

# Ética y estética \*

(Novenas Conferencias Aranguren, 2000)

EUGENIO TRÍAS  
Universidad Pompeu Fabra

**RESUMEN.** Un misterioso aforismo del *Tractatus* de Wittgenstein enuncia que «ética y estética son lo mismo». Que una corriente de complicidad existe entre ética y estética es reconocido desde la antigüedad. Lo ético se argumenta en la praxis; el arte lo hace a través de la *poiésis*, o creación, ya definida por Platón y Aristóteles. Aquí se intenta abordar esta interesante y difícil cuestión desde el horizonte abierto, a través de mis últimas publicaciones, por la *filosofía del límite*, y se realizará en tres etapas. Una primera dedicada a esclarecer uno de los conceptos nucleares de la ética, la libertad, en relación de interacción con la precomprensión que podemos poseer relativa a nuestra *humana conditio*. Se planteará luego la cuestión (kantiana) de que a través del arte «resuena simbólicamente» lo ético. En una tercera y última etapa se desarrolla el tema del nexo entre ética y estética, dándose algunos ejemplos pertinentes, antiguos y modernos (de las grandes tragedias y de algunas manifestaciones artísticas de nuestra modernidad).

**ABSTRACT.** Wittgenstein's *Tractatus* contains a mysterious aphorism to the effect that «ethics and aesthetics are the same». The existence of an underlying connivance between ethics and aesthetics has been acknowledged ever since ancient times. Here we try to look into this hard and interesting issue from the open horizon of boundary-philosophy, as put forward in my latest publications. The task will be carried out at three stages. The first one is given over to an elucidation of one core concept of ethics, freedom, in an interactive connection with our fore-understanding of our *human condition*. Then we raise the (Kantian) question about how the ethical «symbolically resounds» through art. The third and last stage brings up the subject of the link between ethics and aesthetics on the ground of several examples, both ancient and modern (from the great tragedies and some artistic manifestations of our modernity).

## I. *Filosofía del límite*

1. Intentaré, primero de todo, exponer muy brevemente los trazos generales de mi filosofía del límite, que es la suerte de propuesta filosófica que desde hace años voy llevando a cabo. Hasta ahora sólo he podido ofrecer,

---

\* Versión abreviada de las Conferencias impartidas en la Residencia de Estudiantes (Madrid) en el mes de abril de 2000.

en libros sucesivos, algunas de las piezas principales que la componen. En cada caso debía dedicarme a proyectar y a construir una determinada edificación (estética, simbólico-religiosa, ontológica, ética, etc.). Debía, en consecuencia, centrar toda la atención en cada uno de esos proyectos. Con lo que, de forma inevitable, quedaban en relativo segundo plano los demás. Lo cual daba pie a que se produjeran interpretaciones parciales de lo que iba edificando. Si la prioridad se hallaba en los trabajos de estética, podía pensarse que mi intención era abrirme acaso a una ontología o metafísica, pero siempre desde o a partir de una reflexión sobre las artes. Si, en cambio, modulaba mi centro de interés hacia una reflexión filosófica sobre lo simbólico-religioso podía pensarse entonces que ese proyecto sustituía el anterior y promovía un cambio sustancial en mi orientación filosófica. Es, por lo demás, comprensible que al centrarme en tal o cual ámbito de la filosofía primaran los aspectos que, en cada caso, me pasaba cada vez al primer plano.

Ahora puedo al fin contemplar la ciudad entera, o la región en donde ésta se asienta, con lo que puedo también transitar por sus principales redes viarias, y hasta visitar sus principales barrios y suburbios. El mundo, el *cósmos*, tal como dimana de mi orientación filosófica, o de mi propuesta (la propia de una posible filosofía del límite), está prácticamente ordenado y dispuesto.

Creo, con Wittgenstein, que lo que puede pensarse se ha de pensar *claramente*. Sólo que ese *desideratum* sólo puede cumplirse cuando se tiene plenamente concebido el plan general que preside la ordenación de esa urbe del pensamiento filosófico. Entre tanto es preciso limpiar el terreno selvático a machetazos antes de poder efectuar la clarificación del terreno que haga posible la *inauguratio* de la ciudad *ideal* (o de ideas y expresiones lingüísticas) que quiere fundarse.

2. Lo que aquí quiero exponer es una propuesta filosófica. La filosofía tiene su propio modo de argumentar. Es importante determinar éste, no sea que se confunda con otros modos que poseen su propia modalidad textual, narrativa o expositiva.

A mi modo de ver, tal modo argumental puede ser determinado. Y sobre él puede trazarse la trama narrativo-histórica de la aventura específica del pensamiento filosófico, desde Anaximandro hasta hoy. Se trata de mostrarlo debidamente. *Afecta, creo, a la forma argumental y al contenido temático*. Puedo avanzar que ese modo propio de la *razón filosófica* se caracteriza por lo siguiente:

1) En lo que se refiere a la *forma argumental*, por la constante reiteración del problema del *comienzo* (es decir, del *dato* que se elige como decisivo) con el cual inicia su andadura metódica y argumental toda aventura filosófica. Es cierto que ese carácter se tematiza radicalmente en la modernidad, con Descartes. Pero de hecho está implícito en los discursos de la filosofía griega; y muy en especial en Platón y Aristóteles.

2) En lo que se refiere al *contenido temático*, debe decirse que la filosofía tiene que responder al reclamo de la determinación de lo que, sobre todo a partir de Parménides, se especifica como *el ser mismo (autó tó ón)*; y así mismo debe asumir el compromiso de determinar la forma de *razón* (de *inteligencia* y de *lógos*; siendo éste la expresión de aquélla) que a esa concepción del se corresponde. En esa autorreflexión sobre la *razón* alcanza la filosofía una posible dimensión *crítica* que le acredita y legitima como tal (un aspecto que sobre todo adquiere en la filosofía de Kant su más extraordinaria y autoconsciente expresión).

Una interna exigencia y necesidad hermana radicalmente ambos aspectos, que no dejan de ser las dos caras de la misma moneda. De hecho el *dato* que se elige para el comienzo de una andadura metódica y argumental es siempre, en última instancia, lo que permite esclarecer el *contenido temático* expreso en toda propuesta filosófica, que no consiste en otra cosa que en la elucidación de ese *dato* del comienzo con que la marcha argumentativa de la filosofía se inaugura.

3. En relación al segundo punto recién expuesto puede objetarse que no hay consenso alguno en proclamar que la dilucidación de lo que ya Parménides avanzó como *el ser mismo*, y que Aristóteles concibió como tema y objeto de la *filosofía primera (tó ón ê ón; el ser como ser)*, sea el asunto primordial de lo que, desde la tradición pitagórica y Platón, llamamos *filosofía*. Sobre todo en nuestro siglo son muy numerosas las objeciones críticas, de carácter radical, que se han promovido en contra de ese modo tradicional de entender la filosofía.

De hecho, ya en mi primer libro *La filosofía y su sombra* hice referencia a ese «santo horror» que en las filosofías dominantes en la escena filosófica contemporánea despertaba la *metafísica* (es decir, la suerte de concepción filosófica que, al parecer, se hace cargo de esa vetusta cuestión relativa al *ser*). Pero ese mismo carácter tabú que adquiere la metafísica en nuestro siglo muestra y demuestra la importancia que a tal ámbito se atribuye. Como sabemos, desde las religiones polinesias, el *tabú* es, siempre, el indicador relativo a *lo sagrado*; es, justamente, la suerte de prohibición que recae sobre toda tentación de aproximarse o de palpar lo que constituye un asunto (lugar, objeto, persona o acontecimiento) que se reputa sagrado.

En cualquier caso la filosofía tiene siempre cierta pretensión de comprender, de algún modo, lo que pueda entenderse por «realidad» o «existencia», o más modestamente por el «mundo de vida» que nos determina y constituye; tiene una vocación, velada o expresa, por arribar a horizonte de *sentido* radical en el cual se deciden cuestiones que no pueden menos que denominarse *ontológicas*. Y esto vale para la multitud de estilos que la filosofía acoge, una diversidad que en el presente se halla en carne viva una vez se han derrumbado o agrietado los grandes sistemas de la Razón (el Analítico y el Dialéctico) que, en pasadas décadas, dominaban el escenario filosófico.

Antes de avanzar más por los caminos anunciados en relación a la doble caracterización que acabo de efectuar sobre lo que la filosofía tiene de específico, desearía clarificar otro importante punto. Los dos aspectos que he avanzado, el relativo a la *forma argumental* y el que hace referencia al *contenido temático*, valen para explicitar lo que la filosofía siempre es, o lo que la filosofía constituye en su especificidad genérica, independientemente de todo cambio e innovación que en su seno se produzca. Afecta, pues, a la «filosofía de siempre», o a lo que puede llamarse (aunque en un sentido distinto del tradicional) *philosophia perennis*. Ahora desearía dar una explicación genérica que permita determinar, aunque sea de momento de manera *formal*, o sin atender a contenidos específicos, cómo o de qué manera se producen los cambios, las innovaciones y hasta las «revoluciones» en filosofía; o en qué consiste esa *instauratio magna* que en ellas se proclama, o la peculiar *inauguratio* que provocan, en el caso de que éstas se produzcan.

4. Creo que toda innovación en filosofía consiste en desplazar el centro de gravedad de los conceptos principales que la componen, o en trasladar al centro algún concepto que suele hallarse muchas veces en la periferia de las nociones o ideas que en toda filosofía se manejan. En cierto modo se trata de dar cumplido uso a aquella vieja expresión profética veterotestamentaria que se recoge en los evangelios sinópticos: «La piedra desechada será convertida en piedra angular».

Toda innovación en filosofía, toda *inauguratio* de un nuevo *cósmos* de Ideas filosóficas, responde casi siempre a ese peculiar *desplazamiento*. Se trata, pues, de que aflore algo que, por la razón que sea, no suele emerger ante la conciencia reflexiva filosófica; o que sólo lo hace de forma eventual, sin que se le asigne un papel central en el marco conceptual y discursivo que se propone. Los ejemplos podrían multiplicarse (hasta recorrerse la historia entera de las ideas filosóficas). El *ieureka!*, «¡Lo encontré!», se produce en filosofía siempre a través de ese peculiar desplazamiento del centro y de la periferia (del edificio que componen las ideas).

Por eso lo propio de la *actividad* filosófica consiste en promover un desplazamiento de esta índole, y en cobrar conciencia respecto a que en ese *pulso* que se ejerce sobre las ideas radica toda pretensión de *innovación*. Si tal desplazamiento tiene lugar, y sobre todo si se muestra de modo argumental el trayecto y recorrido (metódico) que tal modificación del centro de gravedad produce, entonces debe hablarse de innovación, por mucho que se escatime o regatee esa expresión en razón de coyunturas ambientales. La distinción entre una filosofía creadora, portadora de su propia propuesta, y otra simplemente epigonal, radica en este sensible punto.

Esa propuesta puede sufrir todas las influencias que se quieran; puede echar mano de ideas o conceptos de toda la vida; pero lo importante es que aquellas influencias queden trascendidas y subsumidas en el nuevo centro de gravedad que se ofrece; y que esos conceptos de siempre queden totalmente

renovados y rejuvenecidos en razón de la savia nueva que les infunde ese nuevo centro gravitatorio, o el concepto que asume dicho centro. Así mismo esa propuesta debe abrirse al contraste que sólo la discusión y el debate filosófico puede garantizar, único modo de convalidar el fuste y la fortaleza de la proposición a la que se intenta dar expresión.

Ese desplazamiento (del centro de gravedad, o de la relación entre centro y periferia) debe ser de tal orden que, por su sola modificación cambie y transforme, una por una, las grandes ideas y las grandes cuestiones en que suele discurrir la filosofía: las relativas al concepto de ser y de realidad, o de existencia, que podemos hacernos; o al concepto de la razón, pensamiento y lenguaje; o de lo que podemos conocer; o de lo que debemos hacer; o de las formas de producción o *poiésis*; o de los modos de orientarse en relación a lo sagrado; o bien, por último, en relación a nuestra propia condición (humana).

Todas estas cuestiones y problemas, puestas bajo la presión del nuevo campo gravitatorio que se erige entonces como centro compositivo de la propuesta filosófica y de su cumplida exposición, deben ser convenientemente redefinidas y modificadas en su estatuto propio en razón de la polarización que dicho campo provoca.

En cierto modo el concepto que mejor nombra o expresa ese centro gravitatorio nuevo que hace circular el conjunto de las ideas que nuestro pensamiento puede pensar (y que nuestro lenguaje es capaz de expresar) da una pista decisiva respecto a lo que he llamado el primer requisito de que algo sea propiamente filosofía: su *forma argumental*.

He adelantado que ésta deriva de la correcta elección de un dato concebido como punto de partida o como comienzo, plenamente justificado, que permita dar curso a la modalidad filosófica de argumentar, en virtud de la cual se puede dar un trazado viario y discursivo a la filosofía, o, como suele decirse, un *método* (que en griego significa orientación o dirección respecto al cambio que se traza).

Ese concepto nuclear que se desplaza de la periferia al centro debe resplandecer de algún modo en la elección del dato del comienzo, y debe guiar, en consecuencia, el itinerario que a partir de ese arranque puede producirse. Una interna corriente de complicidad debe siempre existir en ese comienzo por el cual se opta y ese centro de gravedad que permitiría, en virtud del reconocimiento de su naturaleza y esencia, una posible *composición* filosófica, o una *edificación* (en el sentido en que Kant habla de «arquitectónica» de la razón pura) que permita mostrar, la forma clara y ostensible, la innovadora propuesta filosófica que se ofrece.

Lo propio de la filosofía es generar esa *mostración* a través de la forma *argumentada* en que, arrancando de un determinado punto de partida o comienzo, se va promoviendo un trazado, un método, con sus hitos propios, con sus jornadas, «singladuras» o «días» que lo componen. Tales hitos son las

*determinaciones conceptuales* de ese trazado (o, si quiere decirse de forma clásica, sus *categorías*).

5. Ese centro de gravedad lo es siempre de algún astro celeste o de alguna estrella; la que orienta la actividad filosófica (del mismo modo como una estrella orientaba, en su día, a los reyes magos procedentes de Irán, que eran «magos helenizados»). «Verdaderamente hay que llevar dentro de sí el caos para poder engendrar una estrella danzarina» (Nietzsche-Zarathustra). Del caos innovador que provoca el desplazamiento, con toda la cuota de desorden revolucionario que ocasiona, puede forjarse el *cósmos* de un determinado campo gravitatorio en torno al cual, girando, vaya formándose esa estrella; una estrella danzarina, que va rodando en círculo por ese campo así dispuesto.

Tal estrella visible, siempre abierta a la comprensión y a la inteligencia propia de la filosofía, es la propuesta de *sentido* (y por ende de razón, de *lógos*) que la filosofía en cuestión propone. Y esa propuesta de sentido viene determinada por el campo gravitatorio en el cual se expresa, de modo diferenciado, en razón del aludido desplazamiento, una nueva concepción del *ser*. Puedo anticipar lo siguiente: en lo que a mi propuesta filosófica se refiere, ese campo gravitatorio lo constituye el *ser del límite*; es decir, un modo propio y específico por redefinir y recrear lo que por *ser* se entiende desde Parménides, Platón y Aristóteles.

Y lo que en torno a ese campo gravitatorio gira o danza no es una estrella, sino un sistema binario. Se trata de la estricta danza, de cuyos ritmos deriva en gran medida la eventual narración histórica que puede trazarse del *ser del límite*, entre una estrella doble, o una doble figura estelar; dos estrellas entrelazadas en virtud de la peculiaridad misma del campo gravitatorio que determina la propia entidad y movimiento de esos astros luminosos. A esas estrellas binarias les llamo la *razón fronteriza* (que es la suerte de *lógos* que corresponde al *ser del límite*) y el *suplemento simbólico* (que es la forma expositiva que puede dar cuenta del excedente inherente a la naturaleza limítrofe del *ser*). Ni qué decir tiene que esta reflexión es, de momento, metafórica; o que se provee de imágenes didácticas que permiten, creo, expresar con claridad lo que quiero significar.

6. Mi propuesta filosófica compone un triángulo equilátero con sus tres vértices: un vértice, el que forma ángulo recto [*sic*], expresa o nombra mi propuesta relativa al *ser* (que es la idea de *ser del límite*). Uno de los dos vértices agudos expresa mi propuesta relativa al *sentido* del *ser* (que es mi idea de razón, o *lógos*, de carácter fronterizo); y el otro vértice nombra mi propuesta relativa a la posible exposición (siempre supletoria o vicaria) de lo que excede el *ser del límite*. Una exposición que es «indirecta y analógica» (según el decir de Kant), y a la que llamo *símbolo*.

El triángulo está, pues, formado por el *ser del límite*, la *razón fronteriza* y el *suplemento simbólico*. Lo importante es comprender que esos tres ángulos del triángulo, o esos tres términos y conceptos, se hallan estrictamente entre-

lazados. O que se definen unos por los otros, de manera que en esa interrelación se altera radicalmente lo que esos términos pueden expresar en otras constelaciones filosóficas o teóricas.

Una razón que se asume como razón fronteriza o limítrofe marca, pues, sus distancias con respecto a otras formas de definir la razón (por ejemplo, como razón comunicativa, como razón analítica, como razón dialéctica o como razón narrativa). Un suplemento simbólico que asume la condición limítrofe del ser y de la razón se distancia radicalmente de otras teorías del simbolismo (como las propias de la filosofía de la religión de este siglo, o de las «psicologías profundas» de Jung y sus seguidores, o de Mircea Eliade y otros miembros del Círculo de Éranos). Y una concepción del ser como *ser del límite*, que exige una razón redefinida como razón fronteriza (y un suplemento simbólico fecundado por esta inspiración limítrofe) marca sus distancias con otras ontologías relativas al ser, como la que piensa la *diferencia* entre el ser y el ente (Heidegger), o en general todas aquellas que gravitan en torno a la Diferencia (o a lo que Gianni Vattimo denomina «las aventuras de la diferencia»).

Entre el ser del límite (que define y determina el campo gravitatorio) y esas dos estrellas binarias que giran en torno a él (la razón fronteriza y el suplemento simbólico) se instituye una propuesta que tiene la pretensión de desplazar el orden de ideas y conceptos que componen nuestro *pensamiento*. Mi pretensión filosófica consiste en promover un desplazamiento en esos hábitos y creencias que configuran nuestras rutas de pensamiento y raciocinio, o nuestras *disposiciones* mentales (que acaban constituyendo simples *creencias*, como sabía Ortega y Gasset). Sé de la dificultad que ocasiona promover un tornado en esas creencias asentadas y aposentadas en las que nos sentimos cobijados, ya que constituyen nuestro *habitat* de pensamiento y razón. Pues bien, la filosofía del límite pretende ser ese tornado que zarandea las creencias en las que no hallamos cobijados.

7. Es importante, antes que nada, dejar clarificado lo que entiendo por *razón*, lo que aquí y en textos anteriores comprendo a través de esta económica (y muy compleja y ambigua) expresión. Llamo razón al conjunto de usos verbales y de escritura mediante los cuales se puede producir significación y sentido. Ese conjunto dibuja un posible y pensable espacio *lógico-lingüístico* en el que pueden esparcirse y diversificarse múltiples, dispersos y plurales *usos lingüísticos* o *modos de inscripción* acordes a formas de vida, o a determinados «mundos de vida».

En razón de esa intervención de la palabra y de la escritura el mundo es algo más que una materia o matriz simplemente ordenada y organizada; es un ámbito (ordenado y organizado) que puede desprender, merced a esos usos de la palabra y de la escritura, *significación* y *sentido*. Pues bien, esa posibilidad que el mundo ofrece, en virtud de la intervención de la palabra y la escritura, de presentarse como un «mundo interpretado» (R. M. Rilke),

o como un espacio o ámbito susceptible de producir significación y sentido, eso es lo que llamo aquí *razón*. Esa razón no se añade «desde arriba», desde un espacio metalingüístico, lo que es y acontece, o al conjunto de eventuales sucesos que componen lo que puede llamarse *mundo*. Esa razón se desprende de los usos lingüísticos y de escritura mediante los cuales se da *forma lógico-lingüística* a todo lo que se da o es «del caso».

La *razón filosófica*, que yo concibo como *razón fronteriza*, constituye la reflexión crítica y autorreflexiva de ese ámbito en el cual se puede producir significación y sentido. Tal carácter crítico se convalida si esa razón, sin situarse en una posición supernumeraria con respecto al ámbito mismo de expansión de los modos mediante los cuales se produce sentido (a través de usos lingüísticos o de escritura), sabe determinar *sus propios límites*. Pues la tarea de la filosofía (y en este punto tomo a Wittgenstein como punto de apoyo) no es elucidar los enunciados y las proposiciones desde un punto de vista lógico, sino trazar, con criterio filosófico, la demarcación entre los dispositivos (de expresión lingüística o de escritura) que pueden producir significación y sentido, y la *sombra* aquella en la cual el sentido y la significación topan con un Límite Mayor que sólo de modo hermenéutico, y a través del recurso a *símbolos*, puede, según mi peculiar modo de ver, traspasarse.

Ese límite lo es entre lo que puede decirse y lo que debe callarse; o entre lo decible y lo indecible. Pero ese *limes* no es sólo un Muro (de silencio) que impide todo acceso a lo inaccesible; es más bien, como sucedía en todo antiguo trazado de límites de la ciudad que se construía (que era una forma abreviada y ritual de recrear y repetir la *inauguratio* del *cosmos*), un trazado mural que permitía aperturas, o puertas, mediante las cuales se podía promover cierto acceso a lo inaccesible. Ese acceso es, a mi modo de ver, de naturaleza simbólica.

8. *Símbolo* es utilizado aquí en el sentido en que emplea Kant este término en su *Crítica del Juicio*. Kant habla de una posible *exposición simbólica* de lo suprasensible (entendiendo por ello el ámbito de la Ideas de la Razón, que son para este pensador las ideas de Dios, Alma y Mundo). Esas ideas de la razón, que tienen un uso regulativo en la «Dialéctica» de la Razón que pretende conocer, poseen un uso práctico como postulados de la Razón práctica. Podría decirse entonces que podrían poseer también un *uso simbólico* en la exposición que puede hacerse de ellas en los ámbitos tratados en la *Crítica del Juicio* (particularmente en relación a la estética o a la concepción de las bellezas). Ese uso simbólico se caracteriza por el hecho de que en su exposición esas Ideas (de la Razón) sólo son referidas de forma «indirecta y analógica». Eso significa que no puede darse de ellas una exposición directa, inmediatamente o carente de mediaciones. *Un límite impide esa inmediatez*. Un límite que introduce entre lo que quiere simbolizarse y el símbolo un peculiar desplazamiento que hace que éste sea siempre una expresión expuesta de naturaleza «indirecta y analógica».

Kant piensa esa exposición simbólica para concebir la Belleza (como símbolo moral). Efectúa esa reflexión en el ámbito de la *Crítica del Juicio* (en su referencia al juicio estético). En mi propuesta el símbolo y exposición simbólica cubren un espectro más amplio. Tienen cosas que dilucidar y decidir en el terreno de la estética, ciertamente; pero también en el ámbito tradicionalmente concebido como marco de las ideas y las actitudes o las prácticas religiosas. En cualquier caso retengo de la definición kantiana del símbolo ese carácter «indirecto y analógico» de la exposición que en él se produce. Y añado que esa naturaleza del símbolo no es ajena a la naturaleza limítrofe de la razón (en donde circulan, como ideas-problema, las que Kant especificó, relativa a nuestra condición, a la constitución misma del mundo, y al posible y problemático fundamento del mundo y de nosotros mismos, Alma, Mundo y Dios).

No hay posible acceso experiencial directo e inmediato hacia el misterio; ese misterio está aquí, aquí mismo, pero sólo puede documentarse a través de un límite; el límite que nos constituye; el límite que nos impide ese cauce experiencial sin meditación. El símbolo interviene, pues, como necesaria medición (indirecta y analógica) en relación a ese exceso que el ser del límite, y nuestra condición limítrofe y fronteriza, nos impone. En virtud del símbolo los grandes interrogantes de *la razón fronteriza* hallan, quizás, una forma expositiva, sólo que indirecta y analógica.

La religión usa los símbolos para acoger y cobijar el misterio de lo que trasciende el límite *como tal misterio*. El arte intenta *producir* (mediante producción, *poiésis*) unas formas que connotan mediante símbolos ese misterio, pero que denotan y designan, mediante figuras y trazos, los episodios *posibles* que constituyen nuestra experiencia de vida dentro de los límites del mundo.

9. Uso *límite* en su sentido muy particular que he ido esclareciendo en escritos anteriores, a los que inevitablemente me remito. Lo pienso como lo pensaban los romanos, como un *limes* (una franja estrecha y oscilante, o move-diza, pero habitable y susceptible de colonización, cultivo y culto). *Limes* entre el mundo y su extrarradio; o entre el ámbito en el que existimos y el linde que nos separa del misterio. El *limítrofe* era, en Roma, el habitante del *limes*; el que se alimentaba de lo que en dicho espacio cultivaba. Tal es el nombre que doy a nuestra condición (humana). En el linde entre el misterio y el mundo halla el hombre el recurso del *sentido*; por eso es inteligente; por eso su inteligencia se provee de símbolos para rebasar (precariamente) ese límite, y para exponer (analógica e indirectamente) lo que trasciende.

Símbolos que expresan en figuras de nuestro mundo (metafóricas, metonímicas, irónicas, etc.) lo que nos excede y desborda; lo que se halla allende el límite. O que preservan mediante esa mediación siempre indirecta, nunca inmediata, jamás intuitiva, ese misterio como tal misterio; o bien lo connotan (simbólicamente) mediante figuras, iconos o signos lingüísticos con los cuales se *produce* sentido y significación.

Esa condición limítrofe afecta, pues, a la concepción que aquí hago del símbolo. En esa referencia al límite halla esta concepción su especificidad, a la vez que su diferencia y distancia con otras concepciones del simbolismo en los que ese referente limítrofe no se contempla ni considera. Esa condición limítrofe afecta, así mismo, a la otra estrella binaria, a la razón, al *lógos*, que es concebida aquí como razón limítrofe y fronteriza (a años luz de la razón absoluta hegeliana, o de las razones relativas a lo «absolutamente infinito» de Spinoza o Leibniz; pero así mismo a gran distancia de toda razón que sólo comprenda el límite de forma restrictiva y negativa, como en cierto modo sucede en Wittgenstein o, en parte, en el propio Kant).

El límite es, en mi propuesta filosófica, aquello ( $5 = x$ ) en relación a lo cual se determina y decide el ser y decide el ser: el ser concebido como *el ser mismo (autó tó ón)*, o como el genuino *ser como ser (tó ón ê ón)* buscado por Aristóteles. Yo llamo a ese ser *ser del límite*. En este punto radica lo innovador de mi propuesta. Pues no basta con abrirse a una reflexión precisa sobre el límite en esta *filosofía del límite*. Lo propio, lo específico, lo diferencial de ésta radica en concebir el límite en términos ontológicos (y topológicos), o en pensar el ser como *ser del límite*. Esa condición del ser afecta y altera el *lógos* que a tal ser corresponde; éste debe concebirse como *lógos* o razón de carácter limítrofe y fronterizo. Y esa naturaleza limítrofe del *lógos* (que da la determinación ontológica a la inteligencia y a su posible expresión) exige indagar si existe algún recurso para salvar el hiato limítrofe que el ser exhibe, y que pone límites a la razón. Y es allí donde se descubre en el símbolo un posible acceso (indirecto y analógico) a lo que excede y desborda todo límite.

10. La razón fronteriza tiene su propia andadura; o puede trazarse su propio recorrido argumental, determinando y detectando el *dato* a partir del cual se pone en marcha. Pero esa razón es fronteriza en razón de disponer de un privilegiado acceso a lo inaccesible (bien que indirecto y analógico) a través de la provisión simbólica. Es posible una exposición entera, propia, independiente, de la razón (como en mi libro *La razón fronteriza* se mostró). Es posible también mostrar el *uso práctico* de la misma, o su posible presentación como razón práctica que pueda dar sentido y orientación al *ethos*, o proponer formas de conducta a la *praxis* (como en mi libro *Ética y condición humana* se comenzó a manifestar). Pero también debe afirmarse que sin el doble uso del simbolismo (en el ámbito del arte y de la religión) no queda expuesto en todas sus posibilidades lo que puede hacerse, decirse o referirse en y desde ese campo gravitatorio que el *ser del límite* provoca. De hecho debe afirmarse ya desde ahora que esas estrellas binarias que circulan en torno al ser del límite admiten, cada una de ellas, un doble uso, o una doble y diferenciada ruta:

1) El suplemento simbólico abre, en efecto, dos caminos, dos métodos; uno de ellos es el que puede recorrer el simbolismo religioso, o las formas

de *revelación* de lo *simbólico-religioso*; otro es el que puede transitar el modo de producción del arte, o de las artes. Hay, pues, un uso religioso del simbolismo y un uso estético-artístico que deben ser recorridos en su hermandad y radical distinción.

2) La razón fronteriza, por su parte, permite una doble ruta; una estrictamente gnoseológica, o relativa al conocimiento, que es la que permite trazar las distintas declaraciones (categoriales) que pueden realizarse en torno al *ser del límite*; otra es la que conduce a determinar el uso práctico de esa razón fronteriza (que es crítica por saberse fronteriza): la vía expedida para una posible ética del límite; la cual, a su vez, puede sugerir lo que podría ser una concepción cívica y política que dimane de esa inspiración limítrofe (o uso cívico-político de la razón fronteriza).

Ese cuádruple camino (religioso, estético, gnoseológico y ético, o ético-cívico) hace referencia, todo él, a un mismo *dato* originario que constituye el *tema* y objeto de esta propuesta filosófica y que, en cada caso, se da su propio modo argumental, pero en el buen entendido de que en cada uno de esos trechos y recorridos debe verse una genuina vecindad, o hermandad. Serán en última instancia los mismos trechos, las mismas singladuras, o las mismas determinaciones conceptuales (o categorías) las que se descubran, sólo que siempre moduladas según la especificidad de cada uno de esos cuatro ámbitos, que constituyen los barrios principales trazados por el aspa o cruz (*Cardus* y *Decumenus*) de esta fundación de la ciudadela del límite: los cuatro espacios habitables que esa doble avenida entrecruzada que compone el *ser del límite* proyecta sobre esa ciudad: el barrio religioso, el estético, el gnoseológico y el ético.

El augur que promueve esa fundación es, como en *La ciudad del sol* de Campanella, el metafísico. Éste es el que contempla, en su observación insistente del cielo, ese trazado cruzado o ese *templo* (de su contemplación) que constituye el *ser del límite*, el que se proyecta sobre la ciudad fronteriza, con sus cuatro espacios propios, susceptibles de ser habitados por el habitante de la frontera, a través de sus modos de producción (*poiéin*), o de culto religioso, o de contemplación y conocimiento, o de acción (*práxis*).

Ese habitante de la frontera es lo que suele llamarse hombre: el *humilis*, hijo del *humus*, que en virtud de su alzado al límite se reconoce a la vez inteligente (de una inteligencia con posible uso teórico y práctico) y capaz de expresarse mediante símbolos. Tal habitante del límite hizo su acta de aparición en el mundo hace, quizás, treinta y pico miles de años, produciendo el verdadero *Big Bang* del ser y del sentido; una «primitiva explosión» mediante la cual se puso a prueba la inteligencia teórica y práctica mediante la gestación de símbolos. En el Perigord, en la cornisa cantábrica, se hallan los documentos primerizos de ese Gran Salto que condujo a la gestación del ser, del sentido del ser, y de la configuración simbólica de éste.

11. Cada barrio de la ciudad del límite posee su propia autonomía relativa. Eso significa que no necesita basarse ni fundamentarse en los demás para

su propio esclarecimiento. En este sentido la *razón fronteriza* dispone de su propio recorrido o método, o de su propio hilo argumental, sin necesidad de buscar ayudas supletorias en el *lógos* propiamente simbólico. La *razón fronteriza* dispone de un *dato* que ella no puede producir, que ella se *encuentra* fuera de sí misma, en esa «exterioridad» en la cual se manifiesta la existencia (o ese *ser fuera de las causas, sistere extra causas*, que la constituye). La *razón fronteriza* acoge tal dato como aquel que le determina su propia marcha metódica y argumental, en tanto que puede ser debidamente justificado como el inevitable y genuino *dato del comienzo*: aquel a partir del cual puede ponerse de manifiesto como lo que es, como tal *razón fronteriza*.

La gratuidad de ese dato, su naturaleza de dato o *don* del comienzo, el hecho de la razón o la inteligencia racional se tope con él (como con algo que le provoca extrañeza, y que la emoción anticipa a través del sentimiento determinado por Platón como asombro, admiración o *Thaumadsía*), todo ello revela el carácter inevitable de ese *dato del comienzo* que documenta sobre el carácter *fronterizo* de una razón que descubre en dicho dato su propia limitación, así como la fuente misma de su propia condición racional e inteligente. De hecho no es del todo adecuado decir que la inteligencia racional «se topa» con ese dato, como si lo preexistiera. Porque se da lo que se da (ese dato o don del comienzo), por eso puede comenzarse a producir ese hecho inaudito que constituye la inteligencia racional.

Ya que ese dato es el que suscita, con la emoción del asombro, aquellas primigenias interrogaciones (a las que hizo referencia Freud en un célebre opúsculo relativo a las «primitivas investigaciones infantiles») a partir de las cuales nace y crece esa misma inteligencia *fronteriza*. La cual descubre intercalado entre ese dato del comienzo y ella misma un *límite* que especifica su propia naturaleza, un *límite* que afecta al dato del comienzo, a la existencia (que es siempre existencia con límite incorporado) y que es afecta así mismo a esa inteligencia o razón que de esta suerte se va gestando y produciendo.

A la pregunta por la razón o el fundamento de esa existencia parece que sólo se responde, desde fuera de la razón, mediante la evidencia de ese límite, un límite que impide toda la determinación de las causas o razones desde las cuales ha sido expelida (o exiliada) esa existencia. Una existencia que ha sido dada u otorgada (por no se sabe qué ni quién) sin haberse demandado solicitud o permiso al existente. Éste se encuentra sumido y sumergido en ella sin haberlo deseado ni querido (sin haberlo tampoco expresamente aborrecido o no querido). Ni en la razón ni el querer del que existe, ni en la inteligencia ni en la voluntad de aquel que recibe la existencia se halla causa y fundamento de ese desnudo darse de la existencia (y con ella de un *mundo de vida* que, a modo de ámbito en donde circula ésta, la acoge y la determina).

No vale en este punto apelar a causas intramundanas, o a las oscuras voluntades que hayan podido provocar o producir tal existencia. Ni vale tampoco retrotraerse a un escenario originario, que sólo puede apelarse desde el sim-

bolismo mítico, en el cual el existente, antes de beber en el «río del Olvido», haya determinado y decidido su propio estilo de vida, sus *ethos*, su *moira* o su destino. Ni tampoco puede hacerse referencia a un juego de conexiones entre el *dharma* y el *karma* que pueda determinar, desde una especie de grandiosa teodicea social, el rango de cada existente dentro de una general jerarquía de los entes.

12. La inteligencia emerge precisamente como espontánea respuesta a esa situación insólita, asombrosa. La inteligencia es la facultad que nace y crece al evidenciarse esa objetividad *limítrofe* que provoca el despunte y el despertar de toda posible *interrogación* (y, en general, de todo deseo, *eros*). Ese límite constituye, por lo demás, la única evidencia relativa a la demanda general de fundamento y de razón. Sólo comparece, pues, como tal evidencia esa razón (o sin-razón) del límite, que da posible (y precario) sentido a esa insólita situación existencial.

Pero todo límite deja siempre como *referencia* el misterio de su propio «más allá»: lo que le excede y desborda. Y la razón que no posee acceso directo ni inmediato a ese desbordamiento, o que descubre de pronto en el límite la *demarcación* entre lo accesible y lo inaccesible, porfía por orientar su pensamiento y su reflexión en esa dirección.

Sólo que esa referencia es misteriosa; es una referencia que trasciende el límite. De ella no puede tenerse experiencia directa ni inmediata; ni puede adquirirse de ella conocimiento y reconocimiento. Y, sin embargo, esa referencia (= x), si bien no puede ser experimentada ni conocida, puede y debe pensarse como tal referencia (misteriosa). La cual referencia, en relación al dato inaugural del comienzo, puede concebirse (de manera tan sólo regulativa) como la *matriz* de la cual, o desde la cual, fue expelida y exiliada la existencia (como *sistere extra causas*). Ese carácter externo, extrínseco (*extra*) habla de ciertas causas; las cuales, en términos ontológicos, se retrotraen a esa misteriosa *causalidad matricial* que no puede experimentarse, pero que *debe pensarse*. Esa causa es *ontológica*, y no puede confundirse con las «causas» intramundanas que se pueden descubrir en un análisis del proceso o curso que conduce a la gestación de la existencia (causas aristotélicas).

Esa constelación formada por la *matriz* (que es un primer modo de nombrar el misterio de lo que excede el límite; es el misterio concebido como causa metonímica productora de la existencia) por el *límite* y por el propio dato inaugural del comienzo, que es la existencia, constituye la conjunción categorial que hace posible el surgimiento, la emergencia y el despunte de la propia razón, o de la condición inteligente; algo máximamente misterioso, estremecedor, causa de estupor y asombro: la condición de un ser que existe y que *comprender* (con hábitos lingüísticos y de escritura) esa existencia, o esa insólita situación de hallarse y de estar *en el ser* (bajo la constante amenaza del no ser, o de la nada).

No es que esa inteligencia se tope aquí y allá con esa evidencia del límite y la frontera. Más bien debe decirse que es esa evidencia la que despierta

a un existente de su entumecimiento vegetal o animal, o de su simple condición de *viviente* a la muy diferenciada condición de *inteligente*. No es que la razón se encuentre con el límite; más bien debe decirse que hay razón porque hay tal límite. O que es éste el que otorga el dato inaugural, la existencia, la cual aparece con ese límite incorporado.

La razón se encuentra, pues, con un dato del comienzo, que es la existencia, la cual se da cobijo y sustento en su propio *mundo de la vida* (un mundo, un cosmos, en el cual circula como existencia exiliada de la causa matricial, en *éxodo* hacia el límite limitante que constituye su deposición como existencia). A partir de ese dato puede recomponer su trayectoria argumental y metódica, descubriendo en el *ser del límite* la naturaleza o esencia de ese dato del comienzo; y retrocediendo a una posible *matriz* que puede pensar como *causa* del existir, sólo que la tal causa es metonímica, o sólo puede ser pensada (como referencia = x). Pues esa *matriz* no es otra cosa que el nombre que puede darse a lo que desborda el límite (y el ser del límite), a modo de instancia responsable de la gestación de la existencia, que será un efecto suyo; un puro efecto que apenas deja entrever la causa de su surgimiento.

La razón se encuentra con todo ello; y en virtud de ese encuentro se encuentra al fin *consigo misma*; se reconoce al fin *como razón* (evidenciada en usos lingüísticos y en trazos de escritura); se reconoce como el general dispositivo mediante el cual puede producirse significación y sentido (en lidia nunca resuelta con la insignificancia y el sentido). Se reconoce a sí misma como razón debido a que despunta y crece en esa constelación formada por el dato del comienzo, por el límite (y el ser del límite, el que se entrega en la existencia) y por el misterio excedente que constituye la matriz.

## II. *Ética y condición humana*

1. Lo primero sobre lo que quiero llamar la atención es sobre el título de este libro mío *Ética y condición humana*. Ese título da una indicación exacta de lo que en él se pretende. Se trata de pensar la conjunción copulativa que une «ética» y «condición humana». O de pensar la exigencia circular y recíproca, de manera que sin definición de la ética queda indeterminada la condición humana; pero también, a la inversa, sin definición de la condición humana subsiste la ética, a su vez, en pura indeterminación.

Se sugiere en el libro que la condición humana, para realizarse como tal condición humana, exige la ética (o el uso práctico de la razón, del *lógos*). Y que a la inversa ésta, la ética, o el uso práctico de la razón, no puede esclarecerse sin una especie de precomprensión anticipada que podamos hacernos en relación a *lo que somos*, o a nuestra propia condición. *Y es que es propio de la condición humana la posibilidad de contradecirse, o de comportarse en un sentido que contradice las condiciones mismas de una posible definición de lo humano*. Tal es la idea central del texto: que el hombre es *libre* precisamente

en razón de esa temible y amenazante posibilidad: la de gestar en sí mismo y en su mundo de vida actitudes, orientaciones y formas de acción claramente *inhumanas*.

El libro es, por tanto, a la vez una reflexión sobre la condición humana la temible posibilidad que a ésta se abre, en razón de su libertad, de conducirse en forma *inhumana*. Pero para mostrar esto es preciso, previamente, demostrar que el hombre es libre, por marginal que sea el cerco de su posible ejercicio de la libertad. Y para ello debe acudir de nuevo al concepto de límite, ya que sólo éste esclarece el hiato o la *cesura* que se intercala entre lo que la razón en su uso práctico *propone* y lo que la libertad de la voluntad del ser que somos, en cada caso *dispone*. Esa disposición siempre es o constituye una respuesta. Una respuesta con la cual se responde a la requisitoria de la proposición ética, que es la razón en su uso práctico.

La tal respuesta, es tanto dimana de nosotros mismos, puede concebirse como *responsable*; es decir, libre. Somos libres de responder a esa propuesta mediante una respuesta según la cual nos ajustamos a lo que tal proposición *nos dice*, o bien la contradecemos libremente, determinando y argumentando nuestra acción de modo contrapuesto a esa proposición.

Ahora bien, ¿Qué dice o qué propone esa *proposición*? ¿De qué suerte de proposición estoy hablando? ¿Es cierto que exista tal cosa como una *proposición ética*? ¿Qué caracteres formales y de contenido tiene esa proposición, qué extensión, qué amplitud (es universal, particular, singular)? ¿A quién compromete esa proposición, a mí tan sólo, a un grupo étnico, o un segmento histórico, a «todo el mundo»? He aquí una nube de preguntas que surgen en racimo, y que deben ser respondidas con premura.

2. Creo, frente a Wittgenstein, que sí que puede hablarse de *proposición ética*. Sólo que ésta no especifica una multitud de variantes de la misma. No contiene una diversidad de juegos lingüísticos, lo que Wittgenstein entiende por tal puede esclarecerse, en el ámbito que tratamos, el ámbito de la ética y de la praxis, como distintas modalidades de *respuesta* posible a una *única proposición ética*. Eso es lo que quiero decir: que existe una proposición ética (Wittgenstein pensaba que no existía ninguna); pero yo añado que existe una, y sólo una. O que hay una única y exclusiva *formulación lingüística posible* que pueda dar expresión a lo ético. Lo ético sólo admite esa proposición. Más allá de ella sólo subsiste el silencio, como genialmente supo comprender Wittgenstein.

Pero este grandísimo filósofo no comprendió que «algo», un resto, un residuo, un *cerco* de *razón* nos llega a los oídos como expresión de un *decir* que puede dar determinación a nuestra acción y a nuestra conducta, u orientación a nuestros modos de vida. Y ese *cerco* de luz lo constituye, precisamente, la *proposición ética*, que es una y única (como uno y único es el «imperativo categórico» kantiano).

Insisto en el uso peculiar que doy a la palabra *cerco*. Insisto en ello, pues es sumamente importante. Subsiste un resto, un residuo, una mancha de racio-

nalidad que puede darnos orientación en nuestro paso por la vida. A ella me agarro como a un clavo ardiendo. Como se agarró también Kant al comprender que algo, un vestigio de lo «suprasensible» (son sus palabras) llegaba a oídos del receptor en *forma* de «imperativo categórico». Es poco, según se mire; es mucho en relación a nuestras propias posibilidades. Es el único *vestigio meta/físico* al que podemos *acceder*. Tal vestigio hace posible desplegar un uso práctico de la razón, la nuestra (la razón *fronteriza*). Es además el único pasaporte que nos permite abrirnos a la trascendencia (meta/física). No hay otro acceso para expresar *lo inexpresable*. O sí lo hay, pero es indirecto y analógico (el símbolo, en su doble uso artístico y religioso).

3. Esa proposición es muy sencilla. Consiste en la propia razón *fronteriza* concebida como «imperativo categórico». Es la propia razón *fronteriza propuesta* como *lo que debe ser*, o lo que debiera saciar nuestro deseo y anhelo de realidad o de existencia. Es la propia razón *fronteriza* concebida como proposición que *se propone*; pero que sólo nuestra libre respuesta a ella *dispone*. ¿Qué es lo que esa proposición nos propone? ¿Qué *dice* o qué expresa esa proposición que es la propia razón *fronteriza* inflexionada en relación a la acción, o a la praxis, o como determinación de nuestra conducta y de nuestro *ethos*?

Dice una sola cosa. Su decir es unívoco; es de un hieratismo monocorde. Dice lo mismo que avanzó Píndaro: «llega a ser lo que eres». Dice y repite una y otra vez: «sé *fronterizo*; aprender a ser *fronterizo*». Conmina a ajustar la conducta, la acción o el *ethos* a eso que *debiera ser y suceder*: la conformación de la propia vida a la condición (humana) de existencia, que es una condición limítrofe, a infinita distancia de la naturaleza y de lo sobrenatural, de la vida animal y divina.

La proposición en cuestión es acorde a nuestra propia condición. Es más: la hace posible. Sin la mediación de esa propuesta nuestra condición no puede realizarse como lo que está llamada a ser, una condición propiamente *humana* (que espanta el horror y el peligro de lo *inhumano*). Pero nuestra condición (y en ello radica su máximo valor y dignidad, como supo comprender Pico della Mirándola) es sobre todo una condición *libre*. Y es libre porque, instalada en el límite, no abrocha en relación de determinación, o de necesidad, la causa (que se propone) y el efecto (que se dispone), sino que muestra un bache estructural entre causa y efecto en el que se aloja la libertad.

Al tal bache estructural intercalado entre propuesta y respuesta le llamo límite. Y el límite hace posible aquello que nos otorga la máxima dignidad, la libertad. Ésta es la fuente de nuestros parabienes; es nuestro mejor don; lo que en ciertas ideas ontoteológicas parece asemejarnos a la divinidad; pero es también la fuente de todos los horrores que la humanidad perpetra en su historia (individual y colectiva). Ya que ésta en alguna medida en nuestras manos ese máximo extravío que deriva de contravenir y contradecir esa proposición que nos requiere a acertar a ser y a saber ser habitantes del límite y de la frontera.

Pero el fundamento de esa propuesta se halla en la precomprensión que de nuestra propia condición podemos llegar a tener. Si se nos propone ser, o llegar a ser habitantes del límite, la razón inmediata de ello estriba en que ésta es justamente nuestra condición. Sólo que ésta, para realizarse, necesita, como necesaria mediación, esa proposición sin la cual nuestra naturaleza libre no se pondría realmente a prueba. La indeterminación de lo que somos se mantiene mientras no somos capaces de dar respuesta a esa propuesta. Sólo en esa respuesta alcanzamos definición, determinación, destino: a través de la elección y decisión que nos lleva a responder, de modo libre y responsable, a esa proposición. Ésta abre la posibilidad de una respuesta que sea conforme a la propuesta; o bien la siempre abierta posibilidad de una respuesta que rechace, por acción o por omisión, la conformidad con ella.

Esa proposición expresa en forma lingüística el uso práctico de la razón fronteriza. Tal expresión puede enunciarse del siguiente modo: «Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta y de acción a tu propia condición de habitante de la frontera». Eso es lo que *dice* esa única proposición mediante la cual la razón fronteriza se da un método posible en el ámbito de la praxis, o permite determinar el *ethos*, o conceder una orientación a la conducta. Tal expresión constituye el único vestigio que nos es accesible de lo que podría llamarse el «máximo valor» que puede conceder un norte a nuestra vida, o que podría iluminar nuestras estimaciones y juicios de valor.

Esta proposición es, en este sentido, el desmentido radical a toda pretensión de superar lo ético en un espacio metalingüístico invertido («más allá del bien y del mal»). Equidistante entre la *Scilla* de las grandes doctrinas morales (platonismo, cristianismo) y la *Caribdis* de sus inversiones nihilistas, esta reflexión ética salva ambos escollos al inspirarse en un humanismo de nuevo cuño.

Un humanismo de la libertad y de la responsabilidad que se lanza como *proposición* relativa al modo *humano* de conducirse; pero que deja abierta la *disposición* de la respuesta; quedando siempre expedita la temible posibilidad de una negación o de un rechazo que trajera consigo *lo inhumano*. En el supuesto de que esa respuesta negativa es también humana (y hasta demasiado humana).

Esa expresión admite un doble modo de contradicción: por exceso o por defecto; o porque la conducta no accede a esa condición o porque pretende situarse por encima de la misma. En un caso el sujeto no alcanza la condición fronteriza; permanece atrapado en la matriz, sin lograr la condición de acceso al lugar del límite, que es siempre el exilio de la vida edénica o paradisíaca; sin ella no hay ni siquiera acceso al *lógos* (por mucho que se haya fantaseado sobre el lenguaje adámico). En el otro caso el sujeto pretende situarse en un lugar metalógico y metalingüístico: el ámbito propio y específico de toda voluntad de dominación.

4. Esa expresión se propone como universal, sólo que en forma de una universalidad *problemática* (totalmente distinta de lo que suele llamarse un «universal antropológico»). Es una universalidad que asume el carácter siempre abierto de una propuesta. Esa universalidad se infiere de lo siguiente: de que esa propuesta es la expresión de la *razón fronteriza*, que tiene el carácter de una propuesta universal (de lo contrario ni siquiera tendría sentido hablar de razón). Debe ser convalidada en el debate, en la discusión y en la prueba histórica esa universalidad que se propone; la que afecta, en general, a la propuesta filosófica de esta filosofía del límite.

Esa universalidad tiene, sobre todo, por aval la referencia a esa condición fronteriza que se avanza como posible definición de lo humano; o como determinación del carácter, por lo demás, originariamente indeterminado del existente, que puede, en razón de esa libertad que se postula, tanto realizar su propia condición (fronteriza) como contradecirla, por defecto o exceso, mediante la conducta inhumana. Esa *humana conditio*, a la vez libre como facticidad (y hasta como fatalidad y condena) y límite por vocación, constituye entonces la base o el fundamento de la propuesta ética; que es, por lo demás, el catalizador necesario para que la conducta humana, o la praxis, se discrimine (críticamente) entre la realización de *lo humano* o su contradicción mediante la forma de vida inhumana. En el supuesto de que ésta, como ya he dicho, es una posibilidad siempre abierta al ser humano.

Una posibilidad que la libertad garantiza, para bien y para mal; para bien, por cuanto el ejercicio ajustado a la proposición queda, entonces, puesto a prueba y, en consecuencia, éticamente convalidado; para mal, porque ese máximo don de la libertad, en su ejercicio desviado, conduce a que la vida, por pura propagación de lo inhumano, pueda convertirse en un infierno.

Hay una segunda prueba, o un segundo aval, de esa universalidad problemática de la propuesta ética; viene dada por la trama ontológica de toda esta filosofía del límite. Si el *ser* se define en ella como ser del límite, ese ser del límite es, justamente, lo que entrega, como don, la proposición, de manera que el existente la acoja, y conforme su conducta y su acción a ella. Pero está en sus manos la libre posibilidad de contradecir esa propuesta, o de rechazar ese ser del límite (por exceso o defecto).

En la propuesta ética ese *ser del límite* se propone, si bien en forma imperativa, relativa a lo que *debiera ser*. Pero eso que debiera ser (el ajuste de la máxima a la razón fronteriza, o la investidura de la condición de habitante de la frontera y su derivación en la praxis y la conducta) es, en última instancia, lo que potencialmente *ya es* el habitante del límite; sólo que esa indeterminación de lo humano exige la mediación de esa propuesta para poderse realizar (a través de la conformidad de la conducta con la máxima; la que enuncia, en forma verbal imperativa, la escueta frase o proposición: «sé fronterizo»).

5. La propuesta se produce en el *cercos fronterizo*. El estatuto de la proposición ética («sé fronterizo») es limítrofe. No es un enunciado metalingüístico. Se descubre en el lugar del límite. Y se enuncia *al* fronterizo, que es el *sujeto* al cual tal proposición se dirige (en forma verbal imperativa). Ese sujeto, que está situado en el límite (como sabía Wittgenstein), recibe u oye esa «voz» que le conmina a ser fronterizo. Esa «voz» se le dirige (como a un «tú»).

En cuanto al sujeto de la frase imperativa, ese sujeto es una *referencia* imposible de localizar. Míticamente podría llamarse lugar del Dios o del Padre muerto.

Pero la respuesta a esa propuesta se produce *dentro* del cerco del aparecer: mediante la conformidad o disconformidad de la acción libre y la argumentación correspondiente de la *praxis*, y del relato o *lógos* que puede dar cuenta de ella. Esa respuesta produce efectos en el cerco del aparecer, o incide en su compleja trama de *lógos* fáctico (con toda su profusa y dispersa complejidad de «juegos lingüísticos» o de formas de escritura).

Luego el sujeto reproduce en sus carnes la topología del límite; una parte de sí mismo exige postular el cerco hermético (el lugar en donde afina el sujeto de la proposición imperativa); otra parte es aquella que, en el cerco fronterizo, escucha la «voz» (de la conciencia); por último, una tercera parte de la subjetividad responde a esa voz, produciendo efectos de sentido y de incidencia práctica en su mundo de vida, o en el cerco del aparecer.

El sujeto fue certeramente caracterizado por Wittgenstein como «un límite del mundo». Y el límite es el que, por sí mismo, en su propia autorreflexión, genera una triplicidad de cercos entrelazados, cuyos extremos son, sin embargo, disimétricos. Sólo el cerco del aparecer y su borde fronterizo son experimentables; del cerco hermético sólo puede tenerse una experiencia indirecta y analógica. De él sólo puede inferirse alguna categoría a través de un «razonamiento bastardo» (para decirlo en términos de Platón, en su análisis de la «chóra» en el *Timeo*). De este modo puede postularse como *referencia* una causa de carácter metonímica, la *matriz*, que es la causa inexperimentable que puede dar «razón» del dato del comienzo (la existencia). Y la razón de ese carácter indeterminable de la matriz radica en que ésta, por su propia naturaleza, se repliega en ella misma, o pertenece a su carácter *matricial* rehuir toda suerte de apertura.

Por el contrario, el *sujeto* que puede inferirse como *postulada referencia* y que sostiene y soporta el «yo» de la proposición imperativa («obra de tal manera que...»), ese sujeto, al que mítica o simbólicamente podemos llamar Dios o Padre muerto, ese sujeto se caracteriza por empujar la frase imperativa en dirección al cerco del aparecer, de manera que sea entregada como *propuesta* al existente, que en virtud de su audición asciende o se alza al cerco fronterizo, jugándose en esa prueba su libertad (en función de la propuesta, o de la disposición afirmativa o negativa con que se acoge dicha propuesta). Luego ese

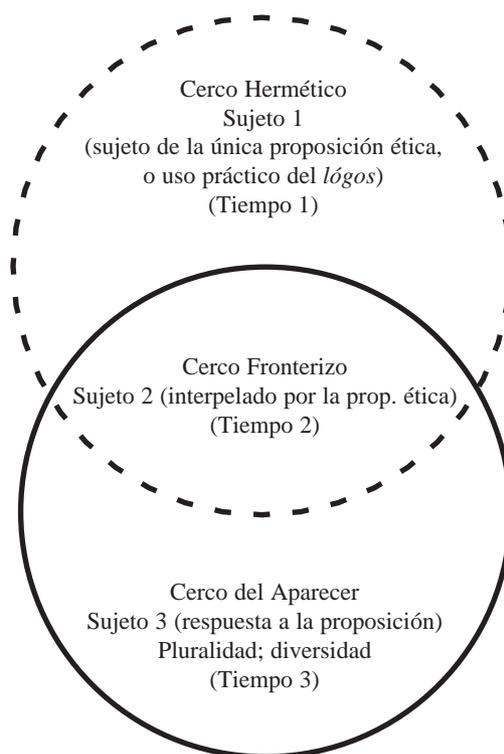
sujeto (Dios o Padre muerto, en términos mito-poéticos) no es más que el soporte de la requisitoria ética que se produce en el cerco fronterizo: aquella propuesta que el existente debe responder, pero que ante todo debe escuchar en esa cita y encuentro con su propia libertad.

Ese sujeto 1 (por distinguirlo del sujeto 2, ubicado en el cerco fronterizo, y del sujeto 3, que es el que responde a la libertad mediante el ejercicio y la argumentación de esa respuesta en el cerco del aparecer) constituye una instancia topológica del propio sujeto del límite, o del propio fronterizo. No es, por tanto, una categoría autónoma; es, más bien, uno de los componentes que hacen posible la cita y el encuentro del sujeto *consigo* (con su propia libertad; y con la proposición que urge a ésta al demandar una respuesta, de conformidad o de contrariedad). En el supuesto de que esa trinidad del sujeto (1, 2 y 3) compone el despliegue de la unidad compleja subjetiva a partir o desde el centro proyectivo, que es siempre el cerco fronterizo.

El sujeto 1 es el sujeto de la propuesta imperativa (el eludido o elíptico sujeto de la frase «obra de tal manera...»); el sujeto 2 es el sujeto interpelado por dicha propuesta, que se da cita con ella, y en ese encuentro con su propia libertad se ve urgido a una respuesta; es el sujeto, interpelado como un «tú», que oye la «voz» que le urge a habitar la frontera del mundo. Y el sujeto 3 es ese mismo sujeto, sólo que en tesitura de responder, y de argumentar en su mundo de vida, en el cerco del aparecer, esa respuesta.

El sujeto exhibe, la misma complejidad ontológica y topológica de la estructura dinámica del límite y del ser del límite. Una estructura que es dinámica porque revela un *movimiento* que en términos de secuencia temporal permite desglosar varios «tiempos»: el tiempo de la propuesta (tiempo 1), el tiempo de la audición (tiempo 2) y el tiempo de la respuesta (tiempo 3). En este último, la libertad se convierte en *destino*; la libertad, todavía indeterminada al principio, queda al fin determinada e implantada en la facticidad del cerco del aparecer, articulada con toda su compleja red de usos lingüísticos y de escritura, a la vez que con todas las opacidades de la maraña de acciones que configuran, en su dispersa pluralidad, el propio mundo de vida.

He aquí la topología de la subjetividad fronteriza tal como se desprende de esta analítica que fue adelantada en mi libro «Ética y condición humana», pero que se comenzó a pensar en mis libros «Los límites del mundo» y «La aventura filosófica». En este último, sobre todo, se adelantó una completa figura, en forma de diagrama, de la estructura dinámica de la subjetividad, de esa subjetividad fronteriza que, tentativamente, servía en aquel libro de referencia experiencial y metódica (y que por esa razón fue llamado allí el «sujeto del método»). El diagrama que presento es, en términos generales, complementario del que se desprende de esos libros en que llevé a cabo las primeras tentativas ensayísticas por aproximarme a la experiencia que el sujeto puede hacer del límite:



La «voz» conmina al existente a asumir su exilio y éxodo (o a desprenderse de la *matriz*), alzándose al cerco fronterizo, de manera que ordene su acción según el imperativo que la invita a darse cita allí con su propia libertad responsable; y en particular a investir su condición fronteriza, sin querer permanecer unido a la matriz, y sin querer ocupar el lugar metalingüístico desde el cual se ejerce toda voluntad de dominación. Frente a la voluntad incestuosa por mantener unido a la matriz, o a la voluntad parricida y criminal por ocupar que debe estar siempre vacante, el fronterizo realiza su condición si evita a la vez aquel *defecto* que le impide exiliarse y enajenarse en la existencia, y aquel exceso que le tienta e instiga, en plena *hybris* de poder, a emularse con los dioses.

6. El «duo de amor» y el «duelo a muerte» por donde circula el sujeto pasional (ya en mi libro «Tratado de la pasión») pueden, pues, ser elevados y sublimados a un ámbito en el cual se determinan y moderan sus excesos (incesto y parricidio; unión suicida y crimen primordial), definiéndose y determinándose un proyecto y una propuesta *de condición humana*, base de un humanismo crítico iluminado por la razón fronteriza, que espante así lo que

de esas inmoderaciones y excesos se desprende: la gestación y propagación de lo *inhumano*.

Por lo demás esta estructura topológica de la subjetividad da todos los elementos para hacer comprensible la forma inter/subjetiva del sujeto fronterizo. De hecho la respuesta a la proposición tiene lugar en marcos comunitarios donde la complejidad entrecruzada de los argumentos de la acción y de los usos lingüísticos (o de los relatos) configuran el ámbito entrecruzado de habitantes de la frontera que compone el cerco del aparecer, o el mundo de la vida en que encuentra el existente. Una reflexión temática sobre esas complejidades intersubjetivas requeriría, de todos modos, una expansión nueva y distinta de este uso práctico de la razón fronteriza: su uso cívico-político.

De momento, en mis libros de ética, está sobre todo destacada y resaltada la *libertad*: la exigencia de una respuesta responsable a la propuesta ética; y la no inferencia de esa respuesta a partir de la promulgación de esa propuesta. Ésa no inferencia es, justamente, la que garantiza tal libertad.

En el bache limítrofe entre esa propuesta y la respuesta se pone en evidencia la constitución libre del sujeto fronterizo. Éste es libre por ser lo que es, fronterizo; es el límite el seguro y el aval de su libertad. De no existir tal límite la existencia se desprendería cómo efecto de una causalidad necesaria; pero el límite asegura que la causa subsista encerrada en su propio arcano; y que la existencia se dé cómo dato o don del comienzo; y el existente se halla, entonces, confrontado con ese límite en el cual se da cita con su propia libertad, o se encuentra *consigo mismo* (con su condición misma de sujeto del límite o de habitante de la frontera del mundo).

En virtud del límite el existente es inteligente y racional. El fronterizo es racional porque es fronterizo. La razón surge y se expansiona en y desde el cerco fronterizo. No es que se encuentre incidentalmente con el límite, sino que es lo que es, razón, inteligencia y *lógos*, por ser limítrofe. Igualmente debe decirse que en virtud del límite el existente es libre; libre de determinarse ciega y fatalmente por alguna suerte de causalidad que produce, como efecto, su acción, su praxis. Ésta se debe argumentar en razón de la respuesta libre que se dé a la propuesta ética. Y es el límite entre la causalidad de la voluntad y el ejercicio de ésta lo que avala y confirma el carácter libre del sujeto que inviste el límite, o que se alza a la condición de habitante de la frontera. Luego el límite es a la vez razón de nuestra inteligencia y *lógos*; y razón de nuestra libertad. Somos inteligentes por ser limítrofes; somos libres por la misma causa.

Pero esa condición limítrofe, que no está jamás a disposición, sino que se revalida y recrea en cada ejercicio de la conducta y de la acción, da una indicación respecto a lo que los antiguos llamaban «buena vida» (y que a veces, torpemente, se traduce por «felicidad»). La vida es buena cuando es acorde con esa *humana conditio* que aquí es propuesta; cuando sabe determinar el carácter indeterminado de esa condición nuestra mediante la determinación

de su doble indeterminación (por defecto o exceso); cuando espanta ese defecto y ese exceso en el *mesótes* (aristotélico), o ese «justo medio» que salvaguarda de una inhumanidad por defecto (por apego a la matriz) o por exceso (por voluntad de dominación). Esa doble determinación de la indeterminación de lo «grande» y de lo «pequeño» (para decirlo en lenguaje platónico) nos da, además, una pista sobre lo que podría entenderse por *justicia*.

### III. *Ética y estética*

1. Entre la Razón Fronteriza, que tiene su expansión en la filosofía del límite, y el simbolismo religioso esclarecido de una posible «religión dentro del límite» (como fue propuesta en mi libro *Lógica del límite*), median puentes hermenéuticos que se levantan sobre las extremidades de ambos barrios, sobrevolando la red viaria que a la vez los distingue y conecta. Lo mismo puede y debe decirse en relación al nexo (diferenciante y unitivo) que puede advertirse en el barrio sur de la ciudad fronteriza, entre el barrio relativo al uso práctico, o ético, de la razón fronteriza, y al uso *poiético*, o estético-artístico, del suplemento simbólico. Se trata de mostrar, como es de rigor, las obvias conexiones entre la ética y la estética, o entre la *praxis* y la *poiésis*, o entre el *ethos* que se despliega a través de la argumentación de la acción y el que da, como resultado de su obrar, un evento *artístico* en cuya forma resuena, de forma siempre indirecta y analógica, el misterio a través de lo simbólico. Se trata de pensar las conexiones, las diferencias y las interferencias que median entre lo ético y lo estético.

La razón en su uso práctico exhibe, como ya se vio, una única proposición, conjugada en forma imperativa, que se propone con carácter universal. Alza o eleva la *humana conditio*, definida en esta filosofía del límite como condición fronteriza, al nivel de la inteligencia racional que ésta dispone. Sólo que esa inteligencia, operativa en usos verbales y de escritura, se conforma máximamente en la proposición ética a su natural límite, hasta el punto de que hace de la propia razón, conjugada en imperativo, la propia determinación (ética) de la conducta. Esa proposición expresa lingüísticamente la razón fronteriza en su uso práctico (y en conjugación imperativa). Es la expresión, en forma imperativa, de la propia razón fronteriza. La cual se propone al *ethos* del sujeto como propuesta que debe ser libremente respondida. Y esa libertad se infiere del hecho de que un hiato límite impide la efectuación ciega o automática de la propuesta, o la derivación determinista y necesaria de la respuesta, una vez establecida la propuesta. Un hiato causal interfiere entre la causa proposicional y el efecto responsable. Un hiato límite en el cual se instala la libertad. Y la libre posibilidad de rechazar la propuesta, o de convertir en *inhumana* la propia conducta humana, y con ella la *humana conditio*. Una posibilidad siempre abierta a la naturaleza y condición del hombre del límite.

Esa proposición tan sólo puede responderse en el silencio ético que avala la acción, en la que se dirime la alternativa entre el ajuste a la proposición o su rechazo. Esa acción se argumenta en lo que puede llamarse *praxis*, de la cual argumentación resulta la buena o la mala vida. Ésta es inmanente al sujeto de la acción, a diferencia de la *poiésis*, que es siempre producción de un ente externo al sujeto creador.

Y ese ente, objeto de arte, resultado de un hacer o producir, constituye, cuando es verdaderamente arte, una *configuración simbólica* que provoca un modo, indirecto y analógico, de dar cauce expresivo a ese silencio de lo ético. Ese silencio queda implícito en toda verdadera obra de arte, que lo muestra de manera siempre indirecta, nunca inmediata. Ésta expresa siempre, de un modo extremadamente complejo, ese silencio de lo ético, tomando como materia la configuración del mundo de la vida del habitante de la frontera, o su composición monumental e icónica, o su disposición de complejos dispositivos significantes. Toda verdadera obra de arte, sea arquitectónica o musical, o sea escultórica, pictórica o literaria, mantiene esa relación compleja y mediata con lo ético. Da cauce expresivo simbólico a eso ético.

Y eso acontece tanto en las artes fronterizas como en las artes apofánticas. En todas ellas se nos da versión de la vida del habitante del límite y de sus formas de habitar el mundo propio (tanto en el espacio como en el tiempo); o bien se nos da relato y narración relativa a su configuración monumental e icónica, o a su discurrir mediante signos lingüísticos. Y a través de esa referencia expresa al habitante del límite, queda su *ethos* manifestado siempre de modo simbólico, de manera que el arte es, en última instancia, la posible manifestación simbólica del contenido de la ética.

2. Wittgenstein aduce que «ética y estética son lo mismo», o literalmente «son Uno» (*sind Eins*). Lo dice en el contexto en que afirma que «la ética es trascendental». Y esa trascendentalidad de la ética (y de la estética, por tanto), que también se enuncia de la lógica, remite a un «sujeto» que, sin embargo, no está más allá de los límites del mundo, sino que se determina como «un límite del mundo». *Lo trascendental es, por tanto, el límite* (y el sujeto como «sujeto» de ese límite o «sujetado» a dicho límite).

Lo ético, como lo estético, al decir de Wittgenstein, es «inexpresable». No pueden formarse «proposiciones» al respecto. La diferencia entre ética y estética, en la medida en que son «lo mismo», es muy sutil. Wittgenstein cita a Schiller: «Sería es la vida, alegre el arte» (*Wallensteins Lager*, Prólogo). La obra de arte sería el objeto (lo que por tal se entiende en el *Tractatus*) «visto *sub specie aeternitatis*». A la inexpresabilidad y silencio de lo ético se corresponde «lo mismo» en referencia a lo estético.

De hecho, «el milagro estético es la existencia del mundo. Que exista lo que existe». Quizás la ausencia del modo de contemplación artística signifique «contemplar el mundo con ojo feliz».

Hay, pues un giro, una *epistrofé* o una *peripecia* en esa mirada estética: lo que en la vida asume carácter serio, apesadumbrado, tremendo, puede de

pronto ser «transfigurado», rescatándose su carácter «milagroso» (siempre digno de asombro), independientemente de que se muestre allí algo con carácter trágico (o bien cómico, o tragicómico). Como si de este modo se retrocediera, por la vía de los misterios gozosos, a la admiración originaria que permite una expansión en relatos, mitos, y también en el despuntar filosófico.

«Voy a describir la experiencia de asombro ante la existencia del mundo diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro» (añade Wittgenstein en su impresionante *Conferencia sobre ética*). Y añade: «Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo —a pesar de no ser una proposición *en* el lenguaje— es la existencia del lenguaje mismo». A diferencia del modo estético «el modo científico de ver un hecho no es el de verlo como un milagro».

Esta gran reflexión de Wittgenstein sobre el «silencio» de lo ético (y, por tanto, de lo estético) debe ser retenida. Algo hay «inexpresable» que impide ajustar la «experiencia» ética (y estética) al criterio según el cual este autor determina lo que denomina «proposición» (que es la expresión manifiesta del pensamiento). Pero, como ya hemos ido viendo, quizás convenga fecundar esta reflexión tan exigente del *Tractatus* con la idea plural y compleja de los múltiples «juegos lingüísticos» (acordes con sus «mundos de vida») de que habla este gran filósofo en su obra última.

Puede, pues, entonces pensarse si no es lícito determinar alguna suerte de expresión lingüística que «proponga», con plenitud de sentido, algo relativo a esas experiencias «trascendentales» que hace el «sujeto» en el ámbito de lo ético (y de lo estético). Como hemos ido señalando, puede ser lícito, siguiendo en esto a Kant, destacar «una» proposición (ético-ontológica), la proposición que guía y orienta al fronterizo en relación a su obligación, imperativa, por realizar su propia condición (de lo que resultaría, por lo demás, la «vida buena»).

Tal proposición se nos ha ido revelando como un «imperativo pindárico» que salva el formalismo kantiano mediante el simple y sencillo enunciado imperativo que dice así: «Llega a ser lo que eres», en el supuesto de que eso que soy, o somos, ha sido ya esclarecido. Luego el imperativo pindárico debe repensarse y reformularse según esa posible precomprensión de la condición humana como condición fronteriza. Tal imperativo dice y enuncia, en conjugación imperativo, «que la máxima de tu conducta oriente tu acción, tu *ethos*, en relación a esa condición fronteriza que constituye tu propia condición humana».

También en el ámbito de la estética y del arte es posible destacar una «proposición» (en el más amplio sentido del término, que incluye la idea de «figura», *Bild*) que, sin embargo, es *simbólica* (y que se expande en todas las exégesis posibles de lo simbólico, relativas al habitar, a la erección monumental, al juego de las miradas, a la creación de iconos, a la producción de signos lingüísticos, con toda su profusa figuración retórica, metafórica, metonímica, etc.). Esa expresión simbólica a la que ya nos hemos referido tiene

la peculiaridad de permitir una *mostración*, en el objeto, o en ciertos episodios del mundo, que, mediada por el decir o hacer simbólico, permita también que «lo ético» (y, en consecuencia, la proposición referida, y todo el orden de experiencia de la libertad que funda), *resuene*. De hecho, Kant concibió esa resonancia cuando dijo que la belleza era un «símbolo moral», y que el modo de exposición simbólico, en el que indirecta y analógicamente se exponía «lo trascendental» (y, por ende, también lo ético, o el uso ético de las Ideas de la razón), se distinguía de la exposición esquemática que permite la conjunción de intuición y concepto para la producción de conocimientos.

Quizás en la experiencia de lo sublime está especialmente patente esa conexión del uso práctico de las ideas de la razón y su simbolización en la experiencia estética o en las formas de arte que le dan posible curso. Pero no es sólo la sublimidad (de lo trágico, por ejemplo) lo que nos muestra esa conexión. También la simple belleza, en sentido restrictivo (más cerca de la comedia que de la tragedia), revela la misma capacidad expositiva (siempre indirecta y analógica) de lo ético.

3. El arte tiene la virtud de mostrar el *ethos* del habitante del límite (en sus complejas interacciones comunitarias). Esa *mostración* supone cierta *epojé*, o suspensión cautelar del juicio ético. En ese «distanciamiento» (que permitiría hablar de «desinterés», en un modo libre de recrear el célebre y controvertido carácter kantiano del juicio estético) puede propiciarse del modo más prístino esa *mostración*. Pero en ella es, como digo, el *ethos* del habitante del límite lo que se revela o descubre; o se «verifica» (en el sentido de la *alétheía*). El arte muestra la *verdad* subyacente a la realidad a través de la revelación de conductas buenas y malas, humanas e inhumanas. Revela, por ejemplo, formas de extralimitación, desmesura y obcecación como las que se advierten en las grandes tragedias áticas. Y propicia, a través de una reflexión interna, radicada en la propia obra, una apertura distanciada pero efectiva de reflexión (ética) en el receptor; por ejemplo mediante la introducción del contrapunto al héroe trágico aquejado de *hybris*, que es el coro, con su conjunto de advertencias, temores y consejos «prudenciales». Pero la obra no se decanta en absoluto en su juicio moral, sino que propende a una suspensión de éste con el fin de provocar más y mejor a la reflexión (ética) del receptor. La cual fue analizada por Aristóteles en los conocidos temas de su célebre definición de la tragedia; en especial en su atención relativa a la suscitación de pavor y compasión con el fin de provocar «catarsis».

En la *poiésis*, o creación, *resuena*, pues, la *praxis*, o el modo de conducir el *ethos* a través de ésta. Pero lo hace a través de una meditación (indirecta, analógica) de las Ideas que pueden orientar dicha acción. Ideas relativas a nuestra propia condición, y a su propensión a conductas inhumanas; ideas relativas al drama y tragedia de nuestra propia libertad. Hay, pues, exposición *simbólica* de esas ideas morales, o del drama y tragedia de la libertad, a través de su *mostración* en la acción, o a través de los posibles avatares de ésta.

La promesa de buena vida, o felicidad, que Stendhal asociaba al arte, se hace patente en éste, o sea, cual su género o su peculiaridad. Todo gran arte, sea arquitectónico o musical, escultórico o pictórico, o literario, patentiza dicha promesa a través de recursos simbólicos en los cuales «lo ético» parece resonar. De este modo se halla un vínculo intrínseco que convalidaría el aforismo wittgensteiniano relativo a la «unidad» de la ética y la estética.

En el arte los misteriosos dolorosos parecen transfigurarse en misterios gozosos (aun cuando sea terrible o trágico lo que se muestre). Y el goce parece celebrar nupcias, a través de meditaciones simbólicas, con las Ideas de la razón (y en última instancia con la Idea relativa a lo que somos). Goce e intelecto, como ya intuyó Platón en el *Filebo*, pueden mezclarse. Y es la forma simbólica la que facilita esa inesperada nupcia de emoción, pasión y contemplación. Y con todo ello lo que resuena es el *ethos* mismo del habitante de la frontera y el drama o tragedia de su libertad, su aspiración a una vida humana, a una «buena vida» gozosa (en la medida misma de posibilidad de ésta en lo que atañe a nuestra condición), o bien la mostración, y la indirecta denuncia, de gran *sombra* de lo ético, que es la propensión de la libertad hacia conductas inhumanas.

Una incursión «ética» en el ámbito de la vieja tragedia ática, nos permitirá redondear esta incursión por el «cuartel» ético-práctico de esta fundación ciudadana, o por el tramo relativo al uso práctico de la razón fronteriza (y de sus relaciones complejas, de vecindad, con la creación artística, o con la exposición simbólica a la que propenden las diferentes artes).

4. La analítica relativa a la acción trágica, en las grandes tragedias áticas que llegan a nosotros, no permite destacar ninguna suerte de libre ejercicio de la voluntad en lo que respeta al agente trágico. Se ha dicho, con razón, que el concepto de «voluntad» no se encuentra en el marco ideológico y cosmovisional griego. A lo más debe efectuarse la sutil distinción entre actos que el agente puede realizar, o bien «de grado», o bien «muy a su pesar» (por usar los términos del traductor, Mauro Armiño, del excelente estudio de Vernant y Vidal-Naquet sobre el concepto de voluntad en la Grecia trágica).

La distinción es importante, ya que de ella puede derivarse el surgimiento de la «falta trágica» por excelencia, la *hybris*; como, por ejemplo, la que se descubre en la conducta de Agamenón, que realizó una acción que, por lo demás, estaba obligado a llevar a cabo, el sacrificio de su hija Ifigenia, con una actitud inversa a la que se le podía exigir; de hecho, hizo lo que debía hacer; sólo que en lugar de hacerlo «muy a su pesar», lo realizó «de grado»: ¡Tal era su ciega obstinación relativa al propósito y finalidad que perseguía, la conducción de la nave de la que era responsable, a su patria! Esa terca obcecación (que en ocasiones puede ir acompañada de ademanes de altanera y jactanciosa autosatisfacción) constituye, ni más ni menos, la condición misma que la *hybris* se produzca.

Esa obnubilación le impide un prudente discernimiento y comprensión en relación a aquel delito que su acción, meritoria y obligatoria por lo demás,

no puede dejar de arrastrar. De hecho, el sacrificio de una hija constituye una trágica lesión del más sagrado de los deberes, el que padres e hijos contraen entre sí (lo mismo que todos miembros de la familia). De no haber estado Agamenón poseído por ese enceguecimiento que es característico de la *hybris*; de no hallarse su mente poseída y dominada por ésta, con el consiguiente entumecimiento de su deseo y de su capacidad de elección, habría tenido la suficiente perspectiva y percepción para advertir lo que estaba realizando. De haber sido más prudente o de haber contrarrestado las tendencias hacia la ceguera mediante la inteligencia práctica (o el uso práctico de la razón, o del *lógos*), habría advertido (a la vez) la exigencia de su deber, el que Poseidón le imponía como tributo trágico si quería devolver la nave que comandaba a su patria, y el delito flagrante en que incurría perpetrando tan cruel sacrificio (el que inmediatamente le hacía reo de filicidio).

Pero Agamenón por la *hybris*, hizo «de grado», con ceguera, lo que hubiera debido hacer «muy a su pesar» (si en lugar de hallarse dominado por la *hybris* hubiese guiado su acción a través de una meditada inteligencia prudencial). Hizo de grado, y con indisimulada satisfacción, una acción que debía llevar a cabo, pero con pensar compungido; sólo que su deseo de ser reconocido por su meritoria acción o por llevar a buen término la empresa de repatriar sus naves fue demasiado intenso como para que pudiese percatarse del yerro trágico en que incurría con esa indisimulada autosatisfacción con que llevaba a cabo una acción tan compleja (y, por lo demás, tan cruel).

De haber sido «prudente» hubiese sido capaz de sopesar toda la complejidad de su acción, lo que en ella había de cumplimiento del deber (el que Poseidón le imponía) y de flagrante delito. No en vano se hallaba situado al filo de la navaja de una doble ley, la ley clara y gubernamental que le obliga a cumplir su obligación de devolver las naves de que era guía a su patria, pero que por lo mismo le hacía incurrir, justo en el estricto cumplimiento de esa ley, en flagrante delito en relación a las diosas infernales que velan el cumplimiento de los sagrados deberes familiares consanguíneos. Poseído por la *hybris* fue incapaz de comprender la complejidad de una acción trágica inscrita en ese marco desgarrado y contradictorio que Hegel tan bien supo caracterizar como la doble ley divina y humana, o la ley clara (clara como la luz del día) y ley oscura propia del mundo de las sombras (la que sobre todo se hace efectiva en las obligaciones de todo consanguíneo con sus familiares muertos).

Si la mente de Agamenón, en lugar de estar poseída y cegada por la *hybris* (por ese exceso o desmesura que saca de quicio cualquier percepción serena, mediante la cual adoptar elecciones y decisiones) hubiera estado gobernada por la *phronésis*, por la inteligencia prudencial, entonces habría efectuado «muy a su pesar» una acción que bajo ningún concepto podía efectuar «de grado» (sin incurrir en «falta trágica»).

Pierre Aubenque, en su excelente trabajo sobre el concepto aristotélico de «prudencia», ha destacado el vínculo conceptual (en forma de inversión)

entre la *phronésis* y la *hybris*. Uno de los grandes méritos de este trabajo consiste en mostrar la conexión profunda existente entre la ideología que se advierte en el marco global de las tragedias griegas y la específica ética que Aristóteles propone en sus éticas, y en especial en su *Ética a Nicómaco*. En cierto modo, el coro trágico intenta, por lo general sin éxito, recordar al héroe o a la heroína trágicos que se están haciendo reos de *hybris* en razón de una insensata e imprudente orientación de su acción; una acción que no conducen con prudencia, o con inteligencia práctica, sino poseídos por una obcecada y temeraria obstinación (de manera que hacen «de grado» lo que debieran hacer «muy a su pesar», lanzándose a una acción sin atender a las consecuencias que ésta puede acarrear, o percibiendo tan sólo los beneficios que la acción puede reportar en un único sentido).

5. La tragedia griega muestra el *ethos* del héroe trágico y de su entorno; y en esa *mostración* produce, como dice Aristóteles, un efecto «catártico» en el receptor al suscitarle compadecimiento y pavor. El contrapunto del coro da la entera medida de la cuestión ética que allí se plantea, en el arco tenso que conduce de la *hybris* a la *phronésis*. La acción, la praxis, es integrada en el mito («alma de la tragedia», según Aristóteles); el mito en su acepción rigurosa, como forma narrativa de argumentación de la acción, y de las pasiones y razones involucradas en los caracteres que intervienen en la misma.

Lo ético, pues, «resuena» en esa forma poética, «poiética», que es la tragedia. O es expuesto y mostrado, pero en un mundo fabricado, ficcional, en el que se da testimonio no de lo que sucede o ha sucedido, como en el relato «histórico» (al modo de Herodoto), sino de lo que «podría suceder», o de las condiciones de «posibilidad» de los sucesos (cambios de fortuna, peripecias de la acción).

Esas condiciones, sin embargo, deben ser de tal índole que muestren o expongan «lo ético», sólo que (podríamos añadir, siguiendo en esto a Kant) de un modo «indirecto y analógico». Finalmente, lo que subsiste de esas tragedias son esas figuras o máscaras («*dramatis personae*» como Antígona/Creonte, Edipo Rey, Agamenón-Yocasta-Orestes, Ajax, Medea) a través de las cuales resuena la voz de lo ético (sea por su encarnación o por su contradicción; revelando la realización de lo humano o la inevitable y trágica recaída en lo inhumano). De hecho, todo el teatro trágico (pero también el cómico o el dramático) constituye una *mostración*, siempre indirecta y analógica, de figuras éticas: una simbolización de lo ético. Y esta reflexión podría extrapolarse también a todos los demás dominios del arte, tanto en lo que se refiere a las artes fronterizas como a las artes apofánticas.