

Reflexión y crítica

Las dudas del guardián

M. Teresa López de la Vieja de la Torre

Si el filósofo es el guardián de la racionalidad, las dudas del guardián nos hablan de la situación de perplejidad en que la filosofía actual se encuentra ante las paradojas que hoy presenta la razón, rechazada por unos y defendida por otros con importantes precisiones a la baja. El artículo repasa reflexivamente esa situación, y señala un acceso posible, modesto pero eficaz, para despejar o iluminar las dudas del guardián.

1. Despedida de la racionalidad

«Si negamos que haya fundamentos que sirvan como base para juzgar las pretensiones de conocimiento, parece ponerse en peligro la idea del filósofo como guardián de la racionalidad»¹.

La hipótesis de Rorty abunda en la idea de que la Filosofía en general, y la Ética en particular, están sometidas a un intenso proceso de crisis de fundamentación. Antes de opinar sobre la exactitud, el alcance y significado de tal diagnóstico, me gustaría detenerme en ese razonamiento, consecuencia lógica del estadio errático por el cual estarían pasando los epígonos de la razón moderna: si ésta naufraga sin fundamento, resulta inútil y patética la figura de un filósofo que se erige en su custodio. ¿Qué sentido tiene un «guardián de la racionalidad» sin «fundamentos»? Este tipo de diagnóstico resulta más arduo de desmontar cuando se pone en duda la racionalidad «práctica», por sus características y objetivos propios. Aquí se ensañan los críticos del fundamento y la razón: los límites de uno y otra se convierten en punto de mira de quienes juzgan tan duramente el actual estado de las cosas de la Filosofía.

Los argumentos son parcialmente falaces, sin embargo. Resultan del ejercicio de un *método comparativo* es decir, de un cotejo imposible entre los logros del pasado o ventajas de la antigua situación y la decadencia de lo moderno. Por si

¹ RORTY, R.: *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, p. 289.

no fuera suficiente, no se escatima una *descripción* minuciosa de los efectos, cada vez más negativos, de tal hundimiento radical: la incomensurabilidad de los lenguajes morales, la primacía de la falsa conciencia, la pujanza del cinismo y nuevos escepticismos, etc. ¿A qué enumerar los múltiples efectos desencadenados por la conciencia moderna? O arrojados en su haber. El balance precipita un resultado de *negaciones*: en nombre de un espléndido «antes» y de fragmentos —pero sólo retazos, los más negros— del «presente» se niega la actualidad del filósofo-guardián de la razón práctica. Y, en buena lógica, su lugar futuro. El filósofo comprometido con lo razonable se ve desplazado al cómodo o incómodo lugar de lo que, por definición, nunca existe: u-topos, utopía. ¿Qué capacidad de maniobra le queda? En principio, navega entre dos opciones:

1. Manifestarse de acuerdo con los límites de fundamentación, pero sin hacer por ello renuncia de la razón. Está a favor, pero ha de familiarizarse con la duda, porque su defensa es la de quien está en una posición de resistencia, incómoda y desfavorable si las haya, bajo una coyuntura adversa. Ocupará un puesto marginal y vergonzante, se acomodará con discreción en los intersticios, todavía libres, de esa conciencia hegemónica, buscará, bajo la presión de la incertidumbre, algunas mediaciones, para justificar por qué se obstina en confiar en la razón. Una razón además notoriamente reducida —sólo puede alegar razones suficientes— y, claro está, no necesaria. Recuérdese a qué paradojas aboca una Ilustración estrangulada por sus propias contradicciones, tal como muestra la metáfora de la ceguera o las *Luces de Bohemia* de Valle Inclán.

2. Estar en contra, avenirse a una «despedida de la racionalidad». La despedida ha sido sin embargo muy ruidosa de gestos excesivos, desmesurados por relación a la tarea de arrumbar lo que pretendía ser tan poco, tan modesto —razones suficientes—. La retórica del antimodernismo ha sido generosa en medios, desproporcionados al tamaño del adversario, pues éste ya admitió el carácter inconcluso de la empresa que iba a emprender. Cuando el filósofo moral se ubica por voluntad propia en la posición de «guarda» e «intérprete», confunde con su insignificancia deliberada a los otros filósofos, los que sospechan de la razón y de él, y además sospechan sin medida ni límite, sin reparar en medios persuasivos: ¿tendrá aspiraciones totalitarias el guardián?

Pero ¿a qué tanto esfuerzo en liquidar la racionalidad? Habermas lo atribuye a la precariedad de esa autoafirmación contrailustrada². Precariedad que delatan los argumentos *a contrario* estereotipados, aquellos que eluden los riesgos de una crítica verdaderamente insumisa, fiel a los episodios de la Historia. La censura de la razón ilustrada no ha recorrido antes su dialéctica interna, por lo cual elimina las potencialidades de la misma razón para sobreponerse a sus límites. Esas falacias y paradojas de la anti-ilustración emergen con fuerza cuando se confrontan con su contexto: las sociedades postindustriales. La crítica de la Ilustra-

² Cfr. HABERMAS J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 13, 144.

ción y la racionalidad ha sido parcial. Funciona al modo conservador, porque liquida los principios que condujeron a una modernización cultural, sin tocar en absoluto la modernización en el *subsistema económico*, manteniéndose en un registro tan funcionalista como ultramoderno (¿ultramoderno *porque* es funcional?).

En clave también de una hermenéutica *no* historicista. La equivalencia weberiana «modernización=racionalización» supone un límite importante para el avance de esas tesis antimodernistas: pues el rechazo de una parte de la herencia ilustrada sabe que no puede subir más el tono. No ha de proseguir hasta el punto de convertirse en rechazo del sistema económico moderno. Por ello los críticos más entusiastas de la racionalidad centran la discusión preferentemente en el asunto de la identidad cultural, modernidad estética, etc., eliminando, para su mayor comodidad, la necesaria referencia a otras esferas de valor. En consecuencia, de ese conglomerado teórico tan antimoderno resulta la virulencia retórica al uso, más cierta precariedad teórica en la despedida de la racionalidad. No sorprende la actitud indecisa del filósofo.

1. Cultura estallante

Puestos al mismo nivel, quien aboga y quien ataca a la razón moderna de forma radical proceden de la misma forma, tan ideológica como gratuita, porque ninguno se cobija ya bajo un fundamento fuerte. Podríamos deducir que ambos se mueven en el terreno del mero artificio, retórica y no verdad, sólo obligados por sus compromisos previos y reglas internas de racionalidad. Por tal razón no resulta equilibrada la *querelle* de los anti-y neo-ilustrados. Ante los modelos totalizadores —la reconstrucción y la desconstrucción—, podemos preguntar cuál es su respectivo criterio de validez. Independientemente de cuál de las dos críticas sea más explicativa del contexto determinado en que nos movemos, la pregunta recae sobre las respectivas pretensiones de validez, en los fundamentos normativos explícitos o implícitos de cada una. Ahora bien, este género de análisis desborda el marco puramente formal, ya que obliga a tomar en cuenta las consecuencias morales y prácticas de las respectivas posturas; por lo tanto será preciso mantener en primer término un nivel de análisis puramente *metodológico*. Puesto que los modos de la «dialéctica negativa» abocan a la autoliquidación de las pretensiones de validez, resta indagar qué criterios internos admiten. Lo cual equivale a mantenerse en un concepto de *racionalidad* como *regularidad*.

Si nos atenemos al criterio formal o la *racionalidad interna* de ambas posiciones, es preciso admitir que ha sido más atendida por el procedimentalismo. Resulta mucho más consciente de sus bases precarias —suficientes, pero no necesarias— de lo que lo son los críticos de la modernidad, aún fiados del éxito del *corso e ricorso* a una Historia hecha de problemas perennes. Aquél ha asumido la fragilidad de un pensamiento que ni se quiere a sí mismo conservador ni comparte con los Neoconservadurismos esa certeza de sobre el fin de la historia o

posthistoria. Por su parte, los críticos de la modernidad cultural exhiben certidumbres tan de sentido común, tan de *doxa*, que no tienen ni pretenden *razón*, sino lugares comunes, tópicos, nada desdeñables por otra parte. De ahí la estetización del discurso sobre la actualidad que concluye a su medida una crítica retórica y refractaria a cualquier ruptura epistemológica. Digamos que un diagnóstico sectorial —antimodernismo cultural, tal como ha sido identificado por Habermas— le sirve a la perfección para un posicionamiento totalizador. Pero ¿no será también ella presa fácil de los mismos defectos que pretendía soslayar? ¿Tendrá pretensiones totalitarias el guardián del guardián de la racionalidad?

En conjunto, me parece que la virulencia del rechazo es proporcional a la enorme decepción suscitada por las demandas dirigidas en las dos décadas precedentes a la organización de las sociedades avanzadas³. La terapia antimodernista se asemeja a la del acupuntor, pues sólo incide en algunos puntos neurálgicos, sin alcanzar el centro patológico —como ha explicado Dubiel—. El anti- hereda el subsistema científico, asume el arte vanguardista, pero rechaza todo producto cultural que mantenga pretensiones universalistas —como la Ética—. La ruptura con la tradición inmediata se verifica principalmente en subsistema cultural, lo cual justifica la estetización a que arriba aludía. La tesis del agotamiento de lo moderno no se revuelve, por tanto, contra todos los tipos de racionalidad —según la clasificación de Weber—, sino principalmente contra aquél que ha sido el modelo para la producción filosófica e ideológica: la *racionalidad de valores*.

Una despedida parcial de la racionalidad ha de extremar lógicamente sus denuncias contra debilidad estructural de la razón práctica, pues sólo así justifica una Teoría de la cultura que prescindiera tercamente de una etapa o subsistema, pero, al cabo, no implica ruptura de ningún género con respecto a la modernidad de los sistemas sociales y los sistemas personales. La asimetría de estos tres sistemas —persona, cultura, sociedad—, que señaló Merton, ofrece la clave mediante la cual se puede liquidar por completo o hacer progresar a uno de ellos, sin necesidad de defender el paso o retroceder hasta la organización premoderna de todo el sistema social. De la misma forma que T. Parsons advertía el intenso trabajo de propaganda⁴ efectuado en la sociedad prenazí —a fin de retrasar la crítica del capitalismo, validar la ideología nacionalista y dar carta de naturaleza a los prejuicios más antiguos, todo a un tiempo—, el trabajo de la cultura neoconservadora es tan propagandístico, ideológico y selectivo que, aún cumpliendo holgadamente sus objetivos en el ámbito de la opinión pública, sin embargo deja por completo a salvo la organización económica moderna e incluso postmoderna del sistema social. Es decir, no agota los argumentos.

³ Cfr. HABERMAS J.: *Neoconservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual Movement in Two Political Cultures*, en: BERNSTEIN, R.: *Habermas and Modernity*, Blackwell, Oxford, 1985, pp. 78-94.

⁴ Cfr. PARSONS, T.: *Ensayos de Teoría sociológica*, Paidós, Buenos Aires, 1976, pp. 79-153.

2. El guardián

Cuando, en el polo contrario el filósofo se identifica plenamente con su papel de «guardián» de la racionalidad, carga sobre sí todo el peso de la crítica y de los argumentos. Resto anacrónico de un tiempo metafísico —se dice— en la edad postmetafísica, el filósofo se obstina todavía en una *fundamentación* secular, insuficiente y despojada de las bases que antaño suministraron los sistemas de creencias. Y, por ende, se hace sospechoso de cumplir funciones poco presentables, aunque latentes al sistema social. La crítica sería aún más sencilla, si aquél se revistiera de fundamentalismo a cal y canto; su pretensión de que todo sea justificable y susceptible de acuerdo racional vulnera la reclusión a que se ha sido sometido el holismo, la cultura ubicada en el *ghetto* de la industria y el intelectual en su función social parasitaria (¿qué sabe en realidad el filósofo del estadio entrópico en el Estado de bienestar?). Es discutible, en fin, que todo sea discutable pues no hay lugar para una supuesta *competencia* natural en una época de cultura altamente especializada (recordemos el anatema lanzado por Snow contra los humanistas *luditas*).

También se dice esto: lejos de pretensiones infundadas, la función del filósofo es o debería ser reforzar los *etbos* tradicional, abandonado en mala hora por las demandas hedonistas desmesuradas, poco funcionales o cuanto menos ingobernables. Tradición falsaria en la posthistoria: rescate de un *etbos* que es perenne y, por tanto, ahistórico, gracias a lo cual se salvaría el naufragio de la época moderna. Se le asigna al filósofo una tarea auxiliar, de *Bildung*, que incomprendiblemente se resiste a cumplir, pues prefiere asignarse el papel más modesto y menos lucido —aunque quizá más lúcido— de reserva de racionalidad, al margen de la ericidad. Papel obsoleto además, pues nada queda por guardar... La resistencia del filósofo a identificarse con el *moralista* de viejo cuño es un motivo más de sospecha y confusión, pues ¿qué otra cosa cabe esperar de los filósofos morales? ¿por qué se alejan voluntariamente de los problemas de la vida cotidiana y del hombre común? Se entiende que la separación de papeles entre el filósofo moral y el moralista es superflua, a más de ser otro síntoma de inoperancia, es decir, de decadencia del discurso ético como *Sollen*, gran relato en retirada.

2. *Logica sin verdad*

Si admitimos que las variables emergentes en las sociedades modernas nos alejan sin remedio de la imagen y los recursos —la racionalidad, la comunicación— de los cuales dispone el filósofo moderno, guardián no moralista, la revalorización del conocimiento y la epistemología representan en efecto un paso en falso o resto inoportuno y sin duda, arcaico. A un tiempo básicamente pragmático es inútil contraponerle *contrafácticos*, ficciones teóricas y argumentos muy elaborados en lo teórico y poco desarrollados en su aplicabilidad. Se puede, eso

sí, discutir que haya algo así como una frontera perfectamente delimitada entre realidad «normal» y otra «anormal», que sea tan claro el balance, pero, desde Durkheim, parece que el enfoque sociológico sólo atiende a la excepcionalidad o la generalización de un hecho, como sistema para clasificar los fenómenos en una u otra categoría.

Por lo tanto, el salto de nivel de lo sociológico a lo filosófico plantea más problemas que soluciones. Reconoceremos que, sin duda, las dificultades son grandes, de lo cual y por lo menos no se deduce conclusión definitiva alguna. Podemos inferir otra, que, según me parece, sería la siguiente: conviene una selección mejor cuidada de los datos a esgrimir en la disputa. Algunos de esos datos refrendan la hipótesis antimoderna, porque han sido simplificados de antemano; pero ese acierto se muda en fracaso, ejemplo perfecto del retroceso y parvedad en los análisis sociológicos y filosóficos.

«Dar razón» de todo ello no implica darle la razón a quien acierta en los síntomas, sino preguntarse por sus causas u origen de aquellos síntomas. También es verdad que ese atrincherarse del pensamiento crítico en programas esotéricos, para iniciados y ya convencidos, poco contribuye a invertir el resultado del balance anterior. Por consiguiente, el rescate o rehabilitación de la Filosofía práctica pasa por una mayor precisión en cuanto a métodos y criterios de base, a fin de demostrar que la construcción de las conciencias no es un trasunto de las ya antiguas formas de *edificación*, sino ejercicio de conocimiento. Justificación pragmática, racionalidad interna, regularidad, etc., hacen de la razón metódica la antesala de la razonabilidad.

1. Ética y Retórica

El paso dado hacia la *estetización* de la Ética demuestra, de una parte, el callejón sin salida a que aboca una racionalidad «pura» práctica, desconocedora de la fuerza determinante de los contextos y los destinatarios reales. De otro, se revela como solución ficticia, por cuanto la crítica no cognitivista pone de manifiesto la previa asunción de un enfoque puro y simplemente prescriptivista, emotivista. Es decir, el correlato de la ausencia de fundamentación conduce, de modo paradójico, a una fuga estética y, a la vez, al refuerzo de la politización sin mediaciones del discurso moral. El problema entonces no se llama «racionalidad» o «justificación», sino *Herrschaft*, poder y «legitimación». Quisiera hacer un par de observaciones sobre la indecisión del filósofo al elegir su método:

1.^a La relación, aún no resuelta del todo, pese al tiempo transcurrido en la Historia de la Filosofía, entre Retórica y Ética —o entre «nueva Retórica» y Ética— responde a una posición ambivalente ante la racionalidad práctica. A medida que se recuperan las nociones comunes, base de los argumentos dialécticos, más se aleja la posibilidad de sostener pretensiones veritativas para las cuestiones prácticas. Dadas las implicaciones, poco antes enunciadas, la irrupción del *recte loquendi* en la Filosofía moral contemporánea debería descontar de su haber

el corte temporal y radical que efectúa sobre el cuerpo la Etica moderna, ¿justifica en realidad por qué motivo la solución de los problemas encontrará un lugar más adecuado en los modelos premodernos?

2.⁴ La crítica asistemática de las bases modernas tiene como riesgo el arrojarse en los brazos de una interpretación funcional de los problemas morales y, como última consecuencia, la autodisolución de éstos, en clave sociológica o política⁵. No habría mucho que objetar, si no fuera porque el rechazo de una razón práctica que cuestione a cada paso sus principios se muda en asunción de otro tipo de racionalidad —medios-fines—, cuyos orígenes son también modernos (Weber). Con lo cual el primer tipo de argumentos antimodernos en contra de la razón práctica se revela absolutamente parcial y más bien superflua. Digamos que la propuesta se revela adecuada, acompasada al estadio de la evolución de las sociedades contemporáneas, pero *a posteriori* se desvincula de esa misma perspectiva evolutiva, es decir, da por supuesta la continuidad con respecto a los principios (¿universales, autoevidentes?) que están en su origen, y no justifica cuando acude a invariantes comportamentales y cuándo se apoya en la historicidad.

El uso *ambiguo* de la tradición filosófica pasa a ser uso *dogmático*, pues la crítica insiste en exceso en el tipo de objeciones y respuestas *tu quoque*, sin rozar la estructura que convierte en problemática a la racionalidad práctica moderna. El balance de esta renovada polémica a favor y en contra es por lo demás incómodo y desasosegador, ya que ciertas diferencias/analogías confunden por igual al crítico y al defensor a ultranza de la razón moderna, de la que son ambos legítimos herederos, como ha mostrado A. Wellmer.

2. Etica y Lógica

¿Cuál es el resultado? ¿Lógica, Política o Retórica? La racionalidad práctica alega en su defensa la posibilidad de pensar en una Lógica sin verdad, pero le resulta difícil establecer qué la hace *análoga* («como si...») y qué diferente con respecto a una lógica sin adjetivos. Antes de nada me permito observar que no parece convincente asimilar el trabajo del filósofo con un acusado irracionalismo, emotivismo y, según los casos, misticismo. ¿Cómo y por qué tal sentencia sin haber desarrollado aún y por completo una metodología sin verdad, pero lógica?

De nuevo nos encontramos ante una doble crítica, porque el débil estatuto de la racionalidad práctica la hace vulnerable a aquel tipo de pseudoargumentos que esgrimen como criterio último, irrebasable el «aquí» y el «ahora». La vida cotidiana como argumento sirve para oponerse al procedimiento que pretende asegurar la universalidad de las normas y principios. De aquella confusión edifi-

⁵ Cfr. CAMPS, V.: *Etica, retórica, política*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 82, también «La impotencia comunicativa», *La balsa de la Medusa* 7, 1988, pp. 75-81.

cante o mística dio cuenta en su momento Hegel, del Fisicalismo la evolución de la misma Filosofía analítica; con todo aún hoy sale a colación cierto romanticismo antirracionalista, romanticismo larvado que se ajusta a la perfección a una fenomenología de la vida cotidiana sin pautas ni normas (que por otra parte ya se reveló imposible para el análisis sociológico de Parsons y Goffman). Y se priva de los medios auxiliares, como la razón, que podrían explicar sin causalidad lo que no es efecto de una causa, sino multiplicidad y pluricausalidad.

La solución de compromiso para la ambigüedad de esa razón que no es distinta, pero sí se enfrenta a un género distinto de problemas lleva como rótulo genérico el de «Lógica sin verdad»: *La Lógica deóntica* arbitra modalidades para el discurso práctico que son y no son idénticas a la deducción lógica (Von Wright), la *Lógica jurídica* (Perelman) afirma el carácter persuasivo de los argumentos, la *Teoría de la argumentación* (Toulmin) no rompe con el lenguaje ordinario y una *Teoría de la argumentación* (Lorenzen) secciona un ortolenguaje de aquél, a fin de asegurar bases inteligibles de acuerdo sobre cuestiones prácticas. El conjunto de la lógica sin verdad no carece de pretensiones de verdad y, en todo caso, se afianza en la «corrección» de los procesos deliberativos⁶. Los juicios no indicativos poseen también sentido, gracias a lo cual se afianza la justificabilidad o racionalidad de normas e imperativos o, por lo menos, su consistencia. El origen de tal división entre el razonamiento verdadero y el que se sigue del recto deseo se encontraba en Aristóteles: «la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección»⁷.

3. Los usos de la razón

«En el medio del lenguaje se afirma una unidad de la razón débil y transitoria, que no es derrotada por la fascinación idealista de una universalidad triunfante sobre lo particular»⁸.

Unidad y debilidad de la razón práctica que retrocede, para su defensa, hasta los medios de los que se sirve. Unidad de la razón y diversidad de usos invitan hoy a la reflexión sobre el papel de la Teoría y la herencia de la Metafísica. Sin que sea necesario actualizar los enfoques a favor o en contra de una forma de vida y pensamiento unitarios (como respuesta a la dispersión que acentúan los partidarios de la actual forma de organización social y cultural), parece sin embargo conveniente asegurar qué es lo común a esos distintos usos de la razón. Sobre todo por ser conscientes del difícil punto de equilibrio en que se sitúa el concepto postmetafísico y escéptico —en la terminología habermasiana— de una razón sin derrotismo:

⁶ Cfr. ALCHOURRON, C., MARTINO, A.: «Lógica sin verdad», *Theoria*, 7-8-9, 1988, pp. 7-43; también KALINOWSKI, G.: «Sur l'analogie ente la deontique et l'alethique» *Theoria*, 7-8-9, 1988, pp. 45-65.

⁷ Cfr. ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, L. VI, 1139 a 20-25, Gredos, Madrid, 1985, p. 269.

⁸ HABERMAS, J.: *Die Einheits der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, en: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 155.

1. La «razón práctica», como una facultad de los principios —Kant— o como actividad del alma y para lo contingente —Aristóteles—, despliega dos estrategias diferentes: la *prudencia* flexible para contextos, y *procedimientos* rígidos en lo formal, vacíos de contenido. Habrá que optar. La *phronesis* satisface los imperativos de la pluralidad, pero debilita los principios, deja sin determinar normas y *standards* de argumentación. La razón procedimental garantiza la comprensión, mantiene la unidad, pero no resuelve sobre la aplicabilidad de unas normas que sabe cómo justificar, pero no cómo producir.

2. Este dilema se explica parcialmente por la separación que estableció Aristóteles entre el razonamiento *dialéctico* y *erístico*: casos en que partimos de opiniones ya admitidas o, por el contrario, de aquellas que no llegan a provocar adhesión por parte de un auditorio. ¿Cómo argumentar con lo que nadie admite? Cuando existe algún asentimiento, se puede razonar sobre lo opinable con silogismos retóricos y paradigmas o inducción. Lógica sin verdad, pero todavía *dialéctica* o lógica de las consecuencias.

3. La pluralidad de los usos y modos de razonar estará garantizada en cualquier caso por los modos de expresión, múltiples y siempre flexibles para aquello que puede ser «de otra manera». La pervivencia de la racionalidad estará asegurada por las reglas de uso que admiten quienes argumentan.

4. El lenguaje toma por consiguiente un lugar preferente en la discusión contemporánea sobre qué uso corresponde dar a la racionalidad. La nueva sensibilidad postmoderna ha facilitado al menos la ruptura con los géneros convencionales, con las barreras entre Literatura y Filosofía. La permeabilidad entre el autor y su obra, entre realidad y ficción, desmembra y multiplica los niveles del discurso.

Lo sorprendente de todo ello es que no se haya extraído alguna conclusión paralela sobre la debilidad a que se exponen entonces las críticas ejercidas desde uno solo de aquellos supuestos niveles, sobre el pretendido privilegio de alguna de las distintas experiencias y esferas de valor sobre las demás. Unidad de razón y diversidad de formas de vida, reconstrucción-deconstrucción, integración-desintegración, homogeneidad-diseño, centro-periferia, etc., la duda se apodera del significado y tareas del discurso ético. ¿Elegir entre Lógica o Retórica, teleología o deontología, los ideales de «vida buena» o «justicia»? La contradicción no resulta fácil de resolver sin el lenguaje.

1. El mito y su lenguaje

El medio del lenguaje es puesto una vez más como *canon*. Los actos humanos, afectados por el azar, son objeto de un *discurso*. A Bühler y su teoría del signo debemos una más amplia perspectiva sobre los niveles del discurso. Al estructuralismo adeudamos el haber cuestionado la separación de los géneros lite-

rarios, así como la rigurosa denuncia de la estructura mítica⁹. Por lo tanto, la nueva defensa de la racionalidad práctica tendrá que proseguir con el *turn* lingüístico y volver sobre la dialéctica de la razón ilustrada, pero sin retroceder por detrás de la línea de las críticas pertinentes. La «nueva Ilustración», exiliada de los territorios de la conciencia hegemónica, a la defensiva, entre tareas simultáneas y contradictorias, es consciente de hallarse ante lo que será, quizá, una última oportunidad, como adelantaba P. Lorenzen. ¿Y ahora? *Episteme* y *doxa*: la innovación parece asociada, una vez más, a la renovación de las metáforas y, en general, de los recursos lingüísticos¹⁰.

El falso antagonismo entre *narración* y *discurso* decae con la práctica de una escritura que mezcla con desenvoltura el concepto y la imagen. Parece lógico pensar en que la invención de argumentos morales depende también y muy estrechamente de la puesta al día de los *tipos* y *tópicos* mediante los cuales se realiza la valoración moral. Sólo queda insistir en que aquella es tanto fruto de un juicio personal como de unos *standards* culturales compartidos. La antigua oposición entre universalización e individualización, esgrimida por los defensores/adversarios de la racionalidad, condena por consiguiente a una polaridad abstracta sin mediaciones ni dialécticas posibles. En la mediación, por el contrario, los tópicos devuelven al juicio moral tanto su valor expresivo como el carácter de producto social y cultural. Unidad que no ha de obviarse, pues si la razón se individualiza, los modos de expresión de los diversos ámbitos cobran autonomía, en lo cual se diagnosticó hace tiempo una lamentable situación de conciencia desinstitucionalizada. La conciencia moral puede estar presa entre los complejos esquemas de su propia maduración, pero tiene aún algo que decir sobre la anomia o la dispersión, así como sobre la dependencia/independencia con respecto a los sistemas social y cultural.

2. Tipología

Si aceptamos para la Filosofía un «yo componencial»¹¹, según la expresión de P. Berger, o la falta de continuidad en la percepción de lo real, dejamos que todos los conflictos prácticos se nos escapen de las manos. Los relegaríamos a un lugar inaccesible para cualquier acuerdo argumentativo. La nueva conciencia se asocia a intereses y orientaciones particularistas y, por este motivo, fragmenta su autocomprensión, atomiza el proceso de deliberación. Nada habría que objetar al nuevo estadio de no ser porque el fenómeno de la *anomia* ha sido asociado con frecuencia a la ausencia de referentes intersubjetivos, a las patologías de la «conciencia migratoria» y la cristalización de un «mundo sin hogar». La

⁹ Cfr. BARTHES, R.: *Mitologías*, 2.ª, Siglo XXI, Madrid, 1980, pp. 8-9.

¹⁰ Cfr. HABERMAS, J.: *Philosophie und Wissenschaft als Literatur?* o.c., pp. 242-63.

¹¹ Cfr. HERGER, P., BERGER, B. KELLNER, H.: *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979, p. 30.

continuidad de las razones es, por consiguiente, de algún interés vital, si bien ahora les queda por resolver cómo establecen la media distancia entre esas vivencias y la exigencia de la teoría. Sin ánimo de despejar incógnitas de altos vuelos, sugiero una estrategia intermedia, de *tipos* y *tópicos*:

1. Un pensamiento a medio camino entre la casuística y las estructuras *a priori* tiene que esquematizar la pluralidad de las imágenes y los valores que corresponden a una época. Por ello la enumeración o narración sucesiva de los problemas morales asegura precisión en los planteamientos y el punto de partida en toda argumentación. Los *topoi* o nociones comunes son la premisa del razonar práctico, aunque resulte difícil reconocerlos en una etapa en la que coexisten tantas imágenes para lo mismo ¿Por qué y cómo unidad en la pluralidad? ¿Conversación sin razonamientos?

2. Los *tópicos* introducen cierta homogeneidad en la ingente materia de lo opinable y lo disputado. Como «esquemas», son más que las imágenes y menos que los ideales. La Tópica jurídica invita al filósofo moral a resolver de forma similar, es decir, de forma *metódica*, los problemas que están a medio camino entre la opinión más común y el rigor de los procedimientos críticos. Parece conveniente también algún sistema de aquél mismo género —como los tipos ideales—, a fin de obviar las contradicciones en materia tan poco estable como es la idea de moralidad. Así resolvió Weber para la Sociología el dilema entre la *explicación* y la *comprensión*, entre el significado subjetivo de la acción y las pautas institucionalizadas.

En síntesis, creo que el *sensus communis*, barrido de la Filosofía moderna que dio la espalda a la tradición del Humanismo y a Vico, continúa mostrando un acceso diferente para iluminar las dudas del guardián. La Tópica aborda los temas del saber práctico, lo verosímil y lo correcto, sin necesidad de entrar en franca contradicción con la Dialéctica. La *Metodología* en fin, no reconduce el problema de la razón práctica por el seguro camino de la ciencia, pues el saber práctico no es realmente «ciencia», pero señala cómo formar los argumentos más verosímiles y correctos; constituye una vía (*metodos*) para la inteligibilidad (*intus-legere*) de los casos particulares. De lo contrario, en su multiplicidad, conflictividad y singularidad éstos invitan a una descripción tan prolongada que bien podría convertirse en inventario obsoleto, como una verdadera Enciclopedia de los muertos. Antes de fijar *estereotipos* anclados en códigos de interpretación poco flexibles, podemos acudir a los *loci communes*, porque ellos representan esos «cuadros» del escritor E. Canetti. Cuadros mediante los cuales accedemos o confirmamos el conocimiento de una experiencia compartida. Experiencia que puede haber cristalizado en cualquier tiempo, pero en el instante requiere para ser despertada a las propias vivencias, la apropiación del lenguaje o «lengua abuelta», libre, sin coacción.

(Noviembre, 1989)