

ETICA COMO RELATO

José Montoya Saenz

Abstract

This paper tries to rethink anew some fundamental ideas of Greek ethics (such as *eudaimonia* and *telos*) from the point of view not of ancient cosmology, but of modern literary criticism.

The notion of "end of a story", as explained by F.Kermode, is taken up as a model for the understanding of moral life. In the structural sense of "moral", insisted upon by J.L.Aranguren, moral life can be viewed as a coherent story, in which we place ourselves with relation to some end: the complete expression, as far as possible, of ourselves in the characters we build along our life. This end acts therefore as apocalypse of ourselves and as conferring meaning to our acts.

While it is not in the least presupposed that a complete ethical theory can be deduced from these considerations, the role of some ethical virtues (something in the line of the ancient "cardinal virtues") are nevertheless insisted upon with relation to the narrative coherence of our life.

Pretendo en estas páginas apuntar ciertas analogías entre el pensamiento moral y el relato ("fiction"), con el propósito de traer a la memoria algunos aspectos del pensamiento moral frecuentemente olvidados por las corrientes predominantes en la ética contemporánea. Se ocupan éstas de preferencia en subrayar las semejanzas existentes entre el pensamiento moral y otras formas de toma de decisiones, como la teoría de los juegos, la elección en situación de incertidumbre, la llamada (por antífrasis) "elección pública", etc. Creo que tales semejanzas son interesantes y que su estudio puede iluminar ciertos aspectos del pensamiento moral; pero me atrevo también a afirmar que no agota los problemas que éste ofrece y, más aún, que desatiende algunos substanciales. Según pienso, tiende a desentenderse de los aspectos subjetivos y personales del pensamiento moral, aquellos aspectos que se refieren, más que al problema de cuál sea el código moral adecuado, al de por qué hemos de comportarnos moralmente, cualquiera que sea el código que adoptemos: justamente los problemas relacionados con la estructura moral (o "moral como estructura", según la adecuada distinción de J.L.Aranguren).

Estimo que, a este respecto, es conveniente volver a repensar la noción griega de *télos*, o final, destacando en ella las facetas que la aproximan a la noción de *final literario* más que a la de *finalidad biológica*. Es cierto, sin duda, que la noción de *télos* conserva en todas sus aplicaciones un aspecto biológico, conectado a la tendencia a interpretar al mundo como un gran ser animado (representación que, de una u otra forma, ha subsistido hasta el nacimiento del mecanicismo moderno); no es menos cierto, sin embargo, que esta interpretación biológica del *télos* no consume la significación entera de la noción, por lo menos en Aristóteles. En su referencia a la acción humana, el significado fundamental de *télos* es el de aquello que da la conformación adecuada a un segmento de nuestra vida, o a la totalidad de ella; ahora bien, en cuanto nuestra vida no está exclusiva ni principalmente impulsada por fuerzas inconscientes o irracionales, el logro del *télos* no es el resultado necesario de un impulso ciego, sino una tarea consciente e inteligente, que guarda más semejanza (si queremos polarizar las referencias) con la creación de una obra de arte que con la procreación de un hijo. Justamente por ello, las nociones fundamentales de la ética griega son las de “excelencia” (*areté*) y de “felicidad” (*eudaimonía*), ambas modalidades de la noción de *télos* aplicada a la acción y vida humanas: la excelencia y la felicidad son el final de un segmento de la vida o de su totalidad, respectivamente, porque la cumplen y realizan de la mejor manera posible.

Es preciso subrayar dos aspectos cardinales de esta noción de *télos* (y de sus modalidades, *areté* y *eudaimonía*). El primero es el carácter estrictamente individual de estos logros, no sólo en el sentido, obvio, de que nadie puede alcanzarlos para nosotros, sino en el más disimulado de que tienen una configuración estrictamente ajustada a nuestro ser peculiar. Tanto la adquisición de la excelencia como la conquista de la felicidad se logran por caminos que uno mismo tiene que abrir, y ofrecen finalmente una figura irrepetible. Por ello precisamente el tema de la reflexión moral no son las reglas morales, ni las excelencias morales en general (que no son sino representaciones abstractas de la vida), sino la decisión concreta, que es la realización de la excelencia en la existencia individual: “El conocimiento moral no se realiza en los conceptos generales de valor, justicia, etc. sino en la aplicación concreta, que determina lo que hay que hacer aquí y ahora a la luz de tal conocimiento... Pero entonces la ética filosófica se encuentra en la misma situación en la que nos encontramos cada uno de nosotros. Lo que realmente es correcto, aquello que nosotros en el juicio sobre nosotros mismos o sobre otros aprobamos o reprobamos, sigue desde luego a nuestras representaciones generales de lo que es bueno y correcto, pero alcanza su determinación característica en la situación concreta, que no es en modo alguno la aplicación de una regla general, sino precisamente el objeto propio de que se trata”(1).

El segundo aspecto característico de este significado especial de *télos* es el de manifestación o revelación: el final no es simplemente el acabamiento, sino la desvelación de las verdaderas posibilidades de la vida personal, o de algún segmento significativo suyo.

(1) H.-G. Gadamer, “Ueber die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”. En: *Kleine Schriften I*, Tübingen: Mohr, 1967, p.187.

Justamente por ello trae consigo un sentido de armonía en el interior del individuo (y también, en un orden social equilibrado, una amplia medida de coincidencia con las prácticas y los intereses sociales). El final, sea en su forma completa de felicidad o en su forma segmentaria de excelencia, reviste los rasgos de una apocalipsis de la persona, de su verdadero ser moral. El mal moral consiste justamente en la falta de final: la oposición moral básica no está, para el griego, entre lo egoísta y lo altruísta, sino entre lo finalizado (*téleios*) y lo no finalizado (*atelés*).

Es posible ya destacar una provisional semejanza entre esta noción de *télos* y la noción de final de un relato. El relato por antonomasia, la gran novela, describe la evolución interior de una persona en su relación con la de otras: “Situándonos en el centro mismo del género, allí donde encontramos a Stendhal, Dickens, Dostoievski, Zola, Hardy, Proust, toda novela nos presenta la evolución de un corazón al largo de la de otros corazones, en mutua e inescapable influencia: todo el interés y todo el estudio se centran en esta evolución, de la que los hechos, internos o externos, no son sino el exponente” (2). Pero es el final el que confiere significado a todo el proceso, en cuanto nos permite distinguir los momentos significativos de la evolución y nos manifiesta el carácter “verdadero” de los personajes. Volveremos enseguida sobre este tema, con intención de reducir el grado de laxitud de esta semejanza, que nos limitamos a apuntar: en ambos casos el final constituye una revelación que explica el verdadero sentido del desarrollo del individuo.

Este paralelismo, desde luego, no tiene nada de asombroso si recordamos por un momento la teoría aristotélica de la ficción. De acuerdo con ella, todas las artes literarias se caracterizan en general por ser remedos (*mimésis*) de acciones y, a su través, de los agentes mismos (*Poética*, 1447a 15 y 1450b 3). No es extraño, por consiguiente, que la estructura del relato imite en algún sentido la estructura de la acción y de la vida misma. Nosotros, sin embargo, quisiéramos dar un paso más y explorar la sugerencia complementaria, de si y hasta qué punto la vida “interior” (3) remeda al relato literario, es decir, se produce a modo de narración. Recordemos la doctrina de la “nueva estética” presentada por Wilde en *The decay of lying*: “La tercera doctrina es que la vida imita al arte mucho más de lo que el arte imita a la vida. Ello resulta no simplemente del instinto imitativo de la vida, sino del hecho de que el objetivo autoconsciente de la vida es encontrar expresión y de que el arte le ofrece ciertas formas bellas a través de las cuales puede realizar esa energía. Es una teoría que nunca ha sido presentada con anterioridad, pero que es extremadamente fructífera y arroja una luz completamente nueva sobre la historia del arte”. Si acertamos a darle un sentido plausible, también para el concepto de filosofía moral resultaría apreciable.

La aparente paradoja contenida en la idea de que la vida imita al arte puede quizá aliviarse si pensamos en la vida “interior”, en la conciencia que tenemos de nosotros mismos. Tal conciencia no es, por así decirlo, instantánea, sino que necesita una distensión

(2) C. Riba, *Clàssics i moderns*, Barcelona: Ediciones 62, 1979, p.109.

(3) “Vida interior” es sinónimo de “vida moral” para un griego.

temporal: “Sólo en cuanto actuamos somos conscientes de nosotros mismos. Sólo en la memoria está el ‘yo’ constantemente presente en la experiencia... Entonces, si preguntamos dónde penetra directamente el ‘yo’ en nuestra propia experiencia, la respuesta es que penetra como una figura histórica” (4). Desde el punto de vista más rigurosamente empírico, somos para nosotros mismos algo que sólo puede aprehenderse en una narración histórica.

Decir “historia”, sin embargo, es lo mismo que decir “interpretación”. Existe acuerdo, según creo, entre los historiadores que han reflexionado más detenidamente sobre su oficio en la imposibilidad de una historia objetiva, en el sentido de que pueda prescindir de interpretaciones ligadas indisolublemente con la subjetividad del historiador: con su ideología particular, con sus convicciones políticas, con sus creencias religiosas, etc. (5) Ahora bien, esta misma dimensión de “subjetividad” afecta también a la historia de nosotros mismos en que consiste nuestra autoconciencia. El hecho de que, en este caso, no se trate de vidas ajenas ni la relación se apoye en documentos, sino de que se trate de nuestra propia vida y nos amparemos en nuestra propia memoria, no altera sustancialmente los términos de la cuestión. También la memoria es (como ha mostrado convincentemente Bergson en *Matière et mémoire*) un acto reiterado de interpretación e ilumina solamente aquellos estados del pasado que son capaces de articularse útilmente con nuestro presente.

Tampoco nuestro pasado es, por tanto, algo fijo e inmutable, sino algo que, como la historia, puede ser sometido a reinterpretación constante. Ha sido P. Berger (6) quien, de manera especial, ha llamado la atención sobre este carácter de la autoconciencia que explica la posibilidad de cambios radicales en la interpretación de nosotros mismos como los que se dan en la conversión religiosa: “Así suele nuestro Señor trocar los corazones a los que trae a su servicio, y con la nueva luz que les da les hace ver las cosas como son, y no como primero les parecían; aborreciendo lo que antes les daba gusto y gustando de lo que antes aborrecían” (Padre Ribadeneyra, *Vida de San Ignacio*).

No hay pues ninguna interpretación autobiográfica definitiva; y sin embargo necesitamos forjarnos finales, que nos sirvan para prestar coherencia a nuestra vida pasada y orientación a la futura: “Los hombres, al igual que los poetas, nos lanzamos ‘en el mismo medio, *in medias res*, cuando nacemos. También morimos *in mediis rebus*, y para hallar sentido en el lapso de nuestra vida requerimos acuerdos ficticios con los orígenes y con los fines que puedan dar sentido a la vida y a los poemas” (7). Aquí justamente el paradigma de la historia se nos manifiesta como insuficiente para caracterizar la tensión de la vida moral. Es preciso, en este punto, recurrir a otro modelo: el del relato (“fiction”). A diferencia de la historia, el relato no se apoya en la memoria, sino en la imaginación. No le es esencial la falsedad, pero sí la libertad de creación; y en ello precisamente prende su capacidad de

(4) G.H. Mead, *On social psychology: Selectec papers*, University of Chicago Press, 1969, p.229.

(5) p.ej. H.-I. Marrou, *El conocimiento histórico*, Barcelona: Labor, 1968, pp.41-52.

(6) P. Berger, *Invitation to sociology: A humanistic perspective*, Penguin Books, 1972, pp.68-80.

(7) F. Kermodé, *El sentido de un final: estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona: Gedisa, 1983, p.18.

transformar y orientar la acción. Sutilmente lo ha indicado Aristóteles en su *Poética*: “Resulta también evidente que la tarea del poeta no consiste en decir lo que ha sucedido. El historiador y el poeta... se diferencian en que el primero dice lo que ha sucedido, el segundo lo que es capaz de suceder. Por ello la poesía es algo más filosófico y más eficaz que la historia” (1451a 36-b 7). La narración literaria (este es el verdadero significado de la *poiesis* aristotélica) nos ofrece un modelo de exploración de las posibilidades de crear orden dentro del caos que nos rodea, y nos presenta así una pauta para la vida moral.

El relato realiza esta exploración de lo posible gracias a la estructuración que el final introduce en el tiempo literario(8); es justamente por esta estructuración del tiempo por lo que el final actúa como revelación del sentido de lo narrado. En efecto, el tiempo del relato no es un “Khrónos”, que fluye indiferentemente, sino una sucesión de “kairos”, de momentos especialmente significativos, que se destacan del fondo gris de la temporalidad indiferenciada. El “kairós” es la *oportunidad*, el momento en que sucede lo que tiene importancia *visto desde el final*: los episodios significativos de la trama. Es por tanto el final lo que confiere organización y forma a la temporalidad. Como en la novela policíaca (¿acaso no es todo buen relato un relato policíaco de descubrimiento?), los hechos son comprendidos desde el final, que actúa así como apocalipsis de su sentido.

La referencia al final introduce por lo tanto en el tiempo literario una distinción entre la temporalidad indiferenciada (la aristotélica “numeración del movimiento”) y los tiempos que son colmados y plenos, por poner de acuerdo el principio y el final. El carácter simplemente sucesivo de los acontecimientos queda así exorcizado, y se establece dentro del tiempo y de lo que en él acaece un orden de importancia y de significación.

Sería una tarea alargada el intentar mostrar ahora que la vida humana que aspire a ser algo más que reacción a estímulos *debe* presentar una estructura semejante a la del relato justamente en este aspecto: la concordancia entre “episodios” y final personal, la revelación en éste del sentido de aquellos. Me basta simplemente con suponer que una vida humana *puede* tener una estructura *narrativa* en el sentido indicado y preguntarme cuáles deberían ser las características de una ética que quisiera tomarse en serio este tipo de moral y presentarnos su contextura de manera coherente. Me limitaré a indicar simplemente algunas características de tal ética “narrativa”.

La noción de final, de *télos* (en el sentido arriba discutido), constituye sin duda la noción fundamental de esta ética. Como en toda ética teleológica, se trata de un fin pre-moral; pero, a diferencia de lo que sucede en el utilitarismo, se trata de un fin ligado estrechamente con la expresión de toda la persona, y no sólo con su sentimiento de benevolencia: “Los valores están ligados de manera insoluble a aquella expresión del yo que es peculiar al yo”(9). La “felicidad” es concebida como el cumplimiento del destino

(8) F. Kermode, *ibid.*, pp.41-68.

(9) G.H. Mead, *ibid.*, p.240.

individual; y es éste, probablemente, el significado fundamental que podemos atribuir a la noción de bien.

En segundo lugar, una ética “narrativa” centrará su atención en las acciones *sólo en cuanto* son expresivas del devenir del personaje (como hace el relato). El centro de su interés no son las acciones en su relación con supuestas reglas generales, sino los caracteres, los modos de ser, en cuanto se manifiestan y se realizan a través de las acciones y en cuanto están, o no, en relación de concordancia con el final. Se recupera así la raíz etimológica de “ética” (a saber, *éthos*, carácter) y la importancia de una doctrina de las virtudes.

La consideración de la concordancia (o discordancia) de los modos internos de ser con el final introduce en el tiempo vital una discontinuidad semejante a la apuntada en el caso del relato literario. También en el tiempo vital hay “*kairos*”⁽¹⁰⁾, momentos especialmente significativos, ocasiones quizá irrepetibles de expresión personal y de ajuste con nuestro final. Una ética narrativa, a diferencia del invasor moralismo kantiano, no necesita creer que en cada momento de nuestra vida estamos en el filo de la navaja, afrontados a la elección entre Dios y el Diablo. Por el contrario, en ella tienen un papel indispensable el tiempo, el desarrollo, la maduración de la persona, y también -por extraño que resulte al moralismo- la suerte y la oportunidad.

Podemos reconocer sin duda en estos rasgos (que podríamos fácilmente aumentar) algunas características de la ética aristotélica. Ahora bien, en la ética aristotélica hay otros presupuestos (metafísicos, sociales, religiosos...) que contribuyen mucho a otorgarle su especial potencia. Desprovista de ellos o de otros equivalentes, ¿acaso no es el destino de una ética “narrativa” quedarse reducida a un vacío formalismo, cuando no a un extremo relativismo?

Al llamar la atención sobre ciertas coincidencias sobre la conciencia de sí y el relato, y al sugerir ciertos aspectos narrativos de la vida interior a los que la ética debería prestar atención, no hemos querido mantener que sobre estas bases pueda fundamentarse un código ético completo, sino sólo insinuar que los valores -cualesquiera que ellos sean- deben *también* ser considerados como puntos de referencia significativos en la autonarración de una vida. Sin duda, otras muchas consideraciones (pragmáticas, sociales, culturales,...) deben ser tenidas en cuenta en la elaboración de normas razonables de comportamiento. No quiero, sin embargo, dejar la impresión de que las consideraciones expuestas a lo largo de estas páginas carecen de cualquier trascendencia para el comportamiento concreto. Hay sin duda un determinado número de actitudes, de rasgos de carácter, tales como el dominio de sí, la amplitud de miras, el coraje moral, la prudencia, un cierto sentido de justicia, etc. que difícilmente pueden dejar de entrar como elementos importantes en una historia personal, que no sea una historia “llena de sonido y de furia, contada por un idiota”. Una concepción

(10) Ya J.L. Aranguren, en su *Ética* llamaba la atención sobre la importancia del *Kairós* en la vida moral. El libro del profesor Aranguren está entre los escasos que han prestado atención a la dimensión narrativa de la moral y la ética.

de la moral centrada entorno a estas actitudes requeridas para cualquier coherencia narrativa no es quizá completa, pero ciertamente no es despreciable. Y quizá no sea éste el más desafortunado de los intentos de repensar lo que se encontraba en el fondo de la viejísima noción de las virtudes cardinales.

José MONTOYA SAENZ
Universidad de Valencia.