

ETICA NARRATIVA

Por FERNANDO QUESADA CASTRO

I

La «cruz del presente» de la ética, hegelianamente hablando, parece tener su expresión tanto en la vigencia de su especificidad, como en la viabilidad de su realización. La crisis de identidad sufrida por la filosofía en general, se refleja igualmente en el campo de la moral. Por un lado, el desgajamiento de las diversas ciencias ha supuesto para la ética una metátesis de contenido. En efecto, las diversas instancias científicas no sólo tienden a una verificación problemática o descriptiva, sino que asumen funciones normativas. Distantes del doctrinarismo y de la utopía, como señala Habermas, las ciencias pretenden incorporar los valores socio-históricos que delimitan las necesidades sociales. Y el problema no sería excesivamente grave si se redujera a identificaciones gremiales o justificaciones administrativas. Nadie negaría hoy la necesidad de la interdisciplinariedad, si es que ese fuera el sentido de estas nuevas orientaciones. Pero esta cruz del presente se hace más difícil y pesada para la ética cuando se sospecha que el sentido de esta metátesis no se relaciona únicamente con su pretendida independencia en la delimitación de los contenidos axiológicos, sino que apunta a su disolución total. En efecto, y éste sería el segundo aspecto de esta des-identificación, la complejidad del propio desarrollo civilizatorio parece conllevar la eliminación de instancias heterónomas a los diversos campos científicos o pretendidamente tales. Y esto no sólo en el orden de lo físico-natural, sino igualmente en el de las llamadas ciencias humanas. Un caso paradigmático sería el de la política, porque parecería más cargado y exigítativamente idcológico al tratarse de la ordenación de la conveniencia humana. Mas la propia complejidad alcanzada en la estructura y organización sociales parece

consagrar la autonomía sistémica, no admitiendo el ámbito de contingencia que supondría la pretendida «racionalización» del proceso en función de intereses axiológicos extraños al propio sistema. La afirmación de N. Luhmann: «Casi todo podría ser posible, y casi nada puedo yo cambiar», ejemplifica la situación de la razón práctica, origen frontal de la concepción tradicional de la ética. Desde esta perspectiva, la participación comprometida políticamente en base a una racionalidad axiológica «significaría elevar la frustración a la condición de principio; quien entienda de ese modo la democracia debe arribar, de hecho, a la conclusión de que es imposible con la racionalidad». De donde la propia exigencia de racionalidad, en que se basa tradicionalmente la ética, comporta la des-identificación de la razón práctica.

Puestos a buscar un cierto consuelo, la rosa de esa cruz en el presente estaría representada por la difundida exigencia de instancias morales que conforman el comportamiento a todos los niveles: privado, científico o político. La recurrencia al orden moral aparece constantemente como justificación de actitudes, presuntamente ejemplares, que incluso inciden en aparentes rupturas con el orden establecido o en pretendidos cambios políticos. Nuestra propia escena política y social nos lo testimonia. Y, sin embargo, esta difundida conciencia difusa se torna en perplejidad: ¿Cómo determinar la justeza de lo que denominamos «bien» o «justo»? Rota la seguridad de identificación a través de la *polis*, en Grecia, o de Dios, en la Edad Media, o la «naturaleza humana», en la Ilustración, ¿cómo identificar racionalmente la configuración de lo «bueno»? Y aún más, ¿cómo conciliarlo con la división de intereses entre las distintas clases sociales? ¿Qué nivel práctico, no meramente utilitario, puede arrogarse la ética frente a la autoconciencia y defensa de la individualidad, como uno de los mayores logros de la modernidad? Y ello por no hablar de la universalidad posible desde el Estado, con sus estructuras coactivas; o desde los «movimientos» de liberación armados; o desde los problemas de los relativismos culturales.

II

A propósito de unas notas sobre Nicolai Leskov, escribe Benjamin: «El narrador —por familiar que nos suene ese nombre— de ninguna manera lo percibimos de presente en su viviente eficacia. Constituye una figura ya de por sí alejada y que tiende a alejarse más aún... Es como si una capacidad que nos parecía inextinguible, la más segura entre las seguras, de pronto nos fuera sustraída. A saber la capacidad de intercambiar experiencias... El na-

rrador toma lo que narra de una experiencia, sea la propia o una que le ha sido transmitida. Y la transmite como experiencia para aquellos que oyen su historia.

He de confesar, antes de proseguir, que entre la ética total de Aristóteles y la gran «pragmática trascendental» que últimamente nos ocupa, referirse narrativamente a experiencias parece fomentar los deseos de quienes pretenden enterrar a la ética como una causa ya perdida, o reducir, cuando menos, las expectativas de los que aún resisten. Por si algún valor tuviera, al menos para contener los juicios precipitados, tomo partido, de entrada, por la razón práctica, aun sabiendo que mi esperanza puede resultar fallida. No se trata, pues, de contraponer a otras formas o sistemas éticos la vía narrativa, sino que más bien sigo la propuesta aquella de que «el crítico puede remitirse a cualquier forma de conciencia teórica y práctica, y a partir de las formas propias de la realidad presente, desarrollar la verdadera realidad en cuanto su deber y su objetivo final... Entonces se verá que el mundo hace mucho que tiene un sueño, del cual sólo necesita tener conciencia, para convertirlo en realidad».

Volviendo un momento al texto de Benjamin, parece claro que la «experiencia» no es tomada aquí en el sentido compulsivo de repetición, con que a veces se utiliza por quienes se remiten a su ya larga experiencia de vida. Frente al carácter epistemológico que marca la filosofía moderna, retomada hoy bajo la preocupación objetivo-veritativa de nuestras representaciones, la experiencia responde a una profunda actitud ética. Situándonos dentro del contexto del «giro lingüístico», ampliamente entendido, en que hoy parecen discurrir buena parte de las discusiones éticas, nos podríamos servir de algunas aportaciones de Alfred Lorenzer para encuadrar este primer aspecto de la experiencia. En esa teoría crítica de la subjetividad no subjetivista que propone en su obra *Bases para una teoría de la socialización*, advierte cómo «el comienzo del sujeto es la decantación de las formas de interacción», es decir, «por las vías de las formas de interacción, una naturaleza que es apropiada en la praxis de un proceso dialéctico se incluye en el sujeto». La introducción del lenguaje significa la nominación de una interacción cumplida en esa dialéctica práctico-objetiva. De ahí su triple dimensión de referencia a la acción, satisfacción cumplida y socialización. Ciertamente los signos lingüísticos permiten al individuo la ampliación de su poder de disposición mediante la «representación mental» sin necesidad de mediación situacional, ofreciendo —a la par— la capacidad «para *comparar* las diferentes formas de interacción, que así pasan a integrar el repertorio de indicaciones de acción disponibles en la conciencia». El doble peligro que parece acechar la competencia lingüística estriba en, por una parte, la recaí-

da en posiciones objetivistas que, ancladas en los procesos de socialización primaria, olvidan la referencia a la dimensión subjetiva, el enfrentamiento con la naturaleza interior, que forma parte de la dialéctica de cualquier forma de interacción. De igual modo, en segundo lugar, la discusión reflexiva sobre las formas normativas de validez general sólo se consuma en el cambio práctico de las condiciones objetivas que marcan la transformación real de los símbolos.

Desde esta perspectiva, la insistencia en la «experiencia» tiende a la recuperación de la situación, del elemento biográfico, individual, de la dimensión subjetiva. En definitiva, del sujeto moral. Esa tensión relacional en que se constituye el sujeto y cuya realización expresa el lenguaje, tiende a desaparecer en razón de la abstracción y unilateralidad a que fuerzan los signos lingüísticos. La simbolización, en cuanto indicación de acción, ha cobrado tal independencia que, como afirma Rubert de Ventós, nos encontramos «en un entorno *catajórico* donde todo está anticipando alguna cosa, anticipando, casi siempre, nuestras propias reacciones». Y es justamente esta vivencia primaria de desazón, de incomodidad, de inquietud, de no referencia al sujeto, lo que provoca esa generalizada sensación de desajuste. Anverso de la situación de verdadero ajuste a que pretende someternos una codificación en que lo real parece que ya se ha consagrado como lo racional. Malestar de la cultura expresa ahora la objetivación de la riqueza generada, ante la que el individuo no experimenta la conciencia de disponibilidad para la acción, sino la «certeza de su impotencia» (Cassire), validada socialmente por la seguridad en el cumplimiento de su interacción. Riqueza validada por la seguridad: «Armados de un lenguaje —escribe Ventós— que cataloga la experiencia y de un 'inconsciente cultural' que se encarga de seleccionar, abstraer y filtrar las imágenes demasiado vivas a fin de que podamos operar con ellas, dentro de una tradición que traza por nosotros una línea fija y precisa entre unas cosas y otras, entre lo humano y lo divino y aun entre unas divinidades y otras; dotados de unos hábitos culturales que nos permiten realizar mil tareas de un modo casi automático, gratificante y eficaz, sin que nos veamos obligados a valorar y analizar cada una de las situaciones; instalados en un discurso cultural cuyo curso está ya trazado y que no hay ni que pensar, pues, propiamente, piensa y 'discurre' por nosotros; rodeados de unas obras que dan testimonio de nuestra capacidad o nuestro ingenio y en las que nos vemos reflejados, eñernizados...»

El lenguaje ciertamente alude a un mundo de realidades, pero traduce —a su vez— la densidad ontológica otorgada a tales entidades y con ello genera una actitud ética como marco referencial. La plausibilidad y universalidad que garantizan la denotación de los signos, olvida el carácter rela-

cional, la situación de advenimiento en que se desarrollan las interacciones que configuran el mundo simbólico. La petrificación del lenguaje corre paralela a la des-simbolización, que origina la pérdida de la identidad del sujeto. La experiencia, como exigencia referencial a la dimensión subjetiva, introduce nuevamente la mediación personal de todo proceso significativo en el orden moral. En este mismo contexto creo que podría asumirse buena parte de las posturas de Tugendhat en su ponencia del anterior Congreso. Para Tugendhat una experiencia propiamente moral no se justifica únicamente por su pretendida fundamentación racional. Tal sería el caso de Kant, cuya ética, sin embargo, al asimilar el principio racional de la moral, que es un principio de juicio, a una forma deductiva, anula la autonomía de juicio por considerarla arbitraria. Igualmente, la ampliación del campo teórico no conlleva necesariamente ni la pertinencia ni la justeza de la experiencia moral. Esta, por el contrario, no tiene solamente la función de explicar los principios abstractos a nivel de las situaciones empíricas, sino que la experiencia moral está ligada al sostenimiento o cambio de las convicciones morales. Es decir, no hay modelo deductivo que suplante tal experiencia, sino que se expresa en los juicios morales, guiada por el principio de imparcialidad.

Es, pues, necesario distinguir entre el juicio cognoscitivo tendente a la ampliación y aumento del saber, y el juicio propiamente moral que se dirige a formas de conducta, a modos de interrelación, a normas de acción, a cambios cualitativos de vida. Se trata de ir a la raíz, y la radicalidad se mide por ser afectado el hombre todo. Korff ha definido acertadamente la experiencia como «la fuerza normativa de las convicciones vividas en la práctica». La experiencia moral no es deducible de ninguna trascendentalidad ni se puede diluir en un discurso puramente argumentativo. La comunicación se da entre la facticidad y la carencia anunciada, entre lo posible dado y lo aún no realizado, entre lo normativo y la interpelación. La ética narrativa tendería a recuperar los diversos niveles de esas convicciones prácticas que sólo pueden mostrarse en la renuncia a una determinación externa, apriorica del sentido de las propias orientaciones.

Desde el hecho mismo de la opción fundamental que supone el hecho de la moral, la experiencia moral se sitúa entre el reconocimiento teórico de lo alcanzado y la vivencia del desajuste por lo no realizado; entre la genericidad, en el sentido de Heller, y —¿por qué no?— los sueños despiertos de Bloch. Pues lo propio del hombre es el trascender. Y la prueba de ello es la elección y creación, a través de la historia, de valores y formas de vida. Es cierto que esta esperanza de cambio moral resulta, con frecuencia, fallida. Pero, como afirma Bloch, «la esperanza tiene que ser absolutamente decep-

cionable»: primero, porque está abierta hacia adelante y no se ciñe a la repetición. Por ello, buscando la modificación tiene de común con ésta lo aleatorio, sin lo cual no hay *novum*. Y en segundo lugar, porque —aun siendo mediada por lo concreto— «jamás puede ser mediada con hechos fijos».

Por si hubiera duda, en ningún momento he pretendido afirmar algo así como la desestructuración del sujeto. La referencia a la experiencia, igualmente, no significa la multiplicación de centros de micro-sentido que sirvieran para encubrir la racionalidad o irracionalidad de la moral; como tampoco se confunde con la permisividad absoluta, cuya anomía la hiciera inútil. Aunque también es cierto que, como dijera Pascal, «nunca se hace el mal tan llana y alegremente como cuando se hace por principios». La perspectiva de la ética narrativa, entre otros aspectos que más tarde veremos, se sitúa en la responsabilidad personal del juicio moral como coherencia de la interiorización normativa. La autonomía, sin embargo, no indica autarquía, sino relación dialéctica con el contexto social e histórico en que se desarrolla el individuo. Me refería antes al hecho de que el lenguaje usado no es neutro, sino que marca una densidad ontológica y una referencia ética. Y justamente el modelo que me ha servido para introducir el tema de la experiencia destacaba la situación de interrelación en que se decanta el sujeto. De modo que éste no se daba absuelto, sino que se constituía en la propia relación, para evitar —por otro lado— la falacia genetista. La convicción práctica exige la mediación personal que no siempre acaba en ruptura; más aún, la propia discontinuidad con los valores recibidos implica su vigencia. Juicio, sin embargo, que no es meramente teórico, sino inordinado en el cambio de vida que, a veces, se presenta como interpelación a partir de acciones o hechos no ajustados a nuestro esquema teórico. Elementos de cambio que sólo pueden ofrecerse narrativamente.

III

Dietmar Mieth, uno de los más representativos cultivadores de la ética narrativa, destaca el papel fundamental que juegan en el juicio moral las experiencias recibidas por el propio sujeto. Ciertamente que el valor interpelante de acciones o hechos implican ya una predisposición moral, fruto del propio decurso cultural, y que disponen a esa *simpatheia*. Habría que distinguir entre la competencia moral nacida de la experiencia y la competencia dirigida al examen, control y justificación de esa experiencia. De momento nos vamos a ceñir a la primera, porque creo que su argumentación a la se-

gunda cuestión no es plausible y nos llevaría a una larga discusión. Incluso mi disentimiento aparecerá, en parte, en los siguientes apartados.

Volviendo a la primera parte, es decir, la competencia moral nacida de experiencia, Mieth propone su validez para la constitución de criterios morales a partir de tres tipos de experiencia sufridos o compartidos. Me voy a servir de ellos, aportando algunas pequeñas variantes. Esa triple perspectiva las concreta en lo que denomina: experiencia de contraste, de sentido y de motivación. He de insistir en que la ética narrativa, desde el ámbito experiencia de la moral en cuanto mediación personal y excedente social, no responde al problema ético de la fundamentación última, sino al plano histórico-social del comportamiento moral. Comportamiento que se perfila en la decisión judicial y se decanta en el hecho más propiamente moral: la convicción prácticamente vivida.

La *experiencia de contraste* cumple la función de perfilar el carácter autónomo de la decisión moral. Sus presupuestos vienen dados con el proceso de internalización normal, fruto de las diversas variantes en que se sitúa la coyuntura del individuo. Se concreta en la elección de un modelo axiológico. Mieth propone, como condensación de esta experiencia, la sencilla fórmula: «eso está bien» y «eso no está bien». Sin embargo, esta primera fórmula se decanta en la contraposición sufrida por la contradicción entre diversos sistemas o la interior a los diferentes valores contenidos en un mismo modelo o en la relación teoría-praxis. Una fórmula elemental puede apreciarse en la misma educación familiar como contraste entre los principios sostenidos por los padres y la quiebra con respecto a sus actos concretos que percibe el niño. Pero tiene mayor relevancia cuando se sitúa a nivel social: los famosos derechos humanos podría ser un buen ejemplo de este contraste entre teoría y praxis. Incluso se acentúa cuando somos juzgados en función de diversas pautas contradictorias. En el tercer manuscrito ejemplifica Marx la experiencia de este contraste en la diversa medida con que cada esfera mide al obrero: la economía y la moral. «Pero, ¿a quién tengo que creer ahora, a la Economía Política o a la moral? La moral de la Economía Política es el *lucro*, el trabajo y el ahorro, la sobriedad; pero la Economía Política me promete satisfacer mis necesidades. La Economía Política de la moral es la riqueza con buena conciencia, con virtud.»

La verdad es que no hace falta remontarse a Marx para encontrar esta experiencia de contraste axiológico que modula el juicio moral. En los primeros días de este mes, a propósito de la última Encíclica del Papa —*Laborem Exercens*—, un periódico de ámbito estatal recogía diversos comentarios sobre ella. El más amplio, sin duda, lo realizó una personalidad, no eclesiástica. Refiriéndose al trabajo valoraba su significación por el hecho de

que todo hombre —como aparece en el *Génesis*— es elevado a la dignidad de co-creador a través de su relación con la naturaleza. Su valor ético viene refrendado, en segundo lugar, por el hecho de que «el *Mesías*, el Cristo, que siendo Dios se hizo hombre, dedicó la mayor parte de los años de su vida terrenal al trabajo manual junto al banco del carpintero». Pero, en contraste, al final de su comentario, puede leerse: «Respecto de éste, el trabajo —aunque no lo diga el papa Wojtyla expresamente—, implícitamente se puede decir, como algo que pertenece a su pensamiento, que en el mismo hay muchas categorías y niveles y que, aunque todo trabajo es creador, hay dos categorías que son fundamentales: una es el trabajo específicamente *creador*, que es en el que verdaderamente el hombre aparece como imagen de Dios en el primer capítulo del *Génesis*. La otra es el trabajo *seguidor*, es decir, el que se limita a seguir el camino que otro ha descubierto y abierto. El primero es el hombre de empresa, el empresario, que es el que encabeza y hace nacer —casi siempre de la nada o de la casi nada— una obra. El segundo son los obradores de esa obra que ellos no han concebido —ni conciben—, pero que coadyuvan a que se realice, lo que sería imposible sin su cooperación. Tanto una empresa capitalista como una empresa colectivista, si no tienen «el hombre creador», el empresario, será una pobre empresa que se arruinará o se estancará. Cualquiera piedra es buena para levantar un muro, pero ser piedra clave es siempre excepcional».

Se pregunta Mieth qué tipo de experiencias, positivas o negativas, son las que perfilan los contornos del contraste. «En el proceso de interiorización —escribe— unas y otras se condicionan y configuran recíprocamente. De todos modos, cuando se modifican las experiencias valorativas en el horizonte de la reflexión, el impulso parte de la experiencia de lo negativo.» Si el valor así surgido se mantiene como válido para el ejercicio de la vida práctica, pasa a constituir una experiencia de sentido.

La *experiencia de sentido*, en segundo lugar, se presenta no ya en una divergencia, sino en un proceso de convergencia. «La experiencia de sentido es obviamente una experiencia de lo posible que no se basa en el conocimiento de unas teorías ni en la doctrina de unos ideales abstractos, sino en un testimonio práctico.» Mieth la presenta con la fórmula de: «eso me parece claro», «me resulta evidente», «estoy convencido».

La estancia de Marx en París puede ejemplificar este tipo de experiencias. Como se sabe, su forzado retiro parisense constituye uno de los ejes de radicalización de su pensamiento, incorporando dimensiones éticas que le proporciona su contacto con el movimiento obrero: el sentido de solidaridad, de comunidad. En carta a Feuerbach escribía: «La historia forma entre estos 'bárbaros' de nuestra sociedad civilizada el elemento práctico

para la emancipación de los hombres.» Como reconoce Michael Lowy, estos temas faltaban en el «comunismo filosófico» de Marx, que los descubre «gracias a sus contactos con las sociedades obreras».

Este tipo de experiencias se transforma en «modelos éticos, es decir, en exigencias prácticas de tipo moral».

La *experiencia de motivación*, en fin, se refiere, a situaciones, especiales por su intensidad, que pueden provocar un cambio no ya de sentido, sino «un cambio de ser». Experiencias que se reflejan en la propia consideración de «eso me afecta (sin remedio)». Afectan al ámbito más propiamente moral del convencimiento y originan tanto un cambio personal, como teórico.

Me parece que un caso catalogable en este ámbito sería la propia experiencia de Sartre ante la guerra. En las primeras páginas de la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre nos relata parte del proceso biográfico intelectual. Su lectura de Marx, señala, carece de incidencia práctica. «Comprender es cambiarse —escribe—, es ir más allá de sí mismo; pero esta lectura no me cambiaba.» Por el contrario, el proletariado —no en su concepto, sino en su actuación real— tambaleaba aquel humanismo burgués, base de su educación, que explicaba la existencia como un escándalo. Pese a todo, insiste, «seguíamos en el marco de las 'ideas dominantes'». «Fue necesaria la guerra —escribe— para que llegásemos a alcanzar su realidad y para situarnos en una sociedad desgarrada. Lo que hizo que saltase el envejecido marco de nuestro pensamiento fue la guerra. La guerra, la ocupación, la resistencia, los años que siguieron.»

Y es justamente esta experiencia profunda y dolorosa la que transmuta su orden de valores y pone en cuarentena su armazón teórico. Más aún, da lugar a una reconstrucción ética de toda su teoría para permitir elaborar una realidad ajena a su obra: la historia. La historia como conjunción, interrelación o solidaridad entre los hombres. Cualquiera que hubiera conocido su obra anterior no podrá dudar del giro copernicano que esta experiencia, como pasión y convicción, representa para Sartre. Por supuesto que, como buen artista de las ideas, intentará abrir huecos en su nominalismo ético para rellenarlos con estos nuevos hechos. Pero ya todo no es igual.

Para Mieth, la responsabilidad moral se articula en torno a estos tres tipos de experiencia y le prestan al sujeto la competencia moral que ya preocupara a Aristóteles, aunque para él —¡pobre de los jóvenes!— contara más el tiempo. «El futuro de la ética —concluye Mieth— depende fundamentalmente de cómo ella logre desarrollar las percepciones en experiencias competentes, las experiencias parciales en criterios, los criterios en actitudes y convicciones vinculantes. Si lo logra, saldrá de la retaguardia de los pro-

cesos sociales y no se verá comprometida en escaramuzas de segunda fila.»

Es posible que no tenga mucho predicamento en una situación como la nuestra: crítica, conceptual, científica, técnica, hablar de experiencias, de convicciones. Con ello no se alude a ningún tipo de intuición o visión, sino a una doble dimensión de responsabilidad personal y un llenar de contenidos los propios signos a través del contacto, la atención a contenidos que —a veces— se ofrecen como formas simbólicas presentativas. De hecho, los ideales de la moral operan como universales concretos hegelianos. La pluralidad de formas prácticas de vida, no el pluralismo como sistema, se fundamenta en los diversos tipos de experiencia a través de los cuales se expresan los deseos de mejora, las solidaridades de vida, la realización de sueños despiertos. Y ello no obsta para exigir la racionalidad crítica de las conductas en relación con los demás grupos o comunidades, en los que cada individuo adquiere su propia individualidad. El reconocimiento teórico de la realidad, como mediación, no determina cualitativamente la elección de valores, ni fija los límites del traspasar valorativo.

Este saber práctico de la moral no es «forma de conciencia» ni figura histórica de ninguna trascendencia, sino que habla lenguajes plurales. Y es necesario saber atender y escuchar para diferenciar lo que formas de dominio distorsionan o progaman. Socarronamente se hacía oír Platón en *La República* cuando decía «que la educación no es tal como proclaman algunos que es. En efecto, dicen, según creo, que ellos proporcionan ciencia al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos». La ciencia, la sabiduría propia de los hombres no son fórmulas preparadas, sino que —como diría en la Carta VII—, su verdadero significado es fruto de «haberse acercado por mucho tiempo a estos problemas y de haber vivido y discutido en común». Es necesario, pues, este trato cercano a los hombres, de atención a las cosas, de recordar hechos. Porque lo nuevo no es lo que se nos da en el presente, sino que a veces viene de muy lejos. Una ética narrativa está atenta no tanto a dar aprióricamente sentido, cuanto a dejar que la comunicación se deje oír. Con la desaparición de la narración, «se pierde —decía Benjamin— el don de saber oír, y desaparece la comunidad de los oyentes». La dificultad no estriba en la comunicación, sino que nace de la aplicación previa de hermenéuticas. Quizá en este contexto pudieran interpretarse las palabras de Nietzsche: «Hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal.» Por contra, frente a ese tipo de saber que traduce realmente un poder, recomienda leer a Platón, en una interpretación peculiar, «para aprender la lección que grita entre

líneas en cada diálogo: *sólo hay un mundo, el mundo de la experiencia humana*».

La ética narrativa, pues, no pretende argumentar discursivamente sobre el sentido de esas propias experiencias, sino aflorar situaciones que se han secado, volver a llenar de contenido el lenguaje después de haberlo sometido al análisis, la hermenéutica, la crítica... Ni regresión ni intuición, sino «apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de este esfuerzo y de este deseo» (Ricoeur).

Más allá de la crítica, volver a ser interpelados.

IV

Hay una segunda función de la ética narrativa que está ligada a las dimensiones más propias de la moral: su exigencia crítico-utópica. Es posible, como alguno ha sugerido, que la filosofía moral llega casi siempre tarde. Pero la moral, en su dinamismo moral, está haciendo requerimientos continuamente. Los apóstoles de la sociología del hombre masa, no obstante, agoreros del miedo y sociologistas del posibilismo, aconsejan cambiar los planteamientos éticos por la técnica de la administración, y las veleidades utópicas por los pronósticos científicos. Incluso desde posiciones filosóficas críticas se ha insistido en el hermetismo social, en este principio del fin. La filosofía del «como si», con algunos representantes en la escuela de Frankfurt, ha abonado el cultivo de la desmoralización: hay que seguir trazando indicaciones de acción como si existieran los sujetos, aunque la colectividad lo ha aplastado todo; conviene seguir apuntando al cambio como si hubiese algún agujero abierto en la lógica inmanente e implacable de la historia; hay que orientarse hacia la trascendencia como si existiera Dios, añoranza de justicia plena y fuente de moralidad, aunque no podemos barnos en Dios...

Desde la propia sociología no creo que puedan sustentarse tales propuestas. Los propios clásicos de la llamada teoría de la sociedad masa apuntaban la ambivalencia de este fenómeno: la profundización en el valor de las relaciones personales frente al mito del primitivismo; la potenciación de la autonomía como erosión de la sociedad jerarquizada; derecho a la diferencia en el proceso de nivelación; difusión de movimientos contestatarios como ambivalencia de los medios de comunicación; dispersión de la cualidad carismática, etc.... Como afirma Salvador Giner en su obra *Sociedad masa*,

subtitulada *Crítica del pensamiento conservador*: «La masificación entendida sólo como proceso total, general y unidireccional es simplemente una de las invenciones más pobres de la imaginación sociológica.» Desde la filosofía política, Rudolf Bahro destaca ese «excedente de conciencia» que apunta a una transformación más profunda que los usuales cambios en el interior de la misma civilización. Agnes Heller, desde el campo moral, ha sabido alumbrar el nacimiento de las necesidades radicales como proceso de cambio cualitativo. El mundo, pues, sigue siendo un *laboratorium possibilis salutis*. Nada está decidido, aunque la indecisión del proceso del mundo y de la historia tampoco haya resultado victorioso en ninguna parte. La ética narrativa, aun sabiendo de la posibilidad de decepción, tiende a suplantarse ciertas corrientes de escepticismo moral, no claudicantes, por la valoración de las distintas formas simbólicas que apuntan a un cambio de modos de vida. Modestamente, traspasaría los límites de una ética de resistencia para transformarla en una ética comunicativa, de los lenguajes particulares que ampliara el campo de la razón práctica.

¿Cuál sería, entonces, el estatuto ontológico y epistemológico que correspondería —en este nivel— a la ética narrativa? Creo que sería el de una crítica de los símbolos, de las funciones simbólicas.

En una obra anterior a la citada, *Crítica del concepto psicoanalítico del símbolo*, Alfred Lorenzer distingue entre clisé, símbolo y signo, intentando unir la teoría psicoanalítica con la de los símbolos. El *clisé* designa la estructura no simbólica del inconsciente, dominada por la participación emocional. En el otro extremo, el *signo* muestra otro tipo de rigidez polar: la separación del campo situacional, emocional, propio del sujeto «Los representantes de objetos —escribe— son catectizados siempre como objetos que se comportan 'en relación con', como parte de una escena. A medida que se progresa hacia los signos esa intensidad gestual se esfuma. Avanza entonces la objetivación, desprendida de la referencia al objeto. La constitución fundamental del objeto, que es su 'estar en relación', se sustituye cada vez más por su constitución como 'cosa objetiva en sí y por sí'. A ello corresponde, dentro de la estructura intrasistemática, la diferenciación y el distanciamiento crecientes de sujeto y objeto.»

Me interesaría destacar que tanto el signo como el símbolo tienen una misma matriz conformadora. Si el signo no quiere desnaturalizarse habrá de reconocer, en su unilateralidad y universalidad, su propio campo generativo que se encuentra en esos deseos, afectos, posibilidades de relación dados en los símbolos. Su aristocracia veritativa la debe a una forma consumada de relación de las diversas expectativas contenidas en el símbolo. De modo que posibilidades de opción, nacida por otros estímulos situaciona-

les, darían lugar a percepciones distintas de objetos, que se traducirían en ofrecimiento de nuevas formas de interrelación. Al carácter veritativo del signo, corresponde la plausibilidad de los símbolos. Al hombre poseedor de logos, le es tan propio el producir símbolos.

La universalidad de los signos permite su ampliación horizontal en el consenso de los sujetos, pero la permanencia en los mismos sólo llevaría a la solución de problemas tácticos. Es necesaria la vuelta al campo de los símbolos si queremos realizar tanto una crítica, como la creación de formas de interacción que supongan cambios cualitativos. Así hay que entender también la propuesta, desde varios ángulos científicos, de una alternativa de racionalidad, comprensiva del fenómeno de la vida humana, que coimplique —como una parte de ella— a la racionalidad científica. Si la discusión racional sobre las formas organizativas más apropiadas puede desembocar en la esterilidad si no se prolongan en la acción práctica política que supere las condiciones objetivas necesarias para su realización, esta última peligra con caer en romo practicismo si no abre un ámbito de posibilidad para la recuperación de la acción simbólica.

La decantación de una interacción lograda que da lugar a los signos, no siempre agota el abanico de interacciones apuntadas en los símbolos. Y ello porque, a veces, el propio proceso socio-histórico no se hace eco de ellas, o bien porque el consenso logrado domina el proceso, o porque coactivamente son marginadas otras formas posibles de interacción. La producción, pues, de símbolos no sólo responde a nuevas demandas, sino que retoma deseos fallidos o esperanzas rotas. En esta línea, la ética narrativa ha de hacerse eco de las distintas voces y contribuir a que se oigan. La retórica fácil del moralista ha de dejar paso a una acción liberadora de todo cuanto oprime al hombre. Pues no raras veces sucede lo que se lee en *Derecho natural y dignidad humana*: «La bondad que toma la pluma raramente tiene también por necesario pasar a la acción. Más a menudo que al revés, las gentes mejor situadas suelen predicar el vino y beber el agua.» Más allá del moralismo, la creación e interpelación de los símbolos exige una clara toma de partido.

Hay que distinguir, como señala Bloch, entre lo objetivamente posible y lo realmente posible. Objetivamente posible es aquello que la ciencia puede predecir, a través de sus métodos de conocimiento y experimentación. Realmente posible es aquello «cuyas condiciones no están todavía reunidas todas en la esfera del *objeto mismo*». Pero que no están reunidas todas las condiciones no significa que no sea realmente posible. Los símbolos se sitúan justamente en este ámbito de lo realmente posible. Quienes se aferran al orden de la facticidad olvidan el carácter procesual de la realidad. Mediación

a través de lo objetivo dado no significa fijación de límite. Hay que saber atender a las latencias y tendencias que corresponden a la realidad como proceso, que apuntan al *novum* en mediación. No soy ajeno a las deformaciones a que puede dar lugar el voluntarismo. Es necesario el contacto con las cosas, el diálogo con los hombres, el compromiso con la realidad social. Pero urge recuperar el valor crítico y normativo de los símbolos como una brecha contra el «nacimiento de la primera coerción moral totalmente secularizada», que detectan los Mitscherlich, contra el círculo de saber es poder, de Foucault.

La ética narrativa, desde estos presupuestos, niega la justificación del proceso que tautológicamente se remite a sí mismo. La existencia del símbolo quiebra el proceso, en cuanto remite a la necesaria relación sujeto-objeto. Afirma, en segundo lugar, la necesidad de satisfacciones inmediatas, invalidando el recurso a una falsa infinitud.

Más allá de la objetividad, la realidad.

V

Hay un tercer aspecto a recoger dentro de la orientación de una ética narrativa, a saber: la historia como recuerdos peligrosos, como recuerdos de esperanza y sufrimiento, de diálogos exabruptamente cortados, de identidades perdidas. No se atiende aquí a una reconstrucción o justificación de la historia, ni hace relación a la idea de un magisterio de la historia, sino una atención a las diversas historias que escapan a cualquier racionalización o justificación discursiva.

La ética narrativa no tiene pretensión de sustituir a los historiadores. Su objeto, en un primer momento, tiende a la imperiosa necesidad de reencontrar la identidad moral perdida, el encuentro de la dimensión práctica que alienta el ser sujeto como grupo, clase o nación. Está tan lejos de hacer una historia al uso para derechas o izquierdas, como suplantar la necesaria reconstrucción veritativa de los hechos. La dimensión histórica rompe el hechizo de la adialéctica formulación con que se presentan las motivaciones en nuestra sociedad. Resulta revelador la premura con que los gobiernos despóticos rompen los lazos del pueblo con su pasado, a través del cual se identifican, o transforman la memoria colectiva en lo que Metz denomina «historia de los vencedores». Incluso en períodos de permisividad, no deja de ser traumático este reencuentro de los individuos, clases o pueblos con su plural identificación como sujetos históricos. «El recuerdo del pasado

—escribe Marcuse— puede dar lugar a peligrosos descubrimientos, y la sociedad establecida parece tener aprensión con respecto al contenido subversivo de la memoria. El recuerdo es una forma de disociación de los hechos dados, un modo de 'mediación' que rompe, durante breves momentos, el poder omnipresente de los hechos dados. La memoria recuerda el terror y la esperanza que han pasado. Ambos vuelven a vivir, pero mientras en la realidad el primero regresa bajo formas siempre nuevas, la última permanece como esperanza... La mediación del pasado en el presente descubre los factores que hacen los hechos, que determinan la forma de vida, que establecen los amos y los servidores; proyecta los límites y las alternativas.»

La historia sirve a la ética narrativa como arma crítica contra las totalizaciones apresuradas o las justificaciones discursivas. La ética narrativa se hace eco como *memoria passionis* de los diferentes relatos de sufrimiento y opresión que no permiten ser asumidos como explicación del logro civilizatorio e interrogan al poder político satisfecho. Una ética que ha sabido recuperar la función creadora y responsable de los sujetos, el reconocimiento a las plurales formas de vida, incapacita para separar progreso y vidas humanas, dominio de la naturaleza y explotación, poder político y expresión de voluntades. Ni siquiera la hipótesis de un progreso moral, ninguna utopía moral puede justificar la inmólación de los sujetos en razón del proceso mismo. Todo progreso se define en y desde los sujetos; ningún proceso es auto-legitimante, ni define en razón de su lógica interna la satisfacción de necesidades. Por eso pueden resultar más insoportables hipótesis, narrativas por cierto, como la de Kant, para quien el individuo ha de ceder en favor del género en la consecución de un alto grado de moralidad. «Luego —escribe— la historia de la naturaleza comienza con el bien, puesto que es obra de Dios; la historia de la libertad con el mal, pues, es obra del hombre. En semejante cambio hubo una pérdida para el individuo que en el uso de su libertad sólo mira a sí mismo; pero hubo ganancia para la naturaleza, que dirige hacia el género el fin que ella se propone con el hombre. Por eso, el individuo tiene motivos para atribuir a su propia culpa todo el mal que padece y todas las maldades que ejercita; pero como miembro de un todo (de un género) tiene razón en admirar y alabar la sabiduría y utilidad del orden.»

La no-identidad del hombre expresada históricamente en el «rastros de sufrimiento» anula la pretensión de una naturaleza o sujeto de la historia que totalice, teológicamente, el proceso mismo. La historia de la libertad no tiene una meta final, sino un futuro —al menos como exigencia moral— incardinado a la mediación dialéctica de los hombres como sujetos históricos. «La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final —escri-

be Bloch al final de *Principio esperanza*—, y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando pongan mano en su raíz. La raíz de la historia es, empero, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas.»

La *memoria passionis*, tal como aquí la entiendo, no persigue una culpabilización a-histórica, sino el sentimiento de solidaridad —parte esencial de una vida moral—, pero que no encuentra acomodo en categorías filosóficas. Son estas historias peligrosas que sólo cabe narrarlas, que no tienen voz ni razones, las que marcan el límite interior a esa comunidad argumentativa. Solidaridad que conlleva la experiencia práctica de la libertad. «En esta 'percepción' —escribe Metz— adquiere la historia —como historia evocada del sufrimiento— la forma de 'tradicción peligrosa', que no puede ser 'superada' ni paralizada en una postura de simple sumisión al pasado —como ocurre en algunas teorías— ni una actitud de simple crítica de la ideología —como se hace en algunas teorías de la razón crítica—; su 'mediación' es en todo caso de naturaleza práctica y se produce al relatar 'historias peligrosas', que es donde el interés por la libertad se introduce, identifica y... presenta.»

La ética, ante estos hechos, adopta la forma narrativa porque no intenta tanto argumentar, como interpelar. La narración escapa a la descalificación ideológica porque, consciente de su interés, hace emerger su confirmación del mismo proceso narrativo. No hay construcción teórica justificativa exterior al relato, sino que se valida por el «cambio» a través de su lectura o escucha. Así parecen haberlo comprendido los editores del libro-documento *Vida por el pueblo*, presentado hace unos días en Madrid, y que recoge datos sobre la persecución y torturas en Latinoamérica. En su prólogo puede leerse: «No es éste un informe hecho con intereses de política de salón, ni nada está aducido con una determinada intención ideológica... Es, por eso, un informe para la meditación y el seguimiento, según el espíritu por el que el lector esté poseído; informe para el recuerdo, para mantener viva la 'memoria subversiva' de unos sufrimientos y unos holocaustos...»

Más allá de toda desesperanza en la utopía de la razón, las razones de la utopía moral se hallan dadas en la sobreabundancia de símbolos con que ha expresado el hombre sus anhelos; esperanza mediada en las experiencias históricas que confirman la vigencia de este sueño y que en la solidaridad con el «rastros de sufrimiento» reencuentra el interés práctico por la libertad.