

## (SOBRE ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA)

JOAN-CARLES MÈLICH

Universitat Autònoma de Barcelona

**RESUMEN:** En este ensayo se sugiere un posible «punto de apoyo» para la ética: la antropología. Frente a los intentos de fundamentar una ética normativa en un «absoluto metafísico» (sea del orden que sea), el autor sostiene que algo así queda fuera de las posibilidades humanas y que sólo la «finitud» (esto es: las situaciones y los contextos, los deseos y las carencias, los recuerdos y los olvidos, las relaciones y las ausencias...) es ineludible en la vida fáctica. Éste es el lugar antropológico en el que nace la experiencia ética, una experiencia que acontece en una situación de radical excepcionalidad en la que se demanda una respuesta que supone una transgresión a la gramática de los marcos normativos morales, jurídicos o políticos. En el presente ensayo se consideran algunas características decisivas de esta experiencia, como por ejemplo la diferencia entre ética y moral, la dimensión íntima (ni pública ni privada) de la ética y, por último, la prioridad del escuchar frente al mirar o el ver.

**PALABRAS CLAVE:** Ética, moral, intimidad, responsabilidad, escucha.

### Poetics of Intimacy (Of Ethics and Anthropology)

**ABSTRACT:** In this essay, a possible «platform» is suggested for ethics: Anthropology. In front of attempts to base regulated ethics on a «metaphysical absolute» (regardless of its type), the author claims that something like this lies beyond human possibilities and only «finiteness»—(that is: situations and contexts, wishes and shortages, memories and forgetfulness, relationships and absences...)— is unavoidable in factual life. This is the anthropological place where ethical experience is born, an experience that happens in a situation of radical exceptionality with an answer that implies a transgression to the grammar of moral, legal, or political regulations being requested. In this essay, some decisive characteristics of this experience are considered, such as the difference between ethics and morality, the intimate dimension (neither public nor private) of ethics, and finally the priority of listening versus looking or seeing.

**KEY-WORDS:** Ethics, morality, intimacy, responsibility, listening.

«Si la voz no le habla a él, debe hablar a otro.»

SAMUEL BECKETT, *Compañía*

## 1. Pórtico: El escollo del fundamento

No hay que darle la razón a Kant y considerar que la ética tiene que responder a la pregunta *¿qué debo hacer?*, porque si aceptamos este punto de partida, si no lo ponemos en cuestión, ya no hay salida y necesitaremos encontrar un *fundamento al deber*. En otras palabras: si admitimos el presupuesto de Kant no hay más remedio que enfrentarnos a la «cuestión del fundamento»: *¿dónde* descansa el deber moral? *¿Qué* o *quién* me dice *lo que* debo hacer?

Aunque sea algo escolar no estaría de más recordar que Kant niega que este «fundamento» pueda surgir de la experiencia. La ética kantiana es un enfrentamiento a vida o muerte con la *antropología* y, por eso, no es extraño que su filosofía moral sea intransigente con la posibilidad de que en la base de la ética se halle la *experiencia*. Al pensar la ética en términos de *deber* Kant no admite otra posibilidad que ésta: del *ser* nunca podrá inferirse un *deber ser* (categórico). Hume *dixit*. Y es posible, sugiero, que Kant lleve razón ahí —mal les pese a algunos, como sería el caso de Adorno—. No, de la experiencia *no* pueden surgir imperativos categóricos, no, de ninguna de las maneras. Pero si esto es así entonces la pregunta inicial persiste: *¿dónde se halla el fundamento del deber?*

---

 315

Lo que me propongo mostrar, para empezar, es que mientras continuemos pensando la ética en términos *imperativos* o *normativos* —y, más concretamente, *categóricos*—, no hay posibilidad de escapar a lo que podríamos llamar el *escollo del fundamento*. Si la ética tiene que responder a la pregunta *¿qué debo hacer?* habrá que dar cuenta de lo que *fundamenta* al imperativo. Y si ni la antropología ni la experiencia no pueden servir de fundamento (salvo que le neguemos la razón a Hume, algo que yo no voy a hacer aquí) entonces sólo nos queda *Dios*.

Es verdad, todo hay que decirlo (y recordarlo), que para Kant *Dios* no es el fundamento del imperativo categórico, sino la razón *pura* práctica. Pero no es menos cierto que fue sobre todo Schopenhauer el que de una manera radical, como suele ser propio de su estilo, se encargó de desenmascarar la falacia kantiana al advertir en su libro *Sobre el fundamento de la moral* que *el imperativo categórico no es más que un imperativo teológico disfrazado*. Dicho sea de paso, me parece que la crítica de Schopenhauer a la ética de Kant es una de las más significativas, por no decir *la más* significativa, algo que,

al menos en nuestro país, parece pasar desapercibido (no sé si deliberadamente).

En cualquier caso, si esto es así, llegamos a un callejón sin salida, porque o bien la ética se fundamenta en Dios, y entonces toda ética es, de una manera u otra, «teológica», o bien carece por completo de fundamento, y siempre cabe la posibilidad de preguntar —con Wittgenstein— frente a un imperativo categórico: ¿qué pasaría si no lo hiciera? Aquí, y más allá de las respuestas «utilitaristas», no cabe respuesta alguna.

En este breve ensayo voy a sugerir otra posibilidad. Como señala Schopenhauer, quizá hemos ido demasiado rápido al considerar que Kant lleva razón al sostener que la ética tiene que responder a la pregunta ¿qué debo hacer? ¿Estamos de verdad seguros de ello? Me parece que está fuera de toda duda que la ética forma parte del tiempo y del espacio humanos, y es *desde* éstos que tendría que pensarse. Sólo si se concibe *desde* el tiempo y el espacio la ética tiene sentido. Para proceder en esta línea será necesario descubrir si existen aspectos *estructurales* —que siempre deberán concretarse históricamente— en lo humano, y reflexionar en qué medida éstos pueden configurar la base antropológica de lo ético.

---

316

En una palabra, la *tesis* del presente ensayo es la siguiente: *la ética no puede sino iniciarse desde lo antropológico*. Pero ¿qué significa esto exactamente? ¿Qué se entiende aquí por *antropológico*? Si algo sabemos ahora, desde el principio, es que no tiene nada que ver ya con el viejo humanismo, con el personalismo, con la dignidad, con los derechos humanos, etc. No, nada de eso. *Lo antropológico* remite, para decirlo con el viejo Nietzsche, a la *tierra*. Lo antropológico devuelve sus *derechos a la tierra* frente a la ilusión de los transmundos. Y ese *devolver los derechos a la tierra* significa otorgar la primacía a las *situaciones*, a los *contextos*, a las *preposiciones*, a los *adverbios*, a las *relaciones*, a los *condicionales*... así como también a los *lazos*, a las *herencias*, a los *deseos*, a las *interpretaciones*... y, cómo no, a los *relatos*, a las *representaciones*, a las *máscaras*, a las *transformaciones*... Puede verse ahora que *lo antropológico es la negación de un punto arquimédico* o, dicho de otra forma, es la afirmación de la *finitud*.

Hace ya muchos años empecé a utilizar esta palabra —que no debe entenderse como un concepto, sino todo lo contrario, como un «in-concepto», porque es indefinible— para describir el *modo de habitar*

espacio-temporalmente el mundo que habitamos los humanos. Un habitar siempre situacional y, por lo tanto, ambiguo, ambivalente, contradictorio. Un habitar que no es nunca del todo ni bueno, ni bello, ni verdadero; un habitar que no es nunca del todo humano, del todo nuestro, del todo autónomo. Un habitar frágil y vulnerable, que depende de los que me rodean, y que, precisamente por eso, siempre está expuesto a lo inhumano, al azar, a la contingencia, a los acontecimientos, al sufrimiento, a la muerte (la mía y la de los demás). Desde esta perspectiva, la finitud configura una suerte de imaginario antropológico desde el que pretendo dibujar lo ético.

Si nos situamos en la perspectiva de la *finitud* lo primero que descubrimos es la necesidad de introducir una distinción —la más clara y nítida posible— entre *ética y moral*. Si así lo hacemos vemos que es posible reservar la cuestión (kantiana) del *deber* a la moral y dejar para la ética otro ámbito. En otras palabras, lo que se sostiene desde una mirada antropológica es que la moral sí debe responder a la pregunta ¿qué debo hacer? (y por lo tanto precisa un fundamento), pero la ética no, porque no es la pregunta ¿qué debo hacer? la que la ética se formula.

---

317

Como veremos a lo largo de este breve ensayo, la ética —a diferencia de la metafísica— no nace de una pregunta sino de una *situación antropológica radical* en la que se abre una interpelación, una demanda, una demanda extraña, imprevisible, improgramable, implanificable. La ética surge en una situación en la que una demanda-*acontecimiento* rompe toda previsión y todo cálculo, nace en una situación en la que una apelación (de algo o alguien) reclama una respuesta urgente, sin paliativos, una respuesta que no puede estar establecida de antemano, una respuesta que no se puede hallar en ningún código, en ningún marco legal, jurídico o moral. La ética desfigura y disloca todo marco normativo, lo pone en cuestión. Lo quiebra.

La demanda de la que surge la ética exige una respuesta singular, en ningún caso universal, una respuesta en la que, parafraseando a Elias Canetti, *uno actúa como nunca más podría volver a actuar*. En otras palabras, a diferencia de lo que Kant sostiene, uno no actúa —éticamente— porque pueda querer al mismo tiempo que su máxima se convierta en ley universal, sino todo lo contrario, porque no puede quererlo, porque *antropológicamente* no puede quererlo.

Si seguimos pensando en términos de *pregunta-respuesta* no acabaremos de entender el sentido de la ética, porque —insisto— ésta irrumpe en el momento en el que alguien o algo *me apela*, cuando o alguien *demanda* una respuesta, pero no una respuesta a una *pregunta* sino a una *demanda*, una demanda que es un *ruego*: *no me dejes*. Sin duda es una demanda —a menudo silenciosa— sin voz, a la que, evidentemente, se puede hacer oídos sordos, porque, como ya he dicho, a diferencia de lo que ocurre con la moral, *no hay deberes éticos*.

En otras palabras, la ética no es una *respuesta-a* sino un *responder-de*. En la relación ética uno no responde *al* otro sino *de él/ella*, y lo hace sin saber *cómo* debe hacerlo. La ética no nos dice *cómo* hay que responder sino *que hay* que responder, que es necesario responder, que la respuesta no se puede eludir porque no responder es ya una forma de respuesta. Un buen ejemplo de respuesta ética a una demanda silenciosa la encontramos al final de *Saraband*, la última película de Ingmar Bergman:

318

JOHAN: Ahora, por fin, podrás decirme, de verdad, por qué has venido así, tan de repente.

MARIANNE: Creí que me llamabas.

JOHAN: ¿Qué? Nunca he llamado a nadie.

MARIANNE: Me pareció que me llamabas.

JOHAN: Es extraño. No lo entiendo.

MARIANNE: Sí, supongo que no lo entiendes.

Mientras que en Heidegger el *Dasein* es un ente «en cuyo ser le va su ser», desde una perspectiva ética el ser humano (ético) es un ente «en cuyo ser le va el ser *del otro*». O, para decirlo con Paul Celan: «Ich bin Du, wenn ich ich bin» (Yo soy tú cuando yo soy yo). El «ser» de Marianne es un «ser-ético» porque en su ser «le va» el «ser» de Johan. Pero, insisto, este «irle el ser» *no es un deber*. No significa esto que el deber no sea importante, ni que un ser finito pueda eludir el deber. Al contrario, precisamente porque somos finitos andamos necesitados de deberes, de principios, de normas, de puntos de referencia que nos guíen, que nos orienten. Pero todo esto es la moral, no la ética. *No hay deber ético alguno*, puesto que, de no ser así, no habría diferencia entre la *moral* y la ética, y esta diferencia es decisiva desde una perspectiva antropológica que sitúa a la finitud en su centro.

## 2. La gramática de los marcos normativos

Merodeemos, en primer lugar, alrededor de la cuestión de la *moral*. Para muchos, la distinción entre la moral y la ética no existe, es puramente teórica o, en el mejor de los casos, resulta irrelevante. Algo notablemente distinto sucede si nos situamos en una perspectiva antropológica que concibe lo humano alrededor de la finitud.

Nacemos en un *mundo* y heredamos una *gramática*. Nadie escoge su mundo. Nos lo encontramos. Y el mundo es una *gramática*, esto es, un conjunto de mitos, valores, rituales y hábitos de todo tipo...; está poblado, en una palabra, de *signos* y de *símbolos*, y la moral forma parte de la gramática que heredamos al llegar al mundo. Por eso, no nacemos con las manos vacías. *Hay pasado en el presente y en el futuro*. Aquí, la moral aparece como una gramática, como el conjunto de obligaciones de un marco normativo propio de una cultura determinada en un momento de su historia, y lo que la caracteriza no es «a lo que obliga», sino «que obliga».

Es verdad, es indudable, que la moral siempre posee una *genealogía*. Esto significa que no hay morales «naturales», la moral pertenece a *un mundo*. Nos convertimos en seres morales porque llegamos a un mundo, porque venimos a una gramática, y el trabajo del arqueólogo consiste en hacer explícita esta genealogía. Heredamos una gramática *normativa*. Ésta es, como puso de manifiesto Durkheim, una tarea pedagógica ineludible.

---

319

Lo que me interesa remarcar es que el fundamento de la moral siempre es el mundo, un mundo cultural —o interpretado—. Bien es verdad que, en muchos casos, este fundamento «social» de la moral se ha estimado poco potente, poco poderoso... y se ha creído oportuno fundamentarla en algo más fuerte, más trascendente, más absoluto (Dios, la Razón, el Bien...). No creo que merezca la pena —y tampoco estoy seguro de ser capaz de hacerlo— entrar en una discusión sobre si algo así, a saber, un fundamento absoluto, es factible, o quizá sería mejor dejarse de historias y aceptar de una vez por todas que no hay más fundamento de la moral que la cultura, que la historia, sea lo que sea lo que entendamos por «historia».

En otras palabras, aun en el caso de que fuera cierto que la moral poseyera un fundamento metahistórico éste no sería posible determinarlo si no es históricamente. En otras palabras, lo trans-

histórico sólo es determinable en una historia. Esta idea es la que en otro lugar llamé *principio de inmanencia*, un principio ineludible para cualquier ser finito. Que éste no pueda eludir tal principio no significa otra cosa que la siguiente: inevitablemente vivimos *desde* un mundo. Podemos, claro está, oponernos a él, pero toda «oposición» se hará *desde* él.

Ya he dicho antes que heredamos una gramática o, lo que es lo mismo, un *mundo interpretado* (como diría Rilke en la primera de sus *Elegías de Duino*), un mundo sígnico-simbólico que no he elegido, un mundo pre-dado compuesto por una serie de signos, de símbolos, de hábitos de conducta, de valores, de rituales... Toda gramática tiene un componente moral, impone un deber, una obligatoriedad no escrita, pero sin la que ningún ser humano podría sobrevivir en su mundo. Pero todavía hay más, desde Nietzsche y Freud sabemos que necesitamos —por nuestra naturaleza frágil, o débil— de la gramática de estos marcos normativos. Necesitamos estar sometidos. *El ser humano quiere ser libre, pero no puede dejar de ser esclavo.*

---

320

Nacemos en un mundo, pero nuestra vida no coincide con el mundo. Habitamos un trayecto que, dicho con Luis Cernuda, se mueve entre la *realidad* y el *deseo*, entre el mundo (y su correspondiente gramática) y la vida, el deseo: *el deseo es una pregunta cuya respuesta no existe*. Me inclino a pensar que la vida de todo ser humano podría calificarse de excéntrica (al modo de Helmuth Plessner), es una vida que surge de un mundo pero que se posiciona frente a él. Este posicionarse, este situarse en el mundo, es la vida. Pero lo humano consiste justamente en una *falta de encaje*. Mientras que la moral forma parte del mundo, la ética nace con la excentricidad, con esta falta de encaje. Si la moral nace con el mundo, la ética nace con la vida. Por eso, *si mundo y vida fueran lo mismo entonces la ética no tendría sentido*. Si hay ética es porque hay *lo que hay* y «*otra-cosa*», lo que «*todavía-no-es*», lo que ni siquiera es imaginable, lo que está por venir, la esperanza del acontecimiento, de un acontecimiento imposible. Si hay ética es porque se puede desear lo imposible, lo improgramable, lo implanificable. Si hay ética es porque uno puede *dejar de ser* lo que es, lo que ha heredado, porque uno puede romper —aunque sólo sea por un instante—, con la gramática que ha heredado, con la identidad con la que se ha encontrado al llegar al mundo. Si hay ética es porque existe la posibilidad de ser *de otro modo*.

Así el «yo *ético*» es un yo desgarrado, un yo expuesto, que nada tiene que ver con el yo autónomo del proyecto cartesiano-ilustrado. Es un yo que vive en una tensión irresoluble entre la moral, su herencia gramatical, su mundo, por un lado, y la vida, sus deseos, sus anhelos, sus contradicciones, sus respuestas, por otro.

Si la ética existe, si un ser puede ser ético es porque nunca podrá ser suficientemente bueno o, en otras palabras, porque nunca podrá cumplir con su deber moral. Un ser que fuera bueno, que cumpliera fielmente su deber, nada sabría de ética. Mientras que la moral nos dice *qué* debemos hacer —el deber—, la ética nos dice *que* tenemos que responder pero sin saber (o en contra de) lo que deberíamos hacer... La ética no forma parte del mundo, como la moral, sino de la vida, o de la tensión entre el mundo y la vida. Si no sabemos cómo hay que responder éticamente es porque tampoco sabemos cómo hay que vivir —en el sentido de cómo hay que posicionarse frente a, o en relación con, el mundo que hemos heredado, la gramática que nos han transmitido—.

Por todo eso sostengo también que la ética es, en el fondo, algo imposible. Nadie puede ser ético, nadie puede decir: «He actuado éticamente». Nadie puede tener —desde una perspectiva ética— la conciencia tranquila. La buena conciencia es un ideal moral, pero no ético. Por eso una ética desde la finitud no tiene nada que ver con una moral del «actúa según tu propia conciencia», ni con una moral de la libertad, al modo de Sartre, sino más bien se asemeja al análisis que Derrida establece en un breve opúsculo que posee, para el tema que nos ocupa, una importancia decisiva. Me refiero a *Fuerza de ley*. Sugiero leer este breve texto substituyendo la palabra *derecho* por *moral* y la palabra *justicia* por *ética*. Si así lo hacemos me parece que podremos obtener algo de luz respecto al tema que nos ocupa. Evidentemente no pretendo decir que lo que Derrida entiende por *derecho* sea equivalente a mi concepto de *moral*, ni lo que él describe como *justicia* a mi *ética*. Pero me parece que su análisis resulta estimulante para mi propósito.

Escribe Derrida: «El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho. La justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla» (Derrida, 1997: 39).

Esta tesis de Derrida ha sido renovada recientemente por Jean-Luc Nancy en una breve conferencia titulada *Justo imposible*. La idea de fondo sigue siendo la misma. En ética siempre hay algo pendiente, algo por hacer, algo por dar... «Ser justo —escribe Nancy— es pensar que lo más justo está pendiente.» Y, a continuación, «ser justo es pensar que la justicia está aún por hacer» (Nancy, 2010: 31). Y concluye Nancy: «Nunca somos bastante justos» (Nancy, 2010: 58).

Pues bien, leyendo libremente a Derrida y a Nancy se podría decir que *la ética es la experiencia de una aporía*, de algo imposible, de algo incalculable, de algo improgramable. La ética es la respuesta inaudita, *hic et nunc*, a la *apelación* de el/lo otro. La moral, en cambio, responde a una ley no escrita (aquí se diferenciaría propiamente del derecho, aunque, al igual que éste, también opera a partir de leyes). La ética, en cambio, no tiene nada que ver ni con leyes (sean escritas o no), ni con normas, ni con códigos. *La ética no es normativa, sino «responsiva»* (Waldenfels, 1994).

---

322

¿Cómo se puede conciliar la *respuesta ética*, que siempre es una respuesta única, singular, irreplicable, no teorizable, con la *ley moral* universal (o pretende ser universal puesto que si no fuera así no sería una «ley», porque no hay leyes «singulares»), con los *imperativos* que tienen que ver con la dignidad y que quieren ser válidos *más allá* de la situación en que se hallan implicados los «sujetos»?

Sólo hay una respuesta posible a este interrogante, al menos para un ser finito; a saber, que *no hay conciliación posible entre la ética y la moral*, entre la *respuesta responsiva*, por un lado, y la *gramática de los marcos normativos*, por otro. La ética surge como una transgresión a la moral, y abre una *zona sombría*, una tensión imposible de resolver ni de satisfacer.

Así pues, mientras que la ley moral nos dicta a priori cuál es la respuesta correcta, la *buena* respuesta, mientras que la ley moral *nos da* la respuesta, nos resuelve el «dilema», la ética nos reclama a responder en una situación inaudita *sin saber cuál es la respuesta correcta*. Dicho de otro modo, desde una perspectiva antropológica en la que la finitud —y, por tanto, la situación, el contexto, la preposición, la adverbialidad— es ineludible, la ética sería la *respuesta* (nunca suficientemente) *adecuada* a una situación de *radical excepcionalidad*, y lo grave del asunto es que no hay manera de saber a priori cuál es la respuesta adecuada. En una palabra: para un ser

finito, «dar una respuesta» (*ética*) no coincide con la «respuesta que se debe dar» (*moral*). Una reconciliación entre la ética y la moral sería equivalente a un final de trayecto, a un *final de partida*... y eso supondría dejar de ser lo único que no podemos dejar de ser: finitos.

Recapitemos. Tenemos, por un lado, la *moral*: la ley no escrita, con pretensión de universalidad, que nos obliga a todos en la medida en que somos humanos, en la medida en que somos reconocidos como personas, en la medida en que poseemos dignidad...; por otro, la *ética*: la respuesta, aquí y ahora, insustituible, irrepetible, improgramable, implanificable, extraña a la simetría, una respuesta que no espera la recíproca, que no puede convertirse en modelo ni en ejemplo de futuras respuestas. Y, además, tendríamos que añadir que mientras que la moral, al menos desde la Ilustración (Rousseau y Kant) se configura desde la *autonomía* (yo me doy a mí mismo la ley), la ética lo hace desde la *heteronomía* (es *el otro* el que tiene la palabra inicial, como ha puesto de manifiesto Levinas). En la moral la libertad está antes que la responsabilidad, en la ética, en cambio, la responsabilidad es anterior a la libertad.

Para comprender la situación antropológica en la que tiene (o puede tener) lugar la respuesta ética será necesario dar un paso más e introducir una noción que cada vez está cobrando más importancia en el pensamiento antropológico. Me refiero a la *intimidad*. Como vamos a ver a continuación, lo que sostengo es que mientras que la moral ejerce su influencia en un ámbito público, la ética lo hace en un ámbito íntimo.

---

323

### 3. Fenomenología de la intimidad

Toda moral es pública, la privada no existe. La moral se mueve en el ámbito público, en el ámbito de lo social, y éste, al igual que lo político, empieza con el tercero, con la tercera persona, con el *plural*. No puede haber sociedades «de dos». Lo social, lo político, lo público, comienzan con el *tres*. También la moral tiene su inicio en el *tres*.

Como ha señalado Judith Butler, lo público condiciona otros ámbitos, incluso a veces los destruye, a veces los determina y evita su aparición. Pero sólo si lo público fracasa, si lo político fracasa, *si lo público-político no lo abarca todo, puede aparecer la ética*. Así pues, lejos de las éticas que abogan por una aproximación de lo político y

de lo moral a lo ético, lo que aquí se sostiene es precisamente todo lo contrario. Si lo político y lo moral llegasen a abarcar lo ético nos situaríamos en un *estado paradisíaco* o, lo que es lo mismo, en un *fin de partida*, en un *ser sin tiempo*. No sólo lo político y lo moral no coinciden con lo ético, sino que además no pueden coincidir, y habría que desconfiar de los que anhelan esta reconciliación (a veces de buena fe).

Lo público se mueve en el ámbito del *reconocimiento*. Y a menudo nos quedamos aquí. Parece que sea suficiente con ser reconocidos para que la ética pueda surgir. Pues bien, lo que sostengo es todo lo contrario: si hay ética no es por el reconocimiento del otro o de mí mismo, sino por el *fracaso* del reconocimiento. Si la ética tiene sentido es porque yo *no* puedo reconocer al otro, porque *reconocer* es situar la singularidad del otro en un «orden discursivo», en un «marco» (Judith Butler diría *frame*). No se puede *reconocer* al otro como «otro», si no es formando parte de un «universal», porque todo reconocimiento es, de una manera u otra, «categorial», porque es *re-conocimiento*. En el reconocimiento, el otro como «otro», como singular, como radicalmente diferente, se me escapa, escapa a mis marcos de referencia, a mis órdenes discursivo-simbólicos. En una palabra: a mi *gramática*.

---

324

Y es por esta razón por la que afirmo que la respuesta ética no puede coincidir nunca con el cumplimiento del deber moral, porque la ética se refiere al otro como «otro», como radicalmente otro, un otro que no puedo comprender ni asimilar, que no puedo conocer ni reconocer, porque si lo reconociera ya entraría dentro de mi propia gramática y anularía su singularidad. Para una filosofía antropológica que sitúa a la finitud en su centro, *no somos éticos porque cumplamos nuestro deber sino, todo lo contrario, porque lo transgredimos*. Lo político (pertenzca éste a lo moral o a lo jurídico) nunca puede mantenerse tranquilo, siempre está cuestionado por lo ético.

He dicho que mientras que lo político y lo moral empiezan con el tercero lo ético comienza con el dos, con la dualidad, con *el dual*. Nuestra lengua perdió esta forma verbal. Para nosotros existe la primera persona del singular (*yo*), la segunda (*tú*) y la tercera (*él, ella*). Luego pasamos al plural: *nosotros, vosotros, ellos*. Obsérvese que, en nuestro lenguaje, «uno» es *singular* y «dos», al igual que «tres», «cuatro»... «diez mil»... es *plural*. Habría que recordar que algunas lenguas tenían una forma *dual* que han perdido, como

por ejemplo el griego o el alemán. En nuestra gramática «dos» es plural. Pero me parece que la distinción entre «dual» y «plural» es esencial para comprender la diferencia entre lo ético y lo moral.

Uno de los filósofos que más y mejor han llevado a cabo una especie de fenomenología dual, una *poética de lo íntimo*, ha sido Peter Sloterdijk. En su monumental trilogía *Esferas*, especialmente en el primer volumen titulado *Burbujas*, el filósofo alemán realiza un extraordinario análisis fenomenológico de esta cuestión. El objetivo de su obra es, en sus propias palabras, «probar que el ser-en-esferas constituye la relación fundamental para el ser humano, una relación, ciertamente, contra la que atenta desde el principio la negación del mundo interior y que ha de afirmarse, reconstituirse y crecerse continuamente frente a las provocaciones del Fuera. En este sentido las esferas son también conformaciones morfo-inmunológicas. Sólo en estructuras de inmunidad, generadoras de espacio interior, pueden los seres humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar sus individuaciones. Nunca han vivido los seres humanos en la inmediatez de la llamada naturaleza, ni sus culturas, sobre todo, han pisado jamás el suelo de lo que se llama los hechos mismos» (Sloterdijk, 2003: 52).

---

325

Una vez ha establecido su proyecto general, lo más interesante del análisis antropológico de Sloterdijk surge en el momento en el que, en el primer volumen de *Esferas*, describe con precisión la *relación dual*. Y es esta «relación» la que él califica acertadamente como *íntima*: «Lo que aquí se llama lo íntimo se refiere exclusivamente a espacios interiores divididos, compartidos, consubjetivos e inter-inteligentes...» (Sloterdijk, 2003: 97). Esta *esfera íntima* tiene dos epicentros que «se interpelan mutuamente por resonancia» (Sloterdijk, 2003: 99).

El análisis de Sloterdijk es interesante por varias razones. No solamente porque permite distinguir la relación diádica de la plural, no cometiendo así el mismo error en el que se incurre habitualmente al considerar la *relación de dos* como *plural* —por cierto, advierto que Georg Simmel en su *Sociología* ya señaló la importancia de esta distinción—, sino además porque la califica de íntima, permitiendo así diferenciarla no sólo de lo público sino también de lo privado.

El ejemplo más claro de esta *intimidad* es la relación «madre/padre-hijo/a», totalmente ignorada por fenomenólogos de la ta-

lla de Heidegger o de Sartre (no así por Levinas, que dedica unas preciosas páginas de *Totalidad e infinito* a la «fecundidad»). Un segundo ejemplo sería *lo erótico*, también olvidado en fenomenología (de nuevo con la excepción de Levinas, en este caso habría que recordar la última parte de su libro *El tiempo y el otro*, así como su «Fenomenología del eros» en *Totalidad e infinito*). El tercero es la *amistad*. No tenemos amigos privados, como tampoco amigos públicos. Tenemos *amigos íntimos*. Es verdad que también tenemos amigos que no son íntimos, pero los amigos de verdad, los verdaderos amigos, son los que calificamos de íntimos. Finalmente un cuarto motivo de intimidad podría ser la relación con el enfermo, con el moribundo, con el doliente: la *compasión*, el estar *al lado* del que sufre, el acompañar al otro en su sufrimiento (Mèlich, 2010).

---

 326

No es posible, dado el breve espacio del que dispongo, analizar en detalle cada uno de estos ejemplos de intimidad, pero diría que vistas así las cosas la relación ética cobra una nueva dimensión. Los seres humanos no solamente establecemos relaciones en el espacio público, relaciones plurales (políticas, sociales, morales, con todas las diferencias que se quiera entre ellas, pero que tienen en común la pluralidad de sus componentes), sino que, además, establecemos relaciones íntimas, relaciones que no soportan la aparición de un tercero, porque si éste surgiera la relación cambiaría radicalmente, y lo haría porque la diferencia entre «tres» y «más-de-tres» es puramente cuantitativa, mientras que la diferencia entre «dos» y «tres» es, además de cuantitativa, cualitativa. Al perder la forma «dual» de nuestra gramática nos resulta difícil, a veces casi imposible, comprender la fuerza y la intensidad del «dos», pero es necesario hacerlo si aspiramos a una descripción de la respuesta ética. Con el tercero la intimidad desaparece e irrumpe lo público, y de eso se ocupan la moral, la política y el derecho, pero la ética, en cambio, esa *experiencia aporética*, como la he llamado en este ensayo, vive en una *poética de lo íntimo*.

#### **4. La crueldad de la «buena conciencia»**

Si hiciéramos caso de nuevo a Kant la pregunta ética sería: *¿qué debo hacer?* Pero ya he dicho a lo largo de las páginas precedentes que, desde una perspectiva antropológica, ésta sería una cuestión concerniente a la moral, pero no a la ética. El interrogante ético es otro: *¿cómo puedo estar a la altura de los acontecimientos? ¿Cómo puedo responder a la demanda del otro?*

Kant sostuvo que todas las preguntas filosóficas podían resumirse en una: ¿qué es el hombre? La cuestión antropológica, la cuestión por el ser de la realidad humana, es, según él, la fundamental. Pero desde la perspectiva que adoptamos aquí, para una poética de lo íntimo, la pregunta kantiana tiene poco interés. ¿Qué más da lo que el hombre sea? ¿Qué más da lo que seamos? Porque, ¿de verdad merece la pena seguir discutiendo sobre el ser que —supuestamente— somos?

Lo que voy a proponer a continuación es algo bien distinto. Para una ética antropológica el gran problema no es ¿qué soy?, sino ¿en qué puedo convertirme? ¿Qué puedo llegar a ser?, o ¿hasta qué punto puedo dejar de ser lo que —supuestamente— soy? Al nacer heredamos un *mundo* y, con él, una *gramática*. Todo el mundo configura una gramática que dota de *identidad* a los que en él nacen. La gramática que he heredado me dice, en primer lugar, *si soy*, si existo (como «humano», por ejemplo) y, a continuación, *qué y quién soy*, a qué clase social y tipo de familia pertenezco, que género poseo, cómo debo vestirme, cómo debo hablar, cómo debo comportarme adecuadamente en público; *la gramática me educa*, me da una identidad (porque, de hecho, toda identidad es social).

---

327

Pero el *mundo* no es la *vida*. Vivir —humana o inhumanamente— no es otra cosa que posicionarse *desde y frente* al mundo, *a partir* de él. Vivir es dar cuenta del mundo que he heredado. Pero ¿hasta qué punto puedo cambiar mi gramática? ¿Es posible *dejar de ser lo que soy*? Para mí, pues, ya no se trata tanto de saber cómo se «llega a ser lo que se es», sino más bien de cómo se «*deja de ser lo que se es*»... Porque eso es lo inquietante. Lo realmente siniestro en la condición humana no es «lo que somos» sino «lo que podemos ser». Más allá de las discusiones sobre la bondad o maldad de los seres humanos (o el eterno debate entre Hobbes y Rousseau, o entre Freud y Marx), la cuestión verdaderamente preocupante es ¿qué podemos ser?

Lo que voy a sugerir es que, a menudo, la gramática que hemos heredado funciona a modo de «bloqueo», *neutralizando* determinadas posibilidades de ser —de *intimidad*, en el caso que nos ocupa—, y esta neutralización es, además, sumamente sutil porque no se sitúa en el exterior de cada uno de nosotros sino en el interior. Está claro que lo que pretendo argumentar no es nada novedoso, por cuanto

ya quedó establecido por Nietzsche en *La genealogía de la moral*, y por Freud en *El yo y el ello*. El primero, en su extraordinario análisis de la formación de la (mala) conciencia moral (*Gewissen*) y su derivación en el sentimiento de culpa (*Schuld*); el segundo, en la configuración de la nueva tópica y, en concreto, del super-ego (*Über-Ich*).

No dispongo de espacio aquí para desarrollar este tema al que espero poder dedicarle un nuevo libro que llevará como título *Lógica de la crueldad*. Ahora simplemente quiero mostrar que si bien la ética rompe la gramática de los marcos normativos, una gramática que nos dice qué o quién soy, que nos manda llegar a ser lo que somos, que nos hace *deudores* y, por lo mismo, *culpables* (Nietzsche se ocupa en *La genealogía de la moral* de mostrar el doble sentido de la palabra alemana *Schuld*), no es menos cierto que la moral —la gramática de los marcos normativos— procura neutralizar determinadas respuestas éticas creando, en este caso, la figura opuesta aunque complementaria a la que se refiere Nietzsche: la *buena conciencia*.

---

 328

Lo diré de otro modo, lo preocupante ya no es sólo la mala conciencia, el sentimiento de culpa provocado por el super-ego, sino su lado contrario, su cara opuesta y cruel, la *buena conciencia*, la conciencia tranquila. En una palabra, *la moral opera a modo de bálsamo para conjurar la respuesta compasiva*.

Así, desde esta perspectiva que propongo se pueden comprender mejor los análisis de los que ahora no puedo ocuparme con el detalle que se merecen, como los que la filósofa italiana Adriana Cavarero realiza en su libro *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, o como los que Judith Butler ha llevado a cabo en algunos de sus libros más importantes, especialmente en *Deshacer el género* y *Vida precaria*. ¿Qué vidas pueden ser lloradas? ¿Por qué hay pérdidas que no pueden ser concebidas como pérdidas? Las cuestiones que Cavarero y Butler ponen de manifiesto en sus obras nos obligan a replantear los términos de una ética más allá de la noción de *dignidad*, en concreto, más allá de la segunda formulación del imperativo categórico de Kant. No tengo la menor duda de que éste fracasó en Auschwitz definitivamente. La cuestión, ahora, no es qué tipo de relación establezco con los que poseen dignidad, sino todo lo contrario, con los que *no la poseen*. Ése es el horror posmoderno. Ya no mueren seres humanos en Auschwitz, sino «piezas» (*Stücke*). Una moral como la que se deriva del proyecto kantiano es inmunizadora y, a su vez, nada tiene que ofrecer al reto actual de la ética, una ética que tendría que ser, como pide Giorgio Agamben, *more Auschwitz demonstrata*...

## 5. Telón: Estar a la escucha

Voy a terminar apuntando una última cuestión, a saber, que *la ética no puede ser una teoría*. Wittgenstein fue aquí claro y conciso. No hay teorías éticas. Pero, a diferencia de lo que supuestamente se cree, *la ética tampoco es una práctica*. Ni la «mirada» (*teoría*) ni la «acción» (*práctica*) pueden expresar lo que la ética expresa. La ética tiene que ver con la «escucha» (*pasión*).

Uno de los filósofos contemporáneos que le ha dedicado un libro sugerente a esta cuestión ha sido Jean-Luc Nancy. Señala Nancy que la filosofía (y, más concretamente, podría hablarse de la «filosofía moral») se ha centrado en el *concepto*, en la *teoría*, en una palabra, en la *mirada*. (En el ámbito de la fenomenología francesa el caso emblemático sería el de Jean-Paul Sartre.) Si no abandonamos la fenomenología de la mirada no seremos capaces de comprender lo ético, la poética de lo íntimo. Es necesario cambiar de perspectiva, y darse cuenta de que lo antropológico ha estado, al menos en Occidente, excesivamente ligado a *lo visual*. Pocos filósofos han otorgado a lo sonoro, al sonido, a la música, el papel que se merece. Siguiendo a Nancy, diría que la mirada se centra en la forma, mientras que lo sonoro la arrebató, no la disuelve, pero le da una amplitud, una vibración, una ondulación.

---

329

*La escucha vive en la resonancia*. Ésta es una idea fundamental desde una perspectiva ética que tome como el punto de apoyo una antropología de la finitud como la que aquí se contempla. No es el concepto, la definición, la forma... lo que permite comprender lo ético, sino la *escucha*, la *resonancia*, la *vibración*, el *tono*, el *timbre*...

Un ser es *ético* si es capaz de escuchar, o, mejor todavía, si *está-a-la-escucha*. Es evidente que puedo hacer «oídos sordos» —uno necesita prótesis para no oír—, pero no puedo «cerrar los oídos» como se «cierran los ojos». Si uno vuelve la mirada no ve, deja de ver, pero no se puede «volver el oído». La *palabra* (sea en forma de *grito*, de *lamento* o, incluso, de *silencio*) vibra, resuena, y, por eso, la gramática de los marcos morales necesita configurar *ámbitos de buena conciencia* para que el que escucha pueda quedarse impasible, indiferente a la palabra, al grito, al llanto, al silencio. La gramática de los marcos morales fabrica ámbitos públicos que evitan la intimidad, tanto el «cara a cara» como el «junto a...», porque esos ámbitos públicos necesarios para la buena conciencia toleran tener

a otro «al lado», pero no «junto». El «estar juntos» es íntimo, y no es algo puramente geográfico.

Quizá hemos estado demasiado pendientes del *significado*. ¿Qué *significa* la palabra «ética»? ¿Qué quiere decir? Nancy sugiere otra posibilidad... Habría, tal vez, que prestar atención no tanto a lo que una palabra *significa* sino a *lo que sugiere*, a su *resonancia*. Esto es lo que expresa el «ser-a-la-escucha». «Escuchar —escribe Jean-Luc Nancy— es estar tendido hacia un sentido posible y, en consecuencia, no inmediatamente accesible» (Nancy, 2007: 18). Y, más adelante: «Estar a la escucha es siempre estar a orillas del sentido o en un sentido de borde y extremidad, y como si el sonido no fuese justamente otra cosa que ese borde, esa franja o ese margen...» (Nancy, 2007: 20).

Si pretendemos configurar una *teoría ética* no podremos escapar del poder de la mirada y, por lo mismo, de la presencia, del concepto, de la definición... del logos, un logos público, plural, social..., un logos incluso universal. Tradicionalmente la ética, como la filosofía en general, ha privilegiado el sentido de la vista, por eso ha sido incapaz de comprender lo ético, al menos desde la perspectiva de una poética de lo íntimo. No pretendo con esto ignorar que el ser humano es multisensorial, es evidente que lo es, pero no habría que olvidar nuestra herencia (griega) gramatical: la teoría.

---

330

Como decía antes, ni la teoría ni la práctica, ni la mirada, ni tampoco la acción pueden dar cuenta de lo ético. Para mí es evidente que la ética no es reducible al concepto, a la definición, pero tampoco a la *praxis* o a la *poiesis* (en el sentido aristotélico o, en esta misma línea, hermenéutico). Una relación no es ética porque se haga, sino porque acontece. La ética no es algo que hacemos, o que nos hace. *La ética nos deshace*.

Es necesario recordar que el ser humano es un *ser que está «a la escucha»*, y narrar una ética de acuerdo con esta disposición antropológica fundamental. Así es como tendría que interpretarse la noción de «rostro» (*visage*) de Levinas, que no puede confundirse con una representación plástica, con una «cara». El rostro no puede verse. El rostro es, en Levinas, una voz, un imperativo. Por eso, la objeción que puede hacerse aquí es que la ética de Levinas tampoco pudo liberarse de la categoricidad. Jean-Luc Nancy ha vuelto sobre ello, aunque de modo notablemente distinto. Me parece, en cualquier caso, que todavía queda mucho camino por recorrer.

## 6. Bibliografía

- BERGMAN, I., *Secretos de un matrimonio/Saraband*, Barcelona, Tusquets, 2007.
- BUTLER, J., *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.
- BUTLER, J., *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- BUTLER, J., *Dar cuenta de sí mismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- BUTLER, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010.
- CAVARERO, A., *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- CELAN, P., *Amapola y memoria*, Madrid, Hiperión, 1996.
- CERNUDA, L., *La realidad y el deseo*, Madrid, Alianza, 1991.
- DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997.
- FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999.
- FREUD, S., *El yo y el ello*, Madrid, Alianza, 1983.
- LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- MÈLICH, J.-C., *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010.
- NANCY, J.-L., *A la escucha*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- NANCY, J.-L., *Justo imposible*, Barcelona, Proteus, 2010.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979.
- RILKE, R. M., *Elegías de Duino*, Madrid, Hiperión, 1999.
- SLOTERDIJK, P., *Esferas I: Burbujas*, Madrid, Siruela, 2003.
- WALDENFELS, B., *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.

Joan-Carles Mèlich  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Depto. Pedagogía sistemática y Social  
Joancarles.melich@uab.cat

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2011]