir lo que la Ética no es o no contempla. Por tanto, y dada la abundancia de ensayos y trabajos con que hoy contamos ya sobre Ética en general o sobre algunos problemas en particular, no extrañará que se insista en que ha de acotarse con bastante precisión el campo a investigar. Esto por lo que se refiere a los aspectos "metaéticos" digámoslo así, o, lo que es igual, el universo grande o peque-



ño del discurso especializado. Además, la confusión entre el término o "la cosa" y los problemas múltiples que ella habría de resumir induce una peculiar actitud valorativa e incluso vital, existencial. Pues acaban por atribuirse al estadio avanzado o retrasado de la Ética los defectos, déficits o méritos, en suma, la responsabilidad de las decisiones que acometen o han de acometer los agentes mismos.

6. Es decir, las definiciones operan como una *preterición*. Al omitirse la trama práctica, en la cual o para la cual se hacen definiciones, se está privando de su justificación pragmática a cualquier posible justificación teórica. Y entonces perdemos también la simple pero eficaz idea de que la Ética no es sino el precipitado de la cultura filosófica, aquella que se viene volcando desde hace siglos sobre las formas de actuar y las prácticas, los *mores* en una palabra. La Ética dice tan sólo o dice nada más y nada menos cuál es el estado en que se halla la capacidad reflexiva de los agentes, los que actúan<sup>4</sup>. Dice cómo éstos expresan sus valoraciones, creencias y opiniones, precisamente aquellas que más tienen que ver con las formas de hacer. Pero ella, la Ética, ni dice ni actúa, ni reflexiona. La Ética es de y para los agentes.

¿Que podemos esperar entonces de las definiciones? ¿Qué alcance tendría sostener que la Ética será esto o esto otro? Si los sujetos tienen la última responsabilidad de sus decisiones, y si la conclusión importa menos que el proceso argumentativo que ha llevado a la resolución teórica y práctica de casos determinados, la definición, las definiciones, no deben cargarse con expectativas desmesuradas. Tomémoslas como declaración de intenciones y objetivos. Lo que equivale a señalar que éstas no son tan relevantes como suponíamos, pues se trata de meras indicaciones, uno o más principios regulativos, cuya precisa valoración aparecerá a la vista de informaciones pertinentes sobre casos, individuos, consecuencias, motivos y un

4 Explicaba H. Arendt que un agente invisible surge de la perplejidad mental y no corresponde a las experiencias reales. Por el contrario, la Historia existe por los seres humanos; sin ellos, sólo tendríamos una Historia ficticia. *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974, pp. 246-247.

largo etcétera. Así pues los términos negativos o afirmativos pasan a un segundo plano, pues se trata de poner de manifiesto metas deseables, programas a desarrollar. Incluso en los casos en los cuales el valor normativo de una definición sea reemplazado por una hipótesis cuya validez dependa casi por completo de alguna información ulterior, es decir de las consecuencias observables, la aplicación final del principio nunca puede considerarse un proceder automático. De modo que, cuando se trata de examinar el alcance de las definiciones filosóficas, hemos de contar con unos severos límites.

Situación contemplada ya por Kant <sup>5</sup>, cuando reconocía que, a diferencia de aquello que podemos constatar en otras materias, como puede ser la Matemática, en las definiciones de la sabiduría ocurre de muy otro modo. Importante precisión ese "de otro modo", que en buena medida explica los motivos por los cuales también Hegel <sup>6</sup> ponía tanto énfasis en el trabajo del concepto, y en sus objeciones a una Filosofía edificante. En tal caso parece más conveniente que la definición sea considerada como una indicación de objetivos, cuyos resultados serán examinados tan sólo al término de la investigación misma. O como forma de representarse tales objetivos. La reserva anterior sobre las posibilidades efectivas de la definición filosófica viene pues a concluir en la relevancia del procedimiento mismo y sus efectos.

### 3.

Por otra parte, la restricción ya hecha conviene para tratar con problemas, en los cuales no cabe una verificación o una racionalidad completa. Incompleta porque lo que en ella debería funcionar como premisa y punto de partida de posteriores razonamientos no funcio-

5 Cfr. Kant, I.: *Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze*, en: *Vorkritische Schriften bis 1768*, en: *Werke*, ed. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1960, II, p. 744.

6 Cfr. Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1952, p. 14.

na como un axioma. Así se pone muy claramente de manifiesto que el trabajo del concepto tiene en Filosofía moral un valor indicativo y procedimental. Siendo consecuentes con todo lo anterior, hemos de pensar sobre la importancia de la dimensión performativa del discurso - la que comporta efectos logrados por medios adicionales, no locucionarios<sup>7</sup> -, de alto interés para el análisis del lenguaje moral. Esto es, reparar en los efectos suscitados mediante, durante, por causa de la comunicación de enunciados normativos por parte de alguien a alguien. Con lo cual abocamos al punto preciso en que dejaba la anterior sugerencia sobre los inconvenientes de la preterición operada sobre ciertos elementos pragmáticos de la reflexión filosófico moral.

(1) En consecuencia, la Ética adoptaría una actitud de cierta reserva hacia la acumulación de principios grandes, excelentes, que es lo que significa abogar por la distancia con respecto a "lo sublime". Y esta opción teórica implica también que las definiciones serán tan sólo hipótesis, cuyas premisas adicionales y conclusión no se hallan sólo dentro de ellas, sino en sus probables efectos. Por eso una definición nunca debe levantar expectativas y críticas importantes, pues no tiene más que ese valor hipotético que poco antes señalaba. La consecuencia más obvia que de ello se desprende afecta a la prioridad o no prioridad de los aspectos metaéticos, contrastables en todo caso con los contextos prácticos o dimensión pragmática - situación, agentes, caso determinado, etc.<sup>8</sup> - de una semántica o una sintaxis del discurso moral.

7 Sobre esta cuestión, Austin, J. L.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982, pp. 145, 163; también Searle, J.: *¿Qué es un acto de habla?*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1977 y *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1980, pp. 34, 153, 186-7; Ricoeur, P.: *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981, pp. 11, 79.

8 S. Giner se ha ocupado de la situación de una moral cívica en el ámbito de las democracias liberales, señalando con acierto que la unanimidad en torno a ciertos principios abstractos contrasta de forma evidente con las discrepancias, también muy evidentes, sobre su puesta en práctica. Su irreprochable diagnóstico sobre consternación, fanatismo e imperio de la ideología resulta sumamente lúcido; debe ser tenido en cuenta a la hora de exponer un panorama de conjunto sobre la moralidad o no moralidad - tópicos tan acostumbrados - de las formas de existencia que practica el actual ciudadano. Cfr. *El rapto de la moral*, en: *Ensayos civiles*, Península, Barcelona, 1987, pp. 15-36.

(2) Así la Ética no sublime tendría por objetivo ganar en autonomía y capacidad de explicación, al prescindir de ciertos compromisos teóricos que no permiten hacer fructífero el razonamiento, es decir, que esterilizan la capacidad de inventar hipótesis y resolver problemas<sup>9</sup>. Por tanto, una Ética "sin lo sublime" alude a todo lo que resulta poco adecuado desde el punto de vista de una invención de argumentos. De argumentos morales en este caso. Y una nota más, si bien ello requerirá de nuevas explicaciones: la sugerencia de que se puede, es más, *se debe*, pensar y elaborar una Filosofía moral sin "lo sublime", implica precisamente una clara negativa a primar los principios morales absolutos, por encima o a costa de los agentes que los han de poner en práctica, o incluso por encima de las condiciones en las que aquellos, los principios, se han de aplicar. Pues no deja de ser un fenómeno sorprendente el que de un solo principio, de un buen principio, se extraigan con frecuencia y facilidad consecuencias antitéticas, como ocurre las más de las veces. Es del todo innecesario traer ahora a colación casos determinados que confirmen lo anterior, dado que experiencias recientes nos hacen sospechar que algo incorrecto sucede cuando los efectos de buenos motivos son o pueden ser tan desastrosos; aquí veríamos confirmada la sugerencia de que la omisión o preterición provoca carencias importantes.

(3) A primera vista, las cuestiones suscitadas poco más arriba poco tendrían que ver con el estilo, más bien directo, de esas preguntas que solemos hacernos cuando estamos ante un dilema, una decisión; decimos de la forma más simple que nos es posible "¿qué hacer?" , "¿qué debo hacer?" o incluso aquella otra "¿qué puedo esperar?". Todo requerimiento de este tipo suele ser dirigido a alguien, por parte de alguien, sobre algo. Tampoco es cierto que los filósofos sean amigos de mucho rodeo innecesario, innecesario e inoportuno además, por cuanto que lo que se quiere saber no

<sup>9</sup> En lo referente a este punto preciso, las observaciones de R. Rorty sobre "platonismo" en su *Platonism, Positivist, and Pragmatist*, o. c., pp. XIII-XLVII.

admite quizás mucha demora, tal como reconocía Descartes a modo de justificación de su Moral provisional. Siendo verdad que las decisiones no suelen contar con tiempo o destrezas especiales, sin embargo, el trabajo analítico que realiza el filósofo resulta del todo conveniente para sacar a la luz la complejidad de factores que intervienen en la conducta resultante de una deliberación. Ahora bien, la definición de problemas y estrategias, que como ya vimos tiene un carácter programático, puede ser fructífera y conducirá entonces a un esquema válido, explicativo o comprensivo, con respecto a una decisión razonada o, por el contrario llegará a cortocircuitar, con excesivos requisitos, el final deseable, o sea una invención de soluciones.

(4) Habida cuenta que el catálogo de principios de importancia ha sido puesto ya en marcha por la tradición filosófica y que ésta ha pasado por etapas en las cuales se examinaba concienzudamente las posibles consecuencias de la aceptación de uno u otro principio, hoy parece oportuno recordar, encarecer la aplicabilidad de dichos principios, tarea quizás más conveniente que el aumentar su número. Podría ser cierto aquello de lo cual avisaba B. Gracián "estamos ya a los fines de los siglos. Allá en la edad de oro se inventaba: añadióse después, ya todo es repetir. Vense adelantadas todas las cosas, de modo que ya no queda qué hacer, sino elegir"<sup>10</sup>. Por tal motivo, incluso a título de mera hipótesis, convendría devolver la reflexión moral a sus agentes y destinatarios. Como vemos también, tal enfoque deja lugar a cierta problemática que tiene difícil acomodo en un sistema conceptual que haya hecho abstracción de diferencias muy significativas para los agentes. A ello alude la sugerencia de una Filosofía moral que no se determine por su relación con lo sublime.

<sup>10</sup> Gracián, B.: *El discreto*, "Hombre de buena elección", Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 79.

## 4.

En las secciones precedentes han ido apareciendo razones y motivos que sugieren diferenciar la disciplina, la Ética, con respecto a ese espacio que era compartido por "bien" y "sublime", tal como se exponía en la *Crítica del juicio*. Procede ahora el precisar algunos resultados de ese recorrido. Sobre todo a raíz del cambio de perspectivas por el que ha pasado la Filosofía moral en los últimos años; cambio que inducía, precisamente, a redefinir cuál podría ser considerado como el espacio más propio para situar a las cuestiones de moralidad:

1. Una Ética sin lo sublime, no sublime, resulta ser una Ética de la finitud, de la existencia humana, de prácticas, hábitos y *mores*. Una Filosofía moral, subrayando ese término, "moral". Una Ética cuya medida será más razonable que racional, y más verosímil que verdadera. Una racionalidad práctica más situacional que no situacional, en suma. Por lo cual el asunto, antes prioritario, de su fundamentabilidad queda subordinado a la justificabilidad y aceptabilidad, logros de una metodología más o menos reglamentada. Y de una decisión previa en favor de situaciones relevantes. Todo lo cual exige múltiples aclaraciones.

2. Pero, acortando el camino, podría querer decir tan sólo que el lector contemporáneo del mito platónico de la caverna estaría en condiciones de reconsiderar los términos que allí se exponían. Es decir, ahora podría examinar desde otra perspectiva aquella idea de Filosofía con la cual se ha venido fraguando la preterición de las experiencias morales, en favor de las ideas o los ideales morales. Había allí, como todos recordamos, una caverna, unos prisioneros, de entre los cuales, sin saber el motivo preciso, uno logra ser rescatado -a la fuerza, obligado súbitamente a levantarse, a torcer el cuello y caminar hacia la luz, dice Platón-. Será llevado al exterior, expuesto con dolor a la luz misma que todo lo ilumina y ciega. Cuando este mensajero, al principio harto de tanto resplandor, luego habituado a él, regrese con su bagaje de conocimientos, dispuesto a com-

partirlos con quienes ahora compadece por seguir enterrados en la oscuridad, se encontrará con la hostilidad de sus antiguos compañeros de desgracia, quienes se aferran, cerriles, a conjeturas sobre sombras<sup>11</sup>. Así pues el mensaje, la sabiduría tan penosamente conseguida, en nada modifica la condición infeliz de los prisioneros, y la mísera condición de su morada.

3. Quizás no habíamos reparado del todo en ello, porque el dramatismo del viaje de iniciación dejaba en un segundo plano al escenario interno, esa morada que seguía intacta. Queda como en el comienzo: unos prisioneros, atados por los pies y el cuello desde la niñez, de tal modo "que hayan de permanecer en la misma posición y mirando tan sólo hacia adelante"<sup>12</sup>. La hipótesis de la caverna se cerraba sobre un escena de interior con actores de condición inferior, poco dignos de compasión en su agresividad e ignorancia y, definitivamente, sin alternativas para merecer la luz. Los prisioneros seguirán siendo esclavos, su territorio seguirá sumido en la oscuridad. Por el contrario, una caverna más habitable surgiría del acto de decisión que implica el asumir que aquella es la propia morada; los prisioneros, ahora interlocutores, iguales que comparten una misma condición, por terrible que ésta sea.

11 Hombres ordinarios, sin educación filosófica, que permanecen en estadio de *eikasía*. Se puede consultar, entre otras, la interpretación de J. L. Austin, "La línea y la caverna en la "República" de Platón", *Teorema*, Valencia, 1980, 2-3, pp. 109-125. El escritor H. Broch consideraba incompatible la producción intelectual y concepción platónica de la realidad, porque ésta se involucra con un orden espiritual y sistema religioso que impiden ser otra cosa distinta que eslabón de una cadena. Lo religioso le parecía liberación frente a las ataduras de lo azaroso, redención de las presiones de lo empírico y, también, un arreglo con la muerte; por eso considera que la Filosofía es post-religión, la hora en que nació el hombre como intelectual, como nuevo portador de las ideas de razón y libertad. La conjunción de la *ratio* con lo irracional llevaría así hasta la situación presente. Valora por ello lo platónico como dominio de lo espiritual sobre el dominio de lo mundano, habiendo conducido a un trabajo continuo de redención con respecto a ese mundo: "Quien está prisionero de lo espiritual, no puede representarse ningún suceso del mundo que no sirva a su redención", *Leben ohne platonische Idee*, en: *Philosophische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, Bd. 1, pp. 46-52.

12 Platon, *La República*, L. VII, 511d/515 e.

4. La llamada hacia lo inteligible supone de inmediato una organización jerárquica: de un lado la región del bien, de otro el universo de simulacros. Aunque es precisamente este último donde habitan los humanos: por debajo del límite, *sub-limen*. Bajo, al pie, al alcance de, en el umbral de... Lo sublime, el término superior, está en lo alto, en el aire, en vilo, es grandilocuente. Un decir grande. La Ética que reclama cierta autonomía con respecto a lo sublime renuncia a ese decir grande, a esa grandilocuencia que, por razones más o menos plausibles, suele ser el objetivo de críticas recientes, cada vez más numerosas<sup>13</sup>, en efecto. Probablemente por aquello del éxtasis, la elevación, nostalgia y raptó intelectual, que incitan a minusvalorar, y poco al aprecio de la realidad en la cual se actúa. Lo sublime desaloja bruscamente toda otra pretensión que no lo iguale en enormidad y falta de interés. Pues así quedaba definido lo sublime por Kant<sup>14</sup>, en la *Crítica del juicio*, como aquello absolutamente grande, magnitud sólo igual a sí misma, por encima de toda comparación; lo que se pueda pensar fuera del alcance de los sentidos y las facultades vitales. Capaz de deparar tan sólo satisfacciones negativas.

5. Como la ley moral, que suscita respeto, pues no concuerda con ni atiende a inclinaciones de la naturaleza humana. A no ser por la fuerza -violencia incluso- que hace la razón a la sensibilidad. Entonces, una magnitud sin medida y una moralidad sublime dejan detrás de sí principios excelentes, más anclados tan sólo en la razón pura. Nos hallamos por tanto ante una posición de idealismo, que entronca con la llamada platónica hacia lo superior e inteligible<sup>15</sup>.

13 Sobre esta temática, Deguy, M.: *Le grand-dire*, en: Courtine, J. F., Deguy, M.: *Du Sublime*, Belin, Alençon, 1988, pp. 11-35; también Parret, H.: *Le sublime du quotidien*, Hadès-Benjamins, Paris, 1988, pp. 10-3, 17-24, 45-79, 123-43, 258-75. También Ortiz-Osés, A.: *El sentido de lo sublime y lo subliminal*, en: Verjat, A.: *El retorno de Hermes*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 164-83.

14 Cfr. Kant, I.: *Kritik der Urteilskraft*, en: *Werke*, X, pp. 333, 362-3.

15 H. Bergson retomaba el tema platónico de las ideas perfectas, ante las cuales la realidad se difumina como imitación grosera. La religión vendría a colmar el vacío entre el orden humano, que lo es por aproximación, y el orden de una ciudad regida por leyes semejantes a las de la naturaleza. La religión se afirma así como reacción ante el poder disolvente de la inteligencia, como factor de conservación



Cuando esta apelación cierra el paso a un análisis de problemas y situaciones, resulta imprescindible reconsiderar qué tipo de Filosofía se desea mantener. Pero si el idealismo fuera toda la Filosofía posible, la misma definición de amor al saber habría marcado de antemano con el estigma de lo edificante a todos los esfuerzos habidos y por haber, esfuerzos por dar contenido a esa breve parcela de saber que sí estaba contenida en la idea de amor al saber. Por ello, la búsqueda, a la que también aludía la antigua definición, habría dejado de expresar una rasgo muy humano y existencial, para virar en estado de permanente inquietud sin finalidad alguna. Y, también, iría espoleando toda suerte de nostalgias imposibles. Supuesto que el saber filosófico, como todo saber, es de por sí limitado, el acceso a otro nivel le está vedado *a fortiori*. Por tanto, la posición fuerte de objetivos excelentes nos excede, porque supera precisamente las capacidades y medidas humanas.

6. Lo sublime o la ley moral por sí solas representan una carga difícil de sostener. Aquellos planteamientos filosóficos que ponen sus miras en modelos muy superiores o sublimes producen una inmediata valoración, negativa claro es, de todo lo que queda por debajo del ideal. A cierto nivel, podría alimentar todo tipo de sentimientos de culpabilidad y, de rechazo, expectativas que sólo vislumbran alguna posibilidad de realización con la ruptura de la existen-

social -he ahí una función colateral, escapada del espíritu-. El postulado de un mundo superior y de un respaldo religioso como necesarios se corresponde en este autor con una visión organicista de las relaciones sociales, y con una "mentalidad colectiva". La persistencia de creencias poco razonables le hacía dudar, de hecho, sobre la inteligencia y el progreso real con respecto a una mentalidad primitiva. Su conclusión sugiere entonces la simultaneidad de hábitos socialmente acumulados en la superficie, longitudinalmente -como los tabúes-, y la civilización vertical. En el nivel estrictamente individual, lo religioso repone el orden, desequilibrado previamente por la idea de la muerte. Procede pues de una reacción defensiva, y funciona en beneficio de la naturaleza, lo religioso. En conjunto, sus tesis aluden a las insuficiencias de la obligación moral, entendida sólo como exigencia de la razón; un imperativo absolutamente categórico le parecía algo semejante al sonambulismo, por el contrario, la moral ha de definirse como producto del uso, de los hábitos sociales. *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, PUF, Paris, 1967, pp. 5-23, 127-137.

cia. Filosofía como *meditatio mortis*, entonces. ¿Es esto lo que esperamos de la actividad filosófica? La definición que insiste en el apego o amistad hacia un saber excelente requiere obviamente de una interpretación dialéctica, pues, en caso contrario, se traducirá en una visión del mundo completamente desasistida de categorías para poder interpretar ese mundo. La cuestión está en dónde poner el límite del amor al saber, dónde situarlo, si se piensa más allá o más acá, más grande o más reducido.

7. Lo "no sublime" en la Ética implica una afirmación explícita de lo que está por debajo de esos límites<sup>16</sup>. Implica además una confrontación con el idealismo, al menos como método adecuado para la interpretación y, tarea quizás más interesante, un debatirse con las imágenes, poderosas sin duda, que aquél ha ido decantando en el transcurso de la tradición filosófica. Sus metáforas son en efecto como llaves que cierran el paso a un saber sólo o básicamente mundano: la fractura irreparable del andrógino, el auriga que debe disciplinar sus corceles, un alma siempre sometida al riesgo de perder sus alas. Todas ellas configuran al final un universo simbólico de tensión intolerable, tan constante como infructuosa. Una purificación tan esforzada como la que ha de emprender el filósofo no tendrá finalmente ni término ni medida.

8. Producirá resultados, sin embargo. Entre otros, una muy atractiva invitación a los ejercicios del espíritu y una no menos sugestiva repugnancia ante lo sensorial, lo material, lo no sublime. La levedad ganaría por tanto a la existencia, pesada, oscura, como lo era, sin duda, la vida de la *polis* subterránea en la metáfora de la caverna. Mortales como prisioneros. Filósofos como elegidos que asumen sobre sí la carga de lo más leve. El círculo se cierra por tanto en la paradoja, y en una a-patía - sin *pathos* - que muy poco ha de sugerir

16 Siguiendo la dialéctica negativa y positiva de lo sublime, desembocamos en la categoría de "lo patético" -aquella que elimina la distancia que hizo la superperiodicidad del absoluto, afirmando por el contrario el conocimiento de la propia situación-, analizada por V. Bozal en "Categorías estéticas de la Modernidad: sublime y patético", *La balsa de la Medusa*, 3, 1987, pp. 67-86.

a la Filosofía práctica. Una imagen más puede explicar hasta qué punto son paradójicos los aciertos y los vuelos del idealismo filosófico: Icaro. "Sobre la horizontal del laberinto/ trazaste el eje de la altura/ y la profundidad./ Caer fue sólo/ la ascensión a lo hondo." <sup>17</sup>

Dejando al margen por esta ocasión qué sea para la Filosofía lo más hondo, lo más profundo, si lo más interesante para ella será la ascensión o la caída -quién sabría decirlo a ciencia cierta-, constate-mos únicamente que la expresión de un concepto, de un supuesto genérico, de un principio orientador de la conducta, etc., lo dice todo y nada dice sin una mínima referencia a su dimensión pragmática <sup>18</sup>. A efectos del discurso moral, la Ética habría de construirse sobre las conductas, para dar razón de ellas o para mostrar cuando no hay razones suficientes para ellas. Por eso, la apelación a un criterio superior tiene sentido cuando éste no se desvincula abruptamente de los azares de lo humano. Ni la Ética en lo histórico <sup>19</sup>. Porque hoy se ponen de manifiesto con cierta insistencia los límites de una Filosofía silenciosa -incluso o sobre todo en su versión dialógica <sup>20</sup> y, qui-

17 Valente, J. A.: *Icaro*, en: *Entrada en materia*, Cátedra, Madrid, 1985, p. 187.

18 E. Lledó se ha referido de forma expresa al doble desarraigo del lenguaje filosófico, con respecto a la experiencia y con respecto al lenguaje natural. *El silencio de la escritura*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, p. 16 .

19 J. Habermas ha puesto en cuestión la racionalidad de las formas de vida histórica, por entender que el concepto cultural de eticidad no es resultado de una elección, pues los sujetos han sido ya socializados en ella, ni es reflexivo. Su alternativa plantea las indudables ventajas que un modelo normativo siempre ofrece o puede ofrecer en contextos en donde resulta dificultoso el asentamiento de criterios y principios de carácter general y, eventualmente, universalizables. Por contra, plantea un importante número de dificultades para abordar, mediante ese modelo y sin otros recursos adicionales, lo que este autor suele clasificar como "preguntas empíricas", es decir, cuestiones que no remontan demasiado el nivel de lo cotidiano y de las historias o tradiciones más apegadas a formas de vida concretas o determinadas. Entre las dificultades se encuentra el fuerte déficit práctico con que se suele pagar la ganancia de racionalidad, tal como este autor ha reconocido: "los juicios morales, que ofrecen respuestas desmotivadoras para preguntas descontextualizadas, tienen un déficit práctico", *Ueber Moralität und Sittlichkeit- Was macht eine Lebensform "rational"?*, en: Schnädelbach, H.: *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p. 228.

20 En lo referente a ello, vd. las observaciones de A. Wellmer sobre el carácter formal y monológico de la ética kantiana, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 9-10.

zás, ello invita a abandonar prejuicios teóricos y metodológicos que pudieron tener sentido en otro contexto -. Y porque un nutrido grupo de agentes encuentra dificultades bastante serias para ser admitidos como interlocutores válidos. En fin, de no ser por esa experiencia acumulada de límites que hoy advertimos, por tantas críticas vertidas hacia ese estilo moderno, probablemente no sería necesario hacer un esfuerzo más por la complementariedad, la compatibilidad entre los estándares racionales de la Filosofía moderna <sup>21</sup> y los recursos formales que antes se emplearon con tanta abundancia como probada eficacia.

Claro es que hoy no será ni posible, ni oportuno siquiera, un retroceso o una reconstrucción demasiado cercana, acrítica, de aquellas estrategias discursivas, las cuales tenían su justificación en virtud de necesidades de otro tipo y en otras coordenadas. El asunto es más bien el de la conciencia o no conciencia de las formas y el de la atención expresa a los requisitos de la comunicación. Pues no deja de ser sorprendente que, en un momento como éste, en el cual nadie rechaza el papel central de los sistemas y medios de comunicación, pocos se hallen en condiciones de asumir en beneficio de la Filosofía que esa comunicación tiene sus propios requisitos y reglas, además de condiciones generales de su posibilidad. La nueva situación debería hacernos recapacitar cuanto menos en la dudosa oportunidad de mantener, sin modificaciones importantes, un estilo de reflexión, que se produjo en soledad, en silencio. E incluso al arrimo de *un poète*.

M. TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Salamanca

21 De este extremo se han ocupado E. Tugendhat en su *Antike und moderne Ethik*; cfr. *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1984, pp. 33-56 y H. G. Gadamer en *Ueber die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, en : *Kleine Schriften*, Mohr, Tübingen, 1976, I, pp. 179-191.