

The background of the cover is a monochromatic, teal-toned landscape painting. It depicts a calm river or lake in the foreground, with a dense line of trees and foliage along the far bank. The trees and foliage are reflected in the still water, creating a symmetrical effect. The overall mood is serene and contemplative.

Joan-Carles Mèlich

ÉTICA DE LA COMPASIÓN

Herder

JOAN-CARLES MÈLICH

ÉTICA DE LA COMPASIÓN

Herder

Diseño de cubierta: Claudio Bado

Maquetación electrónica: produccioneditorial.com

© 2010, Joan-Carles Mèlich

© 2013, de la presente edición, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-3034-3

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Herder

www.herdereditorial.com

CUBIERTA

PORTADA

CRÉDITOS

ÍNDICE

DEDICATORIA

FRASE

1. INTRODUCCIÓN

2. PÓRTICO: LA ZONA SOMBRÍA DE LA MORAL

3. EL TEATRO METAFÍSICO

3.1. Escenas de la metafísica

3.2. El espectro del nihilismo

3.3. El espíritu de la novela

4. LA SITUACIÓN ÉTICA

4.1. Una situación de radical excepcionalidad

4.2. Ética y cuerpo

4.3. Ética y símbolo

4.4. Ética y experiencia

4.5. Ética y respuesta

- 4.6. Ética y memoria
- 4.7. Ética y libertad
- 4.8. Ética y muerte
- 4.9. Ética y sufrimiento
- 4.10. Ética y compasión
- 4.11. *Excursus I*: Ética y vulnerabilidad (Levinas y Butler)
- 4.12. *Excursus II*: Rousseau y la piedad

5. LA PEDAGOGÍA DEL TESTIMONIO

- 5.1. La crisis gramatical
- 5.2. Decir y mostrar
- 5.3. El profesor y el maestro
- 5.4. El testimonio y la ausencia
- 5.5. La vergüenza del testigo

6. TELÓN: La compasión imposible

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE ONOMÁSTICO

AGRADECIMIENTOS

A Lluís Duch, amb admiració i amistat

Adelántate a toda despedida, como si la hubieras dejado atrás,
como el invierno que se está yendo. Pues, bajo los inviernos hay
uno tan infinitamente invierno que, si lo pasas, tu corazón
resistirá...

RAINER M. RILKE, *Sonetos a Orfeo*

1. INTRODUCCIÓN

«...porque la vida ha comenzado ya mucho antes que uno...»
(Ernst Bloch, *El principio esperanza*)

No empezamos con las manos vacías. Venimos al mundo pero no estamos solos. Nadie nace solo, nadie puede sobrevivir solo. El universo humano es un universo compartido. Otros están ahí, otros estuvieron ahí. Abandonamos el útero materno y llegamos a un tiempo y un espacio que no hemos escogido y que no controlamos. Somos vulnerables, estamos expuestos a lo imprevisible, a lo indomable, a lo radicalmente extraño. No estamos solos aunque tampoco vivimos en un entorno plenamente cordial y cósmico, porque no podemos exorcizar la presencia inquietante de la finitud. Continua e ineludiblemente nos encontramos amenazados por procesos de caotización: el azar, la soledad, la insatisfacción, la culpa, la nostalgia, el sufrimiento, la muerte. En un universo humano no hay ni puede haber resguardo absoluto o salvación plena. El nuestro es un mundo crepuscular.

Situaciones infernales nos acechan, porque si bien es cierto que existe la posibilidad de habitar humanamente el mundo también nos acompaña siempre la amenaza de «lo inhumano». Y esta es una amenaza radical. Nunca podrá evitarse. Hombres y mujeres no nos encontramos a salvo, ni protegidos por completo. Porque somos «humanos» estamos privados del acceso al paraíso y vivimos expuestos al peligro de que, de repente, el cosmos se convierta en caos.

Elias Canetti daba inicio a su monumental ensayo *Masa y poder* con estas palabras: «Nada teme el hombre más que ser tocado por lo desconocido». La existencia humana no puede resguardarse de las inquietantes presencias que adopta la finitud. Ese «ser tocado por lo desconocido» del que habla Canetti es una metáfora de la amenaza de lo extraño. Sabemos que jamás podremos dominar a la naturaleza, que no somos inmunes al tiempo, a la voracidad de Cronos. Somos conscientes de que nuestra vida es breve y de que vamos a morir, de que no controlamos las condiciones que nos depara la existencia, de que somos más el resultado de nuestras pasiones que de nuestras acciones, de que llegamos demasiado tarde y de que nos iremos demasiado pronto, de que, como advierte Rilke, «vivimos siempre en despedida». Por eso cada uno, sea quien sea, venga de donde venga, no tiene más remedio que configurar provisionalmente «espacios de protección», frágiles «ámbitos de inmunidad», frente a la irrupción amenazante de lo contingente y de lo imprevisible. Por nuestra condición finita y vulnerable, nos pasamos la vida buscando refugios físicos y simbólicos. Somos seres necesitados de consuelo que andamos a la búsqueda de «cavernas», seres que no podemos sobrevivir si no es

resguardándonos, aunque sea de forma frágil, de los peligros y de las trampas que nos tiende el mundo.

Para algunos, a los que llamaré genéricamente «gnósticos», y que ocupan actualmente un lugar relevante en la plaza pública, el nacimiento es como una caída. El gnosticismo sostiene que el ser humano es un «ser arrojado», y que la vida consiste esencialmente en encontrar «vías de escape» del mundo. De lo que se trata, para decirlo con Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno*, es de huir del espacio y del tiempo, de la historia y del cuerpo. Este es el lugar en el que el conocimiento (*gnosis*) desempeña una función fundamental. Así, podríamos decir que el gnosticismo combate el dolor de la existencia proponiendo una renuncia al cuerpo y a las relaciones con los demás. El conocimiento ofrecerá una salvación por la vía de la interioridad. La consecuencia de esta posición es el terror de la historia o, lo que es lo mismo, la incapacidad de compasión, el menosprecio de los ritmos corporales, la insensibilidad...

En este ensayo el lector encontrará una ética contraria a este espíritu. A diferencia del gnóstico, concibo aquí la vida de cada ser humano como *ambigua*. Al llegar al mundo encontramos felicidad y dolor, alegría y tristeza, angustia y serenidad..., pero, en cualquier caso, lo que hay que subrayar es que nunca podrá darse plenamente lo cósmico sin la amenaza del caos, lo humano sin lo inhumano, lo propio sin la posibilidad de irrupción de lo extraño. Esta *ambigüedad* es «estructural» a la vida porque la historia, el cuerpo y la finitud, resultan ineludibles. Así pues, frente al espíritu gnóstico que cree que es posible superar la ambigüedad, lo que aquí se sostiene es que esta «supuesta» superación supone la disolución de lo humano. En pocas palabras, no hay humanidad porque haya bondad, moral o justicia, sino al contrario, porque siempre que hay bondad, moral o justicia aparecen, bajo la forma de una presencia inquietante, el mal, la inmoralidad y la injusticia... Uno no es humano porque sea una *buena* persona, sino porque *nunca lo es completamente*.

Los seres finitos no podemos anular la ambigüedad sin destruir algo constitutivo de la humanidad, por eso nuestra calidad de vida está en función de la forma que adopte en cada caso, *hic et nunc*, la relación con los demás, con el mundo y con nosotros mismos. No hay ni puede haber nunca una naturaleza humana (buena o mala, esto es ahora irrelevante) establecida *a priori*. No somos ni buenos ni malos *por naturaleza*. Lo que somos (por naturaleza) es *seres culturales*, que llegamos a un mundo ambivalente, un mundo que se está haciendo y que nunca está completamente terminado. Nuestra vida tiene posibilidades, aunque no posibilidades absolutas.

Porque somos finitos existimos «en dependencia»: «desde», «entre», «para», «a partir de», «frente a», «en relación con», «en contra de», «a favor de», «junto a»... No es lo categórico ni lo absoluto, lo claro y lo distinto, la coherencia y la fortaleza, lo que caracteriza fundamentalmente el modo de ser humano, sino lo circunstancial y lo

preposicional, lo relativo y lo dativo, lo frágil y lo contradictorio.

Lo primero que un niño necesita para poder habitar humanamente su mundo es conocer la gramática que le ha tocado vivir. Entiendo por gramática un juego de lenguaje, el conjunto de símbolos, signos, hábitos, ritos, valores, normas e instituciones que configuran un universo cultural.¹ Sin este conocimiento no habría posibilidad de supervivencia. La gramática hace posible la orientación en la selva de los símbolos, sitúa a cada recién llegado en su entorno más cercano, guía las relaciones con los demás y con el mundo, soluciona los problemas primarios, ofrece respuestas establecidas, previsibles y repetitivas, da respuesta a los interrogantes inmediatos: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde puedo dirigirme?

Venir al mundo no es otra cosa que llegar a una gramática o, mejor todavía, heredar una gramática. Nuestro ser, el ser que somos, que vamos siendo y nunca está del todo hecho, el que se va configurando en el tiempo y en el espacio, es ser gramaticalmente heredero. Siempre heredamos aunque no lo sepamos, aunque no lo deseemos. Y porque somos herencia, y porque nuestra vida es demasiado breve, no tenemos otra opción que enlazar. Enlazar significa configurar «desde», a favor o en contra no tiene ahora importancia alguna. Somos finitos, por eso nuestra vida no posee nada absoluto, nada libre de lazos. Enlazamos porque hemos comenzado antes. Debido a nuestra ineludible finitud tenemos que configurar lazos, aunque sea para después romperlos, con aquellos que nos han precedido y con los que nos acompañan en el presente.

La gramática es el puente –siempre frágil– tendido entre la situación presente y la situación heredada, entre el momento actual, por un lado, y las presencias del pasado –unas presencias que perviven, a menudo, en forma de ausencias–, por otro. Que seamos herederos, que no tengamos más remedio que enlazar, significa que, nos guste o no, heredamos una gramática en la que no se está de «cuerpo presente». Hay pasado en el presente y, por lo tanto, éste no puede existir al margen del pasado. La gramática que hemos heredado opera en cada momento al modo de una presencia espectral, a veces de forma explícita y en ocasiones subrepticamente. Lo que somos nunca lo somos completamente. No somos los dueños de nuestra propia casa.

Ahora bien, nuestra herencia no es (sería muy peligroso que lo fuese) definitiva. Porque lo propiamente humano es la provisionalidad, la gramática no es algo ya acabado, algo que tenga que ser asumido por completo. Siempre está (más o menos) abierta. La herencia se recibe en una situación, pero con toda seguridad será valorada y puesta en cuestión en otras situaciones diferentes de la inicial. Por eso uno no tiene más remedio que aprender a administrar su herencia, un aprendizaje, claro está, nunca del todo concluido.

En cada situación tomamos partido a favor o en contra de la herencia, en cada situación la ponemos en juego. Sin duda, la mayor parte de las veces no somos

demasiado conscientes de ello, pero basta con tomar una cierta distancia, basta con detenerse a reflexionar brevemente para darse cuenta de esta inacabable puesta en cuestión de lo heredado. En esto consiste vivir. La vida se podría definir, si tal cosa fuese posible, como una especie de *tensión* entre la situación heredada y nuestro actual modo de administrarla, entre pasado, presente y futuro, entre *realidad* y *deseo*.

Si sucede que la situación heredada no es definitiva es porque el mundo siempre está en incesante transformación. La vida cambia (o puede cambiar), porque cada ser humano desea. Somos seres deseantes, anhelantes, «en-busca-de»..., y, por lo mismo, carentes, ausentes, «enfalta». Esta es, sin duda alguna, una de las causas de nuestra condición doliente. Seguramente se podría argumentar que para liberarnos del sufrimiento lo mejor sería dejar de desear, exorcizar el deseo, pero antropológicamente esto no es posible. Deseamos a nuestro pesar.

Aunque uno no sepa qué es lo que anhela, lo que busca, en la vida de cada hombre y de cada mujer el deseo aparece muy pronto. Ernst Bloch lo expresó en las primeras páginas de *El principio esperanza*: «Me agito. Desde muy pronto se busca algo. Se pide siempre algo, se grita. No se tiene lo que se quiere». Y sigue Bloch: «El que sueña no queda nunca atado al lugar. Al contrario, se mueve casi a su antojo del lugar o de la situación en que se encuentra. Hacia los trece años de edad se descubre el yo arrebatador, y es por ello por lo que, hacia esta época, crecen con especial exuberancia los sueños de una vida mejor. Animan el día en efervescencia, sobrevuelan la escuela y la casa, se llevan consigo lo que nos es caro y bueno. Son las avanzadas en la huida y preparan un primer alojamiento para nuestros deseos, cada vez más distintos. Se ejercita uno en el arte de hablarse de aquello que todavía no se ha experimentado. Incluso la cabeza más mediocre se cuenta en esta edad historias, fábulas sencillas, en las que le va bien. Forja las historias camino de la escuela o durante un paseo con amigos, y siempre, como en un cuadro de encargo, el que relata se encuentra en medio del relato».²

Existe una insatisfacción inicial. Nacemos con un impulso hacia lo otro, hacia una alteridad todavía sin definir, sin concretar. Venimos al mundo y comenzamos a soñar, no queremos quedar «atados al lugar». «No se tiene lo que se quiere», escribe Ernst Bloch. El deseo es un esfuerzo por trascender la gramática que hemos heredado. Somos seres finitos con deseos infinitos.

Venimos a un mundo heredado que no coincide con la vida. Mundo y vida no son lo mismo. Nuestra vida es en un mundo, pero, a su vez, trasciende el mundo, es más allá del mundo. Es una transcendencia en la inmanencia. Por eso, a diferencia de lo que sucede con la vida, nadie puede vivir reconciliado con su mundo. No coincidimos con nosotros mismos. Nos posee un susurro interior que no nos deja permanecer en armonía con nuestra situación heredada. Hay vida en el mundo porque estructuralmente somos «seres deseantes» y porque no nos basta con lo que está ahí. «No hay hombre que viva

sin soñar despierto», escribe Bloch.³

Vivir es traspasar, por eso el ser humano vive *desde* el pasado pero *hacia* el futuro, un futuro imposible de concretar, de planificar, de prever. Una existencia sin sueño, sin deseo de otro mundo, es insostenible, es insoportable, es invivible. El ser humano es un viviente en el que su vida no encaja con su mundo. Hay siempre una especie de fractura, de hiato o de fisura entre la vida y el mundo que nunca podrá ser suturada. Cuando Nietzsche escribe en *Más allá del bien y del mal* que el ser humano es el «animal aún no fijado» es probable que pensara en esta fractura antropológica. En cualquier caso, la vida, a diferencia del mundo, no es tanto lo que uno se encuentra cuanto lo que uno desea, es apertura y posibilidad, es la tensión no resuelta entre lo heredado y lo deseado.

Mientras que la vida siempre es una tarea, algo por hacer, algo pendiente, el mundo se nos impone. La experiencia del mundo es, parafraseando el título de un viejo libro de Peter Handke, la experiencia del *peso* del mundo. La vida, en cambio, surge como una incesante insatisfacción respecto del mundo. Por eso la reconciliación entre el mundo y la vida, en el caso de que tal cosa fuese posible, supondría la presencia de un *estado paradisiaco*, algo que quedaría fuera de cualquier posibilidad humana. No puede existir «reconciliación» alguna.

Somos seres fracturados, insatisfechos con el mundo que hemos heredado, deseosos de ser de otro modo, de habitar otro mundo, de vivir otras vidas. Ahora bien, el deseo es deseo de *algo* que nunca es del todo conocido de antemano (por eso no es ni programable ni planificable), ni puede ser definitivamente alcanzado. Deseo..., pero ¿qué es lo que deseo? La mayor parte de las veces uno es incapaz de dar respuesta a esta pregunta. Hay algo en la vida, una presencia extraña que nos habita desde el principio, que forma parte de nuestra existencia. No puedo llegar a ser yomismo de modo definitivo, no poseo algo propio sin que se encuentre roto por una inquietud, no alcanzo algo nuevo que logre calmar y saciar el deseo. Es entonces cuando descubro que éste resulta inseparable del sufrimiento. El ser humano es *homo patiens* porque es un *ser deseante*.

Este ensayo se ha construido sobre esta hipótesis antropológica: no sufrimos solamente porque sepamos que nuestra vida es finita, porque seamos conscientes de que tarde o temprano tengamos que morir, porque nuestra vida sea breve y contingente, porque estemos sometidos al poder del azar y a los avatares del tiempo; también sufrimos porque no controlamos nuestras vidas, porque no podemos evitar los afectos y las pasiones, porque no estamos fijados del todo, porque vivimos «en fractura», porque somos siempre «en despedida», porque deseamos «algo» que no sabemos qué es y porque nunca podemos saciar el deseo.⁴

Cada uno de nosotros es un *animal quaerens*. Buscar, *quaerere*, hace referencia a *quaestio*, a interrogante. El «ser que busca» es alguien que se pregunta, que se cuestiona

a sí mismo, a los demás y al mundo. La vida es una búsqueda inacabable, un constante ir cuestionándonos sin encontrar la respuesta definitiva. En esto se diferencia nuestra vida de la del animal. Éste ni se plantea interrogantes ni es capaz de juzgar entre diferentes posibles tomas de posición o alternativas, porque su búsqueda (por ejemplo, de alimento o apareamiento) es un mecanismo puesto en movimiento por la mera instintividad. La vida humana, en cambio, cuestiona tanto el conjunto de la realidad como a sí misma. Si somos ineludiblemente *quaerentes* es porque el deseo abre una fractura entre lo que hemos heredado y lo que anhelamos. Si dejásemos de desear, la condición humana coincidiría con la naturaleza y, como luego veremos, la *excentricidad*,⁵ ese abismo, esa brecha constitutiva de lo humano, desaparecería. Pero de momento me interesa destacar otra idea: el deseo, que –como ya se ha dicho– resulta un elemento antropológico estructural de la condición humana, no puede ser absoluto. No es posible desearlo todo, pero no porque exista alguna ley natural, moral o jurídica que lo impida, sino porque un deseo absoluto es invivible para los seres finitos. Los humanos no soportamos un *exceso* de deseo. Dicho de otro modo, si, como ya se ha advertido, el deseo provoca sufrimiento porque abre una fractura entre la herencia y el anhelo, entre el «mundo» y la «vida», no es menos cierto que un deseo descontrolado es, quizá en mayor medida si cabe, una fuente de dolor insoportable. Los humanos necesitamos una especie de «trabajo del deseo» porque sabemos que, por una parte, no podemos dejar de desear, pero también somos conscientes de que si no controlamos nuestros deseos el dolor será excesivo.

Decía al principio que nacer es heredar una gramática, enlazar con el pasado, pero nacer es también comenzar, iniciar algo nuevo. Ahora bien, no puede confundirse *comienzo* con *origen*. Nosotros comenzamos, pero el inicio no es el origen.⁶ El origen expresa un punto de partida *metafísico*, un primer motor. No hay nada antes del origen. Éste no posee historia, no le pertenece una historia anterior, no tiene pasado. Los inicios, en cambio, no son metafísicos sino antropológicos. A diferencia de lo que sucede con el origen, en todo inicio hay pasado, hay una historia que le precede, hay una herencia *a* o *de* la que se responde, *frente* a la que uno se posiciona, una herencia que, conscientemente o no, se *elabora*. En otras palabras, el inicio está ya en un tiempo, mientras que el verdadero origen es el que *da origen* al tiempo.

La finitud humana no se refiere solamente al final, a la muerte, sino también al inicio. Somos finitos porque sabemos que vamos a morir, pero también porque vivimos la experiencia del comienzo.⁷ Somos finitos porque iniciamos, pero precisamente por eso no podemos eludir responder *al* y *del* pasado, *a* y *de* nuestra historia, *a* y *de* nuestra herencia gramatical. De ahí que sea propio de la condición humana la fractura entre el «mundo» y la «vida». Asumir de forma acrítica el pasado no es posible, en ningún caso, debido a la propia finitud humana, una finitud que, en la recepción, siempre selecciona, interpreta, responde *a* y *de* lo heredado.⁸

Nadie, nunca, es ni puede ser plenamente *fiel* a su pasado, a su tradición, a su herencia, a su mundo. La coherencia, la congruencia, la fidelidad al mundo no son atributos humanos. Allí donde lo humano hace su aparición surge también necesariamente la ambivalencia, la selección, el recuerdo y el olvido, la interpretación, la reubicación, los umbrales, las sombras y los crepúsculos..., la *deserción*. La condición humana es una condición desertora. Nuestra «fidelidad», decía Paul Celan, radica precisamente en desertar: «Sólo si soy desertor, soy fiel».⁹

Por esta razón, la herencia recibida no puede eludir el cambio. La transformación no niega la novedad, al contrario, se alimenta de ella. Es imposible recibir la herencia del pasado sin, a su vez, transformarla y reubicarla en el presente, porque siempre que hay transmisión hay cambio, hay recontextualización y resituación. Por su condición finita, los comienzos de los seres humanos ya tienen lugar en trayecto, en *un* trayecto, en el que entran en juego presupuestos y deseos, conservaciones y cambios, permanencias y transformaciones, porque para cada hombre resulta ineludible la condición de *caminante*.

Iniciamos algo nuevo, no podemos dejar de comenzar, pero, al mismo tiempo, no controlamos nuestros comienzos. No decidimos iniciar. El inicio está más cerca del *pathos* que del *logos*, más próximo a las pasiones que a las acciones. En buena medida, *somos lo que nos han hecho*, y lo que somos nunca lo somos *del todo*. Iniciamos en una gramática, nos vamos configurando en relación a respuestas que damos a situaciones heredadas; por eso, porque somos *respuesta* a algo anterior a nosotros, porque nuestros inicios no son autónomos, no somos por completo los dueños, los diseñadores, los arquitectos de nuestras vidas.

Frente a las filosofías metafísicas que entienden que hay un «punto cero», un origen absoluto, firme, un «principio arquimédico» (para hablar como Descartes en la «Segunda Meditación»), una ética de la compasión como la que se esbozará a lo largo de este ensayo parte de la hipótesis antropológica que concibe al ser humano como *cuerpo*, como *corporeidad* y, por lo mismo, como espacio y como tiempo, como herencia y como deseo, como tradición y como innovación, como nacimiento y como muerte. Para una ética de la compasión «ser corpóreo» no significa que todo sea «cuerpo» sino que lo que se halla «más allá del cuerpo» sólo puede conocerse, concebirse y comprenderse «desde el cuerpo». En otras palabras: que lo «radicalmente trascendente» únicamente se puede expresar desde lo «radicalmente inmanente».

Una filosofía metafísica, sea del tipo que sea, adopte la forma que adopte, siempre coincide en un aspecto: hay *algo* en el mundo, en la vida, en los seres humanos, de *orden substancial* y, por lo tanto, eterno, inmóvil e inmutable, algo, por tanto, que trasciende al cuerpo y que es independiente de él. Así, una filosofía metafísica rompe con el «principio de la inmanencia» que es la base constitutiva de una ética de la compasión. Este «principio» no sostiene, como podría pensarse, que «todo es

inmanente» o que «no hay trascendencia», sino que lo que está más allá del espacio y del tiempo, «lo trascendente», sólo puede aprehenderse en el espacio y en el tiempo, en «lo inmanente». Dicho en términos antropológicos: la corporeidad es, para los humanos, ineludible.

De este modo es relevante subrayar que, según las filosofías metafísicas, este orden substancial, un orden que ha recibido distintos nombres a lo largo de la historia, no está sometido a las transformaciones. Este orden se caracteriza porque se ubica más allá del tiempo y el espacio, porque es un orden «claro y distinto», libre de sombras y de ambigüedades. «Desde la Antigüedad —escribe Heinrich Rombach—, el “ser” fue considerado como un núcleo esencial impenetrable en lo más profundo de lo existente, como una “sustancia”, como algo que no admite plus vel minus, que no tiene partes y por ello tampoco es divisible, que es imperecedero y eterno, inmutable y estable, portador de todas las transformaciones y atributos, completamente homogéneo.»¹⁰

Está claro, pues, que, a diferencia de las filosofías metafísicas, una ética de la compasión parte de la concepción del ser humano como ser corpóreo. Tomar la corporeidad como punto de partida significa estar dispuesto a asumir, en primer lugar, que el tiempo y el espacio son ineludibles, como lo es el lenguaje, la historia, la tradición, los prejuicios, los presupuestos..., todo lo que constituye la gramática. Significa también ser consciente de que si hay vida humana hay transformación, de que nada puede detener a las metamorfosis, aunque, como ya se ha dicho, unas transformaciones excesivamente aceleradas provoquen graves procesos deformativos. Por último, supone remitir a la afección, a la pasión, a lo que no depende ni de nuestro conocimiento ni de nuestra voluntad, a todo lo que tiene que ver conmigo sin haber sido realizado por mí mismo; significa dar mayor importancia a lo que nos acontece que a lo que hacemos, al azar y a la contingencia que a las planificaciones y a las programaciones, a la casualidad que a la causalidad.¹¹

Habría que señalar también que la noción de corporeidad expresa mucho mejor el «modo de ser» humano que la de cuerpo, porque mientras que éste da una cierta sensación de fijación y pesadez que no se corresponde con la experiencia del ser viviente, la corporeidad, en cambio, remite a un escenario móvil, a un espacio marcado por el tiempo, por el cambio, por las infinitas e inacabables transformaciones. La corporeidad muestra que el hombre es un ser que nunca acaba de entenderse de la misma manera, que no termina de coincidir consigo mismo, que no encaja. Su autocomprensión depende de la historia, de las situaciones y de los contextos. Su modo de verse, de contemplarse, no depende de un fundamento intemporal, al contrario, es netamente circunstancial y adverbial. Ser corpóreo quiere decir, en una palabra, que la *adverbialidad* es ineludible.

Como ser corpóreo cada humano es espacio y tiempo, es el resultado de la tensión espaciotemporal entre el pasado, el presente y el futuro. Significa esto que no somos

plenamente presentes, también somos ausentes, para los demás y para nosotros mismos. La corporeidad expresa que no somos los dueños, que no coincidimos con nuestra naturaleza. Algo extraño hay en nuestro modo de ser, algo que en cada momento nos obliga, al menos en parte, a replantearnos nuestra situación en el mundo, algo que nos desconcierta, algo que desbarata nuestros proyectos y nuestras planificaciones.¹² Por eso, además de la herencia y del deseo, la *contingencia* es otra de las expresiones más significativas de la corporeidad.

La contingencia..., el azar..., la fortuna..., lo que nos sucede sin querer, lo que puede pasar, es una experiencia fundamental que todos los hombres y mujeres vivimos en un momento u otro de nuestras vidas. Y, sin duda, también es la contingencia una de las fuentes del sufrimiento humano. Veamos un poco más en detalle qué cabe entender por *contingencia* desde una perspectiva antropológica.

En primer lugar, ser contingente es vivir la experiencia de la *ausencia de necesidad* de la vida, de mi vida. No soy necesario o, si se prefiere, soy pero podría no ser. El universo existía antes de mi llegada y continuará existiendo después de mi muerte. La contingencia es la experiencia de que la inexistencia (la mía, la del mundo y la de los demás) es tan posible como la existencia. Contingencia hace referencia también a *lo indisponible* de la vida. Más arriba hablaba de la situación heredada, de la herencia gramatical. Pues bien, la contingencia muestra algunos elementos de esta herencia que *no* puedo cambiar.

Hay una parte de la gramática que he heredado que me resulta indisponible: el nombre propio, el lugar de nacimiento, la familia, el momento histórico, la lengua materna... Por último, contingencia es sinónimo –para decirlo con Karl Jaspers–, de *situación límite*, de una situación que no puedo resolver con «conocimiento técnico»: el mal, la enfermedad, la muerte..., la muerte vivida como enfermedad, esa muerte que sí se vive, que pertenece a la vida. Y, sobre todo, es expresión de contingencia la *muerte del otro*.

Antes de seguir adelante es necesario reflexionar aunque sea de forma breve sobre qué significa el hecho de que la contingencia sea una «experiencia», una experiencia ineludible en toda existencia humana. La contingencia no es algo que hago, una especie de acto o de acción, algo que puedo programar o planificar, sino algo que me sucede, algo que sufro o padezco: una pasión, un *pathos*. Es lo que me sorprende y que no nace en mí, lo que no es el resultado de mi voluntad ni de mi acción. Hay experiencia si irrumpe lo que *no* puedo controlar y, al hacerlo, me quiebra, me fractura de tal forma que me obliga a mirar, a oír, a ser de otro modo. Así, la contingencia es experiencia porque es el resultado de una alteridad ajena, de un *afuera* que, al mismo tiempo, hace posible que descubra mi propia alteridad y provoca que salga de mí mismo. En una palabra: la contingencia es la experiencia más conspicua de la extrema finitud, vulnerabilidad y fragilidad de mi vida.

Si aceptamos el hecho de que toda experiencia es «pasión», en la medida en que

rompe toda previsibilidad, todo cálculo, toda programación, en el caso concreto de la contingencia es *perturbadora*. A diferencia de las acciones previstas o programadas, en las que uno decide cuándo y cómo va a realizarlas, con quién llevarlas a cabo, la contingencia sucede, acontece, llega de repente sin avisar, expresa el azar, la imposible planificación de la vida, porque es en los momentos inesperados en los que nos descubrimos finitos, frágiles y mortales. Rainer Maria Rilke lo describió magistralmente al inicio de su IV *Elegía de Duino*:

¡Oh árboles de la vida! ¿Cuándo seréis invernales?
No somos unánimes. No nos entendemos
como las aves migratorias. Tardíos y rezagados
nos imponemos de una manera súbita a los vientos,
para caer más tarde en un estanque indiferente.
Somos conscientes a la vez del florecer y el marchitarse.
Y en algún lugar hay todavía leones, que no saben
de ninguna impotencia, mientras les dura su esplendor.
Pero nosotros, cuando sentimos una cosa, del todo
sentimos ya el despliegue de la otra.¹³

La contingencia irrumpe, pero sería posible vivir su experiencia dolorosa aunque *de facto* no irrumpiera. Es suficiente con pensar, con imaginar que puede acontecer para que sea ya una fuente de sufrimiento. Los «leones» en la *Elegía* de Rilke no saben de su impotencia «mientras les dura su esplendor», pero los seres humanos sí, conocemos nuestra *condición vulnerable* también en los buenos momentos: «Pero nosotros, cuando sentimos una cosa, del todo sentimos ya el despliegue de la otra». Este es el verdadero drama de la contingencia, un drama que surge en momentos de frágil felicidad porque, como escribe Rilke, «somos conscientes a la vez del florecer y el marchitarse...». En un universo en el que todo estuviera controlado y planificado no habría experiencia posible. Sólo experimentos. Si todo sucede tal y como uno ha previsto, nada sucede realmente. En otras palabras: la imprevisibilidad, la sorpresa, es condición de experiencia. Así, sostener que los seres humanos padecemos la experiencia de la contingencia significa que ésta (en cualquiera de las formas o variantes) irrumpe en la vida repentinamente. Aceptar que la contingencia es inevitable significa aprender algo tremendamente difícil, a saber, que la vida no lleva –ni puede llevar– un «manual de instrucciones». Todo «manual» se caracteriza por ofrecer respuestas *antes* de que uno se encuentre en una determinada situación. En el «manual» todo está tipificado. Este es el modelo de la tecnología, un modelo que además propone ejercicios de simulación. Para muchos, quizá para la mayoría, darse cuenta de que eso no es posible, de que no se puede eludir la experiencia de la contingencia, es una de las fuentes más importantes de sufrimiento.

Llegados a este punto es necesario introducir una importante distinción que me parece imprescindible para comprender la condición contingente de la vida humana. Hasta ahora

no se ha establecido ninguna diferencia entre *suceso* (o lance, o percance) y *acontecimiento*. En ambos casos (sucesos y acontecimientos) hay imprevisibilidad, de eso no cabe duda, pero el acontecimiento, a diferencia del suceso, provoca una *ruptura*, una *brecha radical*, insoldable.

Cada uno de nosotros tiene un (cierto) proyecto vital. Uno tiene una (cierta) idea de lo que quiere hacer con su vida. Uno tiene aspiraciones, más o menos a largo (o a corto) plazo. Cuando nos levantamos cada mañana pensamos en lo que vamos a hacer durante el día. Es verdad que a menudo ocurren pequeños lances que nos obligan a replantear nuestras previsiones, a cambiar los proyectos que nos habíamos propuesto llevar a cabo. Pero no cabe duda de que esas reorganizaciones de nuestra agenda no afectan –o no acostumbran a afectar– a nuestro proyecto vital. Otra cosa bien distinta ocurre con los acontecimientos. Más allá de su aparición repentina, de su imprevisibilidad, el acontecimiento abre una *brecha radical* en el espacio y en el tiempo. Después ya nada vuelve a ser como antes.

Por nuestra naturaleza contingente, a lo largo de nuestras vidas los seres humanos no podemos dejar de padecer la experiencia de acontecimientos como el *nacimiento*, el *amor* y la *muerte*. Su aparición repentina, su ruptura radical, obliga a repensarlo todo, a replantearlo todo y, aunque uno pueda rehacer su viejo proyecto vital, el acontecimiento siempre dejará una marca, una huella, una cicatriz, una herida incurable. Para ilustrar todo esto acudiré a un conocido relato de Franz Kafka: *La transformación*.¹⁴

Aquí no se narra un lance, sino un verdadero acontecimiento. Desde su mismo título, *Die Verwandlung*, se pone de manifiesto que se va a narrar una transformación. Samsa no puede integrar lo que le pasa en la lógica del sistema (en su caso, la lógica familiar). A Gregor, además de sucederle algo imprevisto (como sería, por ejemplo, no haberse levantado a la hora prevista, llegar tarde al trabajo, o que no sonara el timbre del despertador), le acontece una transformación que desgarrar su tejido vital y le provoca una imposible sutura: se ha convertido en un monstruoso insecto.

Obsérvese que en las primeras palabras que pronuncia Gregor se pone de manifiesto su perplejidad: «¿Qué me ha ocurrido?». ¹⁵ Samsa se da cuenta inmediatamente de que algo ha pasado, de que algo le ha pasado, algo importante, algo grave, hasta el punto que cree que está soñando, aunque no lo diga, pero el narrador se nos adelanta tanto a nosotros (lectores) como al protagonista del relato: «No era un sueño». Pero, como haríamos cualquiera de nosotros, lo primero que cree Gregor es que, a pesar de la sospecha de gravedad del suceso, lo que le ha pasado es precisamente eso, un *suceso*, un *incidente*. De ahí que después de la sorpresa inicial intentará seguir adelante durmiendo tranquilamente, pero será imposible porque no puede girarse hacia el lado derecho que es como a él le gusta situarse para dormir, ni tampoco podrá levantarse, porque llega tarde al trabajo, lo que también le resulta imposible.

Gregor no puede seguir durmiendo. La escena se hace eterna. Es incapaz de levantarse. Llegan su madre, su padre, su hermana, y el señor principal, pero él sigue encerrado en su cuarto. Se barajan opciones, parece que está enfermo, que no se encuentra bien, todo son recursos para persistir en la idea del suceso, del simple suceso. Pero no es un suceso, sino un acontecimiento.

Especialmente su madre y su hermana están convencidas de que lo que le ha pasado es un mero lance imprevisto y que lo único que va a suceder es que tenga algún problema en su trabajo, pero que eso no va a cambiar sustancialmente ni su vida ni su identidad. Kafka, no obstante, nos va descubriendo a lo largo de la narración que nos hallamos ante un radical acontecimiento que no solamente transformará a Gregor sino que también le deformará hasta provocarle primero el rechazo de su padre y finalmente la muerte (que llega a los ojos de toda su familia como una liberación).

La señora Samsa es la primera que parece darse cuenta de lo que realmente ha sucedido. No reconoce la voz de Gregor o, mejor dicho, advierte que es una voz animal y le dice a Grete que vaya inmediatamente a buscar al médico. Escribe Kafka entonces: «Pero al menos ya se habían dado cuenta de que algo extraño le ocurría, y estaban dispuestos a ayudarlo».¹⁶

Finalmente Gregor consigue abrir la puerta. La reacción de los presentes es diversa, pero todos coinciden en darse cuenta de que ya nada volverá a ser como antes, todos menos el propio Gregor que añade tranquilamente, y con un fino humor muy propio de Kafka: «Bueno, dijo Gregor, perfectamente consciente de ser el único que había mantenido la calma, me vestiré ahora mismo, empaquetaré el muestrario y me iré. Me dejaréis partir, ¿verdad que sí?».¹⁷

Todo acontecimiento provoca una crisis de lenguaje. No cabe duda de que este es uno de los temas fundamentales del texto de Kafka. No podía ser de otro modo. La transformación lleva consigo una comunicación imposible. Gregor habla con voz de animal, pierde toda la capacidad humana de hablar y de comunicarse. Kafka muestra con toda claridad la dificultad de comprensión del acontecimiento, porque a menudo éste aparece como algo inaudito, como la expresión de un sentido imposible de clasificar y de ordenar.

La transformación es un buen ejemplo para que uno se dé cuenta de que la experiencia de un acontecimiento es la expresión de la contingencia de la vida humana, una expresión, quizá la más evidente, de la fragilidad y de la vulnerabilidad de los asuntos humanos. Está claro que una experiencia como ésta produce dolor, un dolor que va más allá del dolor físico o psíquico, un dolor existencial. La experiencia de la contingencia provoca sufrimiento, inquietud y desasosiego.

Los sucesos y, especialmente, los acontecimientos son inquietantes, y lo son no solamente por su sorpresa, por su aparición repentina, sino sobre todo por la sensación,

propia de una situación contingente, de imposible control. Uno acaba teniendo la certeza de que las situaciones contingentes son indomables, o que, en el mejor de los casos, el dominio de esas situaciones sólo tiene lugar provisionalmente. Por eso, los seres humanos, a lo largo de la historia, en las distintas culturas, en los diversos espacios y tiempos, hemos configurado «órdenes normativos» para poder sobrevivir a la amenaza de la contingencia en todas sus formas –fragilidad, indisponibilidad, situacioneslímite–, para establecer distancia frente a su presencia (a veces en forma de ausencia) inquietante.¹⁸

Los seres humanos fabricamos «ámbitos de inmunidad», algo así como una especie de «máscaras» que nos proporcionan alivio frente a la experiencia de lo indomable, frente a todo aquello imposible de resolver técnicamente. Las máscaras son artefactos protectores, envolturas, receptáculos físicos o simbólicos que sirven de cobijo, son los referentes que nos proporcionan un ámbito estable en un universo en constante transformación. Como decía Canetti en *Masa y poder*, una de las funciones de la máscara es ésta:

La máscara es precisamente aquello que no se transforma, inconfundible y perdurable, algo inmutable en el juego cambiante de la metamorfosis.¹⁹

Lo que resulta notorio en la condición humana es que, a diferencia de los animales y de los objetos inanimados, estamos provistos de un saber sobre la realidad del mundo pero, a la vez, carecemos de recursos psicológicos suficientes para hacerle frente.²⁰ Somos los únicos que sabemos que nos aguarda la muerte, que el tiempo fluye inapelablemente, que vamos a asistir impotentes a la desaparición de las personas que amamos. Los humanos somos seres que conocemos nuestro propio fin pero también que rechazamos la idea de la muerte. Vamos a morir pero no sabemos cómo ni cuándo moriremos. Vivir consiste en enfrentarnos a lo que no somos capaces de afrontar. Por ello no tenemos más remedio que construir «máscaras», espacios para protegernos del tiempo.

Justamente porque uno de los aspectos más inquietantes de la experiencia de la contingencia es el flujo desbordado, el no tener nada firme y seguro en el camino de la vida, los seres humanos necesitamos artefactos protectores en los que poder confiar para poder soportar el excesivo fluir de transformaciones. Las máscaras, también podríamos hablar de «procesos de enmascaramiento», tienen la misión de detener –provisionalmente– las transformaciones aceleradas, de sosegar, de ofrecer una cierta fijación, un mínimo de estabilidad, de dar respuesta a las preguntas fundacionales, de ofrecer una esperanza en el momento de la muerte. Las máscaras nos proporcionan el alivio necesario para sobrellevar el dolor de la experiencia de la contingencia. De todas formas, debido a nuestra condición finita, nunca podemos protegernos del todo. Como ya se ha dicho, un universo es «humano» si no se ha desterrado la amenaza de la muerte, del caos y de la violencia. Ningún hombre ha cruzado las puertas del paraíso, y

si lo ha hecho no ha regresado para poder contarle. A pesar de los «procesos de enmascaramiento», lo «extraño» aguarda inquietante. Por eso, toda protección, sea del tipo que sea, física o simbólica, no puede ser sino provisional y momentánea.

Como ya advirtió Schopenhauer, tradicionalmente han sido las *religiones* y, más concretamente, las narraciones míticas y las acciones rituales las que han ejercido esta función protectora.²¹ Pero también la han realizado los grandes *sistemas metafísicos*: Platón, Descartes y Kant, serían unos buenos ejemplos.²² En la postmodernidad, con la irrupción del positivismo, han aparecido nuevas máscaras. La más significativa es el *sistema tecnológico*. Mito, metafísica y tecnología son los tres grandes «procesos de enmascaramiento» que ha conocido la cultura occidental. Pero lo que me interesa señalar no es tanto en qué consiste cada uno de ellos, para eso sería necesario escribir un libro entero, sino su *función*, que siempre es la misma: la protección —a ser posible absoluta— de la ansiedad que provoca la contingencia.²³ También los tres coinciden en su *mecanismo*: ofrecer un punto de apoyo firme y seguro, no sometido a los avatares del tiempo y del devenir. Más adelante volveré sobre esta cuestión.

Los procesos de enmascaramiento parecen necesarios porque los seres humanos no podemos eludir las «cuestiones últimas», porque no somos capaces de dejar de preguntarnos por el origen y el fin, por el sentido, por el mal y por la felicidad..., y muchos tampoco soportan vivir sin respuestas definitivas a estos interrogantes.²⁴ No hay duda de que el mito, la metafísica y la tecnología han proporcionado un instrumental de gran valor: la respuesta definitiva, sea trascendente (mito y metafísica) o inmanente (metafísica y tecnología). Pero el precio que hay que pagar es muy caro: la renuncia a nuestra condición finita. Nietzsche se encargó de denunciarlo en el *Zaratustra*, al hablar de los enemigos del cuerpo, al tratar del atentado contra la vida.

De lo que me ocuparé en las páginas que siguen es de responder a este interrogante: ¿cómo soportar el dolor de la contingencia en un universo en el que «Dios ha muerto» sin recurrir al «mecanismo» de los sistemas míticos, metafísicos y tecnológicos? Porque el reto es, claro está, difícil: si los grandes sistemas se han hecho añicos... ¿cómo sobrevivir sin inventar nuevos dioses? En una palabra, me propongo tomarme en serio de una vez por todas el desafío que lanza el «hombre loco» en el § 125 de *La gaya ciencia*:

¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho?, ¿no deberemos convertirnos en dioses nosotros mismos, sólo para aparecer dignos de ello?²⁵

Lo que voy a considerar es, sencillamente, otra forma de hacer frente a la contingencia sin renunciar a la condición finita de la vida, y para ello me fijaré en algo que los seres humanos han tenido a su alcance y que algunos filósofos ya se encargaron de expresar, algo que no necesita del «mecanismo» propio de los grandes sistemas míticos, metafísicos y tecnológicos. Esa otra forma de protección es la ética.

Es necesario advertir de entrada algo de lo que en el capítulo cuarto trataré en detalle:

que *es posible una ética sin metafísica*, porque la ética no tiene nada que ver con un código deontológico, con unos marcos normativos, con unos preceptos políticos, o con unos valores absolutos; porque *la ética no es la moral*. Más bien es lo que la pone en cuestión. La ética surge en los límites de la moral, en sus grietas sombrías. *La ética es la zona oscura de la moral*.²⁶

He comenzado diciendo que nadie puede existir en la total soledad. Siempre nos hallamos, de un modo u otro, «en relación» o «junto a» los otros, aunque, por desgracia, en un mundo como el que vivimos la forma habitual de ser con los demás es la indiferencia. En algunos casos ésta deja paso a la crueldad, al sadismo, a la beligerancia, a la violencia o al cinismo. Sin embargo, la ética no deja por ello de ser algo que todos podemos experimentar en nuestra vida cotidiana.

Como ya se verá, entiendo por ética una relación en la que el otro, que siempre es un otro singular, irrumpe en mi tiempo desde su radical alteridad. En el «acontecimiento ético» el otro me asalta, me reclama y me apela.²⁷ Mi tiempo, desde este momento, se agrieta. Se produce una ruptura del tiempo propio y surge el tiempo del otro. Es en este sentido que la situación ética es *excepcional*, porque no es la excepción que confirma la regla sino la que la niega, la que la pone en cuestión. Formar parte de una situación ética es entrar en un escenario de excepcionalidad, de singularidad y de asimetría... No somos éticos porque nuestra respuesta «pueda convertirse en ley universal», sino todo lo contrario, porque no puede.

Habría que señalar también que la ética es un acontecimiento en el que el otro irrumpe de repente, pero esto puede tener lugar desde su ausencia. Por eso la memoria es una facultad vital en la vida humana. Puesto que los seres humanos no podemos liberarnos totalmente de las *ausencias* (por eso somos animales simbólicos y todo símbolo, como veremos, es la presencia de una ausencia), una ética como la que se va a desarrollar en este ensayo tendrá muy presente la *rememoración*, la tensión entre el recuerdo y el olvido. En pocas palabras, tanto el pasado (del presente) como el futuro (del presente) configuran el modo de ser con los demás, con el mundo y con nosotros mismos. Los seres humanos miramos hacia delante, hacia lo todavía no constituido, hacia lo utópico, pero no podemos dejar de mirar atrás, no podemos evitar girar nuestra cabeza hacia el pasado.²⁸ Siempre nos falta algo, o alguien, o incluso nosotros mismos. Somos *seres en falta*. Por todo ello, la ética se configura como una praxis de dominio de la contingencia, del sufrimiento, de la beligerancia, del mal. Es a lo que me refiero con la expresión ética de la compasión, porque la ética configura *espacios de cordialidad* que hacen posible que, sin necesidad de recurrir a «mecanismos metafísicos», podamos dominar (provisionalmente) los aspectos de la finitud que nos asaltan y sobrecogen en cada trayecto espaciotemporal.²⁹

Somos animales éticos porque somos finitos y contingentes, porque el sufrimiento (el

propio y el de los demás) es una presencia inquietante. En último término, la ética no tiene sentido ni por su fundamento (que no posee), ni por su normatividad (puesto que no da normas), sino por la compasión. Al margen de los órdenes normativos vigentes en la gramática que nos ha tocado en suerte, la ética es una relación compasiva, una respuesta al dolor del otro. Bien es verdad –y esto es decisivo–, que la forma o la manera de responder a este dolor ajeno no puede establecerse *a priori*, así como tampoco podremos saber a ciencia cierta si hemos respondido adecuadamente. La buena conciencia puede ser moral, pero nunca es ética.

2. PÓRTICO: LA ZONA SOMBRÍA DE LA MORAL

«El hombre de la obligación, incluso frente al demonio, sólo deberá cumplir con su obligación.»
(Dietrich Bonhoeffer, *Ética*)

Los seres humanos somos corpóreos. Nuestra condición no es «corporal» sino «corpórea». La corporeidad provoca una fractura, una grieta en nuestra identidad. Somos corpóreos porque no empezamos de cero, porque nacemos en un universo simbólico, en una gramática, y, al mismo tiempo, no estamos ubicados del todo, terminados del todo, constituidos del todo.

Somos seres por hacer, o haciéndonos. Reaccionamos y respondemos, actuamos y padecemos. Porque no sólo «tenemos cuerpo» sino «somos corpóreos» vivimos la extraña sensación de que nunca somos los dueños de nosotros mismos. Nos encontramos en un mundo que no hemos elegido, que no es del todo nuestro y en el que no estamos integrados. Recibimos un legado pero, al mismo tiempo, habitamos en «lo abierto», heredamos pasado pero vemos futuro y porvenir, imprevisibilidad y casualidad, nacimiento y muerte. La corporeidad expresa un modo de ser no esencial, en constante devenir, una transformación inacabable entre lo que recibimos y lo que anhelamos, entre lo que persiste y lo que cambia.

Es cierto que la corporeidad nos ubica –provisionalmente–, en *un* tiempo y en *un* espacio, en *un* presente que, para bien o para mal, tiene pasado pero que, en cualquier caso, siempre está abierto al futuro. Nuestro destino es «estar enfrente», dice Rilke en la *Octava Elegía* de Duino, y es en cada situación concreta que descubrimos algo a veces inquietante: aquí y ahora no tenemos más remedio que reubicarnos en relación al mundo. La corporeidad no es una propiedad, sino el modo de habitar –humana e inhumanamente– el mundo. Ella nos determina pero, al mismo tiempo, nos abre infinitas posibilidades, impredecibles e insospechadas; es la prueba de nuestra ineludible «condición ambigua».

La corporeidad rompe con la idea de un ser humano autónomo, autoconsciente, amo y señor de sí mismo, plenamente responsable de su forma de ser y de vivir. Todo eso no deja de ser un resto metafísico, una quimera que la llamada «filosofía de la sospecha» ya se encargó de deconstruir. Un sujeto instalado del todo en su ser, en su presente, en su tradición, un sujeto fiel a su gramática, a su mundo simbólico, a sus marcos normativos, un sujeto que no sea desertor o nómada, un sujeto coherente y sin fisuras, es un fanático. La corporeidad niega tanto la «esencia» –la «substancia» al modo metafísico–,

como la posibilidad liberal individualista del sí mismo. Si somos corpóreos estamos en perpetua relación y dependencia del otro, del otro presente y ausente, de los contemporáneos, de los antecesores y de los sucesores. La corporeidad es un escenario que posee marcas del pasado, influjos del presente y posibilidades de fuga hacia el futuro. Porque somos corpóreos estamos atravesados por el otro, no sólo con él/ella, sino frente, junto, a su lado, y tenemos que «responder», debemos «dar respuesta» corpóreamente –afectiva, racional y pasionalmente–, a las interpelaciones extrañas, imprevisibles, improgramables e implanificables, que su presencia nos depara.

* * *

No es la pregunta acerca de cómo puedo «llegar a ser lo que soy» la que nos preocupa. Al contrario, la cuestión es cómo puedo «dejar de ser lo que soy». Como el resto de animales partimos de una naturaleza, pero esto no significa que tengamos una esencia metafísica o que seamos «algo» ya establecido *a priori*. No, todo lo contrario. «Poseer una naturaleza» quiere decir que nunca comenzamos de cero, que no empezamos con las manos vacías; significa, en una palabra, que somos herederos, biológica y culturalmente herederos.¹

Hemos nacido casualmente en un mundo, en un universo simbólico, en un tejido de historias, de costumbres, de hábitos, de ritos, de mitos..., todo lo que constituye nuestra gramática. Ésta no es algo añadido a otra cosa «substancial», sino que, como la biología, está inscrita en nuestro «modo de ser» *ab initio*; sin embargo, la realidad humana no se reduce a su herencia (biológica y cultural). Hay vida humana (e inhumana) porque además de naturaleza heredada el ser humano posee condición.²

La idea de «condición humana», que se sitúa en la base de una ética de la compasión, toma como referencia la noción de *excentricidad* de Helmuth Plessner. Como la mayoría de los animales, poseemos un *centro*, pero al mismo tiempo en cada uno de nosotros existe, además, la *periferia*. Podemos separarnos de nuestro propio centro. No coincidimos con nosotros mismos. Por ello si existe alguna diferencia entre lo humano y lo animal ésta no se encuentra tanto en la naturaleza cuanto en la condición o, mejor todavía, en la *tensión* entre la naturaleza (el *centro*) y la condición (la *periferia*), entre «lo que soy», por un lado, y «lo que deseo ser» o «lo que no quiero ser», por otro. No existe «condición humana» porque realicemos nuestra naturaleza,

o porque lleguemos a ser lo que somos, o porque la llevemos a buen puerto, sino todo lo contrario, porque *no* lo hacemos, porque queremos *ser de otro modo*, porque *no queremos ser lo que somos*. Y no queremos serlo porque no nos satisface el mundo heredado, porque somos seres finitos con deseos infinitos.

Es precisamente ésta la tensión irresoluble entre *condición* y *naturaleza*, surgida como

resultado de la *posición excéntrica*, la que nos provoca un *malestar* ineludible, inevitable, insuperable. Sufrimos porque no coincidimos con nosotros mismos, porque no somos ni compactos, ni coherentes, ni firmes, ni fieles. Los seres humanos no podemos eludir el dolor de vivir porque somos desertores, porque somos seres que hemos abandonado (al menos en parte) nuestro centro, no acabamos de saber cuál es nuestra definitiva ubicación en el cosmos y desconocemos a priori qué decisiones debemos tomar, hacia dónde tenemos que dirigirnos. Sabemos que el mundo no tiene sentido, aunque cada cosa, en singular, pueda tenerlo. Pero no *el* mundo. Éste es fruto del azar, como la propia existencia.³ Frente a esta *situación errática* de extrema contingencia e indeterminación no nos queda sino aprender a vivir en la precariedad.⁴

Este aprendizaje «según la propia condición» pasa por asumir que no encajamos en nuestra naturaleza. Se trata de aceptar de una vez por todas que *no queremos ser lo que somos* –lo que hemos heredado–, que queremos ser de otro modo, de un modo diferente, se trata de aceptar que nunca somos del todo lo que deseamos ser y que tampoco sabemos a ciencia cierta qué queremos ser. Es por todo esto por lo que el dolor no podrá eludirse.

Una vida sin este malestar sólo podría tener lugar si nuestra naturaleza (biológica y cultural) y nuestra condición coincidieran, pero, en tal caso, no habría «humanidad». Esta no es «humana» porque sea buena o mala, sino porque nunca es –ni podrá ser– *completamente* ni buena ni mala. La «humanidad» no es ni un estado, ni una substancia, ni una esencia, sino la condición ambigua respecto a la propia naturaleza, condición que consiste básicamente en situarse «fuera», «al margen» de los órdenes normativos, de los «órdenes de los discursos». Vivir humanamente es desertar.

La condición es «humana» si *establece distancia*, si *pone en cuestión* lo que ha heredado, lo que uno «es». Porque el ser humano posee condición no puede llegar nunca a «ser-lo-que-es» o a realizar «lo-que-es» (naturaleza). El ser humano es incapaz de integrarse del todo en «lo-que-ha-sido-previsto», en su herencia, en su gramática, así como tampoco puede realizar completamente lo-que-se-había-propuesto, sus proyectos y sus deseos. En otras palabras, el ser humano es un ser que desea «salir» de su naturaleza, pudiendo llegar incluso a negarla.

Esta *fractura* entre la naturaleza y la condición, este poner en cuestión «lo-que-soy» (naturaleza) es, para bien o para mal, lo que constituye la ambigüedad de lo humano y, por lo mismo, la inhumanidad de la vida. Porque poseemos condición no hay en la vida posibilidad alguna de humanidad sin la amenaza de lo inhumano, no hay orden sin posibilidad de desorden, ni propiedad sin extrañeza.

El desorden y la extrañeza no forman parte de algo externo a lo humano sino al contrario, son constituyentes de su condición. Para ser «humana» la condición no solamente no puede coincidir del todo con la naturaleza sino también –desde una

perspectiva tanto ética como política—, sería muy peligroso que coincidiera, porque la plena reconciliación entre la naturaleza y la condición supondría un «final de trayecto», un «paraíso encontrado» y éste esconde casi siempre por desgracia un rostro totalitario, un «infierno en la tierra».⁵ Estas presencias infernales se ocultan a veces bajo las máscaras del *Bien*, del *Deber* y de la *Dignidad*.

Debido a nuestra condición hay, por decirlo así, una especie de desarraigo existencial en cada uno de nosotros. Nunca habitamos del todo nuestra casa, siempre somos unos extraños en el mundo, nos posee una otredad que no podemos exorcizar.⁶ No tenemos más remedio que andar resituándonos en relación esta insoldable ruptura, respecto a ese «otro» que nos habita. Por eso, la nuestra es una identidad sombría.

Se observa en nosotros, pues, debido a nuestra condición corpórea, una fractura, un hiato. Cada ser humano está escindido, es un ser en el que su naturaleza no coincide con su condición, aunque la condición necesite de la naturaleza para poder ser. Somos naturaleza —lo que nos han dado, lo que nos han hecho, lo que nos hemos encontrado, lo que hemos heredado—, pero queremos ser lo que *no* somos, lo que deseamos, queremos ser *de otro modo*. Esta tensión entre «lo que he mos heredado» y «lo que deseamos ser», este hiato entre el «mundo» y la «vida», esta imposibilidad de ser plenamente sólidos y coherentes, es lo que caracteriza a la condición humana corpórea.⁷

Si no hay puntos de referencia absolutos, modelos que otorguen un sentido trascendente al espacio y al tiempo, entonces nuestra «vida» —no el «mundo»—, tiene que ser inventada. La paradoja es que la relativa debilidad de nuestro instinto⁸ y la falta de especialización física que desde el punto de vista animal constituye una desventaja, en nuestro caso se convierten en un fecundo estímulo.⁹ Cada uno tiene que inventarse en los distintos trayectos y situaciones, en las trampas que le tiende el mundo. Pero esta invención será siempre provisional. Somos pero no nos poseemos. «Nosotros, los de entonces, nunca somos los mismos». Esto es lo que caracteriza la situación humana en la existencia vivida.¹⁰ A diferencia de la naturaleza, que entraría dentro del ámbito del poseer (del «mundo»), la condición no es algo que se posea, algo que se tenga, sino algo que se hace, que se inventa, que se crea como una obra de arte, que se elabora con uno mismo, con los demás y, claro está, con y contra el «mundo». La condición es la «vida», la existencia vivida.

La diferencia entre el «mundo» y la «vida» no es una distinción banal. Al contrario. Pertenece a un mundo, es verdad, pero *vivir* significa trascender la reverencia entusiasta respecto al mundo, significa reconocer la pertenencia a un mundo como fruto del azar, no del destino, significa rebajar el cuidado del mundo propio en beneficio del ajeno, significa aprender que hay que habitar el propio mundo pero no venerarlo, significa que hay que aceptar (y, hasta cierto punto, respetar) las tradiciones pero también aprender a ponerles freno y relativizarlas, significa reírse del propio mundo, tener sentido

del humor, significa, en definitiva, aprender a sacrificar el mundo en favor de la vida del rostro del otro.¹¹

En un universo totalitario hay mundo, pero no vida. Es más, el totalitarismo se caracteriza por un exceso de mundo y por un déficit de vida. En el momento en el que el mundo se impone como la única realidad, y el ser-en-el-mundo es el existenciario privilegiado en detrimento del ser viviente, de la existencia vivida, del *ser excéntrico*, no tiene sentido hablar de ética, porque mientras que la moral pertenece al mundo, la ética forma parte de la vida.¹²

El «ámbito ético» no es sólo el resultado de la naturaleza humana (biológica y cultural), quizás podría decirse incluso que no es fundamentalmente ese resultado.¹³ Hay ética porque los seres humanos somos capaces de establecer una *distancia* respecto a nuestro *centro*, una tensión entre nuestro mundo y nuestra vida. Una especie animal que estuviera del todo reconciliada con su naturaleza biológica y cultural, en un ser absolutamente integrado en su centro, en su mundo, la ética –tal como aquí se concibe– no sería posible, aunque la moral sí.¹⁴ Si la fractura entre el «mundo» y la «vida» pudiera suturarse se alcanzaría (supuestamente) el *paraíso* pero entonces no habría lugar para la *situación ética*. En un universo paradisiaco, en el que la amenaza del caos, de lo inhumano, quedara del todo revocada no habría posibilidad ética alguna. En el paraíso la ética desaparece. Ésta, para surgir, necesita la vida y, por lo tanto, las ambigüedades y las ambivalencias, las luces y las sombras. Una situación ética sólo puede irrumpir en un tiempo y en un espacio crepusculares.

Precisamente porque la ética se inscribe en la fractura entre el «mundo» y la «vida», entre «loqueheredamos» y «loquedeseamos», en las situaciones imprevisibles e improgramables –y éstas no están jamás del todo establecidas–, nunca podremos saber *a priori* –por adelantado– *qué es lo ético*, cómo hay que actuar éticamente, cuál es la respuesta ética adecuada. Si existe «vida ética» entonces no hay ni podrá haber nunca «competencias éticas». Una situación ética sólo surge si nos descubrimos incompetentes. De no ser así se daría el caso de la aparición de una *buen conciencia*, de un «trabajo bien hecho», y en tal caso la ética desaparecería.¹⁵ Por eso he dicho antes que no hay ética porque sepamos lo que está bien y lo que está mal, sino precisamente porque no lo sabemos, porque nos vemos obligados a responder *in situ* a las diversas cuestiones que otros nos formulan y nos demandan en cada trayecto vital. Si hay ética es porque quedamos a menudo perplejos ante situaciones que nos dejan mudos, situaciones que nos indignan pero que, al mismo tiempo, no estamos seguros de saber cómo afrontarlas.

* * *

Una estremecedora imagen literaria de lo que constituye la situación ética que estoy

dibujando la podemos encontrar en la novela de William Styron *Sophie's Choice*.¹⁶ Sophie es una joven católica polaca que ha sido deportada a Auschwitz con sus dos hijos: Jan y Eva. Al bajar del tren, en la rampa, un médico de las SS realiza la selección rutinaria. Separa los que van a trabajar de los que serán gaseados inmediatamente en las cámaras de gas de Birkenau. Entonces tiene lugar entre él y Sophie este diálogo:

—Así, ¿crees en Cristo el Redentor?, preguntó el doctor con una voz espesa y extrañamente abstracta, como la de un profesor que examinara el delicado matiz de cierta faceta de una proposición de lógica. Entonces, añadió algo que, por un momento, fue totalmente desconcertante: ¿No dijo Él: «Dejad que los niños se acerquen a mí»? Y se puso de cara a ella moviéndose con la crispada meticulosidad de un borracho. Pues puedes quedarte con una de las criaturas.

—¿Cómo?, dijo Sophie.

—Que puedes quedarte con una de las criaturas, repitió. La otra tendrá que irse. ¿Con cuál te quedas?

—¿Quiere decir que tengo que escogerla?

—Tú eres polaca y no judía. Eso te da un privilegio, una opción.

Las facultades pensantes de Sophie disminuyeron, cesaron.

Entonces tuvo la sensación de que las piernas no la aguantaban.

—¡No puedo elegir! ¡No puedo elegir!, empezó a gritar. ¡Cómo recordaba sus propios gritos después de tanto tiempo! *Ich kann nicht wählen!*, repitió a gritos.

El doctor advirtió que a su alrededor se le estaba prestando más atención que la que deseaba.

—¡Cállate!, le ordenó. Y ahora a escoger enseguida. Escoge de una vez, si no los envío a los dos allí. ¡Deprisa!

Sophie no podría creer lo que le estaba sucediendo. No podría creer que se hubiese arrodillado sobre el hiriente hormigón del andén estrujando a sus hijos contra ella con tanta fuerza que la carne de los pequeños se incrustó en la de ella aun a través de varias capas de ropa. Su incredulidad era total, insensata. Y reflejaron también incredulidad los ojos del flaco y joven *Rottenführer*, el cabo de primera ayudante del doctor, a quien se encontró mirando con expresión suplicante. El hombre parecía sorprendido y le devolvió la mirada con unos ojos abiertos de par en par que parecían decir: «No, no lo entiendo».

—No me haga elegir, susurró ella. No puedo elegir.

—Bueno, pues mándelos los dos a la izquierda, dijo el doctor al ayudante, *nach links*, sí, hacia la izquierda.

¡Mamá!, oyó Sophie que decía su hija, con un grito débil pero estremecedor, en el instante en que ella se levantó de la superficie de hormigón con un torpe y vacilante movimiento.

—¡Tome a la niña!, gritó. ¡Quédese con mi hijita!

En aquel momento el ayudante, con una delicadeza que Sophie habría querido olvidar, pero que recordaría siempre, tiró de la mano de Eva y la condujo hasta la legión de condenados. Siempre guardaría en su memoria la confusa impresión de que la niña recorrió aquel corto trecho mirando hacia atrás, suplicante. Las lágrimas que cegaban casi por completo sus ojos de madre desesperada le ahorraron el dolor de ver la expresión de Eva, fuera cual fuese. Y prefería que hubiera sido así, porque, desde lo más profundo de su corazón, sabía que no habría podido tolerar el recuerdo de aquella escena, que habría llegado al borde de la locura cada vez que la memoria le hubiese traído la postrera imagen de su hijita, como le sucedió al tener el último vislumbre de su pequeña y evanescente forma.

—Se fue con su osito y su flauta, dijo Sophie al terminar su relato. Desde aquel momento nunca he podido soportar esas dos palabras. Oírlas o decirlas en cualquier lengua.

* * *

No hay marco normativo –no hay moral– que soporte «la *elección* de Sophie». Aquí todo código deontológico está condenado irremediabilmente al fracaso. En cambio la situación de Sophie es una situaciónética. Ésta nace en la *fractura de la moral*, en sus grietas, en su *zona sombría*. En la situación-límite del andén de Auschwitz irrumpe una interpelación que reclama una respuesta urgente, sin referentes, contra los códigos y las normas, una respuesta que, sea la que sea, nunca podrá ser suficientemente buena. Eso es la ética: estar obligado a elegir, a dar respuesta a una interpelación, en medio de una terrible y dolorosa incertidumbre.

No somos éticos porque cumplamos con nuestros deberes, sino todo lo contrario, porque no podemos cumplirlos. Toda respuesta ética constituye, pues, de una forma u otra, una *transgresión* a la moral. Si ésta diera respuesta a toda situación, si fuera posible que nuestras acciones y decisiones encajaran en el marco normativosimbólico heredado, no habría posibilidad ética alguna. Un sistema totalitario, sea del signo que sea, no peca por un déficit de moral, sino por un exceso. La «moral nazi» no deja lugar para la ética, no tiene «zonas sombrías». Este es el horror del nazismo, el horror de su moral.

A diferencia de lo que pensaba Kant, la ética es una respuesta que no puede fundamentarse en razón pura práctica. Una ética de la compasión, como la que se esboza en este ensayo, es una ética impura, una ética corpórea, desde el espacio y el tiempo, desde la historia y la memoria, desde las situaciones (pasadas, presentes y futuras) y los acontecimientos, desde las transgresiones a las normas y las biografías singulares, desde la vulnerabilidad y la fragilidad, desde la ambivalencia y la ambigüedad.

En definitiva –esto va a ser esencial en todo lo que sigue–, en una ética de la compasión no hay lugar ni para el *Bien*, ni para el *Deber*, ni para la *Dignidad*. Por eso no tiene nada que ver con una ética de imperativos categóricos. Mientras que desde la perspectiva de Kant el fin de la categoricidad supondría el fin de la ética, aquí este final es su condición de posibilidad.¹⁷ Lo que sostengo es, en una palabra, que sólo puede haber ética desde la situación y la experiencia, desde la singularidad y desde la biografía, y un imperativo categórico, como el que Kant propone, escapa a este ámbito. Nosotros, porque somos seres finitos, impuros, históricos y situacionales, no tenemos acceso a categoricidad alguna.¹⁸

Una ética de la compasión tendrá que dar cuenta de esta situacionalidad, provisionalidad y fragilidad de la condición humana y, por ello, será una ética no normativa, una ética sin imperativos categóricos.¹⁹ No cabe duda de que esta falta de «referentes absolutos» es la mayor dificultad con la que tropieza una moral metafísica, pero para una ética de la compasión no será un obstáculo sino una apertura, será la condición de posibilidad que va hacer posible configurar una «pedagogía del testimonio» con la que se va a concluir el presente ensayo.

3. EL TEATRO METAFÍSICO

«Hamm (*orgullosa*): Lejos de mí, la muerte.»
(Samuel Beckett, *Fin de partida*)

3.1. Escenas de la metafísica

La escena originaria del «teatro metafísico» puede situarse una mañana, en Atenas, en el momento en el que a Sócrates ya se le ha comunicado que ese día deberá tomar la cicuta, y ha mandado a su mujer, lloriqueando, a casa, y han llegado sus discípulos, sus amigos, y le han sacado los grilletes... Sócrates advierte que Critón anda inquieto. Entonces, antes de comenzar a conversar sobre la muerte, dice: «Pero veamos primero qué es lo que aquí Critón pretende decirnos, me parece, desde hace un rato». Y responde Critón: «Qué otra cosa, Sócrates, va a ser sino que hace rato que me dice el que va a darte el veneno que te advierta de que dialogues lo menos posible. Pues dice que los que hablan se acaloran más y que eso no es nada conveniente para administrar el veneno. En caso contrario, algunas veces es forzoso que quienes hacen algo así beban dos y hasta tres veces» (*Fedón*, 63d). Después de oír a Critón, Sócrates, literalmente, le dice que mande a paseo al guardia, y se dispone a hablar de porqué el filósofo no teme a la muerte, porque los que se dedican a la filosofía «no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos» (*Fedón*, 64a). La filosofía, o, para ser exactos, la metafísica es una preocupación sobre la muerte, un «ejercitarse en morir» (*Fedón*, 67e).

Ciertamente los seres humanos somos criaturas que no solamente van a morir, sino que además, lo sabemos. Sabemos que nuestra vida es breve. Nada conocemos con más certeza que el hecho de que vamos a morir. La metafísica occidental podría nacer en esta *escena primordial*: la inminente muerte de Sócrates. Él, como filósofo, está tranquilo, no podría ser de otro modo, pero sus amigos, sus discípulos, no lo están. Y Sócrates, el maestro, va a compartir con ellos su serenidad ante la muerte.

La metafísica abordará la finitud (el sufrimiento, la muerte, la contingencia, el sentido...) a través de lo que podríamos llamar un *principio de duplicación*. La «duplicidad de lo real» constituye la estructura fundamental del discurso metafísico desde Platón hasta nuestros días.¹ Tras el mundo sensible existe otro, otra realidad, la auténtica, la verdadera. Toda metafísica se sostiene *grosso modo* sobre esta hipótesis: el mundo, el paso del tiempo, el sufrimiento, la muerte... sólo se pueden *soportar* en la medida en que pueden considerarse una expresión (superficial) de otra realidad *más profunda, auténticamente real*, que les da *sentido*. Toda metafísica, como advierte Richard Rorty, usa una metáfora *vertical*: el mundo es una especie de «efecto de

superficie».² Trascendente a éste, se halla el *verdadero* mundo, la *auténtica* realidad. La metafísica es una protesta contra la monstruosa frialdad del espacio vacío y de la materia móvil, es una creencia «en la legibilidad del mundo, en un código secreto que permite descifrar su sentido».³ La metafísica ofrece consuelo y seguridad para soportar la ambivalencia, la ambigüedad y la incertidumbre del mundo del devenir, para hacer frente al sufrimiento y la muerte, proponiendo un *doble inmóvil*, trascendente, más allá del espacio y del tiempo.⁴

Es muy importante aclarar que, en cualquier caso, desde una perspectiva *antropológica*, lo que resulta realmente decisivo no es el contenido de la metafísica o de los discursos metafísicos, las «doctrinas» de los distintos pensadores, sino su *función*, que, en el caso que nos ocupa, está clara: toda metafísica, sea del signo que sea, ofrece un efecto balsámico, tranquilizador, asegurando que existe «otra realidad» más allá de nuestro tiempo y de nuestro espacio, que no cambia, que es absoluta, una especie de «punto arquimédico», como advierte Descartes en la «Segunda Meditación», una guía segura para nuestras acciones y decisiones.

Los seres humanos hemos inventado la metafísica para poder hacer frente al temor de vivir en un mundo incierto.⁵ Tenemos miedo al devenir, al cambio, a las transformaciones... Nos angustia el tiempo, el envejecimiento, la caducidad, la enfermedad, la muerte, la nada... Tenemos miedo, en una palabra, a nuestra condición corpórea. *Tememos al cuerpo*. Toda metafísica es, en último término, como ya señaló con agudeza Nietzsche, un *combate contra el cuerpo*. Los metafísicos son los «grandes despreciadores del cuerpo».⁶

En efecto, volviendo a la escena originaria a la que antes hacía referencia, Sócrates no puede ser más explícito: «Un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo» (*Fedón*, 68c). El cuerpo es la causa del sufrimiento de los seres humanos, por eso será necesario desprenderse de él, o incluso despreciarlo. La razón está clara. Precisamente porque poseemos cuerpo, porque somos cuerpo, porque somos corpóreos, nuestra vida es finita y mortal. Vivimos en un perpetuo devenir, en un proceso de inacabables transformaciones, de ambigüedades, de contradicciones, de conflictos, de aporías. Porque somos corpóreos nada permanece, ni nadie puede permanecer.

Frente al dolor que nos produce nuestra condición corpórea, la metafísica fabricará *praxis «absolutas» de dominio de la contingencia*,⁷ configurará otro mundo, un universo de distintos rostros y formas, pero con algo en común: la inmovilidad, la perennidad, la fijación; en una palabra: *lo intemporal*.

Es importante subrayar que la función de la metafísica no es solamente configurar «praxis de dominio de la contingencia» (eso también lo harán la ética y el arte), sino *praxis absolutas*: puntos arquimédicos, universales e inmutables. Y el cuerpo no puede

habitar este mundo metafísico. Sólo al alma le está permitido entrar en él. El alma, tal como se la concibe desde el platonismo, posee todos los atributos del universo metafísico: eternidad, inmovilidad, inmortalidad... En resumen, la historia de la metafísica mantendrá unido este vínculo del *Ser* con la *presencia*, con la *inmutabilidad*, con la *permanencia*. Se puede hablar, pues, de un privilegio de la permanencia desde los comienzos de la metafísica occidental que ejercerá su «efecto balsámico» sosteniendo que el devenir, el movimiento, el cambio, las metamorfosis... no son sino apariencias.⁸

La escena originaria del *Fedón* que he relatado tiene, no obstante, un ilustre precedente. Me refiero a Parménides. Quizá debería escribir que más que un precedente tiene un «ilustre debate», un debate imaginario, claro está, pero debate al fin y al cabo (que nunca tuvo lugar) entre Heráclito y Parménides. Toda la historia de la metafísica nace de aquí, o todavía mejor, surge de una derrota: la derrota del «universo heraclítico» frente al «ser parmenídeo». En este sentido, Sócrates (o la metafísica de Platón si se prefiere) es heredera del *Poema* de Parménides. Su herencia se cifra en *cuatro* aspectos fundamentales:

1. El objeto de la filosofía es el Ser, sea ontológico, moral o político.
2. El Ser no está sometido al devenir; es *constante*, *permanente* e *intemporal*.
3. El Ser sólo se conoce a través de la *razón*, los sentidos son fuente de error.
4. Hay dos órdenes de conocimiento: la *episteme* (la ciencia) y la *doxa* (la opinión), y sólo el primero es fiable.

Como en Parménides, el Ser continuará en Platón, definiéndose por la constancia, por la eternidad, por la inmutabilidad y por la unidad. Todo lo que deviene, lo que pasa, lo que se transforma, sólo goza de una realidad pasajera y fugitiva. O, dicho de otro modo, las metamorfosis, el tiempo, las transformaciones, no son reales, por eso el hombre sabio no debe preocuparse por el tiempo ni por la muerte. Esta es una tesis que atraviesa de cabo a rabo los grandes hitos de la metafísica occidental.

La hipótesis fundamental del *platonismo*, o de la metafísica si se prefiere (para Nietzsche, por ejemplo, son perfectamente equivalentes), es que la auténtica realidad es permanente, estable y constante. Heredero de un universo pitagórico (a la vez órfico y matemático), el ser, la «idea», goza de una certeza apodíctica. Platón es el fundador de la metafísica, en el sentido de que es el primero –a tenor de los textos (y con el permiso de Parménides)– en el que se da un ansia de trascendencia que pretende superar el ámbito de las opiniones para descubrir, «más allá» de lo sensible, la «verdadera realidad», una realidad inteligible, un ser estable y permanente, *incorpóreo* y *atemporal*.

René Descartes es la segunda de las «escenas» que vamos a tener presente en nuestro breve recorrido por el «teatro metafísico». Descartes busca un método o, mejor todavía, un *fundamento* del método. El depósito del verdadero ser, de lo que existe en principio y

de un modo excelente, será de ahora en adelante el sujeto, la substancia pensante, el *ego cogito*. El ser se declinará a partir de este momento en primera persona del singular, bajo la figura del *sum*. Por todo esto, Descartes es verdaderamente una figura determinante en la historia de la metafísica.⁹

Descartes busca la *certeza*, una primera verdad indudable, un *principio metafísico*, aunque para ello tenga que poner a la metafísica tradicional en duda. Necesita encontrar un *principio* y para ello recurre a un medio típico de los metafísicos, desconfiar de los sentidos, del cuerpo, a lo que luego añadirá la locura y el sueño.¹⁰ En una palabra, Descartes anhela un *punto arquimédico*, un punto de apoyo firme y seguro, inmóvil: «Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indudable».¹¹

El *cogito* será este punto arquimédico totalmente cierto, inamovible, seguro, e inquebrantable. Existe, pues, una metafísica cartesiana del *cogito*,¹² una metafísica que, en este caso, es básicamente de corte epistemológico, un punto de apoyo firme para poder superar el desafío de los escépticos, entre los que se halla, por ejemplo, Michel de Montaigne.¹³

Immanuel Kant es el último actor en las tres «escenas» que hemos seleccionado de nuestro «teatro metafísico». En este caso nos hallamos frente a una metafísica completamente distinta de las dos anteriores, una *metafísica de la moral*. Hay que advertir que, a pesar de que en la *Crítica de la razón pura* (1781) Kant se convierte en un crítico de la metafísica («dogmática», diría él), señala también que la metafísica – como disposición natural – es ineludible. Más tarde, en su obras de ética, recuperará una *metafísica de la razón práctica*.

Pero vayamos paso a paso. Es muy conocida la tesis con la que Kant da inicio a su *Crítica de la razón pura*: «La razón humana avanza inconteniblemente hacia esas cuestiones (*metafísicas*), sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la mueve a hacerlo. La propia necesidad la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso. Por ello ha habido siempre en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo».¹⁴

Kant intenta un peligroso número de equilibrismo.¹⁵ Por una parte no podemos aspirar a responder a las cuestiones metafísicas, pero por otro lado, tampoco podemos renunciar a ellas. En la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene que la razón pura *teórica*, la que intenta responder a la pregunta ¿qué puedo conocer? (y no ¿qué debo hacer?), es aquella que tiene por objeto un saber *más allá de la experiencia* o, en términos de Kant, tiene por objeto conocer las *cosas en sí*. Pero es aquí el lugar en el que aparece la revolución copernicana de Kant. Las cosas en sí son incognoscibles, puesto que sólo podemos

conocerlas mediante nuestra sensibilidad (espaciotiempo) y nuestro entendimiento (que Kant concreta en doce categorías). En una palabra: sólo podemos conocer *fenómenos*, las cosas tal como se nos aparecen. Según Kant, la ontología, entendida como la ciencia del ser en cuanto tal, del ser en sí, es absolutamente imposible. Todo lo que puede ser conocido a priori, concluye Kant, no son los principios a priori de las cosas o del ser, sino únicamente las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia.¹⁶

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando abandonamos el ámbito de la razón teórica y nos introducimos en la peligrosa ciénaga de la razón práctica? Aquí la cuestión se complica, y Kant no quiere aceptar ni el reto del relativismo, ni el de la ambigüedad. El filósofo de Königsberg no está dispuesto a abandonar su gran postulado: sólo se puede hablar de ética si existen *leyes* morales, esto es, *imperativos categóricos*. Para Kant, la pregunta moral es «¿Qué debo hacer?», y la respuesta que da es, sin lugar a dudas, metafísica: «Debo obedecer incondicionalmente el deber». En una palabra: Kant recupera otra forma de metafísica: la de las costumbres, la de la moral.¹⁷

Así, como ha escrito Jean Grondin: «El propósito de la metafísica de las costumbres será esclarecer los principios racionales, universales por tanto, que rigen en la esfera de la acción. [...] La razón pura legisla no sólo a propósito de la esfera del ser o de la naturaleza, en cuanto razón teórica o especulativa; propone también leyes en la esfera del deber ser (*sollen*), en cuanto razón práctica. Kant sabía perfectamente que la casi totalidad de las motivaciones que gobiernan la acción humana son de orden empírico y contingente. Nuestra razón práctica reconoce estar muy solicitada por la experiencia, pero si hay algo que puede llamarse razón pura práctica ha de ser una razón que imponga una máxima de acción que no dependa de la experiencia».¹⁸

Si hay un autor contrario a la experiencia como fuente de saber moral es, sin duda, Kant. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* son constantes sus críticas tanto a ésta como a todos los intentos de fundamentación de la ética en la antropología. La ética no puede basarse en la experiencia porque de ésta es imposible inferir imperativos categóricos.¹⁹ De no ser así necesariamente se incurriría en la falacia lógica denunciada por Hume en las últimas páginas de su *Tratado sobre la naturaleza humana*, la «falacia naturalista», el paso lógicamente falso a un «deber ser» desde un «ser», de un imperativo desde un indicativo, de un *ought* desde un *is*.

Si la ética tiene un fundamento —y para Kant debe tenerlo—, éste sólo puede hallarse en Dios o en la razón. Pero Dios ha sido rechazado por el propio Kant. Él cree en la autonomía moral. Por tanto sólo nos queda la razón, la razón en su uso práctico, en su dimensión legisladora. En este caso —y a diferencia de la razón teórica, que para ser legítima tenía que ser impura, tenía que dejarse contaminar por la experiencia—, en este caso, dice Kant, la razón tiene que ser pura, libre de todo tipo de contaminación empírica. Sólo así puede aspirarse a una ética categórica, universal, apodíctica, a una

ética que sea digna de este nombre.

3.2. *El espectro del nihilismo*

En este territorio surge el *espectro del nihilismo*. Podría decirse que el nihilismo es el gran desafío al pensamiento metafísico, es lo que la metafísica no soporta, es lo que, al parecer, hace que la ética –la ética de rango metafísico– quede sin soporte y sin fundamento. De ahí que sea necesario comenzar por hacer frente al espectro del nihilismo para considerar las condiciones de posibilidad de una ética de la compasión.²⁰ Porque ésta tiene la pretensión no solamente de configurarse como una ética no metafísica sino también como una ética inocua al espectro del nihilismo.

Pero ¿qué es, en definitiva, el nihilismo? ¿En qué consiste ese «espectro» que recorre Occidente y que infunde temor? El nihilismo es un estado de profunda desorientación que aparece una vez han fallado las referencias tradicionales, los ideales y los valores, las normas absolutas y universales, la respuesta firme y segura a la pregunta *protológica* (¿de dónde venimos?) y a la pregunta *escatológica* (¿a dónde vamos?). El nihilismo irrumpe en el momento en el que la «gramática» que hemos heredado deja de ser efectiva, deja de tener fuerza vital.

Este estado de profunda desorientación produce temor porque, para decirlo con palabras de Nietzsche, ya no hay «un arriba y un abajo», ni tampoco tenemos ninguna Verdad que «ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos son capaces de conmover», ni ningún «punto arquimédico» del conocimiento y de la acción, como deseaba Descartes.²¹

En el universo nihilista los seres humanos ya no nos sentimos seguros y a salvo, como sucedía en el cosmos griego y medieval. Hay algo extraño ahí, una *extrañeza* que no podemos eludir.²² El mundo aparece ahora con toda su presencia inquietante, pero con el agravante de que no poseemos los mecanismos de antaño para combatirla. La realidad surge en este momento con todo su *absolutismo*, y ya no existe un «trabajo con el mito» para controlarla.²³ Es ahora el momento en el que *el silencio eterno de los espacios infinitos* nos aterroriza de verdad. Ya no hay una *patria* que nos dé cobijo, una *caverna* que nos ofrezca protección.²⁴ El mundo se impone en toda su crueldad. Se trata, en una palabra, de la ausencia de Sentido, de un sentido predeterminado, predado, ya no hay Sentido que guíe el desarrollo de la vida y de las acciones de los seres humanos. El mundo, después del nihilismo, ya no camina hacia una meta. ¿Acaso no podría interpretarse así el *eterno retorno* de Nietzsche?

El nihilismo muestra que las perspectivas privilegiadas que tradicionalmente eran las donantes de Sentido (el *Bien*, *Dios*, el *Pensamiento*, la *Ley moral*...) no están al alcance de los «hijos del tiempo» (Octavio Paz). Y, aun en el caso de que existieran, ya no podríamos acceder a ellas sin renunciar a nuestra propia finitud, lo cual, por otro lado, es imposible. El Ser se ha vuelto *leve* y, para muchos, insoportable.²⁵

El nihilismo surge, pues, como una negación sistemática y radical de todo intento de legitimación trascendente y, por lo mismo, portadora y otorgadora de vigencia objetiva.²⁶ ¿Cómo decidir racional y fundamentalmente sobre las grandes cuestiones éticas y políticas? ¿Cómo elegir más allá de la duda y de la arbitrariedad entre los valores últimos, contrapuestos, contradictorios? El nihilismo nos reta a tener que afrontar estas preguntas y no saber cómo resolverlas. Por eso es un «efecto desarticulador de sentido», es el fin de todo centro donante de sentido, de todo fundamento, de todo deber, de toda finalidad... En una palabra, el «nihilismo» significa el derrumbe del pensamiento metafísico vigente desde Platón, el término de la creencia en una estructura estable, firme, inmóvil, trascendente al espacio y al tiempo, una estructura que pueda regir y orientar el devenir, y dar sentido al conocimiento y a las normas de conducta.²⁷

No cabe la menor duda de que se pueden establecer diferentes tipificaciones de «nihilismo». No lo haré aquí, pero sí me gustaría indicar que, al margen de sus diferencias, todo nihilismo posee un denominador común, a saber, una forma amenazante en la que el caos desafía al orden. El absurdo, el sinsentido, y la nada ponen en jaque al ser, aunque esto no significa que el nihilismo niegue todo sentido, o que nos condene a los «hijos del tiempo» a aceptar el absurdo de la vida.²⁸

Debería advertirse, que lo que el nihilismo pone propiamente en cuestión es la existencia del sentido, del sentido *al modo metafísico*, del Sentido, en mayúsculas, porque el Sentido, si existe, como sabía bien Wittgenstein, sólo puede llamarse *Dios*. El día 1161916 escribió en su *Diario*: «¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida? Sé que este mundo existe. Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual. Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido. Que el sentido no radica en él sino fuera de él. Que la vida es el mundo. Que mi voluntad penetra en el mundo. Que mi voluntad es buena o mala. Que bueno y malo dependen, de algún modo, del sentido de la vida. Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo. Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre. Pensar en el sentido de la vida es orar. No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy totalmente impotente. Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él y, en cierto sentido, dominarlo».²⁹

Con la llegada del nihilismo, como decía Nietzsche en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*, «sentimos frío», «nos persigue el vacío con su aliento», porque ya no podemos acudir a ningún principio metafísico, absoluto, trascendente al espacio y al tiempo, más allá del devenir y del mundo, no encontramos ningún principio inmóvil, inmutable, eterno, que nos dé seguridad y orientación. De ahí el «frío nihilista», su «condición abismal».

Del nihilismo es interesante destacar más la dimensión de diagnóstico que la de propuesta o proyecto. No, no se trata de ser o no ser nihilistas, de una defensa o una

apología del nihilismo, de algo así como una especie de «filosofía o ética nihilista». En absoluto. Lo que me propongo en lo que sigue es otra cosa bien distinta. En primer lugar, mi interés no es otro que reflexionar acerca del nihilismo como diagnóstico de una época, el fin de la modernidad, del proyecto que alcanza su apogeo en la Ilustración. Pero, en segundo lugar, tendríamos que pensar acerca del hecho de que el nihilismo es una especie de «huésped inquietante» porque aporta algo más: no hay vuelta atrás, ya no es posible resucitar las antiguas formas (metafísicoreligiosas) de hacerle frente. Es irrevocable. No se puede superar, hay que aprender a vivir *en, desde y a través* de él. No se trata de ser o no ser nihilista, sino de aceptar su condición abismal porque ya no hay alternativa: *Dios ha muerto*, no hay ningún fundamento, ninguna respuesta a la pregunta «¿por qué?» o «¿para qué?». No hay Sentido, ni último ni primero.

Los que se resisten a aceptar este diagnóstico advierten de sus *trágicas* consecuencias. El nihilismo no *puede* ser cierto, nos dicen, no *debe* serlo, porque si lo fuera ¿cómo vivir en un mundo en el que todo está permitido? ¿Cómo habitar en un universo nihilista? «No hay virtud si no hay inmortalidad», afirma Ivan Karamázov.³⁰ En otras palabras, se insiste en que si no hay absoluto entonces todo es relativo, y si todo es relativo la vida es invivible. Esta parece ser, nos dicen, la trágica consecuencia del nihilismo y, por lo tanto, no puede ser cierto, no «debe» serlo, es una pesadilla de la que hay que despertar cuanto antes.

Pero vamos a intentar, al menos por una vez, tomarnos en serio el desafío nihilista. No vamos a tenerle miedo. Supongamos que sea cierto que todo lo que habíamos imaginado como fundamento cierto y seguro, como fundamento trascendente, ha perdido su sentido.³¹ Es verdad que probablemente lo primero que nos invade es un sentimiento de desorientación o, incluso, de desesperación: «El silencio eterno de los espacios infinitos...». Pero no vamos a ceder; como *El innombrable* de Beckett vamos a seguir, vamos a intentar pensar si es posible sobrevivir sin llevar a cabo lo que resultaría más fácil: negar el nihilismo, pensar que no es más que una ilusión, que no es más que un fantasma. Y también hay que reflexionar seriamente sobre si es posible una «ética en tiempos nihilistas» –no una «ética nihilista»–, una ética que no tenga la pretensión de resucitar los viejos fundamentos metafísicos, una ética que mire al nihilismo cara a cara, una ética que no tiemble frente él, que se le encare sin necesidad de acudir a una salvación metafísica y trascendente.

Pero antes de iniciar esta reflexión debemos todavía profundizar más en la noción de nihilismo. Para ello acudiremos a algunos fragmentos representativos de la filosofía de Friedrich Nietzsche, porque es el pensamiento del «filósofo del martillo» el lugar en el que se encuentra mejor expresado este diagnóstico. Tomaré, para ello, varios textos, los que, a mi juicio, resultan más relevantes. Es evidente que no tengo intención de realizar un estudio exhaustivo de la filosofía de Nietzsche, tan sólo mostrar su particular visión

del nihilismo, de este espectro que recorre Occidente.

En Nietzsche encontramos la crítica más severa a la vieja metafísica: si ya no hay «verdades absolutas» entonces sólo quedan «interpretaciones». Nietzsche va a demoler todo el edificio de la metafísica occidental que estaba en pie desde Platón y que, para él, no es más que una máscara que oculta la ausencia de fundamento. Cualquier unidad y cualquier identidad es falsa: en su lugar, Nietzsche colocará la diferencia y la fragmentariedad que dividen el saber y el hombre mismo en una salvaje multiplicidad, en una anarquía de átomos autónomos y discontinuos.

Como ya he señalado, la vieja metafísica representada por Platón, Descartes y Kant ha necesitado fabricar un punto arquimédico del conocimiento y de la acción para obtener seguridad en el ser, en el pensar y en el creer, en el decir y en el hacer. Pero para Nietzsche todo esto no será más que una falacia. Es probable que uno de los fragmentos fundamentales que mejor resume su concepción del mundo sea el del año 1887 recogido en sus «Escritos póstumos». Escribe: «Contra el positivismo que se queda en el fenómeno “sólo hay hechos”, diría yo: no, no hay exactamente hechos, sólo interpretaciones. No podemos determinar ningún *factum* “en sí”: quizá sea un absurdo querer algo así. “Todo es subjetivo”, decís: pero esto ya es interpretación, el “sujeto” no es nada dado, sino algo inventado que añadimos, que ponemos detrás. ¿Es al cabo necesario poner al interpretador detrás de la interpretación? Esto es ya ficción, hipótesis».³²

Que no haya «hechos» sino solamente «interpretaciones» no significa, como los detractores de Nietzsche pretenden hacernos creer, que no exista algo así como la realidad, que «todo valga», o algo parecido. Ni Nietzsche, ni los que han seguido sus huellas han sostenido nunca semejante cosa. Lo que el «filósofo del martillo» expresa en esta frase es, sencillamente, que toda afirmación acerca de la realidad (o el mundo, o la vida, o los seres humanos...) *siempre tiene lugar «desde» algún «lugar»*.³³

La noción de «interpretación» no puede separarse, al menos en Nietzsche, de la de «perspectiva». Su hermenéutica es una hermenéutica perspectivista. En este sentido, merece la pena, creo, citar *in extenso* un importante fragmento de *La genealogía de la moral* en el que Nietzsche escribe: «A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un “sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”. [...] Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”».³⁴

Quizá la tesis de Nietzsche puede resultar un tanto ambigua por cuanto uno puede

llegar a pensar que Nietzsche *contrapone* los «hechos» a las «interpretaciones». Pero tal cosa es un error, y lo es porque si Nietzsche hiciera algo así incurriría de nuevo en el viejo modelo *dualista* metafísico que es precisamente del que intenta escapar. Tal vez la frase de los escritos póstumos de Nietzsche fuera más inteligible si en lugar de escribir, simplemente «no hay hechos, sólo interpretaciones» (*es gibt nicht Tatsachen, nur Interpretationen*) hubiera dicho algo así como «no hay hechos, sólo interpretaciones *de los hechos*». Además, en favor de esta lectura, habría que poner de manifiesto que ya en este fragmento incide Nietzsche en la noción de *perspectiva*, que ya había utilizado en el texto de *La genealogía de la moral*.

En cualquier caso, lo que me parece que Nietzsche está defendiendo es, en definitiva, que «cuando decimos que algo es para nosotros un hecho, eso es en realidad expresión de la perspectiva concreta según la cual algo puede convertirse en hecho para nosotros. Cualquier sentido posible tiene que ser siempre sentido para alguien que comprende en un “sentido” determinado, o sea, en una dirección, para alguien que necesita en ese momento ese sentido y para quien tal sentido *significa algo* en ese momento: un sentido no perspectivista es un completo sinsentido».³⁵

No hay posibilidad de entender que «algo», sea lo que sea, sea «ensí», al margen de las interpretaciones (o del lenguaje), porque para Nietzsche, y ahí aparece su grandeza y, al mismo tiempo, su crítica radical a toda metafísica, lo que es «esencial» a un hecho es, precisamente, que es «interpretado», que pertenece a un «juego de lenguaje», a un «ámbito axiológico», a un «juego de relaciones».³⁶ En sus escritos póstumos Nietzsche insistirá una y otra vez en esta idea: «Que las cosas tengan una constitución en sí, con total prescindencia de la interpretación y la subjetividad, es una hipótesis completamente ociosa: presupondría que el interpretar y el ser subjetivo no es esencial, que una cosa desligada de todas las relaciones siguen siendo una cosa».³⁷

Así, contrariamente a lo que la metafísica suele sostener, la *perspectiva* nada tiene que ver con el *relativismo*, y no lo tiene porque, a diferencia de lo que afirman los pensadores metafísicos, no es verdad que si *no* hay absoluto *todo* sea relativo.³⁸ No, no lo es. Al contrario: *si no hay absoluto nada es relativo*. Aunque volveré sobre esta cuestión en el siguiente apartado dedicado al «espíritu de la novela», advierto ahora que el perspectivismo de Nietzsche no solamente corta de raíz todo absoluto sino también todo relativismo, en el sentido vulgar del término.³⁹

En resumen, lo que el perspectivismo niega no es que exista la «realidad» sino que sea concebible una «realidad» como un *punto de vista privilegiado*, fuera del espacio y del tiempo, al margen de todo contexto y de todo lenguaje, libre de valores y de intereses creados. El perspectivismo no admite una «realidad» neutra, neutral y objetiva, no puede tolerar que sea posible la existencia de una «mirada *desde ningún lugar*» que permita a los seres finitos alcanzar la Verdad última, la «cosaensí», con independencia de cualquier

relación, situación y contexto. Lo que el perspectivismo niega, como hemos visto en el texto ya citado de *La genealogía de la moral*, es que exista un sujeto «puro» de conocimiento y, por lo mismo, una «razón pura».

Siempre vivimos, pensamos y actuamos en una o varias perspectivas. También la ciencia es una perspectiva, un lenguaje, un juego de lenguaje, y lo que el perspectivismo no puede admitir no es que no existan lenguajes mejores que otros, sino que lo que permite establecer qué lenguaje es mejor que otro no sea, a su vez, un lenguaje. No hay un «afuera del lenguaje». Al juzgar «pre-juzgamos».⁴⁰ O dicho de otro modo, lo que el perspectivismo de Nietzsche denuncia es que la *primacía* de un determinado lenguaje, la opción por un lenguaje, se realice en nombre de una aproximación a una «Realidad-libre-de-lenguaje», porque para que ello fuese posible tendríamos que poder ver la «Realidad-al-margen-del-lenguaje» para poder compararla con el «lenguaje-que-estamos-utilizando» y, en tal caso, el «lenguaje-que-utilizamos» que mejor se correspondiera con la «Realidad-al-margen-del-lenguaje» sería el correcto, el verdadero. No hace falta ser nietzscheano para comprender que tal cosa no tiene sentido.⁴¹

Recordemos el conocido aforismo 125 de *La gaya ciencia* en el que escribe Nietzsche: «Dios ha muerto. Lo hemos matado nosotros. Vosotros y yo, pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora?...».⁴²

La «muerte de Dios» es la metáfora que Nietzsche utiliza para expresar el fin de la creencia en los valores últimos y supremos de la existencia, y la irrupción del «espectro del nihilismo». Una vez se ha desenmascarado esta enorme falacia, la filosofía no tiene fuerza suficiente para hallar otra nueva fundamentación, un nuevo principio metafísico. Si no hay «Dios» es posible interpretar el mundo de maneras diferentes (*perspectivismo*). No hay ni una única interpretación de la realidad, ni una última interpretación de la vida. La «muerte de Dios» permitirá a Nietzsche negar que el mundo está sujeto a *una sola* interpretación, *a un único* sentido, *a una única* finalidad.

Como ya hemos visto, la cultura occidental ha sido dominada por un «teatro metafísico» en el que se representaba una «obra» que giraba alrededor de una única tesis, a saber, que el mundo «sensible» –que es el mundo del devenir, de la opinión, de las apariencias...– es un mundo «falso». Los personajes de este «teatro», así como sus espectadores, andaban tranquilos. No solamente sabían a ciencia cierta cómo era el mundo que les había tocado en suerte, sino que, además, conocían el recto camino a seguir, tenían puntos de apoyo absolutos, que «ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran capaces de conmover». Y si ellos mismos no eran capaces de conocer el camino siempre les quedaba la posibilidad de recurrir a algún «iniciado», a algún «pastor» que les condujera por el recto camino.

Pero un día, a plena luz, en una concurrida plaza, apareció un «hombre loco». Llevaba una linterna y buscaba ese «absoluto», esa «referencia» que orientaba las vidas de los espectadores que cada atardecer se acercaban al teatro. Parecía que, de pronto, el faro que alumbraba el océano en las noches de tormenta había desaparecido. Al principio, los espectadores se reían, pero el «hombre loco» hablaba en serio y se encaró con ellos: No hay ya más referentes absolutos, les dijo, hemos perdido la brújula, y estamos solos. El «hombre loco» no estaba contento con su descubrimiento, no se alegró en ningún momento. Al contrario, era consciente del dolor que estaba provocando, de la angustia que se derivaba de sus palabras. ¿Seremos capaces de sobrevivir sin la calma que nos proporciona cada día el teatro metafísico? De pronto los espectadores callaron, guardaron silencio, y sintieron frío. El «hombre loco» proseguía: ¿Acaso no sentimos cómo nos persigue el vacío con su aliento?⁴³ Si «Dios ha muerto», si el «fundamento último» ha desaparecido, entonces todo es contingente y ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que puede guiarse. Ya no hay «ni arriba ni abajo», ya no hay «horizonte». No hay puntos de referencia trascendentes, no hay centro, ni valores últimos y absolutos respecto a los que cada uno pueda construir su identidad y dar Sentido a su vida.⁴⁴

Como ha escrito el filósofo alemán Peter Sloterdijk, «el hombre loco es el individuo aventurado, cosmológicamente despierto, de la Modernidad: el primero que ya no puede hacerse ilusiones de su situación de la tierra».⁴⁵ El hombre loco vive la experiencia de un mundo en el que ya no existen protecciones metafísicas, un mundo «abandonado a la intemperie», el hombre loco «siente la caída de la tierra fuera de las cubiertas imaginarias que le habían cobijado en el interior de una totalidad divina durante una época de gestación de milenios», «siente personalmente el frío de estar fuera», «el vacío consuntor y la sensación de desierto y de extravío irreparable. En una palabra, el hombre loco no es más que el síntoma histérico de la humanidad instruida: sin cobijo, sin cubiertas, expuesta a la intemperie en la edad moderna».⁴⁶

La «muerte de Dios» expresa el desmoronamiento del sistema metafísico de inmunidad que había sostenido el universo occidental. Para decirlo de nuevo en palabras de Sloterdijk, «Dios ha muerto» es sinónimo de «la esfera ha muerto», «el círculo de amparo ha sido explosionado, el encanto inmunológico de la ontoteología clásica se ha vuelto ineficaz, y nuestra creencia en el Dios de lo alto, sin el que hasta ayer no caía siquiera un pelo de la cabeza de un mortal, ha perdido la fuerza, el objeto, la esperanza: pues lo alto está vacío, el margen ya no da consistencia al mundo, la imagen se ha caído del marco divino. Y junto con la imagen, también los seres humanos hubieron de salirse de su armadura de fe, y desde entonces existen sólo como en caída libre».⁴⁷

La «muerte de Dios» no es una «opción» que el filósofo Nietzsche «proponga» a la humanidad. Antes bien, es el recorrido de la metafísica occidental, el desarrollo mismo de

la filosofía. Los valores supremos son ahora los errores supremos. Verdad, bien, belleza pierden su carácter vinculante. Entonces, ¿qué sentido tiene seguir hablando de valores supremos? Es precisamente la pérdida de los valores trascendentes lo que hace posible la irrupción de nuevos valores, no ya según la lógica del «híbrido de planta y fantasma», como escribirá en el *Zaratustra*, sino permaneciendo fiel a la «tierra»:

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla!⁴⁸

La «transmutación de todos los valores» no significa una mera sustitución de los viejos valores por otros nuevos. Si el nihilismo ha acabado con el mundo suprasensible, los nuevos valores ya no podrán tener este mundo como punto de legitimación. Hay, entonces, que buscar un nuevo principio: la *vida*. Todos los temas básicos de la filosofía de Nietzsche conducen a un mismo punto de encuentro: la disolución del teatro metafísico lleva consigo la concepción de la «vida como literatura». ¿Qué quiere decir esto? Significa que es imposible un discurso metafísico más allá del flujo de la vida, de las relaciones de poder, de las infinitas interpretaciones, del perspectivismo radical. Y el reto sigue estando en pie, ahora más que nunca: ¿es posible pensar y configurar una ética que se tome en serio la disolución del teatro metafísico?

3.3. *El espíritu de la novela*

El primer capítulo del libro de Milan Kundera *El arte de la novela* se titula «La desprestigiada herencia de Cervantes». En él, el escritor checo sostiene *grosso modo* que el origen de la Modernidad no solamente se halla en Descartes, sino también en Cervantes. A diferencia del primero, que buscaba un punto arquimédico para fundamentar un pensamiento «firme y seguro que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos fuesen capaces de conmovér», Kundera afirma que con Cervantes uno comprende el mundo como ambigüedad, como un escenario esencialmente relativo, como un universo en el que está ausente un «juez supremo». De Cervantes a Kafka, a Musil, a Joyce o a Proust, la novela se despliega como un espíritu o un pensamiento que nos reta a un aprendizaje, a un recorrido netamente formativo, a un camino en el que ya no hay, ni puede haber, «ideas claras y distintas», en el que no existen puntos de apoyo trascendentes al espacio y al tiempo, en el que no hay una finalidad o un sentido último que podamos alcanzar. En este apartado intentaré reflexionar acerca de esta pregunta: ¿Qué sucedería con la ética si asumimos el reto de la «desprestigiada herencia de Cervantes»?

Recordemos que, como ya hemos visto en apartados anteriores, desde que Parménides puso en marcha el «teatro metafísico», las formas que éste ha tomado son múltiples y variadas, pero poseen un núcleo común: todas ellas coinciden en creer que existe *algo firme*, estable, universal e inmóvil que *trasciende* el tiempo y el espacio. Obsérvese que más allá de estas características básicas de todo «principio metafísico»: *firmeza* y *trascendencia*, lo que resulta más interesante para nuestro propósito es el hecho de que este «principio» firme, trascendente, que ha recibido nombres diversos a lo largo de la filosofía occidental, ha cumplido siempre *la misma tarea*. Llámese como se quiera (*idea, alma, Dios, razón, ley moral, hecho...*), no importa, toda metafísica coincide en su «función»: ese «algo» es absoluto y otorga «seguridad» a la vida humana.

La metafísica no solamente sostiene que lo absoluto existe, sino que algunos seres humanos pueden conocerlo, esto es, tienen (de una manera u otra, a través de la razón, de los experimentos o de la revelación) acceso a él. Hay hombres y mujeres que poseen alguna facultad que les permite conocer lo absoluto y, en consecuencia, transmitirlo. Al resto de mortales, a los que estamos privados de tal facultad, sólo nos queda obedecer y seguir el camino ya marcado por nuestros maestros, debemos *ser educados* para ser *obedientes y fieles* a la Palabra de aquellos que han contemplado esa Verdad Definitiva que va a orientar nuestras vidas, y que nos va a decir en qué consiste el Sentido y, por lo tanto, *cómo debemos vivir*.

Señalo de nuevo que es práctica habitual en los defensores de la metafísica que, en lugar de esgrimir razones en favor de sus planteamientos, lo que suelen hacer es advertir

a sus conciudadanos del peligro de abandonarlos: Si dejáis de creer en algo absoluto, estáis perdidos –nos dicen. En tal caso, nada tendría Sentido, el mundo se volvería caótico, nos hallaríamos en una especie de estado de naturaleza, de guerra de todos contra todos: el *nihilismo*.⁴⁹

Lo que voy a hacer a continuación es tomarme en serio lo que llamaré *amenaza metafísica* y, por tanto, a pensar qué sucedería, *de facto*, si abandonáramos la idea de que hay algo en la vida que se halla *más allá del tiempo y del espacio*. En definitiva, mi pregunta es simplemente ésta: ¿es razonable pensar que el abandono de lo Absoluto supone el fin de la ética?

Grosso modo podríamos decir que, básicamente, además del nihilismo ya comentado, hay otras «dos amenazas» que el metafísico esgrime como peligros insuperables para la ética: el *relativismo* y el *escepticismo*. Son, sin duda, calificativos «malditos». ⁵⁰ La metafísica ha conseguido un poder tan grande, tan mayúsculo, tan extremo, que resulta innecesario defenderla, porque de hecho ya nadie se atreve a atacarla, a criticarla, porque incluso los que se declaran «no metafísicos» siempre terminan matizando que no por ello, por criticar a la metafísica, son nihilistas, relativistas o escépticos.

En evidente que la muerte de Dios abre las puertas al relativismo. Es probable que este sea todavía en mayor medida que el primero, el gran temor del que quiere protegernos el teatro metafísico. A su juicio, ser relativista en ética parece ser el peor de los calificativos. Pero vayamos paso a paso. En *primer* lugar, si ser relativista es lo que se afirma desde la metafísica, esto es, que «todo vale exactamente igual», es probable que no encontremos ningún relativista en el mundo. Cada vez más tengo la sensación de que el relativista (al menos tal como lo dibuja el metafísico) simplemente no existe. No hay nadie que sea relativista y, por descontado, tampoco Nietzsche lo es. En *segundo* lugar, el metafísico no distingue entre *relativismo* y *perspectivismo*, una distinción fundamental por otro lado, ni tiene en cuenta el hecho de que Nietzsche habla del segundo y no del primero. Véase el texto citado antes de *La genealogía de la moral* para comprobarlo. Finalmente, y en *tercer* lugar, el perspectivismo *stricto sensu* (no el relativismo), al menos en el caso de Nietzsche, es una opción que no solamente es perfectamente razonable, como ahora veremos, sino que es la base de buena parte de la hermenéutica contemporánea.⁵¹

¿Qué sostiene el «relativismo perspectivista» a diferencia del «relativismo ingenuo»? Como he dicho antes, lo que el primero afirma es que todo lo que pensamos, todo lo que decimos, todo lo que hacemos, lo pensamos, lo decimos y lo hacemos desde un lenguaje, desde un tiempo y un espacio, desde una historia. En una palabra: el «factor biográfico» es ineludible. O bien nos situamos en un ámbito idealista, y, en tal caso, el sujeto de conocimiento y de acción acaba siendo un sujeto descarnado, sin cuerpo, un alma pura, o bien aceptamos, como he propuesto en el «Pórtico» que da inicio a este ensayo, que somos corpóreos, que la corporeidad, y todo lo que ella implica, no puede «ponerse entre

paréntesis». En tal caso, debemos darle la razón a Nietzsche y admitir el perspectivismo.

Pero los metafísicos contraatacan. Suelen objetar que si no hay acceso posible al texto originario, a la realidad libre de interpretación, entonces no hay manera de distinguir qué interpretación es la correcta, y que, por tanto, cualquier interpretación es tan válida como cualquier otra. En consecuencia, no hay forma de escapar del relativismo. Los metafísicos argumentan que si no hay acceso a la verdad, a la Verdad con mayúsculas, entonces no merece la pena buscarla. Pero ahí se equivocan. Lo que ellos olvidan es que cuando hablan de verdad están *de facto* hablando de «verdad-ensentido-metafísico», de una «verdad-absoluta», más propia de los dioses que de los hijos del tiempo, como diría Octavio Paz, están hablando de una «verdad libre de lenguaje», de una «verdad anterior al lenguaje»...; pero ésta es una verdad no humana, no finita, una verdad que, si existe, los seres humanos no podemos alcanzar. Es cierto que algunos autores, como es el caso de Richard Rorty, prefieren abandonar la noción de verdad, pero a mi juicio basta con redefinirla. La verdad que se puede defender desde una perspectiva perspectivista (o si se prefiere desde un «relativismo perspectivista») es otra, es una verdad *humana* (y por tanto siempre sometida al peligro de lo inhumano), es, en una palabra, una *verdad finita*, una *verdad encarnada*.

En la primera de sus *Elegías de Duino*, el poeta checo en lengua alemana Rainer Maria Rilke, describe el mundo de los seres humanos como un *mundo interpretado* y, añade, que este mundo es *inseguro*. La diferencia entre la metafísica y el perspectivismo —el «espíritu de la novela» que Kundera reivindica siguiendo a Cervantes en su ensayo— no es que la primera crea en la verdad y la segunda no, sino que ambas tienen concepciones diferentes de la verdad, del conocimiento y de la ética. Para la metafísica la verdad se halla fuera del espacio y del tiempo, al margen del lenguaje y de las interpretaciones; la verdad es trascendente. Hay un «afuera» de lenguaje que además puede (paradójicamente) conocerse y transmitirse.⁵² Pero, en cambio, para el perspectivismo —y para una ética inspirada en «el espíritu de la novela», una ética que decida retomar la «desprestigiada herencia de Cervantes»—, la verdad siempre es una verdad interpretada, como el mundo, como la realidad. Así pues, el perspectivismo desenmascara la supuesta inocencia de la verdad. «Nadie es inocente», como exclama Calígula en la obra homónima de Albert Camus. O, si se prefiere, todos tenemos las «manos sucias», para decirlo con el conocido título de la obra de teatro de JeanPaul Sartre.

En definitiva: no es posible escapar del lenguaje, como no es posible escapar de la finitud, y lo que el perspectivismo —o «el espíritu de la novela», para hablar como Kundera— no está dispuesto a aceptar es que la condición finita de la vida humana impida configurar una ética. Evidentemente ésta nada tendrá que ver con una moral al modo metafísico sino con una ética de la compasión que se inscriba en la radical finitud humana.

Vamos ahora brevemente a examinar la última de las amenazas del «teatro metafísico»: el escepticismo. Para la metafísica, la consecuencia de la «muerte de Dios» es clara, ya no es posible creer en nada. Sin embargo, esto tampoco es cierto. El filósofo alemán Odo Marquard ha sido uno de los pensadores contemporáneos que más y mejor se ha ocupado de esta cuestión. Especialmente en su libro *Adiós a los principios*, Marquard se ha declarado escéptico convencido. Ahora bien, él advierte que el escéptico no es el que no cree en nada, entre otras cosas porque nadie puede no creer en nada. Esa imagen del escéptico como alguien que no cree absolutamente en nada es, al igual que en el caso del relativista, un invento del teatro metafísico. No, en lo que el escéptico no cree es en los «principios» o, dicho de otro modo, el escéptico es el que dice *adiósalos principios*. El escéptico posee costumbres, hábitos, tradiciones, contextos, situaciones... pero no principios. Escribe Marquard:

Necesitamos costumbres –incluida la tradición filosófica– porque morimos demasiado pronto para emprender transformaciones totales o fundamentaciones absolutas. Así pues los escépticos, conscientes de su mortalidad, tienen en cuenta la inevitabilidad de las tradiciones; tienen conciencia de aquello que –usualmente y con el estatus de usanzas o costumbres– se sabe de forma consuetudinaria. Por ello los escépticos no son en absoluto aquellos que, por principio, no saben nada; tan sólo no saben nada que pueda elevarse a principio; el escepticismo no es la apoteosis de la perplejidad, sino tan sólo un saber que dice *adiós a los principios*.⁵³

No cabe duda de que, para la metafísica, esto supone automáticamente el fin de toda posibilidad ética, pero no lo será para una ética de la compasión inspirada en el perspectivismo del «espíritu de la novela». Aunque los principios no existan o, al menos, por nuestra naturaleza finita, los seres humanos no seamos capaces de alcanzarlos, esto no implica que no pueda existir una ética. Es más, lo que sucede es precisamente todo lo contrario.

En el caso que nos ocupa, en una ética de la compasión como la que vamos a desplegar a continuación, si hay ética, si la ética es posible en la vida humana, es porque somos finitos, porque no tenemos acceso a los principios, porque el conocimiento humano es limitado, porque dudamos, porque no andamos por un camino claro y distinto, porque no alcanzamos verdades firmes y seguras... En una palabra, no hay ética porque sepamos en cada momento cuál es nuestra obligación sino porque no lo sabemos.

Una ética de la compasión es una ética escéptica respecto a los grandes principios. Frente a ellos surgen los afectos, las transgresiones, las situaciones, las biografías y las singularidades. Una ética inspirada en «el espíritu de la novela» no es una ética de las fidelidades ni de las obediencias, sino de las transformaciones, de las perplejidades y de los silencios.

Voy a ocuparme en el capítulo siguiente de argumentar por qué razón creo no solamente que es posible una ética no metafísica sino por qué sostengo que sólo puede existir propiamente una ética de la compasión si abandonamos la metafísica. Pero antes

me detendré brevemente en un aspecto que merece atención. He titulado esta apartado «El espíritu de la novela». Quiero explicar por qué razón es adecuado denominar a la ética de la compasión «literaria» «o narrativa», por qué una ética de la compasión se alimenta del «espíritu de la novela».

Existen tres grandes modos de conocimiento: la «metafísica», la «ciencia» y el «arte». Ha sido especialmente la primera, sea tanto desde el punto de vista filosófico cuanto desde el religioso, la que ha construido las bases, al menos en el mundo occidental, de los grandes sistemas morales. La ciencia, en cambio, exceptuando algún caso aislado, aquí se ha quedado muda. Sin embargo, a diferencia de la gran tradición metafísica que ha dominado Occidente desde Parménides hasta Heidegger, me parece que es posible encontrar un «espíritu», por utilizar el término de Milan Kundera, «literario o narrativo», que nos sirva para comprender la ética de otro modo. Un «espíritu» más atento a los grandes escritores que a los pensadores sistemáticos, un «espíritu» que no tema las contradicciones, las páginas en blanco, los momentos de incertidumbre, los prejuicios biográficos, las situaciones siempre singulares y únicas. Todo lo que la metafísica ha considerado nocivo para la moral aquí, en una ética de la compasión, será apreciado. Este «espíritu» encuentra sus referentes tanto en Heráclito como en la tragedia griega, tanto en Montaigne como en Cervantes y Shakespeare, tanto en Kleist como en Dickens, tanto en Rilke o Canetti como en Kafka o Musil, tanto en Joyce como en Beckett.⁵⁴

¿Qué nos enseña este «espíritu» que sea relevante para la ética? ¿Qué aporta este «espíritu» que hace posible comprender la ética al margen del teatro metafísico occidental? ¿Por qué una ética de la compasión inspirada en este «espíritu» no teme a las amenazas del nihilismo, del relativismo y del escepticismo? Esbozo, a continuación, algunas «ideas» que serán concretadas de distintas formas a lo largo de este ensayo. Una cita de Claudio Magris me sirve para enmarcarlas y para situar mejor esta «dimensión literaria o narrativa» necesaria para una ética de la compasión. Escribe Magris:

La literatura defiende lo individual, lo concreto, las cosas, los colores, los sentidos y lo sensible contra lo falsamente universal que agarrota y nivela a los hombres y contra la abstracción que los esteriliza. Frente a la Historia, que pretende encarnar y realizar lo universal, la literatura contrapone lo que se queda en los márgenes del devenir histórico, dando voz y memoria a lo que ha sido rechazado, reprimido, destruido y borrado por la marcha del progreso. La literatura defiende la excepción y el desecho contra la norma y las reglas: recuerda que la totalidad del mundo se ha resquebrajado y que ninguna restauración puede fingir la reconstrucción de una imagen armoniosa y unitaria de la realidad, que sería falsa.⁵⁵

Tomando como telón de fondo esta cita de Magris propongo considerar brevemente las siguientes ideas para una ética inspirada en el «espíritu de la novela»: la *singularidad*, la *situación*, la *biografía*, la *ambigüedad*, la *ausencia* y la *asimetría*. Éstas deberán servirnos para configurar en el capítulo siguiente el telón de fondo de una ética de la compasión.

Veamos, en primer lugar, la *singularidad*. Frente a la metafísica que anda obsesionada

con lo universal, una ética de la compasión, inspirada en el «espíritu de la novela», será una ética de singulares, no únicamente de individuos (como podría desprenderse de la anterior cita de Magris) sino de singulares, de seres de carne y hueso, que nacen sufren y mueren, sobre todo mueren, de singulares que poseen nombres y apellidos, que son únicos e irrepetibles. A una ética de la compasión no le interesarán los universales porque no es una ética preocupada ni por el espacio público ni por el espacio político, aunque esto no significa, como a veces se cree, que sea una ética privada, o una ética de la (buena o mala) conciencia.⁵⁶ Precisamente porque está inspirada en un «espíritu» literario, una ética de la compasión ocupa un espacio y un tiempo «íntimos», en el sentido que le otorga Peter Sloterdijk a esta noción en el primer volumen de *Esferas*: «Lo que aquí se llama lo íntimo se refiere exclusivamente a espacios interiores divididos, compartidos, consubjetivos e interinteligentes, en los que participan sólo grupos diádicos o multipolares y que sólo puede haber en la medida en que individuos humanos, por estrecha cercanía mutua...».⁵⁷ Para Sloterdijk esta *esfera íntima*, este «espacio de intimidad» (que no es ni público ni privado) y que nos sirve para mostrar el ámbito ético, no puede poseer en absoluto una estructura parmenídea, no tiene un único centro, sino «dos epicentros que se interpelan mutuamente por resonancia».⁵⁸ Más adelante volveré sobre esta cuestión.

En segundo lugar, la *situación*.⁵⁹ Frente a la metafísica que tiene por objeto subrayar la «dimensión imperativa» de la ética (en el caso de Kant, además, ese imperativo tiene que ser por fuerza «categórico»), una ética de la compasión pondrá énfasis en la situación, en la «dimensión adverbial»: lugar (*dónde*), tiempo (*cuándo*), modo (*cómo*)... El filósofo alemán Heinrich Rombach ha señalado que la existencia humana se encuentra originariamente en una situación, responde a una situación, está enfrentada a una situación. Todo lo que se da siempre se da *en una situación*. Para Rombach la situación es más primaria que el mundo porque siempre experimentamos el mundo en situaciones. Por eso escribe Rombach que «no hay existencia y luego (y dentro) la situación. La situación es que hay existencia. En esta situación básica me hallo yo. La existencia es su situación. La situación es la forma básica de la existencia».⁶⁰

De ahí también que, por el «carácter situacional» de la condición humana, una ética de la compasión, inspirada en el «espíritu de la novela», no podrá ser sino radicalmente aposteriorística y, en consecuencia, no podrá fundamentarse en principios que a priori establezcan cuál es la acción o la decisión correcta. Es obvio que, en este sentido, la ética no puede ser tratada ni transmitida al modo «competencial». No hay «competencias éticas» porque eso supondría que «alguien» ya las posee (puesto que nadie puede transmitir lo que no tiene) y que, además, existe un modo óptimo que ha sido configurado antes de cada situación que permite decidir cuál debe ser la respuesta «correcta», y, por lo mismo, que existen «respuestas correctas». Por todo ello, frente a

las éticas metafísicas una ética de la compasión será una «ética de la situación».⁶¹

En tercer lugar, la *biografía*. Frente a la metafísica que quiere ofrecer un discurso de nadie, un discurso objetivo, un discurso en el que el lenguaje deje de ser la palabra de un cuerpo, un discurso en el que la voz y la escritura no se emocionen o se estremezcan, el lenguaje literario es netamente biográfico y corpóreo. No solamente es decisivo «lo que se dice» sino «quién» lo dice, «cómo» lo dice, «cuándo» lo dice. El autor deja un *resto* implícito en su texto.⁶² Un resto que no puede ni debe «ponerse entre paréntesis» o «tras un velo de ignorancia» para conseguir, de este modo, una justicia o equidad. Al contrario de la metafísica, el «espíritu de la novela» aporta a la ética el «factor biográfico». Y en relación con la situación a la que antes hacía referencia, la biografía es precisamente algo que determina las acciones y decisiones en nuestra vida cotidiana. Hace muchos años Alfred Schütz ya se ocupó de esta cuestión: «Todo esto se halla biográficamente determinado; es decir, la situación actual del actor tiene su historia; es la sedimentación de todas sus experiencias subjetivas anteriores. No son experimentadas por el actor mismo como anónimas, sino como únicas y dadas subjetivamente a él, y sólo a él».⁶³ Una ética de la compasión no podrá prescindir del factor biográfico, tanto desde el punto de vista del que sufre como del que responde al sufrimiento. Por eso no hay posibilidad alguna de encontrar principios universalmente válidos que sirvan de referentes para orientar las acciones y decisiones éticas.

En relación con el factor biográfico descubrimos, en cuarto lugar, la *ambigüedad*. Frente a las «ideas claras y distintas» de la metafísica, una ética de la compasión vive de los tonos grises y ambiguos. La literatura es un género de sombras, de matices, de claroscuros. No hay nadie que lea un texto literario buscando la objetividad, o porque su contenido haya sido contrastado empíricamente, o porque ofrezca ideas claras y distintas. Todo lo contrario, una obra literaria muestra un universo ambiguo, en el que tanto los personajes y las situaciones como nuestras lecturas e interpretaciones siempre son susceptibles de ser «de otro modo», de ser revisadas, de ser reinterpretadas. Los textos literarios son ambiguos. Por eso, la claridad y la distinción, características fundamentales del método cartesiano, nada tienen que ver con el «espíritu de la novela». Ha sido el sociólogo polaco Zygmunt Bauman uno de los pensadores contemporáneos que más y mejor han insistido en esta dimensión ambigua de la ética. En su libro *Ética posmoderna* escribe: «Una moral no aporética, no ambivalente, una ética universal y con fundamentos objetivos es una imposibilidad práctica, quizás incluso un oxímoron, una contradicción».⁶⁴ Para Bauman, el «yo ético» siempre se mueve inevitablemente en situaciones de ambigüedad y de incertidumbre y, a diferencia de lo que se sostiene desde una perspectiva metafísica, la ética no es la encargada de «resolver» esas situaciones, sino de mantenerlas vivas. Por eso, en otro lugar, Bauman dirá que «ser moral consiste en saber que las cosas pueden ser buenas o malas. Pero no significa saber, ni mucho

menos saber con certeza, *qué* cosas son buenas y *qué* cosas son malas. Ser moral significa estar obligado a elegir en medio de una aguda y dolorosa incertidumbre». ⁶⁵ Los metafísicos morales (modernos) se esforzaron por «reducir» esta ambigüedad. Una ética debía dar respuesta a la incertidumbre, si no, ¿qué sentido tenía? Para una ética de la compasión, en cambio, el planteamiento es distinto. Por su base «literaria» esta ética no pretende una «reducción de la ambigüedad» sino su persistencia. La gran aporía de la ética queda establecida por Bauman en el hecho siguiente: si no actúo conforme a mi interpretación del bienestar del otro, ¿acaso no soy culpable de indiferencia? Y si lo hago, ¿hasta dónde debo seguir rompiendo la resistencia del otro? ⁶⁶ En cualquier caso, más allá de las formas que la ambivalencia, la incertidumbre o la ambigüedad adopte, el caso es que no hay posibilidad ética sin impulsos contradictorios.

En quinto lugar, la *ausencia*. Frente a la metafísica, que siempre es, de un modo u otro, una «metafísica de la presencia», un discurso en el que hay «algo» inicial y/o algo final, algo no inscrito en el tiempo y en el espacio, en el juego de interpretaciones, «algo» en el que hay un referente que impone un orden, una clasificación, una normativa, la literatura podría concebirse como una «escritura de la ausencia», de la ausencia de referente, de la ausencia del escritor, de la ausencia de los personajes, de la ausencia del lector. Jacques Derrida lo ha mostrado en diferentes pasajes de su obra: «El signo representa lo presente en su ausencia. Tiene lugar en ello. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el serpresente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la presencia diferida». ⁶⁷

La literatura pone en tela de juicio la «autoridad de la presencia», cuestiona la presencia de un sentido primero y último que pueda dar cuenta de las interpretaciones y de las valoraciones. A diferencia de la metafísica, en cualquiera de sus versiones, una ética de la compasión será una ética en la que los dilemas no podrán ser eliminados, en la que los conflictos no podrán ser resueltos, ⁶⁸ es una ética en la que no se permitirá tener «buena conciencia». ⁶⁹

La vida de cada uno de nosotros es un texto, una escritura de relaciones con el mundo que hemos heredado, un mundo biológico y cultural a la vez, así como también lo es con los otros y con nosotros mismos. En muchas ocasiones, esos otros son contemporáneos nuestros, pero siempre somos habitados por otros ausentes, por *ausencias que nunca podrán ser presentes*. En una palabra, *en nuestro presente hay pasado*, y los que no están, los que se han ido, los que nos han dejado, reaparecen una y otra vez, a veces obsesivamente, en nuestra vida cotidiana, dejando una marca, una huella. Siguiendo de nuevo a Derrida: «Marca [de lo] que no puede nunca presentarse, marca que en sí misma no puede nunca presentarse: aparecer y presentarse como tal en su fenómeno. Marca más allá de lo que liga en profundidad la ontología fundamental y la

fenomenología. Siempre difiriendo, la marca no está nunca como tal en la presentación de sí. Se borra al presentarse, se ensordece resonando, como la *a* al escribirse, inscribiéndose su pirámide en la *diferancia*». ⁷⁰

La perspectiva metafísica cree que los seres humanos poseen una presencia que orienta sus modos de ser en el mundo, sus relaciones con ellos mismos y con los demás. Las éticas metafísicas ofrecen «modelos», «referentes», al modo de principios firmes y seguros, inamovibles, que indican el camino a seguir. Pero una ética de la compasión, en cambio, adopta una perspectiva literaria, y la literatura nos enseña que la vida humana tiene una *condición espectral*. Uno se da cuenta de que el presente que habita tiene deudas pendientes. Deudas que uno no ha contraído pero que reaparecen y se hacen presentes en forma de «marcas», de «huellas», de «presencias ausentes», a pesar de todo. Nuestra vida posee huellas que nos impiden instalarnos de una vez por todas, huellas que muestran un resto de los que nos han precedido, huellas que nos demandan una constante reubicación y resituación. Por eso, no podemos nunca integrarnos del todo en el espacio y en el tiempo que habitamos. Hay ausencias que nos acechan.

En su libro *Espectros de Marx*, Jacques Derrida volvió obsesivamente sobre esta cuestión. Derrida reclama la necesidad que tiene la ética de *dar cuenta del espectro*, de *hablar al espectro*, *con el espectro*, porque «ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentementevivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido». ⁷¹

Los rostros del pasado reaparecen en los momentos más insospechados. Somos, querámoslo o no, receptores de una herencia que no es algo dado, sino siempre una tarea. No hemos sido consultados al respecto. Aunque no nos guste hemos recibido una herencia. Somos «herederos dolientes». ⁷² El ser que somos es un ser heredero, un ser que tiene que habérselas con un presente nunca del todo clausurado, un presente herido por el pasado y por la incertidumbre del futuro. Por eso, es evidente que para una ética de la compasión es imprescindible la cuestión de la memoria. Tenemos la actitud del que se marcha. «Vivimos siempre en despedida», como dice Rilke al final de la octava *Elegía de Duino*. Pero en ese vivir despidiéndonos nos llevamos algo, un resto, una palabra, una imagen, una mirada. Alguien nos ha dejado una herencia y ahora nos corresponde a cada uno de nosotros una difícil tarea: decidir qué hacemos con ella.

Finalmente, la *asimetría*. La lectura de un texto literario no es un diálogo sino una interpelación y una respuesta. Hay una asimetría radical entre lo escrito y el lector, entre lo extraño y lo propio, entre el otro y el mismo, una asimetría que nunca podrá soldarse. Entre ambos polos existe una correspondencia, pero no un consenso. Aunque a menudo se intenta negar la tensión.

Como vamos a ver en el capítulo siguiente, una ética de la compasión se configurará

como una ética no normativa, no universal, no metafísica, como una ética que no tiene nada que ver con el diálogo o con el consenso, con la reciprocidad o la simetría, con la comunicación o con las competencias. Una ética de la compasión es una ética de la situación y de la respuesta, de la ineludibilidad de la respuesta, una respuesta transgresora con las normas y los códigos, una respuesta gratuita, que no espera nada a cambio. Una ética de la compasión es una ética de la donación, en la que el don no puede volver al donante, y que, por tanto, desafía la reciprocidad; el don no debe volver al donante, no debe circular, no debe intercambiarse, no puede entrar en el círculo de lo económico.⁷³

Finalmente, aunque volveré sobre esta cuestión en el «Excursus II» dedicado a Rousseau, no quiero terminar sin poner sobre la mesa una última cuestión, una cuestión decisiva, por otro lado: *una ética de la compasión no es una ética de la piedad*. Ésta –la piedad– es una de las formas que adopta el poder, como mostró Albert Camus en su *Calígula*. El poderoso puede tener piedad con sus súbditos, pero no compasión. La piedad se ejerce desde lo alto, desde la condescendencia, desde el ámbito público. En cambio, como veremos en las páginas que siguen, la compasión no tolera la publicidad, es una respuesta íntima.

La compasión no tiene nada que ver con el hecho de ponerse *en el lugar* del otro, algo, por otro lado, tremendamente altivo y orgulloso. Compasión significa acompañar y acoger, situarse *al lado* del que sufre. Por eso pueden existir políticas de piedad, pero no políticas de compasión. La piedad es compasión pervertida.⁷⁴

4. LA SITUACIÓN ÉTICA

«Si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría como una explosión, todos los demás libros del mundo.»
(Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*)

4.1. Una situación de radical excepcionalidad

A menudo se define la ética como un conjunto de deberes y de normas a las que uno está obligado. Especialmente desde Kant se la concibe como la respuesta a la pregunta «¿qué debo hacer?». ¹ Pues bien, para decirlo claramente, desde el principio, lo que voy a sostener en lo que sigue es que la ética emerge en una *situación* en la que uno no puede encontrar *a priori* una respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? En otras palabras: no hay ética porque sepamos lo que debemos hacer, sino precisamente porque no lo sabemos, porque no somos capaces de responder con seguridad (de forma *clara y distinta*, dicho en términos cartesianos) a la pregunta kantiana ¿qué debo hacer? No es posible responder *por adelantado* a una situación ética. Por eso, si hay ética, si la ética tiene *sentido*, es porque frente a una situación nos quedamos perplejos y nos damos cuenta de que las normas, el *marco normativo* en el que hemos sido educados, y/o en el que habitamos –nuestra gramática–, fracasa radicalmente.

En primer lugar es necesario distinguir *moral* de ética. En relación con lo que ya se estableció al principio de este ensayo, la moral pertenecería al *mundo* mientras que la ética, a la *vida*. O, para decirlo todavía con más precisión, la ética existe porque hay una *tensión* (siempre imposible de resolver) entre el *mundo* y la *vida*, esto es, entre *lo que somos* y *lo que deseamos*, entre la *realidad* y el *deseo*. ²

La ética no es la moral, sino su *punto ciego* porque emerge en un escenario en el que el «marco normativo heredado» es puesto en cuestión. La ética surge en una situación límite, en una *situación de radical excepcionalidad*. Por eso no es la excepción que confirma una regla, sino la que la rompe, la que la quiebra, la que la suspende. En otras palabras, podríamos decir que la ética aparece en una situación en la que uno se da cuenta de que la gramática propia de la cultura en la que había sido educado, el universo normativo simbólico que le habían transmitido, «no encaja».

Al nacer cada uno de nosotros se halla en un tiempo y en un espacio ya previamente configurados, en un *mundo interpretado*. ³ A éste le concierne una moral, una serie de normas, hábitos, costumbres, deberes, a menudo no escritos (como la *ley de Zeus* a la que se refiere Antígona en su diálogo con Creonte). ⁴ Unas leyes aceptadas (más o menos implícitamente) por todos aquellos que viven en común, por la gente que configura una cultura. Estas «leyes» hacen posible un mínimo de previsibilidad. ⁵

Habría que aclarar, no obstante, para evitar descalificaciones apresuradas, que, a mi entender, no cabe la menor duda de que la moral es un aspecto ineludible de toda cultura y de toda educación. En toda praxis pedagógica se transmite –de forma más o menos explícita– una gramática simbólicomoral, en la medida en que todo ser humano se encuentra habitando un mundo predado porque ha nacido en una cultura ya constituida y en un trayecto histórico determinado.⁶

Ahora bien, la ética, a diferencia de la moral, no nace con el mundo, con la tradición, sino con la vida, esto es, con la distancia (que a veces es una ruptura), o, si se prefiere, con la *excentricidad* (para decirlo con Helmuth Plessner), que cada uno establece respecto a su mundo, a su situación heredada, a su gramática.

Si hay ética, si la ética es posible, es justamente porque uno no acaba de estar reconciliado del todo con el mundo que le ha sido legado. Nunca hay ni puede haber reconciliación con el mundo porque en la vida no hay propiamente ni leyes ni códigos completamente establecidos, cerrados, porque vivir es habitar un trayecto de imposible clausura. No hay ni puede haber reconciliación con la situación heredada porque los seres humanos *vivimos siempre en despedida*. Para decirlo con Rainer Maria Rilke, vivir es habitar en *lo abierto*:

Con plenos ojos la criatura ve
lo abierto. Sólo nuestros ojos están
como invertidos y colocados en torno a ella por entero
semejantes a trampas, alrededor de su salida libre.
Lo que está fuera sólo lo percibimos por el rostro
del animal; porque ya desde su edad más tierna
damos la vuelta al niño y le obligamos a que mire hacia atrás
al mundo de las formas, no a lo abierto, que
en la mirada del animal es tan profundo. Libre de la muerte.
A ella la miramos sólo nosotros; el animal libre
tiene su ocaso siempre tras de sí
y ante sí, a Dios, y cuando camina, es en la eternidad
donde camina, como lo hace el fluir de las fuentes.⁷

Vivir es habitar en *lo abierto* y, por ello, lo que caracteriza a la vida es, precisamente, la situacionalidad, la ambigüedad, la provisionalidad. En palabras de Ernst Bloch, «el camino hacia nosotros mismos no es nunca seguro».⁸ Una vida que encajara finalmente con el mundo, una vida completamente situada, una vida no ambigua, un final de trayecto, o «de partida» (Samuel Beckett), sería una vida invivable, una «nuda vida», mera *zoé*, sin *bíos*, sin forma-de-vida.⁹

La ética se alimenta de la *excepción*. La situación ética nunca puede dejar de ser

«excepcional». Es necesario insistir en ello: no hay ética porque sepamos cómo resolver adecuadamente una situación, sino todo lo contrario, *porque no lo sabemos*, porque existe siempre la posibilidad de responder *de otro modo*, más adecuadamente, aunque el caso es que ignoramos cuál es el modo adecuado, el modo óptimo, y quizá no consigamos saberlo jamás, porque la «forma ética de responder», de hacernos cargo de una situación en la que el otro me reclama, me demanda, no depende sólo de *mi* visión o de mi concepción del mundo, sino de la suya, de la del *otro*.¹⁰ Es evidente, en consecuencia, que una ética de la compasión como la que aquí se presenta nada tiene que ver con una «ética de la buena conciencia», sino todo lo contrario, de la «mala», porque lo que dictamina la «respuesta correcta» no es «mi» conciencia sino la «palabra del otro», porque la ética es precisamente esto, *la respuesta a la demanda del otro en una situación de radical excepcionalidad*.

Desde esta perspectiva, nada tiene que ver una ética de la compasión con los imperativos categóricos, con las leyes o principios universales, al modo de Kant, sino más bien con los *subjuntivos* y los *conjuntivos*,¹¹ porque la ética necesita del matiz, de la oportunidad y del punto de vista, de la incertidumbre y de la provisionalidad, del espacio y del tiempo...

Para un ser finito vivir éticamente no es cumplir con unas obligaciones, ni aplicar un marco normativo, ni ser fiel a la *ley* (moral, jurídica, política), sino *estar pendiente del sufrimiento del otro*, tener *algo* «infinitamente» *pendiente* con él/ella y, por tanto, no acabar de estar instalado en un mundo, y no saber cómo estarlo. Vivir éticamente es *no saber nunca del todo cómo vivir*, es *no ser competente*. Vivir éticamente es *estar perplejo* y asumir esta perplejidad como algo constitutivo del modo de ser finito, de un ser (des)instalado en su tiempo y en su espacio, un tiempo y un espacio que nunca son del todo suyos, un tiempo y un espacio diádicos, íntimos... Vivir éticamente es *estar expuesto*, y atreverse a responder al otro y del otro en esta situación que no es ni pública ni privada, sino íntima, una situación «de dos», «dual», ni singular ni plural, y darse cuenta de que no se tienen respuestas predadas, y, a pesar de esto, responder, responder sin dar una respuesta única ni definitiva.

Por ello, desde la perspectiva que aquí se adopta, la ética, a diferencia de la moral, no puede quedar encerrada en un *código*. Al contrario, la ética surge en una situación, en una escena, en la que los códigos son puestos en cuestión y entran crisis, en los que uno se da cuenta de que las normas, los imperativos, los puntos de referencia «no encajan».

La ética sólo existe si nos desasosegamos, si, como diría Ernst Bloch, descubrimos que *nadie puede tener las cuentas claras consigo mismo y con los demás*:

En nosotros se esconde lo que puede llegar a ser. Se nos muestra como el desasosiego de no estar suficientemente determinados.¹²

Así pues, la situación ética no aparece porque sepa con seguridad qué debo hacer, cómo

resolver una situación, cómo encararla, sino porque nunca estoy lo suficientemente seguro de saberlo. La ética es posible porque los seres humanos vivimos en situaciones en las que la pregunta ¿qué *debo* hacer? no coincide, ni podrá coincidir nunca, con la pregunta ¿qué *puedo* hacer? La ética es posible porque uno se da cuenta de que la respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? no encaja en una situación de «radical excepcionalidad».

Ya he insinuado al principio que, frente a las «éticas metafísicas» (como sería el caso de Kant),¹³ una ética de la compasión, como la que se está esbozando en este ensayo, es una ética aposteriorística. Esto significa, en primer lugar, que la *condición corpórea* de los seres humanos es ineludible.¹⁴ Veámoslo más en detalle.

Como ya se ha enunciado en el capítulo anterior, podríamos establecer como primera característica de las «éticas metafísicas» el hecho de que «doblan» el mundo. Nos hacen creer que existe un mundo ruin, el de aquí abajo, en el que la vida no puede vivirse a menos que se crea que existe otro mundo, trascendente, un mundo auténtico, verdadero, que nos permitirá vivir una nueva vida, una vida (eterna) que otorga *sentido* a nuestra vida contingente, a nuestra vida finita y mortal. Pero hay una segunda característica todavía más importante si cabe. Lo realmente decisivo para una «ética metafísica» es que, según ella, en este «otro mundo», trascendente, se hallan ubicados el *Bien*, el *Deber* y la *Dignidad*, y que es posible conocerlos. Por último, las «éticas metafísicas» sostienen que éstos (el Bien, el Deber y la Dignidad) se tienen que convertir en principios pedagógicos, esto es, servir de *guía* y de *modelo* a la vida finita y mortal.

La gran aportación de las filosofías de Schopenhauer, primero, y de Nietzsche, después, consistió en desenmascarar este planteamiento, esta «duplicidad». Para Schopenhauer y Nietzsche no contamos más que con un mundo, un mundo que no es ruinoso, pero que puede serlo. Todo está en función de *lo que hagamos con él*. De nosotros depende. Para Schopenhauer, este mundo no tiene un sentido trascendente, no posee una finalidad, no está determinado por ninguna causa ni teológica, ni teleológica. Nos movemos en un universo de plena inmanencia. Nada trasciende a la *tierra*, como dirá Nietzsche en el *Zaratustra*.

Pues bien, una ética de la compasión se concibe como la forma en que los seres humanos, en cada momento de nuestra vida, tenemos que habérmolas con el mundo y con el otro, la forma de responder de él y ante él. La ética es la *respuesta* que le damos al *otro que nos sale al encuentro*, es un *trato* con el *otro*, con el que cohabito un mundo, sea o no como yo, sea o no «humano», esté presente o ausente. La ética es la forma que cada ser humano tiene de encarar la demanda del otro en un *espacio íntimo*, de responder –singular e ineludiblemente– de él y ante él.

A diferencia de lo que aquí se va a dibujar, lo que las «éticas metafísicas» sostienen (y de todas ellas la de Kant sería la paradigmática) es que una acción es «ética» si se

corresponde a la ley, al modelo ideal, al modelo preexistente, inmóvil, inmutable, nouménico. Según las «éticas metafísicas», para saber *qué debo hacer* basta con descubrir y ajustar mi acción a ese modelo transhistórico y universal. Son éticas de la correspondencia. Pero debería tenerse presente, en primer lugar, que una «ética metafísica» tiene que presuponer necesariamente que hay «algo» en los seres humanos que hace posible que podamos acceder a ese «modelo» (llámese *alma*, *espíritu*, *razón...*), y que ese «algo» debe tener por fuerza alguna «analogía» con el modelo. De no ser así sería lógicamente imposible este conocimiento. Si no hay algo en común, algo que concuerde, entre el modelo transhistórico y el ser humano que supuestamente debe llevarlo a la acción, si no hay algo en común, insisto, nunca podríamos saber qué es «eso» que el «modelo» dice o propone. Sería un problema parecido al de la interacción de las sustancias (*res cogitans* y *res extensa*) que Descartes no acaba de poder resolver y los filósofos postcartesianos no tienen más remedio que solucionar o evitar.¹⁵

Lo que intento decir es que, como señalaré un poco más adelante, detrás de toda «ética metafísica» se oculta de forma más o menos explícita una determinada antropología que necesariamente no puede sino contener algún tipo de dualismo, puesto que se ve obligada a presuponer la existencia de «algo» inmutable, intemporal y universal en el ser humano, algo, en una palabra, resistente al tiempo, algo infinito.

Esto es así porque otra de las características básicas del «modelo» (al modo metafísico) es, sin duda, su fijación. Está claro que el modelo no puede sino ser *inmutable*, *universal* y *necesario*; no puede cambiar. Por esta razón, si aceptamos la necesidad lógica de la analogía debemos admitir también que hay algo en la naturaleza humana que no cambia, que permanece estable, fijo. Pero si se acepta esto entonces se rompe con la noción de finitud. En una palabra, una «ética metafísica» posee necesariamente un correlato antropológico: la *infinitud* de una facultad o de una propiedad de la naturaleza de los seres humanos, puesto que de no ser así sería imposible conocer el Bien, el Deber o la Dignidad.

Por último, toda «ética metafísica» choca con la cuestión antropocéntrica. Esto no significa otra cosa que el hecho de que sólo determinados «seres» son capaces de alcanzar la contemplación del modelo, el conocimiento del Bien o del Deber. Estos son los únicos que son «dignos», que poseen «dignidad». En el caso de Kant esto es evidente: hablamos siempre de los seres *humanos* y (otros) seres *racionales*. Quedan fuera de las «éticas metafísicas» los animales, algo que Schopenhauer no podrá perdonar a Kant:

La moral cristiana no tiene en consideración a los animales; y así, también en la moral filosófica éstos quedan inmediatamente proscritos, son meras «cosas», simples *medios* para cualquier fin, acaso para vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovible, y cosas semejantes. ¡Qué asco de semejante moral de Parias, Chandalas y Mekhas, que no comprende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con insondable

significación en todos los ojos que ven el sol! Pero aquella moral sólo conoce y considera digna la especie propia, cuya característica, la *razón*, es para ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral.¹⁶

También quedarían excluidos los *infrahombres*, aunque esta cuestión es todavía más grave y merecería un estudio pormenorizado. En resumen: es verdad que el edificio de la ética kantiana es perfectamente coherente, pero Kant tiene que presuponer que le concedamos algo que uno no tiene por qué conceder, a saber, que la finitud es «eludible» o, en otras palabras, que uno puede «poner entre paréntesis» o «bajo un velo de ignorancia» (por utilizar los términos del neokantismo de Rawls) la condición finita y, por lo mismo, corpórea, espaciotemporal, situacional, adverbial, de la vida humana. Y justamente eso es lo que antropológicamente resulta ineludible y que una ética de la compasión no está dispuesta a hacer.

De lo que se trata es de insistir en que, con independencia de lo que Kant diga, la antropología o, mejor dicho, la situación antropológica, no se puede poner entre paréntesis y que, por tanto, toda ética descansa, como señalaba antes, más o menos explícitamente, en una antropología. También la de Kant, aunque él no quiera admitirlo. Por eso Schopenhauer advirtió con suma lucidez que si queremos entender de verdad la noción de *razón práctica* en Kant es necesario «seguir su árbol genealógico». Si así lo hacemos descubriremos aquí una doctrina antropológica que el propio Kant (supuestamente) refutó «y que, sin embargo, yace secreta y hasta inconscientemente para él mismo, como reminiscencia de una forma anterior de pensamiento, en la base de su aceptación de una razón práctica con sus imperativos y su autonomía. Se trata de la psicología racional, según la cual el hombre está compuesto de dos sustancias totalmente heterogéneas: el cuerpo material y el alma inmaterial. Platón es el primero que ha presentado formalmente ese dogma y ha intentado mostrarlo como verdad objetiva. Pero Descartes lo condujo a la cumbre de la perfección y lo colocó en la cima, al conferirle la más exacta exposición y rigor científico».¹⁷

Un par de páginas más adelante añade Schopenhauer: «De la reminiscencia oscuramente consciente de tales opiniones procede en último término la doctrina de Kant de la autonomía de la voluntad que, como voz de la razón pura práctica, es legisladora para todo ser racional como tal y conoce fundamentos de determinación meramente formales en oposición a los materiales, que sólo determinan la facultad inferior de desear a la que contrarresta aquella superior».¹⁸ Y concluye: «Con todo ello vemos que, al establecer su razón práctica con sus imperativos, Kant se mantiene todavía bajo el influjo de la repercusión de aquella antigua doctrina».¹⁹

Así pues, no solamente la ética de Kant no puede eludir una situación antropológica, sino que, como muestra Schopenhauer con suma claridad, bajo la ética de Kant se oculta una *antropología dualista* que mantiene vigente la concepción de la naturaleza humana de Platón y Descartes. Es evidente que uno puede lógicamente aceptar el planteamiento

kantiano, pero lo que no puede hacer es aceptarlo sin admitir, al mismo tiempo, su *base antropológica*, una base que a menudo se oculta, una base sumamente crítica con el *cuerpo* y todo lo que éste significa. Por eso no debe resultar extraño el grito de Nietzsche en *El Anticristo*:

Una palabra todavía contra Kant como moralista. Una virtud tiene que ser invención nuestra, personalísima defensa y necesidad nuestra: en todo otro sentido es meramente un peligro. Lo que no es condición de nuestra vida, la daña: una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto «virtud», tal como Kant lo quería, es dañosa. La «virtud», el «deber», el «bien en sí», el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal –ficciones cerebrales en que se expresan la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida, la chinería königsberguense. [...] ¡Que la gente no haya sentido como *peligroso para la vida* el imperativo categórico de Kant!²⁰

El hecho de que para la ética sea irrenunciable una determinada situación antropológica equivale a decir, desde la perspectiva de una filosofía antropológica de la finitud, que la dimensión ética de la vida está enraizada en el cuerpo, en la contingencia, en el espacio y el tiempo, en definitiva, lo que hemos llamado *corporeidad*. Esto significa que nada de lo que los seres humanos podamos pensar, hacer o sentir puede eludir la finitud.

Que los seres humanos seamos *corpóreos* no significa que todo *se reduzca* al cuerpo, sino que todo lo que pensamos, hacemos o sentimos, «pasa» por el cuerpo. Una ética de la compasión descansa sobre una antropología corpórea, sobre una antropología de *los sentidos corporales*, del tacto, de la mirada, del oído, del gusto, del olfato, sobre una antropología de la *piel* y de la *carne*. Una ética de la compasión encuentra su base en las *formas* y en los *escenarios* físicos y simbólicos que el cuerpo, *cada cuerpo*, va tomando a lo largo de la vida, en los escenarios y en las relaciones que tejen un tiempo y un espacio íntimos que, para bien o para mal, siempre resultan ambiguas y ambivalentes, imposibles de fundamentar metahistóricamente, más allá de las situaciones y de los trayectos. Por ello una ética de la compasión no podrá definirse *a priori*.

Desde esta perspectiva se puede sostener que una ética de la compasión descansa en cierto modo en una filosofía *materialista*. Sin embargo, habría que matizar este término puesto que corremos el peligro de malinterpretarlo. Uno de los «discípulos» de Schopenhauer, Max Horkheimer, lo advirtió muy claramente en su texto «Materialismo y moral»: «El materialismo no encuentra ninguna instancia que trascienda a los hombres, que realice la distinción entre espíritu de ayuda y afán de lucro, bondad y crueldad, afán de posesión y autoentrega. Incluso la lógica se calla, no le reconoce a la intención moral ninguna primacía».²¹

No creo que lo relevante aquí sea proponer un materialismo que niegue la

trascendencia. No, se trata de algo diferente, de algo más importante. En ningún momento una ética de la compasión sostendría algo así como: «No hay trascendencia alguna». Lo que diría es otra cosa, a saber, que no existe *una trascendencia que «no pase» por la inmanencia*, o que *lo radicalmente trascendente sólo puede expresarse a través de lo radicalmente inmanente*. Así, el «materialismo» al que Horkheimer se refiere en la cita anterior podría leerse desde una ética de la compasión de otro modo: no es posible hallar instancias trascendentes, que se encuentren más allá del tiempo y del espacio, *abandonando mi tiempo y mi espacio*.

Dicho de una forma todavía más clara: el peligro de las «éticas metafísicas» no radica en su creencia en la trascendencia sino en su creencia en una «trascendencia libre de inmanencia». Por eso, lo que una ética de la compasión sostiene es que en ningún caso se puede alcanzar «lo trascendente» independientemente de «lo inmanente». Es precisamente en esta tensión, una tensión siempre ambivalente, siempre difícil de resolver, es, insisto, en esta tensión, donde se ubica la finitud ineludible de la condición humana.

4.2. Ética y cuerpo

Una ética de la compasión se sostiene sobre una antropología que sitúa al cuerpo humano –un cuerpo físico, carnal y, al mismo tiempo, un cuerpo simbólico (heredero y proyectado, construido y destruido)–, en el centro de su reflexión. Luego veremos qué significa esto. Vamos a empezar, de momento, analizando el lugar del cuerpo en las tres grandes filosofías metafísicas que venimos considerando en este ensayo (Platón, Descartes y Kant) para pasar a continuación a esbozar su papel en una ética de la compasión.

Casi con toda seguridad es el *Fedón* de Platón el diálogo en el que mejor y más claramente se establece el sentido del cuerpo que, además, ha dado lugar a una larga tradición en el pensamiento occidental. Platón sostiene que

El alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. (*Fedón*, 80 bc)

A lo largo de todo el diálogo, Platón, por boca de Sócrates repite constantemente algunas ideas, y lo hace obsesivamente: los filósofos de verdad no pueden ser esclavos de las pasiones del cuerpo, del sexo, de la comida y de la bebida (*Fedón*, 64 de), deben despreciarlo (*Fedón*, 65 d), el alma no puede quedar contaminada por la ruindad del cuerpo porque nos impide acceder a la verdad (*Fedón*, 66 bc). Para Platón, el ser humano verdadero es alma, un alma que circunstancialmente está encerrada en un cuerpo. El ser humano es, desde esta perspectiva, un *homo duplex*.²²

Así también, en la cuarta parte del *Discurso del método*, inmediatamente después de la formulación del *cogito*, escribe Descartes:

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario...²³

Lo que Descartes propone no deja de ser un juego mental, o una hipótesis; de hecho, él advierte que «finge» no tener cuerpo alguno, no que realmente no lo tenga. Pero lo curioso es que crea en un juego así. ¿Cabe la posibilidad de que uno se pueda imaginar sin cuerpo, sin mundo, sin lugar alguno? Descartes repite el dualismo antropológico platónico, aunque alguien pueda añadir que no deja de ser un dualismo «metodológico» apelando a la metáfora del piloto y la nave de la quinta parte del *Discurso*:

Después de todo esto, había yo descrito el alma razonable y mostrado que en manera alguna puede seguirse de la potencia de la materia, como de las otras cosas de que he hablado, sino que ha de ser expresamente creada; y no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más

estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y comprender así un hombre verdadero.²⁴

A pesar, pues, de la necesidad de superar el dualismo substancial fruto de la consideración del *cogito* como principio metafísico, de la ansiedad por encontrar una primera verdad firme y segura, Descartes no puede dejar de establecer la posibilidad de un *espejismo antropológico*: imaginarse sin cuerpo, sin mundo, sin espacio, sin tiempo...

Pero el caso de Kant es el que resulta más importante para el tema que nos ocupa. Probablemente no encontraríamos otra ética más crítica con la *antropología* (con el cuerpo, con la experiencia, con la situación, con el tiempo) que la ética de Kant. Desde el principio de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant quiere dejar bien claro que

Cualquiera ha de reconocer que una ley, cuando debe valer moralmente, o sea, como fundamento de una obligación, tendría que conllevar una necesidad absoluta [...], tendría que reconocer, por lo tanto, que el fundamento de la obligación no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente a priori en los conceptos de la razón pura, y que cualquier otra prescripción que se funde sobre principios de la mera experiencia [...] ciertamente se la puede calificar de regla práctica, mas nunca de ley moral.²⁵

El objetivo de la *Fundamentación* de Kant es *metafísico*, radica en el intento, en este caso parecido al de Descartes, de encontrar un *punto arquimédico*, no para el conocimiento seguro, sino para la acción moral. Si se admite que un punto arquimédico tiene que ser inmóvil, inmutable, presente, universal y eterno, puesto que en caso contrario no sería tal punto «arquimédico», entonces éste no puede hallarse en ningún elemento antropológico o, lo que es lo mismo en este caso, corpóreo, puesto que lo que caracteriza al cuerpo, como hemos visto ya desde Platón, es la mutabilidad, el cambio, las transformaciones, la singularidad...

Una ética de la compasión, en cambio, asume el riesgo de pensar(se) desde la corporeidad, sin metafísica alguna y, por lo tanto, sin puntos arquimédicos, sin referentes inmutables, inmóviles, universales o eternos. Una ética de la compasión surge de la relación corpórea y contingente, ambigua y ambivalente, doliente y sombría, surge en las grietas, en las huellas y en las ausencias. Frente a las filosofías metafísicas de Platón, Descartes o Kant, la ética de Schopenhauer es una ética netamente antropológica, una ética corpórea.

Esto significa, como Schopenhauer repetirá una y otra vez, que «no puede haber una existencia absolutamente objetiva y en sí», porque una existencia tal sería inimaginable, pues lo objetivo tiene siempre y esencialmente que existir en la conciencia de un sujeto.²⁶ En otras palabras: «Todo cuanto pertenece y puede pertenecer al mundo está inevitablemente implicado con este hallazgo condicionado por el sujeto y sólo existe para el sujeto. El mundo es representación».²⁷ El mundo es representación, pero no una

representación del algo, de otra cosa, de un original, sino simplemente representación.²⁸ Insiste Schopenhauer: «Hemos de rechazar absolutamente esa realidad del mundo externo que el dogmático explica como independiente del sujeto. Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está *eternamente condicionado* por el sujeto».²⁹

Me interesa subrayar que *corporeidad* implica ineludiblemente la *condicionalidad*. Desde una perspectiva antropológica podríamos formular esta idea todavía con mayor precisión como *situacionalidad*; en otras palabras, tanto mi *posición* como la del otro resultan decisivas en todo momento, no sólo en lo que hace referencia al acto de conocimiento, a la cuestión epistemológica, sino también a su acción y a su pasión: la ética.³⁰

Frente a las «éticas metafísicas» (como sería el caso de Kant) que prescinden de la posición antropológica —la situacionalidad—, una ética de la compasión coloca a la corporeidad en su núcleo constitutivo. Aunque Schopenhauer se refiere aquí a la cuestión epistemológica, su descripción se puede aplicar de forma sugerente a la ética:

Todo lo objetivo [...] es algo dado de una manera sumamente mediata y condicionada, con lo cual sólo existe de un modo relativo, al haber pasado por la maquinaria y fabricación del cerebro e ingresado en sus formas de tiempo, espacio y causalidad.³¹

Parece como si la ética hubiera olvidado que los seres humanos no somos puros sujetos cognoscentes, una «alada cabeza de ángel sin cuerpo».³² No hay posibilidad alguna de «lo humano» (y, por tanto, también de «lo inhumano») al margen de las relaciones, de los condicionantes, de las raíces que cada uno tiene con el mundo, con su mundo.

Ahora bien, a partir de Schopenhauer se pueden distinguir dos maneras de ser cuerpo: el cuerpo como *representación* y el cuerpo como *voluntad*. Merodeemos alrededor de estas nociones y veamos qué posibilidades éticas tienen.

Respecto de la primera, el cuerpo como *representación*, ya hemos advertido antes sus ideas fundamentales; todo lo que podamos conocer, decir, pensar o hacer en el mundo «pasa» por la representación y, por lo tanto, por el cuerpo. Es lo mismo que decir que todo lo que los seres humanos hagamos está *mediatizado* por nuestras formas corporales.³³ Éstas no son solamente físicas o biológicas, sino también sociales y simbólicas.³⁴

El cuerpo, o mejor la *corporeidad*, es una construcción social y simbólica. Lo que el cuerpo, cada cuerpo, vive, siente, conoce o padece, también lo es. Aunque a veces creamos que todo el mundo sufre de la misma manera, incluso el dolor es un hecho situacional, una construcción social, una representación. El dolor es mi dolor, pero también está impregnado de cultura, de simbolismo, de educación.³⁵ Nada de lo que hay en la vida humana escapa a la representación, o mejor, al juego de representaciones. Todo lo que el ser humano conoce o siente, también el dolor, sin duda, es fisiológico,

pero no hay que olvidar que es más que lo puramente físico, es simbólico. De ahí que también sea producto de nuestra corporeidad.

Para una ética de la compasión, que el cuerpo, como representación, sea ineludible significa que todo lo que hagamos, todas las *relaciones* que establezcamos con nosotros mismos, con el mundo y con los demás (sean humanos o no) tienen lugar inevitablemente «en un tiempo y en un espacio de representaciones simbólicas» que, en parte, sólo en parte, podemos cambiar.³⁶ Incluso en el caso de aceptar la existencia de éticas normativas (cosa que Schopenhauer negaría radicalmente), incluso en tal caso, *los imperativos no pueden eludir la condición corpórea*. De ahí que no tenga sentido hablar, como Kant, de una ética imperativa completamente liberada de antropología.

Junto a la representación, Schopenhauer sitúa a la voluntad.³⁷ Es más, de hecho, subraya que *el cuerpo es la objetivación de la voluntad*. Incluso que *la voluntad y el cuerpo son idénticos*.³⁸ O, con mayor precisión si cabe, que *mi cuerpo y mi voluntad son una sola cosa*.³⁹ Escribe Schopenhauer:

El cuerpo en su integridad no ha de ser otra cosa que mi voluntad hecha visible, tiene que ser mi voluntad misma...⁴⁰

En tanto que seres corpóreos la ética no solamente no puede eludir las representaciones, sino tampoco la voluntad. La voluntad (en el sentido de Schopenhauer) es el deseo, la fuerza, el impulso ciego, la energía, la aspiración ilimitada, sin final. La voluntad es el anhelo, el ímpetu y el sufrimiento.⁴¹

Desde esta perspectiva no tiene ningún sentido seguir hablando de «razón *pura* práctica», al modo de Kant, sencillamente porque es algo que no existe, que no puede existir.⁴² La razón, si es una razón «humana» (y por tanto también con posibilidades inhumanas), es *impura*. Esto significa que *la razón siempre es corpórea*. No hay razón práctica (o razón ética) libre del cuerpo y, por lo mismo, del tiempo y del espacio, de la experiencia y de la finitud. La razón *pura* práctica es ajena a lo humano. Frente a la metafísica moral de Kant, una ética de la compasión descansa sobre la corporeidad, sobre las situaciones y las mediaciones, sobre la contingencia y los acontecimientos, sobre los adverbios y las conjunciones. Es, por lo tanto, una ética radicalmente ambigua que nada tiene que ver con grandes principios ni leyes, ni con la obediencia a imperativos categóricos.

4.3. Ética y símbolo

«Símbolo», del griego *symbolon*, derivado de *symbollo* (yo junto, hago coincidir), y éste de *ballo* (yo lanzo)... «Símbolo» significa reunión, contraseña, pacto. El símbolo es una forma de expresión, un modo de lenguaje, una manera de entrar en relación. En la expresión / relación simbólica hay algo que está separado y aunque consiga reunirse siempre mantendrá la cicatriz, la marca, el resto de la separación.

Uno puede preguntarse por el sentido de «símbolo», por lo que el símbolo es, por lo que significa, por lo que dice. Pero, propiamente, el símbolo no dice, *quiere* decir, y lo que quiere decir *no lo puede decir*, por eso el símbolo evoca, convoca y provoca.

El símbolo hace su aparición porque toda vida humana está abierta a un juego de equívocos y de evocaciones, de implícitos y de sugerencias, de presencias y de ausencias, de presencias que evocan ausencias, de ausencias que se hacen obsesivamente presentes, a nuestro pesar, a mi pesar. Por eso, en cualquier caso, lo que resulta indudable es que el símbolo nos sitúa frente a la *cuestión del sentido*, del sentido de la vida, de mi vida, un sentido nunca del todo establecido, nunca del todo conocido, nunca del todo desvelado, porque allí donde hay símbolo hay también ambigüedad e incertidumbre. De no ser así, si una expresión/relación simbólica pudiese expresarlo todo sin ambigüedad alguna, si el símbolo fuera una «presencia total», nos hallaríamos frente a un ídolo.

De ahí que si se tuviera que definir de algún modo «símbolo» se podría utilizar la expresión «imagen de sentido»⁴³ o, tal vez, la «presencia de una ausencia». Lluís Duch lo ha escrito con claridad: «Aquí se insinúa precisamente la paradoja que introduce el simbolismo en la existencia humana: el símbolo es, al mismo tiempo, la señal inequívoca de que la *inmediatez* con la realidad de nosotros mismos, del otro y del mundo no es accesible al ser humano, pero, en el mismo movimiento, nos facilita un contacto *mediato* con ella. Por eso, desde hace ya muchos años he creído que una buena definición de símbolo era ésta: un artefacto que hace *mediatamente presente lo que es inmediatamente ausente*».⁴⁴

Me interesa reflexionar aquí sobre la *relevancia ética* del símbolo. Para ello voy a referirme en primer lugar a uno de los relatos más hermosos que podemos encontrar en los diálogos platónicos: el «mito del andrógino» de *El banquete*. Advierto que no pretendo, en modo alguno, realizar una lectura históricofilosófica del mencionado relato, sino sólo utilizarlo a modo de ilustración para expresar la relación entre ética y *símbolo*.

Aristófanes, uno de los invitados asistentes a la cena en casa de Agatón, nos cuenta una historia extraña. Al parecer, al principio la naturaleza humana no era como ahora. Había *tres* sexos: el *masculino*, el *femenino* y uno que participaba de ambos, el *andrógino*. Además, la forma de las personas era *redonda* en su totalidad: «Tenía cuatro manos,

mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho. [...] Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses. [...] Tras pensarlo detenidamente dijo al fin Zeus: “Me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más breves. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos”. [...] Así, pues, una vez fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inanición, por no querer hacer nada separados unos de otros...». ⁴⁵

Finalmente concluye Aristófanes: «Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo». ⁴⁶

El relato de Aristófanes expresa una teoría de la condición humana. ⁴⁷ Expone una naturaleza vulnerable y fracturada que ha perdido la autarquía y que va a la búsqueda incesante de *lo otro*. Por eso, cada ser humano es simbólico, no solamente porque usamos símbolos o nos expresamos simbólicamente, sino porque vivimos a través de mediaciones, de ayudas, de interpretaciones y de equívocos. Vivimos simbólicamente. El deseo, la inseguridad, el azar, la vulnerabilidad, la inquietud, la fragilidad, la pasión... son aspectos de esta existencia quebrada que determina la vida.

Pero hay una cuestión especialmente relevante que se puede inferir del relato de *Elbanquete* y que resulta decisiva para configurar una ética de la compasión; a saber, que *el símbolo remite a una ausencia*. Allí donde hay vida humana (o inhumana) hay símbolo, y allí donde hay símbolo hay ausencia, aparece la ausencia, la *falta*, porque donde hay símbolo algo o alguien *se echa de menos*. Es en este contexto en el que surge claramente una ética de la compasión.

Como leemos en la narración de Aristófanes, somos simbólicos, esto es, *seresenfalta*, seres que necesitamos configurar relaciones de alteridad para poder sobrevivir (tanto física como simbólicamente). Pero lo relevante aquí es que estas relaciones no son sólo con otros que están presentes, mis contemporáneos, sino de forma todavía más radical con los ausentes, con los definitivamente ausentes. Vivimos de ausencias porque nadie está de totalmente de cuerpo presente. Dicho de otro modo, en toda presencia hay

ausencia. Soy ausencia, soy en un presente habitado por ausentes. Por eso, dada nuestra configuración antropológica, nuestra ineludible vulnerabilidad y fragilidad, nuestro ser simbólico, necesitamos configurar ámbitos de confianza –o, lo que es lo mismo, relaciones compasivas–, que nos permitan afrontar nuestra condición de seres en falta. Peter Sloterdijk en su obra *Esferas* ha profundizado de forma sugestiva en esta noción. El filósofo alemán ha configurado una auténtica *poética esferológica*, especialmente en el primer volumen de su trilogía. Detengámonos por un momento en ella.

La tesis de Sloterdijk es clara, los seres humanos necesitan *espacios* para poder existir «como quienes realmente son». Sloterdijk llama a estos lugares *esferas*: «La esfera es la redondez con espesor interior, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar significa ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que eligen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. *Esferas* son creaciones espaciales sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres extáticos en los que opera el exterior».⁴⁸

No hay posibilidad de supervivencia humana fuera de esta «protección esférica», una protección –insisto– a la vez física y existencial. El ser en esferas, sigue diciendo Sloterdijk, 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 afuera. En este sentido las esferas son también conformaciones morfo-inmunológicas. Sólo desde estas *estructuras (esféricas) de inmunidad*, generadoras de espacio interior, pueden los seres humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar sus individuaciones. Nunca han vivido, ni podrán vivir los seres humanos en inmediatez con la naturaleza, y jamás han pisado el suelo de lo que se llama los hechos mismos.⁴⁹

Es curioso comprobar cómo Platón (por medio del personaje de Aristófanes) ya se refería en el relato de *El banquete* a la *redondez* del ser humano antes de ser «cortados» por Zeus: «La forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo».⁵⁰ Esta «partición» en dos mitades por obra de Zeus, esto es, la *ruptura de la forma esférica*, deja a los hombres y mujeres en un estado de extrema vulnerabilidad, una vulnerabilidad «estructural», por así decir; el «corte» de Zeus nos deja en ausencia, en falta, una falta irreparable, salvo que se pudiera «suturar».

Es necesario que esta falta, esta ausencia estructural, sea compensada de algún modo, y aquí aparece el símbolo. Éste se mueve en una doble dimensión. Por un lado, la condición humana es simbólica y, por lo tanto, está rota, partida en dos mitades; por otro, el símbolo, en tanto que artefacto antropológico-cultural, ejerce una *función compensatoria*. De ahí que, más allá de la dimensión epistemológica y

antropológica, el símbolo posea un alcance ético, sea una «expresión» pero también una «relación», sea expresión y relación al mismo tiempo.

Ha sido el filósofo alemán Odo Marquard el que ha insistido en sus libros sobre esta dimensión compensatoria del símbolo. Escribe Marquard: «Deberíamos tener en cuenta que la palabra griega de la que proviene *compensatio* es muy probablemente *symbolon*. El *Homo compensator* es el *Homo symbolicus*: vive en la cultura, una realidad en vez de aquella primera realidad absoluta que no puede soportar».⁵¹ Apoyándose en Arnold Gehlen, Helmuth Plessner y Niklas Luhmann, Marquard sostiene que el ser humano tiene que compensar su falta de equilibrio, su desnudez, su carácter incompleto en la *cultura*, esto es, en lo artificial, en la expresividad, en la trascendencia. En una palabra, el ser humano escapa de sus deficiencias gracias a las compensaciones.⁵²

Una ética de la compasión no coloca en el centro de su reflexión los triunfos alcanzados por los seres humanos sino las carencias y padecimientos con los cuales debemos vivir esforzándonos por compensarlos, porque no somos la especie del triunfo definitivo, sino la de una prolongada derrota.⁵³ Somos «animales tardíos» que debemos aprender a soportar una constitución física llena de carencias, y una conciencia de mortalidad. No tenemos más remedio que aceptar nuestra condición doliente, y el símbolo, como artefacto compensatorio, es la expresión que hace posible sobrellevar el drama de la existencia, esa ausencia constitutiva respecto a nosotros mismos y los demás.

De todos los artefactos simbólicos que los seres humanos han fabricado para hacer frente a la amenaza de la contingencia, al flujo del tiempo, a la ausencia y a la muerte podrían destacarse dos de especial relevancia: la *narración* (oral y/o escrita) y la *música*. De la primera se ocupó Walter Benjamin en «El narrador». A la segunda la filosofía le ha prestado una atención menor (con notabilísimas excepciones, claro está).⁵⁴

Quizá podríamos poner algunos ejemplos que tendrían que ver con lo que desarrollaremos en el apartado siguiente a propósito de la experiencia, y, en concreto, de la experiencia del sufrimiento. Narraciones como las de Primo Levi, Jorge Semprún, Imre Kertész, o piezas musicales como el *Cuarteto para el fin de los tiempos* de Messiaen, o el *Superviviente de Varsovia* de Schönberg, pueden servir de ilustraciones para lo que quiero decir.

El caso de Oliver Messiaen es especialmente relevante. Fue hecho prisionero en el verano de 1940. Internado en el campo de Görlitz (Silesia) compuso el *Cuarteto para el fin de los tiempos*, que se estrenó en el interior del campo en enero de 1941. La pieza es interpretada por un piano, un violín, un clarinete y un violoncelo, los únicos instrumentos de los que Messiaen disponía en el campo. El *Cuarteto* es una de las piezas más desgarradoras de todo el siglo XX. Su música muestra el dramatismo de la vida en el *Lager*, el sufrimiento de los seres humanos que están allí internados. Los cuatro instrumentos de la pieza parecen gritos desesperados de dolor. Sin embargo, como en

toda la obra del compositor, está presente la religiosidad y la esperanza. El *Cuarteto* termina con la «Alabanza a la inmortalidad de Jesús».

Algo notablemente distinto lo encontramos en la obra de Arnold Schönberg *Un superviviente de Varsovia*. En este caso nos hallamos en América, en el exilio. Schönberg compuso una pieza magistral en la que el texto es tan importante como la música. La obra está creada a partir de los testimonios de los supervivientes. La expresividad del *Superviviente de Varsovia* es suprema. La pieza tiene dos partes. En la primera un narrador, que se expresa en inglés, cuenta la imposibilidad de recordarlo todo. Sin embargo, pese a la dificultad del recuerdo, el narrador relata cómo comenzó el día. Se escuchó la diana, todavía de noche. Poco a poco salieron los viejos y los enfermos. Tenían miedo. Mucho ruido. Miedo. Una voz, en alemán, da órdenes. El sargento y sus SS golpean a todo el mundo. Gritos de dolor, de rabia, de impotencia. El sargento les ordena numerarse. Quiere saber, en un minuto, a cuántos va a enviar a la cámara de gas. De repente, todos juntos cantan el *Shema Yisrael*.

Es importante señalar que desde la perspectiva de una ética de la compasión, el mito platónico narrado por Aristófanes se ajusta mucho mejor que el «estado de yecto» o «ser arrojado al mundo» (*Geworfenheit*) heideggeriano (tal vez como sugiere Hans Jonas, gnóstico) al modo de ser de los seres humanos en sus mundos.⁵⁵ Creo que puede ser interesante detenernos un instante en la visión que tiene Heidegger de la existencia humana para contraponerla a la que estamos aquí desarrollando a propósito de la ética.

El § 38 de *Ser y tiempo* se titula «Das Verfallen und die Geworfenheit».⁵⁶ Heidegger señala que el término «caída» (*Verfallen*) no pretende dar a entender ninguna valoración negativa, sino el modo de ser en el mundo, para dar a entender que la existencia humana (*Dasein*) está sometida a las «habladurías», la «curiosidad» y la «ambigüedad»; en una palabra, «lo impropio». *Verfallen* indica «movimiento de caída», un movimiento que lleva a la realidad humana a quedar absorbida entre los demás «entes» de su mundo y a olvidar su ser más propio. La caída tiene que ver con un modo de existir inauténtico, pero inauténtico desde un punto de vista ontológico.⁵⁷ Por eso, como señala Heidegger:

La caída (*Verfallen*) no determina tan sólo existencialmente al estaren el mundo. El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado, condición que en la disposición afectiva del *Dasein* puede imponerse a este mismo. La condición de arrojado no sólo no es un «hecho consumado», sino que tampoco es un *factum* plenamente acabado. Es propio de la facticidad de este *factum* que el *Dasein*, mientras es lo que es, se halla en estado de lanzamiento y es absorbido por el torbellino de la impropiedad del uno. La condición de arrojado, en la que la facticidad se deja ver fenoménicamente, pertenece a ese *Dasein* al que en su ser le va este mismo ser. El *Dasein* existe fácticamente.⁵⁸

En el fragmento citado aparece insistentemente la idea de Heidegger acerca de la condición de poder ser (*Seinkönnen*) de la realidad humana. Al filósofo alemán le interesa subrayar esta idea de *futurización*, de *proyecto*, de *contingencia*, de que el hombre es un ser que *se la juega*, un ser *en cuyo ser le va su ser*. Habría que recordar aquí que una de las características de la «analítica existencial» que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* consiste en entender la realidad humana como un ser que tiene que realizar sus acciones *en cada ocasión*. La vida humana posee una naturaleza móvil, un carácter histórico que no corresponde en modo alguno a una concepción esencialista, invariable, sino a un modo contingente.⁵⁹ Hasta aquí nada que objetar, más bien todo lo contrario.

Ahora bien, como Heidegger señala a continuación, en la caída lo que se muestra es la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), aunque el pensador alemán pretende huir de una interpretación «negativa» de la existencia humana, e insiste en la idea de que el fenómeno de la caída no debe interpretarse negativamente, o en un sentido moralmente negativo, sino más bien como algo ontológicamente cotidiano. Por eso dice:

La caída desvela una estructura ontológica *esencial* del Dasein mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno (*Nachtseite*), conforma más bien, en su cotidianidad (*Alltäglichkeit*), la totalidad de sus días.⁶⁰

En honor a la verdad deberíamos decir que, al menos en este apartado de *Ser y tiempo*, parece que Heidegger pretende huir de ese *gnosticismo* que le atribuye Hans Jonas. Véase, por ejemplo, el fragmento con el que prácticamente concluye el capítulo:

Por consiguiente, la interpretación ontológico-existencial tampoco hace ninguna declaración óntica acerca de la «corrupción de la naturaleza humana» (*Verderbnis der menschlichen Natur*), y no porque le falten los medios que serían necesarios para probarla, sino porque su problemática es anterior a todo pronunciamiento sobre corrupción e incorrupción. La caída es un concepto ontológico de movimiento (*ein ontologischer Bewegungsbegriff*).⁶¹

Parece que Heidegger claramente quiere deshacerse de una interpretación corrupta de la naturaleza humana, aunque —obsérvese— no deja de ser curioso que añada: *no porque le falten los medios que serían necesarios para probarla*. La frase indica que el filósofo alemán posee una concepción *negativa* del modo de ser humano aunque su metodología le impide entrar de lleno en esta cuestión.

En el párrafo siguiente, Heidegger se encarga de recordar al lector la pregunta que ha guiado este capítulo: la constitución ontológica del ser humano como *estado deabierto*, como *apertura*, como *aperturidad*, luego lo realmente decisivo no es el hecho de la caída, entendida al modo gnóstico, sino la «impropiedad de la vida cotidiana», entendida al modo ontológico. Como en toda su obra, Heidegger no quiere dar pie a lecturas éticas de su ontología fundamental. Podríamos decir que el filósofo alemán no soporta la ética; su *finitud*. El ser-para-la muerte (*Sein zum Tode*), es (o quiere ser) plenamente

ontológico, no ético. Prueba de ello es el capítulo que viene inmediatamente a continuación del que estamos comentando, el sexto, titulado «Die Sorge als Sein des Daseins» (el *cuidado* como ser del *Dasein*, de la realidad humana). Podría parecer que al introducir la noción de cuidado (*Sorge*) Heidegger nos va a situar frente a la problemática de la ética, pero no es así.⁶² Comienza el apartado recordando, una vez más, que «el Dasein existe fácticamente». Esto es:

El Dasein tiene, en virtud de su disposición afectiva que esencialmente le pertenece, un modo de ser en el que es llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado. Pero la condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre *es*, él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas).⁶³

Heidegger resume su concepción de la realidad humana desarrollada hasta ahora con la idea siguiente, que escribe en cursiva: El modo de ser cotidiano del ser humano puede ser definido como *el estar-en-el-mundo como cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del «mundo» y coestar con los otros le va su poder-ser más propio*.⁶⁴ Ahora bien, ¿cómo caracteriza Heidegger este «estar en medio del mundo y coestar con los otros»? Hay que dar un paso más, y el filósofo alemán introduce aquí la noción de *Sorge* (cuidado, cura, preocupación, solicitud). El cuidado es una estructura existencial, es una habérselas con los entes con los que uno se encuentra. Es evidente que aquí es el lugar en el que Heidegger tiene que lidiar con la ética, pero no lo hace. El ser del *Dasein* como cuidado nos abrirá, según Heidegger, a la cuestión de la angustia (*Angst*), pero la ética no aparece. En este sentido es muy pertinente la observación de George Steiner. Para Steiner el pensamiento heideggeriano es pródigo en atisbos epistemológicos, fenomenológicos y estéticos, pero no contiene ni implica alguna ética. El propio Heidegger rechazó categóricamente los intentos por derivar de sus obras algunos principios éticos o metodologías. Definió las éticas como absolutamente extrínsecas a su propia empresa estrictamente ontológica. Y añade Steiner: «En el voluminoso y reiterativo corpus de los escritos de Heidegger, la ausencia más notable es precisamente la del concepto del mal».⁶⁵

En resumen, lo que quiero poner sobre la mesa no es solamente el hecho de que en la obra de Heidegger, y más concretamente en *Ser y tiempo*, no se encuentre una ética, es que él mismo se encargó de rechazar cualquier intento de interpretar su obra desde esta perspectiva. La *Sorge* no puede de ningún modo ser aplicada a la ética, en cambio, como hemos visto, una lectura antropológica del mito que narra Aristófanes en *El banquete* permite configurar algunos aspectos esenciales para una ética de la compasión. Retomemos entonces el relato platónico.

Ya hemos dicho que los seres humanos somos animales fragmentados, seres-en-falta, presencias en las que persisten ausencias. Hombres y mujeres vivimos anhelantes de una totalidad imposible de alcanzar. Somos seres simbólicos (partidos) y, por lo mismo,

frágiles y vulnerables, y es esta vulnerabilidad, expresión, por otro lado, de la finitud ineludible, la que será el punto de partida de la ética. Hay espectros que nos acechan. La vida humana tiene una *condición espectral*.

Uno se da cuenta de que el presente que habita, tiene deudas pendientes. Deudas que él no ha contraído pero que reaparecen y se hacen presentes a pesar de todo. Nuestra vida tiene algo pendiente que nos impide instalarnos de una vez por todas, algo pendiente con los que nos han precedido, y que nos demanda una constante reubicación y resituación.

Todo esto significa que no es sólo el lenguaje el que resulta simbólico, sino el propio ser humano. La vida es «simbólica», tanto estructural y constitutivamente (el símbolo es una presencia que remite a

una ausencia) como compensatoriamente (el símbolo es un artefacto de dominación provisional de la contingencia). Como resultado de la finitud originaria, la vida no puede sino ser vivida simbólicamente y, por tanto, a través de artefactos y de relaciones que permitan soportar ese «serenfalta». En definitiva, esta es una visión antropológica que nada tiene que ver con los análisis existenciales de Heidegger, como acabamos de ver.

La brillantez del relato de Aristófanes radica en el hecho de subrayar esa necesidad de compensación, de ayuda, de acogida, a la que ningún ser humano puede renunciar. «El carácter metafórico del mito platónico –ha escrito Emilio Lledó– expresa algo más que una visión poética de la existencia. La realidad humana es, efectivamente, incompleta e indigente. El principio de autarquía es imposible desde el momento en que existen los sentidos y la palabra. [...] “Símbolo de hombre” expresa, pues, la necesidad y la indigencia que, como toda la naturaleza, tiene el animal humano. Es la sociedad en su variedad de manifestaciones la que completa la insuficiencia de un ser “simbólico”, de un ser partido. La mitad perdida se encuentra, pues, en los otros. Pero la vinculación con el entorno, sobre todo con el entorno humano, se hace presente por la mediación de éros.»⁶⁶

Desde un punto de vista ético, el símbolo o mejor, la «dimensión simbólica de la existencia humana», nos coloca frente a una *gramática de la amistad y de la compasión*. Dicho clara y brevemente: una ética del símbolo se concreta, pues, en *amistad* y, más concretamente, en *acompañamiento en el dolor*.

No deja de ser interesante comprobar cómo, mientras que en la obra de los filósofos clásicos (Platón, Aristóteles, las escuelas helenísticas, Cicerón, Agustín, hasta llegar a los inicios de la modernidad –Montaigne–) la amistad ocupa un lugar relevante en su proyecto de vida moral, en la filosofía moderna la reflexión sobre la amistad se halla prácticamente ausente.⁶⁷ En la ética de Kant, por ejemplo, y por citar la ética moderna más relevante, no desempeña ningún papel.⁶⁸ En cambio, en una ética de la compasión la amistad ejerce esta *función compensatoria* a la que antes se hacía referencia. No sólo

necesitamos compensar nuestras carencias físicas, sino también existenciales o vitales. Es imprescindible acompañar en el sufrimiento, y ahí es donde la amistad se activa. Esta es una relación de alteridad básica sin la que ningún ser humano podría humanamente sobrevivir.

De todos los filósofos clásicos Aristóteles es, sin duda, el que nos ofrece en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* la filosofía de la amistad más relevante. Aristóteles escribe que *la amistad es lo más necesario para la vida*, y es verdad:

Después de esto, podría seguir una discusión sobre la amistad, pues la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir aunque tuviera todos los otros bienes. [...] En la pobreza y en las demás desgracias, consideramos a los amigos como el único refugio.⁶⁹

Siguiendo a Aristóteles, no deja de ser sugerente otro fragmento que aparece en el *Peri hermeneias* (De la interpretación):

Hay en la voz símbolos de lo que siente el alma, y a lo que vemos escrito llega también lo que transmite la voz.⁷⁰

Aristóteles utiliza el término «símbolo» (*symbolon*) para expresar lo que le sucede al alma. Pero si, como se advertía al principio, el verbo *sybállein* significa «juntar», «reunir», incluso «interpretar», es posible situarlo no sólo en una perspectiva epistemológica sino ética. Es necesario dar ese paso, puesto que demasiadas veces al introducir el símbolo en antropología parece que solamente se está incidiendo en la cuestión epistemológica, olvidando la dimensión ética del símbolo, que es su sentido originario.

El símbolo es testimonio de amistad. Como escribe Emilio Lledó: «El símbolo era un trozo de madera, o incluso de metal partido en dos, cuyas partes se daban a personas diferentes, a algún viajero que al llegar a su destino, entregaba esa mitad, que haría evocar al receptor el otro trozo en manos de una persona amiga. Era, pues, testimonio de *philia*, de amistad, y aquel que lo entregaba era recibido con el mismo afecto que el amigo que guardaba la otra mitad del *symbolon*».⁷¹

El símbolo, pues, tiene un alcance ético; manifiesta el reconocimiento de la alteridad y, al mismo tiempo, expresa esa necesidad de amistad y de compasión de la que los seres finitos, los «hijos del tiempo», andamos necesitados. Sin esas relaciones de amistad, sin esas expresiones simbólicas, sin compasión, el dolor sería insoportable y la vida se convertiría en un infierno.

Para una ética de la compasión no se puede vivir humanamente sin «unirnos con alguien» (aunque, evidentemente, la unión no signifique nunca fusión o, al menos, no debería significarlo). Porque no podemos eludir nuestra condición de indigencia, de *homo patiens*, es necesario relacionarnos con el otro, sentirnos acompañados por él. Por

nuestra naturaleza fragmentaria y partida, el símbolo, entendido como «gramática de la amistad», no puede suturar definitivamente ese serenfalta, esta ruptura constitutiva del modo de ser de los seres humanos en sus mundos, pero nos ayuda a soportarla, la compensa. De ahí, entonces, que en el símbolo encontremos una dimensión compasiva. «Ser amigos» es justamente esto, encontrar a alguien que nos ofrezca *refugio en las desgracias*.⁷²

En el libro IX de la *Ética* a Nicómaco Aristóteles mostró esta idea con suma lucidez. Allí se hace la siguiente pregunta: «¿Es en la prosperidad o en la desdicha cuando los amigos son más necesarios?». Aristóteles admite que en ambas ocasiones son buscados pero, subraya, «la amistad es más necesaria en el infortunio».⁷³ Y unas líneas después es, si cabe, más explícito: «Porque ver a los amigos es grato, especialmente para el desgraciado, y viene a ser una especie de remedio contra el dolor (porque el amigo, si tiene tacto, puede consolarlo con su presencia y con sus palabras)».⁷⁴

La tesis de Aristóteles está clara y resulta sumamente sugerente para la ética: *la amistad ofrece compasión*. Es verdad que el verdadero amigo no elimina nuestro sufrimiento, pero nos ayuda a soportarlo. Desde esta perspectiva, la ética posee una dimensión de consuelo, de acompañamiento.⁷⁵ Los seres humanos somos seres necesitados de consuelo,⁷⁶ y la ética es esta relación de acogida y de hospitalidad.

Frente al sufrimiento del otro, el amigo nos consuela con su presencia, con sus palabras y con sus silencios, por eso podríamos decir con Aristóteles que la amistad es lo más necesario para la vida, porque para un *homo patiens* no hay posibilidad alguna de eliminar el sufrimiento, pero tiene que sobrevivir en él, y el amigo es «el que está al lado».

Especialmente en un mundo en el que los grandes relatos han quedado seriamente fuera de combate,⁷⁷ en un mundo desprotegido, en el que las «esferas» que tradicionalmente daban cobijo a los seres humanos se han roto,⁷⁸ en un mundo en el que el sistema tecnológico es incapaz de acompañar la vida de hombres y mujeres, en un mundo así, la amistad se hace indispensable. Quizá sería interesante reflexionar sobre el hecho de que en el universo que Heidegger describe no hay lugar para la amistad. ¿Por qué? Es probable que fuera un resto de «humanismo» y de «vulnerabilidad» que el pensador alemán no está dispuesto a conceder...⁷⁹

4.4. Ética y experiencia

Si algo queda claro en una «ética metafísica», como la de Kant, es que la experiencia no solamente no puede desempeñar ningún papel en ella sino que, además, es nociva. Especialmente en el segundo capítulo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* titulado «Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres» Kant insiste una y otra vez en la misma idea: es imposible que la experiencia pueda constituirse en la base de la ética.

Puesto que, según el filósofo de Königsberg, sólo hay ética si existen imperativos categóricos, no es posible que éstos puedan fundamentarse en la experiencia sin incurrir en la *falacia naturalista*. De la experiencia sería posible –a juicio de Kant– inferir un imperativo *hipotético* pero no un imperativo *categórico*. «Resulta obvio –escribe– que ninguna experiencia puede dar lugar a inferir tales leyes apodícticas o tan siquiera su mera posibilidad. Pues con qué derecho pondríamos un respeto sin límites, como precepto universal para toda naturaleza racional, a lo que quizá sólo sea válido bajo eventuales condiciones de humanidad; y ¿cómo unas leyes para determinar *nuestra* voluntad deben hacerse pasar por leyes destinadas a determinar la voluntad de cualquier ser racional y ser tomadas en cuanto tales por leyes nuestras, si fuesen meramente empíricas y no tuviesen su origen íntegramente *a priori* en la razón práctica pura?»⁸⁰

Naturalmente, si se rechaza la experiencia como punto de apoyo (o de fundamentación) se niega también, al mismo tiempo y en pura lógica, la posibilidad de que la ética posea una base antropológica.⁸¹ Pero esto es lo que desde la perspectiva de una ética de la compasión es imposible. Si, como hemos visto, la condición corpórea y simbólica de los seres humanos es ineludible, también lo es la experiencia, y esto es válido no solamente para la razón pura *teórica* (como el propio Kant admite al inicio de la *Crítica de la razón pura*) sino también para la razón *práctica*.

Desde la perspectiva que aquí estamos adoptando, la cuestión *no* es si la experiencia *debe o no ser* el fundamento de la ética, sino el hecho de que, para bien o para mal, *la condición experiencial de la vida humana es ineludible*. Entonces lo que ahora tendría que ocupar nuestro interés sería *cómpensarla éticadesdela experiencia*, o también, qué tipo de ética puede derivarse de la condición experiencial de la existencia humana. En una palabra, si la corporeidad es constitutiva de la vida de cada uno de nosotros, no nos queda más remedio que reflexionar acerca del papel que desempeña *de facto* la *experiencia* en la ética, puesto que ésta no puede prescindir de aquélla. De lo que se tratará entonces, en primer lugar, es de merodear alrededor de la noción de *experiencia* para, a continuación, establecer si es posible y cómo el enlace entre la *experiencia* y la ética. Para arrojar un poco de luz sobre qué es la experiencia me parece interesante releer a uno de los filósofos contemporáneos que más y mejor han escrito sobre esta cuestión:

HansGeorg Gadamer.

En su obra *Verdad y método*, Gadamer dedica un capítulo a esta temática titulado: «Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica». Comienza diciendo que el concepto de *experiencia* le parece «uno de los menos ilustrados y aclarados».⁸² Es así porque la ciencia moderna, a pesar de que constantemente habla de «experiencia», incurre en un error de fondo, a saber, la confusión entre «experiencia» y «experimento». Lo que la ciencia ha hecho es, a juicio de Gadamer, objetivar la experiencia hasta dejarla libre de historia. De hecho, este es el objetivo del método científico: controlar la experiencia, liberarla de toda condición subjetiva, reducir, o evitar, el azar para poder *repetir* (y esta será una idea clave) la acción (el experimento). Serían condiciones del llamado «método científico» la *intersubjetividad* y la *repetición*, además de la *revisión*. En una palabra, lo que el «método científico» propone es que todo el procedimiento (supuestamente experiencial) quede sometido a *control*. Se eliminan entonces la historicidad y la subjetividad.

Desde la perspectiva de la ciencia moderna, una experiencia no es válida a menos que se confirme. «En este sentido –escribe Gadamer–, su dignidad reposa por principio en su reproductibilidad. Pero esto significa que por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada.»⁸³ Dicho de otro modo, «todo aquello que puede considerarse como experiencia garantizada por el método científico se caracteriza por su fundamental independencia respecto a cualquier situación práctica y de cualquier integración en un contexto de acción. Esta “objetividad” señala, al mismo tiempo, que puede estar al servicio de cualquier contexto de acción».⁸⁴

No voy a ocuparme ahora de comentar el recorrido que Gadamer lleva a cabo en *Verdad y método* por las obras de Aristóteles, Bacon o Hegel. Lo que me interesa es, concretamente, ver cómo la hermenéutica gadameriana recupera la noción de *experiencia* que la ciencia y, más concretamente, el «método científico» moderno, ha puesto en tela de juicio.

En relación con el tema de este ensayo, es sugerente comprobar que la experiencia va ligada, para Gadamer, a la *decepción*. De un modo u otro toda experiencia es o acaba siendo *experiencia de una decepción*. Y resulta inseparable de la decepción porque siempre que hay existencia humana hay *expectativas*. Hombres y mujeres tenemos expectativas. Nunca nos enfrentamos a una situación, a una acción, a una lectura, sin expectativas. Pero precisamente esto es lo que la experiencia se encarga cuestionar, de poner en tela de juicio o, lo que es lo mismo, es lo que la experiencia *rompe*. Gadamer lo expresa muy claramente:

En este sentido la experiencia presupone necesariamente que se defrauden muchas expectativas, pues sólo se adquiere a través de decepciones. Entender que la experiencia es, sobre todo, dolorosa y desagradable, no es tampoco una manera de cargar las tintas, sino que se justifican bastante inmediatamente si se atiende a su esencia. [...] Toda experiencia que merezca este nombre se ha cruzado en el camino de

alguna expectativa. El ser histórico del hombre contiene así como momento esencial una negatividad fundamental que aparece en esta referencia esencial de experiencia y buen juicio.⁸⁵

Si se admite que el ser humano es un ser de experiencia debe aceptarse también que es estructuralmente «fracaso». La experiencia es inseparable de la expectativa, pero, al mismo tiempo, lo es del fracaso porque ningún ser finito puede realizar completamente lo que ha previsto. De ahí que Gadamer subraye una «negatividad» en el ser histórico del hombre. Y todo ello nos conduce a una «dimensión patética» de la vida. Gadamer recurre a una fórmula de Esquilo para expresar esta tesis: hay que *aprender del padecer*. «Esta fórmula, explica Gadamer, no sólo significa que nos hacemos sabios a través del daño, y que sólo en el engaño y en la decepción llegamos a conocer más adecuadamente las cosas; bajo esta interpretación la fórmula sería algo más. Se refiere a la razón por la que esto es así. Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar.»⁸⁶

Este fragmento de *Verdad y método* es sumamente importante para una ética de la compasión por varias razones. En primer lugar, porque la experiencia nos sitúa frente a la noción de *acontecimiento*, esto es, de ruptura, de imprevisibilidad, de sorpresa... La experiencia no es algo que pueda controlarse, planificarse o programarse, algo que pueda ajustarse a una ley o a una norma, sino lo que sucede de repente, lo que no se puede controlar, lo que irrumpe repentinamente en nuestras vidas. Cuando pensábamos que todo lo teníamos bajo control *sucede algo que no estaba previsto*. Recordemos que esta era una de las acepciones de la contingencia: el *azar*.⁸⁷

En la modernidad, la ética kantiana se ha impuesto de forma casi indiscutible y ha relegado esta cuestión a un lugar secundario. Kant, a diferencia de lo que se está exponiendo aquí, pensaba que hay algo, un ámbito totalmente inmune a la contingencia y al azar: la ley moral. Independientemente de lo que ocurra en el mundo, la buena voluntad, el deber, el imperativo categórico, la ley, no queda afectada.⁸⁸ Una ética de la compasión subraya todo lo contrario. Porque la corporeidad es insuperable, las situaciones éticas son experienciales y, por lo tanto, imprevisibles. Para una ética de la compasión no hay nada inmune al espacio y al tiempo, a la contingencia y al azar.

En segundo lugar esta irrupción de lo imprevisible es *desarticuladora*, rompe nuestras expectativas, nuestro plan de vida, nuestros proyectos y nuestras planificaciones. Uno tiene previsto qué hacer con su vida, quien más quien menos tiene un «plan de vida» más o menos previsto, más o menos programado. «Padecemos» una experiencia cuando nos quedamos perplejos, obligados a reprogramar nuestra forma de vida. En ocasiones esta reprogramación es imposible y entonces hay que hacer «borrón y cuenta nueva» o, a veces, ni siquiera somos capaces de esto. La experiencia nos muestra que no podemos, aunque nos cueste reconocerlo, aunque no queramos admitirlo, no podemos, repito, vivir

planificadamente, nos recuerda que aunque tengamos nuestra vida plenamente planificada en cualquier momento puede suceder algo que nos obligue a repensarlo todo. Una ética de la compasión se alimenta de las respuestas que damos aquí y ahora a una situación que nada ni nadie ha podido imaginar. Toda situación es única y la ética no consiste en la aplicación de la ley a la situación sino en la respuesta que doy a un acontecimiento. Una ética de la compasión no es una ética del deber sino una ética de la «respuesta adecuada».

En tercer lugar, y como consecuencia de lo dicho anteriormente, toda experiencia (o incluso su mera posibilidad) va acompañada de *dolor* fruto de la *inseguridad* de nuestras vidas. En otras palabras, la experiencia nos recuerda nuestra condición ineludible de «seres dolientes». Por eso, en el fondo, no *hacemos* experiencias, sólo «hacemos» propiamente «experimentos». Las experiencias no se hacen, se *padecen*. Es cierto que muchas veces tenemos miedo de esta dimensión imprevisible de la experiencia y nos protegemos de ella. Intentamos blindarnos (de forma física o simbólica), pero, finalmente, todo es en vano. La finitud muestra su rostro y, aunque no se aprenda de ella, se acaba padeciendo. Buena parte de la vida nos la pasamos protegiéndonos de las experiencias, intentando convertir la experiencia en experimento, en algo controlable, en algo que se pueda diseñar, pero tarde o temprano, todo cambia. Una ética de la compasión subraya que nadie puede evitar el sufrimiento y que la respuesta ética no consiste en ponerse en el lugar del otro sino a su lado. Es verdad que no podemos evitar sufrir experiencias pero la compasión nos ayuda a soportarlas.

Por último, evidentemente, la experiencia nos remite a nuestra finitud estructural. Si somos experienciales, si la experiencia es ineludible, es precisamente porque es ella una de las formas que adopta la presencia inquietante de la finitud.⁸⁹ Gadamer insiste en esta idea en un fragmento excepcional, uno de los más importantes de *Verdad y método*:

La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es el señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. En él llega a su plenitud el valor de verdad de la experiencia. [...] La verdadera experiencia es aquélla en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora.⁹⁰

Creo que es enormemente interesante insistir, con Gadamer, en el hecho de que toda experiencia acaba siendo *experiencia de la finitud*. Por esta razón parece obvio que una ética de la compasión no pueda dejar de lado uno de los aspectos esenciales, es probable que sea el decisivo, en los que esta finitud se expresa: la experiencia. Una ética de la compasión es una ética basada en la experiencia, una ética que se fundamenta en la convicción de que el azar, la contingencia, la desarticulación de proyectos y de planificaciones, y el dolor provocado por la inseguridad de la vida resultan ineludibles. Una ética de la compasión se toma muy seriamente el reto de pensar la *contingencia* y la

casualidad como elementos constitutivos de las relaciones humanas, del modo de ser frágil y vulnerable de los seres humanos en sus mundos.

Lo que a uno le sucede es lo que uno no hace. Eliminar la contingencia de la vida humana supondría reducir la vida a *lo que hacemos* y convertirnos en *agentes*. Olvidaríamos entonces que no solamente somos lo que hacemos sino también sobre todo lo que nos acontece.

Es posible que incluso seamos mucho más nuestras casualidades que nuestras acciones, lo que nos sucede que lo que programamos. «Alejar lo contingente –como señaló Odo Marquard– sería alejar del ser humano a lo demasiado humano; pero no hay ser humano sin lo demasiado humano: de este modo, en nombre del ser humano finalmente se alejaría del ser humano al ser humano. Por tanto, hay que salvar para el ser humano a lo contingente: pues sólo de este modo tiene realidad el ser humano.»⁹¹

Es común a las «éticas metafísicas» el reducir la contingencia, la fortuna, la casualidad, como si el ser humano pudiese liberarse de todo ello y, al fin, hacerse inmune al tiempo y al azar. Por eso, una ética de la compasión, que es una ética desde la experiencia, no se obsesiona con los grandes principios (metafísicos, metahistóricos, trascendentes, inmutables), con las máximas que pueden convertirse en leyes universales, o con los imperativos que pretenden resolver *a priori* las relaciones entre los seres humanos. Al contrario, la finitud estructural de la que no podemos liberarnos nos recuerda que las casualidades están en la primera línea de nuestras decisiones, que todas las dimensiones de la vida tienen un componente no domesticable racionalmente.⁹²

Porque vivimos experiencialmente, porque la experiencia es lo que nos forma y nos conforma, sin nosotros pedirlo, sin programarlo, porque existimos a salto de mata, desde la perspectiva de una ética de la compasión, pues, no se puede (ni se debe) encontrar grandes «principios» que resuelvan *a priori* las situaciones que se plantean en la vida cotidiana. Se trata, en una palabra, de asumir como constitutiva esta *inseguridad* inherente a la condición humana, a la tensión entre la vida y el mundo. Por eso, una ética de la compasión no puede sino ser una ética de los *afectos* y no de los *efectos*, una ética de la afectividad y de la intimidad, no de las grandes respuestas establecidas de antemano, ni de los códigos deontológicos. Una ética de la compasión es una ética de la sensibilidad con el otro, y advierte que el modo en que ésta se expresa sólo puede resolverse *in situ*, en cada situación, aquí y ahora.⁹³

Precisamente porque es imposible eludir la condición experiencial el ser humano debe en cada momento de su vida resituarse éticamente en relación con los demás, con el mundo y consigo mismo. Es cierto que esto produce temor, quizás angustia. De ahí la necesidad que muchos tienen, o tenemos, de superar la *ansiedad cartesiana*, como la ha llamado Richard Bernstein, y de encontrar principios tan firmes y seguros que nada ni nadie puedan conmovir; de ahí la necesidad para muchos de resolver *a priori* la

contingencia, de alcanzar paraísos y de instalarse en ellos... Pero cabe señalar que, además de ser antropológicamente imposible, estas opciones son políticamente peligrosas. Es precisamente la experiencia la que nos enseña y nos recuerda que los paraísos encontrados son, demasiadas veces, formas de vida infernales.⁹⁴

Ahora bien, hay otra cuestión que debemos plantearnos: si la experiencia es ineludible, ¿se puede seguir hablando de una ética deontológica o bien sería mejor olvidarnos ya de una vez por todas de la «categoricidad» en ética? En otras palabras, ¿tiene o no razón Kant al sostener que de la experiencia *no* pueden surgir imperativos categóricos? Es probable que de todos los filósofos contemporáneos el que resulta un mayor defensor de una categoricidad ética basada en la experiencia sea Theodor W. Adorno. En la última parte de la *Dialéctica negativa* escribe:

Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reactio a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen...⁹⁵

La gran diferencia entre el imperativo categórico de Kant y el *nuevo* imperativo categórico de Adorno es que el de este último no lo dicta la razón pura práctica sino la experiencia. Nace de una experiencia, de una experiencia concreta, histórica, la *experiencia del horror*. La ética adorniana surge como respuesta al nazismo, como reacción a los hechos sucedidos en Auschwitz. Es una ética que carece de fundamento propio. Es heterónoma. Consiste en *decir no*, en rememorar lo sucedido para evitar su repetición.⁹⁶ Esta es la gran aportación de Adorno, el imperativo categórico no nos lo dicta la razón pura práctica sino un desgarró en la historia, la *experiencia histórica del mal*.⁹⁷ El hecho de que el «nuevo imperativo categórico» surja de la experiencia no significa que Adorno esté renunciando a la universalidad. El ¡Nunca más Auschwitz! es una mirada, un anhelo de futuro, una utopía que va más allá de la historia que lo ha generado. Esta tesis aparece todavía con mayor claridad en el ensayo sobre pedagogía, *La educación después de Auschwitz*. Voy a detenerme un instante a comentar este importante texto. Comienza diciendo Adorno:

La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación. Hasta tal punto precede a cualquier otra que no creo deber ni poder fundamentarla. No acierto a entender que se le haya prestado tan poca atención hasta hoy. Fundamentarla tendría algo de monstruoso ante la monstruosidad de lo sucedido.⁹⁸

Según Adorno tratar de fundamentar este imperativo equivaldría a pretender *justificar lo injustificable*. En otras palabras: buscar un fundamento de este nuevo imperativo categórico significaría entrar en la lógica de la barbarie. La filosofía occidental ha pretendido dar razón de sí misma y de sus principios, especialmente en el orden de la ética, pero esa pretensión resulta inviable a la hora de tratar de justificar una ética para un

momento como el que estamos viviendo, un momento en el que el humanismo y la barbarie van de la mano. ¿Qué significa esto? Significa que Auschwitz es el acontecimiento que marca un antes y un después en la modernidad.

La vida nos sitúa frente a hechos y acontecimientos. Los hechos pasan, pero nuestra vida no se ve sustancialmente afectada por ellos. Es decir, pasan, pero no nos pasan, no padecemos experiencias de los hechos. Suceden, pasan junto a nosotros pero no nos perturban, los ignoramos. Como ya hemos visto, no ocurre lo mismo con los acontecimientos. Su característica fundamental es que todo acontecimiento nos pasa, nos forma y, precisamente porque es un acontecimiento, nos transforma o nos deforma. No nos deja igual que antes. Por su carácter el acontecimiento no puede dejarnos indiferentes. Cuando padecemos la experiencia de un acontecimiento, cuando un acontecimiento acontece, no simplemente pasa, sino que *nos atraviesa*, y nos obliga a repensarlo todo.

Si Adorno habla del «acontecimiento de Auschwitz» es porque, para él, el mal no es abstracto sino histórico y concreto. Es evidente que Auschwitz no es el único horror en la historia, pero sí que es un horror *inaugural*. Después de Auschwitz lo que parecía imposible es posible, después de Auschwitz todo es posible, porque lo que parecía imposible que sucediera sucedió.

La filosofía moral de Adorno es un ejemplo en el que la experiencia y la memoria entran en relación para configurar una ética. La suya es, sin duda, una ética de la experiencia del mal y de la memoria, y, por lo tanto, una ética profundamente crítica con el proyecto moderno. Lo que Adorno nos está mostrando es que la modernidad ha mantenido una *relación amnésica* con Auschwitz, con lo que Auschwitz es y con lo que Auschwitz simboliza, una relación basada en el olvido más absoluto, en el olvido de lo terrible. Se trataría ahora de cuestionar el argumento moderno consistente en encerrar la barbarie de la *Shoa*, en el seno de la más absoluta irracionalidad: se ha dicho que Auschwitz, y todo lo que Auschwitz representa, es simplemente un desvío, un accidente de la civilización moderna, frente al cual el único remedio es la Razón. Según este argumento, la solución pasa por recuperar, de algún modo, el viejo proyecto ilustrado, un viejo proyecto –dicen– *inacabado*. Los partidarios de esta opción sostienen que la historia debe seguir hacia delante a pesar de sus desvíos o de pequeños accidentes. Y es que la modernidad se sirve de la Razón como quien se sirve de un antídoto.

Pero ese antídoto de la Razón no es más que un sueño, y al final se resuelve en otro mito: el del *progreso*. La Razón de la modernidad, que en su extensión y propagación desencantó al mundo –dicho en términos weberianos– ha ido perfilando un concepto estrecho, escueto, casi raquítrico de lo que significa ser racional y la actividad misma del pensamiento. Se trata de un concepto de razón refractario a todo riesgo, cubierto de un lenguaje pseudorracional cuya culminación es el mito del progreso y en cuyo centro se

encuentra la razón trascendente. Ese mito hizo a la postre que la razón se echase a dormir –que olvidase sus desvíos– y soñase su propio sueño, que al final resultó ser una pesadilla. En el transcurso de ese prolongado sueño –del sueño de la razón– ya sabemos lo que sucedió. Por eso el interés de la reflexión de Theodor W. Adorno reside en afirmar algo que la modernidad se ha negado a admitir, y frente a lo cual se ha acorazado: la convicción de que la barbarie anida, y seguirá anidando, en el corazón de nuestra civilización mientras perduren las condiciones que hicieron posible la bestialidad que Auschwitz representa. Pero entonces parece que estamos desasistidos, porque si en el principio mismo de la civilización late la barbarie, luchar contra ella tiene consecuentemente algo de desesperado.

Podría pensarse que esta desesperación nos conduce al nihilismo. Pero Adorno se niega a dejarse llevar por él. Para ello es preciso tomar conciencia de lo sucedido, es decir, prestar atención y recordarlo, pensar en lo ocurrido a través de la vía de la memoria. Sin embargo, la trama argumental de *La educación después de Auschwitz* se articula en torno a la necesidad de analizar la mentalidad e insensibilidad de los verdugos. Esa insensibilidad es la que hay que combatir; las personas tienen que ser disuadidas de golpear hacia fuera sin reflexionar sobre sí mismas. La educación sólo podría tener sentido como educación para la autorreflexión crítica.

Así, para Adorno, hablar de la educación después de Auschwitz significa esforzarse por pensar en una *educación de la infancia* libre de todo adoctrinamiento y en una *ilustración generalizada* destinada a crear una dinámica cultural, social y espiritual que impida su repetición. Las tesis de Adorno resultan evidentemente valiosas desde el punto de vista de la reflexión pedagógica, en la medida en que ponen el acento en los peligros que entraña la fuerza ciega de todo colectivismo. Soy de la opinión –dice Adorno– de que lo más importante para evitar el peligro de una repetición es combatir la supremacía ciega de todos los colectivismos, fortalecer la resistencia a ellos arrojando luz sobre el problema de la colectivización.⁹⁹

Está claro, pues, que para el filósofo de Frankfurt Auschwitz es el acontecimiento *extremo* que marca el devenir del siglo XX. Sin embargo, es decisivo recordar algo que ya se ha dicho: Adorno sigue pensando la ética como la pensaba Kant, en términos *deontológicos* y, en consecuencia, en la necesidad de *imperativos categóricos*. La cuestión que quiero plantear ahora es muy simple, pero difícil de responder: ¿por qué no romper definitivamente con la ética de Kant? ¿Qué tiene la ética del filósofo de Königsberg que al parecer hace que nadie se atreva a prescindir de ella?

Para decirlo de forma clara y breve, la «filosofía moral» de Kant se construye en base a tres supuestos. El primero diría que la ética debe ocuparse de responder a la pregunta «¿qué debo hacer?». El segundo, que la respuesta «ética» a la pregunta «¿qué debo hacer?» sólo puede tener la forma de un imperativo categórico. El tercero, que el

contenido (o la formulación) de este imperativo categórico se puede alcanzar a través de la razón pura en su uso práctico. Las éticas contemporáneas han admitido la validez de la propuesta kantiana en sus dos primeros supuestos. El tercero ha supuesto variaciones, sin duda, como es el caso de la razón dialógica de Karl Otto Apel y de Jürgen Habermas. Pero lo que una ética de la compasión plantea es si sería posible una ética sin los dos primeros supuestos de Kant, una ética «descriptiva», que no se ocupara de responder a la pregunta «¿qué debo hacer?» y, al mismo tiempo, una ética no normativa ni categórica, una ética de la situación y de la respuesta. En otras palabras, la propuesta de una ética de la compasión es la siguiente: se trataría de reflexionar sobre si como consecuencia del hecho de situar a la experiencia como base de la ética no se podría también eliminar la (supuesta) necesidad del imperativo categórico. El núcleo «duro» de una ética de la compasión, entonces, radica en contestar a esta pregunta: ¿necesitamos de los imperativos categóricos para que exista la ética? Porque es posible que, frente al planteamiento adornoiano, Kant tenga razón aquí, y que de la experiencia no puedan inferirse imperativos categóricos. Otra cosa muy distinta sería concederle a Kant que sin éstos no hay ética. Eso no, eso no se lo vamos a conceder.

Podemos aceptar esta primera tesis de Kant (a saber, que de la experiencia no pueden inferirse imperativos categóricos), pero no es necesario darle la razón en el segundo aspecto, en el hecho de que sin imperativos categóricos no hay ética. Es más, lo que voy a argumentar a continuación es, dicho de forma breve y clara, que para una ética de la compasión no es necesario aceptar que el imperativo categórico sea el punto de partida. En una palabra, *una ética de la compasión no necesita en absoluto de imperativos categóricos*.

Vayamos paso a paso. ¿Por qué debemos seguir pensando, como creía Kant, que la ética es el intento de responder a la pregunta qué debo hacer y que además sólo pueda responderse a este interrogante categóricamente? Esto es lo que una ética de la compasión cuestiona, entre otras cosas porque para ella la categoricidad no es un asunto humano. De hecho el lector puede objetar que lo que aquí se está proponiendo no es nada nuevo, y es verdad. Arthur Schopenhauer ya lo advirtió en su libro *Sobre el fundamento de la moral* y de ello me ocuparé más adelante. Bastará de momento con decir que, en efecto, desde el punto de vista de la compasión, la ética es una «relación de respuesta» que surge de la experiencia y, más concretamente, de una «experiencia negativa»: la experiencia del sufrimiento del otro. A diferencia de lo que sostiene Kant y las éticas neokantianas, una ética de la compasión no necesita imperativos categóricos sino deseo, afecto, sensibilidad, indignación, porque –hay que repetirlo una vez más– la experiencia ética es la respuesta a una situación de dolor. Es aquí el lugar en el que un análisis fenomenológico como el del filósofo lituano Emmanuel Levinas puede sernos de gran ayuda.

Está claro que se ha leído y puede leerse la obra de Emmanuel Levinas como un intento de basar la ética en la noción de *infinito*,¹⁰⁰ pero no lo es menos el hecho de que hay excelentes interpretaciones de su análisis fenomenológico desde *la experiencia de la guerra y del sufrimiento*.¹⁰¹ En la que probablemente sea su obra mayor, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (publicada en 1961), Levinas define la ética como «el cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro».¹⁰² Nada tiene que ver en este caso la ética de Levinas con las éticas de la conciencia y de la libertad absoluta, con la «mala fe» al estilo de JeanPaul Sartre, el *maître à penser* francés en el momento en el que Levinas publica su libro. Al contrario, siguiendo la estela de su maestro Franz Rosenzweig, «demasiado presente en *Totalidad e infinito* como para ser citado», Levinas afirma a lo largo de esta obra que la filosofía occidental ha sido desde Platón una «ontología». Para él «ontología» significa la reducción de «lo otro» a «lo mismo», la negación y la fagocitación de la alteridad y de la diferencia. «Ontología» es *violencia*, es sinónimo de violencia. En cambio la ética es, para el filósofo lituano, la respuesta que el yo da a la demanda, a la *apelación* que reclama el «otro», un otro frágil, vulnerable, un otro que no tiene poder, un otro doliente.¹⁰³

Levinas llamará «rostro» (*visage*) al modo por el cual el otro, que supera la idea que yo tengo de él / ella, se presenta.¹⁰⁴ Nada tiene que ver el rostro con la cara, con una imagen, con la visión.¹⁰⁵ Se podría decir que el rostro es una negación, la negación a ser contenido, a ser englobado, a ser poseído. El rostro no puede ser comprendido, es lo que desborda toda comprensión, es desarticulador.¹⁰⁶ El rostro no se ve, pero habla, se expresa, apela, demanda..., grita. A menudo pienso que el cuadro de E. Munch, *El grito*, podría ser una buena expresión del rostro doliente del que habla Levinas en *Totalidad e infinito*.¹⁰⁷ También los rostros ocres, amarillentos, difuminados, de los cadáveres que Zoran Music pintó en Dachau, podrían evocar la noción levinasiana de *visage*.¹⁰⁸

¿Cómo interpretar, cómo mirar, cómo considerar esos dibujos que Music pintó en el campo de Dachau? ¿Cómo resistir su mirada, sus bocas abiertas, que gritan pero cuyos gritos son imposibles de oír? ¿Qué son? ¿Acaso obras de arte que fueron pintadas para ser contempladas en un museo, para ponerse delante de ellas con los alumnos o con la familia y, entonces, esperar la llegada de algún experto en arte para que de forma erudita nos advierta sobre sus innegables cualidades estéticas?

Los cuerpos ocres de Music, con sus bocas silenciosas, tremendamente abiertas, nos obligan a volver nuestra mirada, porque no son caras, ni manos, ni pieles, ni ojos... lo que Music pintó en Dachau, sino *rostros*. Ninguna palabra aquí puede ocupar su lugar. Sólo cabe el silencio, un silencio que no es mutismo, que no «dice» pero que «muestra».¹⁰⁹ Los rostros de Music no pueden ser capturados por ningún concepto, por

ninguna categoría, por ninguna lógica. Al igual que su «maestro» Goya en los *Fusilamientos*, Music demostró con sus dibujos que es posible un arte figurativo para mostrar el horror. Como escribe Jean Clair, el arte ha domesticado todos los dominios del mundo visible e invisible, pero no parece que haya domesticado el horror.¹¹⁰

Y Music dibuja algo decisivo, el rostro que la máquina concentracionaria ha querido borrar. «El campo era el lugar de los norostros de esas cabezas sin mirada y esos cuerpos reducidos a sarmientos, a ramitas, leños, de esos cadáveres amontonados convertidos en colinas de sebo y calcio, cuya belleza extraña, “lisa”, era la de las piedras, las plantas o las larvas, se dio en Music, obstinadamente, repetida día tras día, la representación del semblante, siempre reponiéndose y salvándose, abrupta y escarpada. Ocuparse del semblante, el *visum*, de lo que está destinado a ser visto y distinguido, cada uno de cuyos trazos surge de lo informe, único e inconfundible, fue la labor diaria del dibujo. En aquel lugar abandonado a la heteronomía de lo que ya no tiene rostro, Music recuperaba la regla de los rasgos, esa norma de lo viviente que con tanta justicia se llama *fisionomía*.»¹¹¹

En otro lugar, al ser cuestionado por P. Nemo, Levinas dice que el rostro es lo que nos prohíbe matar. Normalmente somos un personaje en un contexto, pero el rostro es lo que rompe ese contexto, él es, en él solo, sentido.¹¹² Por eso, para Levinas, el rostro no puede ser visto. Lo que Zoran Music expresa en sus cuadros es, justamente, el gran crimen del nazismo: el intento de asesinar el rostro, de silenciar el grito que exclama: «¡No me mates!». La masa de cuerpos amontonados que dibuja Music en Dachau muestran la pérdida de la singularidad. En el *Lager* los rostros se convierten en números, en «piezas» (*Stücke*) —plena identidad en una lógica infernal que sigue vigente en el mundo contemporáneo—.¹¹³ El rostro expresa precisamente esta ruptura con la lógica del *Lager* y muestra la trascendencia, la imposibilidad ética, no ontológica o política, de ser fagocitado por lo mismo, por la identidad. Escribe Levinas:

El otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede ser común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza y que desarrollamos también por nuestra existencia.¹¹⁴

Por todo ello el rostro supone una ruptura, un acontecimiento en el orden de las cosas, en la vida cotidiana.¹¹⁵ Lo terrible del *Lager* es que propiamente ningún acontecimiento es ya posible. Todavía más, el acontecimiento más terrible, la muerte, deja de ser, en el campo de concentración, precisamente esto, un acontecimiento.

Ahora habría que plantearse en qué medida el filósofo lituano sigue *preso* del «prejuicio kantiano», el de la «categoricidad»; es necesario preguntarse qué diferencias hay entre las éticas de Kant y de Levinas.¹¹⁶ Este es un aspecto de suma importancia por cuanto, como ya hemos dicho, el reto final de una ética de la compasión es el de poder describir una ética no deontológica, no normativa o, también, una ética netamente antropológica,

una ética *desde la experiencia*.

Está fuera de toda duda que Kant aspira a deducir el principio supremo de la moral, la «ley», de la pureza de la razón práctica, con independencia de la experiencia y de toda antropología. Esta es una idea que el filósofo de Königsberg repite una y otra vez en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. A juicio de Kant, la contingencia, las emociones, el cuerpo, la finitud, todo esto resulta nocivo para la ética. Aunque no existiera ningún ser humano en el mundo, aunque nadie fuera moral, la ética seguiría siendo apodíctica, universalmente válida y nunca dependería de factores empíricos.

Levinas, por su parte, no negará la universalidad pero irá hacia ella a partir de la inquietud moral suscitada por la vida de las singularidades. La obligación moral no está anclada pues, según él, en la conciencia de un principio universal, como pensaba Kant. El imperativo ético surge frente a la vulnerabilidad de cada hombre.¹¹⁷

Lo realmente interesante de este planteamiento es que para el filósofo lituano, la ética es una *respuesta* que nace de la inquietud por la suerte del otro que aparece a mi pesar. Nadie se vuelve moral por buena voluntad ni por haber decidido universalizar las máximas de sus acciones, sino por *responder* a un mandamiento que emana del encuentro del rostro.¹¹⁸ La conciencia moral surge en este encuentro con el otro, en esta experiencia. La ética es, en Levinas, precisamente esto, una experiencia, la *experiencia por excelencia*.

Hay algunos fragmentos de *Totalidad e infinito* en los que Levinas expone, en primer lugar, sus dudas sobre si es o no adecuado hablar de la *experiencia ética*, o de *lo infinito*, pero, al final, claramente opta por mantener la palabra *experiencia*. Veamos algunos ejemplos:

La relación con lo infinito no puede, ciertamente, expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. [...] Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia.¹¹⁹

Más adelante, también en *Totalidad e infinito*, volverá sobre esta cuestión casi en los mismos términos:

La relación ética que sostiene el discurso no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del otro. [...] La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes. No viene de nuestro fondo a priori y, por ello es la experiencia por excelencia.¹²⁰

La «experiencia por excelencia» —expresada en la demanda del rostro del otro y en la respuesta que se da a ella—, es la ética. Lo infinito que Levinas comenta en este fragmento puede leerse, sin duda, en clave religiosa, pero también en términos netamente antropológicos. Lo infinito es lo que escapa a mi finitud, lo que no se reduce a mi finitud, lo que me acontece, lo que llega sin avisar, lo que irrumpe.

Aquí Levinas es explícitamente crítico con Kant, es verdad. La ética de Levinas nace

de una experiencia, la del infinito, la del rostro del otro, una experiencia que, lejos de limitarla, instaura la libertad. En *Totalidad e infinito* escribe:

Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro es la expresión original, es la primera palabra: «no matarás». Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética.¹²¹

Levinas subraya que esa *resistencia*, que esa imposibilidad de matar, no es ni ontológica ni política, sino ética, y que la presencia (y autoridad) del rostro es una presencia vulnerable, una presencia desnuda: «El ser que se expresa se impone, pero precisamente al llamarme desde su miseria y desde su desnudez –desde su hambre–, sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada».¹²²

En una conversación que Levinas mantuvo con P. Nemo y que dio lugar al libro titulado *Ética e infinito*, vuelve a insistir en la misma idea. Dice Levinas: «La relación con el rostro es desde un principio ética. El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir: “No matarás”. El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica».¹²³

Está claro, pues, que Levinas abre un abismo entre *ontología* y *ética*. De hecho, la crítica a Heidegger está constantemente presente en el razonamiento levinasiano y, como ya se ha dicho, en la ontología de Heidegger no hay ética. No solamente el filósofo alemán no tiene ningún interés en ética sino que explícitamente negó cualquier lectura ética de su obra. Veamos a continuación cómo lo expresa Levinas.

Ya al inicio de *Totalidad e infinito* Levinas se había mostrado tremendamente intransigente con su maestro Heidegger:

Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el otro a la relación con el ser en general [...] permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía.¹²⁴

A diferencia de la ontología de Heidegger, en la que el otro no acaba de desempeñar ningún papel relevante –Levinas dirá que el «con» (*mit*) no puede expresar la relación con el otro (*Mitsein*, en Heidegger)–, para el filósofo lituano el otro es el que rompe el «orgullo del yo», la seguridad del «mismo» y le «obliga» a deponerse. Ahora bien, aunque Levinas se libera fácilmente de la ontología de Heidegger no hace lo propio, al menos de forma radical, con Kant.

Es cierto que Levinas no pretende predicar una ética, sino sólo encontrarle su *sentido*, pero, como Kant, sigue dibujando una situación ética en términos categóricos y, por lo mismo, kantianos. La ética de Levinas no deja de ser normativa.¹²⁵ Veamos un ejemplo. En *Ética e infinito*, dice Levinas:

El «No matarás» es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo.¹²⁶

Es verdad que lo más interesante del análisis fenomenológico de la ética de Levinas desde el punto de vista que adoptamos en este ensayo es la *dimensión doliente* del rostro. Como ya se ha dicho antes, el rostro es la expresión de un sufrimiento; es grito, es apelación. Pero hay que tener en cuenta que Levinas nos dice algo más, nos dice que la palabra del rostro *es una orden*, y es aquí donde todavía mantiene la dimensión categórica. Sería como decir que la palabra del rostro es un imperativo categórico, aunque la diferencia con Kant, como ya se ha visto, está clara: el imperativo del rostro no nace de la razón pura práctica, no es autónomo, sino heterónomo, surge del otro vulnerable, de la presencia desprotegida del rostro doliente. Mientras que en el caso de Kant es el sujeto el que posee la primacía ética, en Levinas es el otro. Por eso el humanismo de Levinas es un *humanismo del otro hombre*. Dicho brevemente, el rostro es una llamada que exige una respuesta, y el sujeto ético no puede rechazarla, no puede rehuir esta obligación apelando a la sordera, al silencio o a la indiferencia. La voz del otro es insistente. Le reclama.¹²⁷

Entonces, ¿cuál es la diferencia fundamental entre la ética de Kant y la de Levinas? Es, sin duda, el *origen* de la moral. Para Kant la moral nace con el propio sujeto y concretamente con la razón pura práctica (*autonomía*); para Levinas, en cambio, la obligación viene de la exterioridad, del rostro (*heteronomía*). Mientras que Kant rechaza totalmente la experiencia, Levinas la sitúa en el centro de la relación ética. Ahora bien, como ha señalado Catherine Chaliel, tanto uno como otro chocan con un grave escollo: ¿cómo explicar la *mala* voluntad? ¿Cómo explicar la sordera ante la llamada del rostro? Y ambos responden de una manera común: el mal es temible, pero no es absoluto, el bien es anterior...¹²⁸

Levinas, por su parte, ya ha dejado claro que él no pretende «predicar» una moral, sino encontrar su sentido. Desde este punto de vista su obra es una *fenomenología ética*. Hemos dado un paso importante en la configuración de nuestra ética de la compasión, no cabe duda, pero la ética de Levinas sigue siendo imperativa y categórica, aunque, a diferencia de Kant, es heterónoma, sensible, experiencial...

4.5. Ética y respuesta

El fenomenólogo alemán Bernhard Waldenfels (n. 1934) partiendo de Husserl, pero sobre todo de la fenomenología de inspiración francesa (MerleauPonty, Levinas, Derrida...) y de algunos filósofos postestructuralistas (Michel Foucault), ha elaborado una *fenomenología responsiva* en la que la llamada, demanda o exigencia (*Anspruch*) del otro y la respuesta (*Antwort*) ocupan el lugar central. Las aportaciones de Bernhard Waldenfels nos van a resultar de suma utilidad para dibujar las líneas maestras de una ética de la compasión.

La ética fenomenológica de Waldenfels parte de una descripción de la «experiencia de lo extraño» (*Fremderfahrung*) y muestra cómo éste, lo extraño, se resiste a toda apropiación. La ética adquiere en la fenomenología de Waldenfels la relación entre apelación, llamamiento, exigencia (*Anspruch*), por un lado, y la respuesta (*Antwort*), por el otro.¹²⁹ Una ética que pretende romper con las dicotomías ser/deber y que no puede encajar en los cánones de la fenomenología clásica (intencionalidad), así como tampoco en los de la teoría de la comunicación (regularidad). Su tesis está clara: la *experiencia de lo extraño* rompe todo proyecto previo y sólo puede ser descrita en términos de *responsividad*.¹³⁰ Veámoslo.

La pregunta inicial sería ¿cómo nos encontramos con lo extraño? ¿Cómo nos relacionamos con él? ¿Cómo respondemos (o podemos responder) a su «presencia inquietante»?¹³¹ La presencia de lo extraño supone siempre, de una manera u otra, un *desafío* a las lógicas imperantes, la *ruptura* con un determinado orden, la *inquietud* frente a lo desconocido. Todo orden choca en todo momento, de un modo u otro, con ciertos límites o fronteras, límites que hacen frente a nuestro ver, hablar o sentir. Por más que intentemos abarcar lo extraño con nuestra lógica, éste siempre termina escapándose. La presencia de lo extraño es un acontecimiento que trastorna los órdenes existentes. En este sentido, Waldenfels es taxativo: «Hay sentido, pero ningún reino de la razón, hay libertades, pero ningún reino de la libertad».¹³²

Lo extraño aparece bajo diversas formas: el extraño en mí, el otro extraño y, finalmente, la forma de lo *extra*-ordinario, es algo que surge en los márgenes y en los huecos de los diversos órdenes. De hecho todo orden posibilita una cosa imposibilitando otra, y eso significa que, en definitiva, todo orden provoca, tarde o temprano, la irrupción de lo extraordinario.¹³³

Por todo ello es evidente que Waldenfels insista en una idea crucial desde el punto de vista antropológico y ético: los seres humanos nunca estamos completamente situados, ni podemos poseer un mundo o universo ordenado, jamás hay un mundo en el que estemos completamente a salvo, ni un sujeto que sea el señor de su propia casa.¹³⁴ Lo que somos no lo somos nunca completamente. Ahora bien, advierte Waldenfels, es importante no

determinar lo extraño como una carencia o un déficit. No es un «aún no», algo «todavía no» conocido, pero que podrá serlo, que podrá acabar de entrar en nuestra lógica y en nuestro orden. Sólo puede hablarse rigurosamente de una forma «radical» de extrañeza cuando no se concibe lo extraño como una transformación de lo propio, ni como un momento de lo universal. Lo extraño es extraño precisamente porque no se deja encasillar en un determinado orden sin perder su extrañeza.

La fenomenología de Waldenfels distingue *tres* aspectos de lo extraño: el de lugar (*Ort*), el de posesión (*Besitz*) y, finalmente, el de modo (*Art*).¹³⁵ De los tres, el más importante es el primero, el de lugar. A lo extraño le pertenece, de suyo, la inaccesibilidad, la lejanía, la ausencia. El extraño es alguien que no se encuentra completamente en su sitio, lo que siempre está «en otra parte» (*Anderswo*), una *atopía*.¹³⁶ Lo extraño no está en otro lugar del mundo que pertenezca a éste, sino que constituye un «en-otro-sitio», un *non-lieu*, como dice Levinas. Este «enotrositio» desgarrar el lugar propio.

Es interesante señalar una idea importante: para Waldenfels lo extraño no sólo se encuentra fuera de mí mismo, sino en mi interior. Hay una extrañeza intrasubjetiva e intracultural, no únicamente en el sentido de que hay, en mi interior, un «segundo yo», sino también en que, como dijo de Rimbaud, *je suis un autre*. Esta frase le sirve a Waldenfels para indicar la dimensión *contingente* de toda existencia humana. Lo propio está impregnado de lo extraño. El ser humano es un ser marcado por una grieta, por una fisura, que impide que jamás llegue a coincidir consigo mismo. Nunca estamos a ambos lados del umbral que separa lo propio de lo extraño, ni se puede tender un puente sobre este precipicio, ni se puede compensar la diferencia inscrita en nuestra existencia corpórea.

Parece evidente, entonces, que la relación con lo extraño no se puede entender ni en términos de *intencionalidad* ni en términos de *regularidad*. Es aquí el lugar en el que Waldenfels introducirá uno de los conceptos clave de su fenomenología: la responsividad (*Responsivität*). Lo extraño como extraño, dice, exige una forma *responsiva* de fenomenología que empiece más allá del sentido y de las reglas, empieza en el lugar y en el momento en el que nos desafía y nos pone en cuestión antes de que intentemos comprenderlo. El responder a lo extraño aparece entonces como la forma de aceptarlo sin eliminarlo mediante la apropiación.¹³⁷

La noción de *Anspruch*, una noción en la que resuena el rostro (*visage*) de Levinas, le sirve a Waldenfels para mostrar una de las características clave de la presencia de lo extraño. *Anspruch*, que se podría traducir por «pretensión», tiene el doble sentido de «llamamiento» y de «exigencia».¹³⁸ La llamada de lo extraño «exige algo de mí», es una llamada / exigencia situacional y corpóreamente encarnada que surge *antes* de toda ley moral o jurídica.¹³⁹ Waldenfels dice que este es un *punto ciego de la moral, una zona más acá del bien y del mal, de lo justo y lo injusto*.¹⁴⁰ La llamada / exigencia de lo

extraño tiene lugar antes de que el yo, el sí mismo, se haya constituido como tal, y reclama una respuesta, una respuesta que *nunca es simétrica*. Responder significa aceptar una llamada / exigencia que viene de fuera. La respuesta se ajusta a la pregunta, pero no al revés.¹⁴¹ En términos de Waldenfels diríamos que el responder no nace de una deficiencia propia o de una especie de autopoiesis, de las propias posibilidades del sujeto, sino de la llamada / exigencia extraña a la que respondo, a la que estoy obligado a responder.¹⁴²

Tampoco hay que confundir o identificar el «responder» con la «respuesta dada». Por eso dice Waldenfels que «el dar de una respuesta no se agota en la respuesta dada».¹⁴³ De la «respuesta dada» puede encargarse una máquina programada para la ocasión. Pero el «dar de una respuesta» es otra cosa. Incluso no dar respuesta ya es dar una respuesta. El responder que acepta el desafío o el «aguijón» (*Stachel*),¹⁴⁴ como dirá Waldenfels, de lo extraño, no se agota ni en las respuestas dadas ni en las pretensiones del lenguaje. El ser humano es un ser vivo que da respuestas, que responde, y su responder siempre va más allá de cualquier respuesta.

En la experiencia de lo extraño encontramos una forma genuina de desapropiación (*Enteignung*), de extrañamiento, y esta es la condición previa de la hospitalidad. El ser humano no es solamente, para Bernhard Waldenfels, un ser que puede prometer, sino también un ser que puede acoger y albergar a lo extraño y es, en definitiva, esa experiencia de la extrañeza la que hace posible ese «lugar sombrío de la moral»: la ética.

La cuestión que ahora va a ocuparnos es ¿qué aporta la fenomenología de lo extraño a una ética de la compasión? Desde el inicio he advertido que es imprescindible desnormativizar la ética, descategorizarla, no confundirla con la moral. La obra de Waldenfels abre una importante línea de investigación en este sentido, al entender que la ética es un punto o una «zona sombría de la moral», un lugar en el que los imperativos morales entran en crisis. Una ética de la compasión es una ética de los afectos, de la fragilidad, de la vulnerabilidad y, en este caso, de la respuesta, es una «ética responsiva». La idea de que los seres humanos somos seres que respondemos, que no podemos dejar de responder a las interpelaciones y desafíos que otros nos lanzan en cada recorrido de nuestra vida cotidiana, y que no poseemos marcos normativos que nos digan de forma firme y segura cuál (éticamente) es la respuesta correcta, es otro de los aspectos fundamentales para una ética de la compasión. Finalmente habría que mencionar la cuestión más interesante de la fenomenología de Waldenfels, *lo extraño*. No somos por completo los dueños de nuestras casas, de nuestras vidas, de nuestros tiempos y espacios. En cada momento nuestro «cosmos» está amenazado por lo extraño, por procesos de caotización. El orden humano es un «orden a media luz», un «orden crepuscular». Desde una perspectiva como la que presenta una ética de la compasión diría que uno no puede tener la conciencia tranquila. Jamás podemos cruzar las puertas del paraíso y, por tanto, no es

posible saber, a ciencia cierta, si hemos actuado bien, si hemos actuado correctamente. Puesto que la irrupción del extraño nos obliga a responder en situaciones insospechadas, únicas y singulares, nuestros principios morales, nuestras leyes, leyes que inevitablemente hemos adquirido a través de la cultura y la educación, se resquebrajan, y es necesario decidir sin una red protectora que nos ofrezca un cobijo absoluto. Vivir éticamente significa vivir en riesgo. Sólo *hic et nunc* será posible saber si hemos sido compasivos, sólo podremos saberlo después, antes no.

4.6. Ética y memoria

Quizá si no tuviéramos memoria seríamos más felices. Si a veces su pérdida produce dolor es porque en algún momento todavía conseguimos recordar aquel tiempo en el que éramos capaces de recordarlo todo (o casi todo), si su pérdida es dolorosa es porque aún tenemos suficiente memoria como para acordarnos de que ya no la poseemos. Pero el caso es que la mayoría de los seres humanos tenemos memoria, a veces incluso demasiada. Eso es algo indudable, un hecho que no nos concierne, que queda fuera de nuestra decisión. Tenemos memoria a nuestro pesar.

Ciertamente, a veces la memoria nos salva, pero otras nos mata. En primer lugar, voy a reflexionar en este apartado sobre algunas de las dificultades con las que nos encontramos los seres humanos al tener que convivir con la memoria, porque no cabe duda de que toda relación antropológica es una relación memorística, es una relación en la que se «ponen en juego» recuerdos y olvidos. A continuación plantearé los límites y las posibilidades, los aciertos y las dificultades de la memoria para una ética de la compasión.

Los seres humanos no solamente nos limitamos a *vivir* con la memoria. Además *convivimos* con ella, con la nuestra y con la de nuestros predecesores, porque las relaciones entre hombres y mujeres son *relaciones de memoria*, relaciones entre vivencias y experiencias de un pasado y de un presente que no coinciden, de persistencias, a veces obsesivas, del pasado en el presente, de herencias recibidas y no deseadas, de perdones no concedidos y de nostalgias no superadas. Precisamente porque querámoslo o no tenemos memoria, más o menos memoria, no podemos dejar de aprender a vivir con ella y con todo lo que lleva consigo.

Digamos que, por de pronto, hay dos experiencias típicas de convivencia con la memoria que todo el mundo habrá experimentado en un momento u otro de su vida. La primera es su total *ausencia*. Es la experiencia de aquel que convive con alguien que es incapaz de recordar, el amnésico, alguien que no posee, por tanto, identidad, que no puede situarse en su presente desde su pasado, que no enlaza, que no es capaz de «establecer puentes», relaciones con sus contemporáneos desde sus antepasados y desde su tiempo pasado, alguien que no tiene puntos de referencia pasados que le sirvan para comprender y comprenderse.

La otra es la experiencia de una *memoria excesiva*, es la de la convivencia con una persona que vive rememorando obsesivamente el pasado, que vive el presente únicamente con referencias al pasado, y que, finalmente, acaba por no vivir nada, por no comprender nada. Alguien que está definitivamente preso de su pasado, o del pasado de su comunidad y de su tradición, alguien que no traduce el pasado desde su presente.

Estas dos formas de vivir (quizá debería decir «malvivir») con la memoria afectan

gravemente a la ética, porque siempre (en mayor o en menor medida) no podemos sino ubicarnos en el presente en función de las ausencias del pasado. Pero estas ausencias no son solamente las nuestras, las que nosotros mismos hemos experimentado personalmente, sino también las ausencias de las generaciones adultas, esas «otras ausencias» que han configurado nuestra tradición simbólica. Las ausencias que atraviesan la vida de nuestros abuelos y de nuestros padres también forman, por acción o por reacción, nuestro modo de instalarnos en el mundo y las relaciones que establecemos con nuestros contemporáneos, unos contemporáneos que tampoco han vivido ese tiempo pasado, un tiempo que les ha sido legado, les guste o no, y que, a veces de forma obsesiva, nos obligan a recordar.

En definitiva, la memoria remite a la *ausencia*, a la nuestra y a la de nuestros predecesores. En este sentido, insisto en que la calidad (o su falta) de una vida se construye en buena medida en base al modo como cada uno se relaciona con sus propias *ausencias*, con los *paraísos perdidos*, con el *tiempo perdido...*, y, por lo mismo, una buena vida tiene que ver con el modo de comportarnos con *las ausencias de los que nos han precedido y que siguen estando presentes*, con esas «ausencias» y «ausentes», con esos *fantasmas* o *espectros* que siempre ocupan de forma más o menos obsesiva las vidas privadas o públicas. A veces uno está deseando liberarse de ellos pero o bien desde el punto de vista de la comunidad o bien simplemente por una cuestión personal, consciente o inconscientemente, los espectros siguen presentes.¹⁴⁵

De ahí que sea necesario poner de relieve la enorme dificultad y ambigüedad de la memoria para una ética de la compasión, porque «rememorar» no puede identificarse con «recordar» y, por eso, aunque una ética de la compasión es una ética de la memoria, no tiene nada que ver con una ética en la que se ponga de manifiesto la «obligación de recordar». Para ella de lo que se trata es de reflexionar sobre la función de la memoria y sobre la tensión entre recuerdo y olvido para, en primer lugar, poder contestar a algunas preguntas antropológicas fundamentales ¿quién soy?, ¿quién eres tú? y ¿cómo puedo responder del sufrimiento del otro, del que no está presente, del ausente? ¿Qué presencia tienen en la identidad de cada uno los espectros del pasado? ¿Es posible liberarnos de ellos?

Una ética de la compasión no tiene más remedio que asumir el carácter ambiguo de la memoria, puesto que ésta, como facultad antropológica fundamental, no nos inmuniza de forma segura.¹⁴⁶ Es cierto que en ocasiones la memoria puede evitar una repetición del mal, pero sin duda puede ser también desgraciadamente fuente de nuevos horrores, de nuevas injusticias. Por eso hay que tener mucho cuidado con los «imperativos de la memoria».¹⁴⁷

Es verdad que –a veces– uno siente que tiene un deber con sus antepasados, un *deberdememoria*.¹⁴⁸ En ocasiones, sin saber por qué razón, uno se da cuenta de que no

puede (aunque quiera) prescindir de estas ausencias, o simplemente no quiere (aunque pueda) desligarse de ellas. Pero es conocido que, de vez en cuando, ocurre precisamente todo lo contrario. La memoria nos presenta «espectros del pasado» que aparecen como una pesada losa que es necesario abandonar para poder vivir de verdad, para que lo nuevo no nazca ya muerto, a pesar del deseo de esos mismos espectros que quieren que se mantenga vivo.¹⁴⁹ Al igual que le sucede a Rilke, a veces uno se da cuenta de que no le ha servido para nada envejecer.¹⁵⁰

Me parece indiscutible que la memoria afecta a (casi) todas las transmisiones que establecemos los seres humanos sin las que no podríamos formarnos. Lo que ahora quiero subrayar aquí es que, en ocasiones, esas relaciones de memoria conducen desgraciadamente a terribles enfrentamientos entre individuos, personas y comunidades. No hay una memoria buena y una mala porque la memoria siempre es ambigua¹⁵¹ y, por lo tanto, no tiene ningún sentido realizar una «apología de la memoria» sin más, si acto seguido no se indica *cómo y para qué* se la quiere utilizar. Precisamente por eso, porque no puede eludir su condición ambigua, una ética que sitúe el deber de memoria en un lugar preponderante está ineludiblemente amenazada por peligrosos procesos deformativos. En este sentido habría que recordar que una «pedagogía anamnética» puede acabar siendo un descenso a los infiernos, un viaje al *corazón de las tinieblas*.

Hay otra cuestión que es importante tener en cuenta. Normalmente hablamos de *hacer memoria*, como si la memoria fuera algo que se hiciera, algo que se programara, algo que se ordenara. Efectivamente rememoramos, pero a veces, demasiadas veces, la memoria está más cerca de lo incontrolable, de lo indomable, que de la acción planificada. La verdad es que la experiencia suele ser contraria a este *hacer memoria*. La memoria, como la experiencia, tiene la forma de un acontecimiento. Por eso se debería poner de relieve que más bien *es la memoria la que nos hace*, la que —sin que lo decidamos— configura nuestra incierta identidad, la que condiciona (a veces por suerte, a veces por desgracia) nuestras acciones y decisiones. En este sentido creo que, como tantas otras cosas en la vida humana, la memoria es más un padecer que un hacer, más una pasión que una acción. La memoria es inseparable de la ambigua condición humana y, por lo tanto, de la finitud, de la contingencia y de la experiencia. Como pasión, como padecer, la memoria es inseparable de la condición frágil de las vidas humanas. Los espectros del pasado irrumpen repentinamente y, a veces, desaparecen en el momento más inoportuno.

Precisamente porque está inscrita en la condición finita de la existencia no se puede identificar *memoria* con *recuerdo*. Para decirlo con brevedad: todo recuerdo es memoria pero no toda memoria es recuerdo. La memoria también es olvido.¹⁵² Éste no es la negación de aquélla, sino su condición de posibilidad. Si la memoria fuese equivalente al recuerdo, si la memoria excluyera al olvido, entonces, en realidad, la memoria no existiría, al menos como memoria «humana». Una memoria identificada con el recuerdo,

una memoria sin olvido, sería una memoria patológica, y el ser que la poseyera, un monstruo. Como escribió Paul Ricoeur: «No podemos acordarnos de todo. Una memoria sin lagunas sería, para la conciencia despierta, un peso insoportable».¹⁵³

En toda memoria, pues, hay siempre una tensión irresoluble, y difícil de armonizar, entre recuerdo y olvido. Evidentemente una memoria sin recuerdo, una memoria que olvidara demasiado, es una mala memoria; pero una memoria que no olvidase nada, además de ser algo imposible, sería una memoria enferma, patológica. Por ello, es evidente que una de las razones de nuestra condición de *homo patiens* es precisamente ésta. Por nuestro modo de ser inevitablemente ambiguo y situacional, nunca podemos estar seguros de administrar correctamente el recuerdo y el olvido. Es más, no solamente una ética, sino también una moral o una política que se presentara como administradora definitiva o concluyente de la memoria sería una moral o una política con unos tintes sospechosamente totalitarios.¹⁵⁴ Y es ahora que para inmunizarnos del peligro de las «políticas o morales de la memoria» totalmente administradas nunca podemos dejar de preguntarnos ¿cómo saber si recordamos u olvidamos «adecuadamente»? ¿Cómo rememorar sin olvidar lo inolvidable, sin olvidar lo que no debo olvidar, lo que los ausentes consideran valioso, lo que nos han legado con sus sufrimientos? Pero también, ¿cómo rememorar sin recordar lo excesivamente insoportable, lo que nos duele, lo que nos mata, lo que nos conduce a la venganza, lo que —en definitiva— nos impide vivir? ¿Cómo soportar la memoria obsesiva de los mayores sin que su olvido suponga un menosprecio para ellos? ¿Cómo hacer frente a la pérdida de memoria, a veces involuntaria, otras planificada, que padecen los recién llegados? Todas estas son preguntas que una ética de la compasión no puede dejar de lado. Pero nunca ninguna ética sea del signo que sea, y en menor medida si cabe una ética de la compasión, puede dar respuesta de forma clara y distinta a estas cuestiones, porque el ser humano no puede eludir su condición finita, no puede dejar de recordar y olvidar *in situ*, y, habría que añadir, sin querer, a su pesar.

La finitud constitutiva de los asuntos y las vidas humanas provoca que el trayecto histórico, espaciotemporal, sea imposible de erradicar. De ahí que la memoria, como facultad que expresa una de las dimensiones básicas de esta condición finita, siempre se *active* en la historia. Significa esto que no podemos decidir por adelantado lo que vamos a recordar ni lo que vamos a olvidar, porque no está en nuestras manos decidirlo.¹⁵⁵ Por ser pasión más que acción la memoria es sufrimiento. Allí donde hay «trayecto espaciotemporal» (pasado, presente, futuro) la memoria hace su aparición, pero surge sin que yo lo decida, a mi pesar, y las apariciones repentinas siempre provocan miedo. Tememos todo lo que escapa a nuestro control, todo lo que no se puede planificar o programar. Evoco ahora aquellas palabras de Jorge Semprún al pensar en Buchenwald:

Todo volvería a empezar, después de aquella dicha, de esas mil dichas mínimas y desgarradoras. Todo

volvería a empezar mientras siguiera vivo: resucitado a la vida, mejor dicho. Mientras tuviera tentaciones de escribir. La dicha de la escritura, empezaba a saberlo, jamás borraría este pesar de la memoria. Todo lo contrario: lo agudizaba, lo ahondaba, lo reavivaba. Lo volvía insoportable. Sólo el olvido podría salvarme.¹⁵⁶

¿Cómo formar la memoria sin que el recuerdo acabe por deformarnos? Siempre nos asaltará la duda: ¿he recordado correctamente? ¿No hubiera sido mejor olvidar? ¿Por qué no puedo liberarme del recuerdo? ¿Debo transmitir la memoria de lo sucedido a las nuevas generaciones y educar para que no se olvide? ¿Y si la actualización del recuerdo conlleva nuevas víctimas inocentes? ¿Tengo derecho como heredero de las víctimas de reclamar que se haga justicia aunque ellas ya no puedan volver a la vida? ¿Y si esa justicia provoca que los herederos de los verdugos sufran por algo que no cometieron, algo de cuya culpabilidad sólo se puede imputar a sus padres? La condición ambigua y finita de la vida humana hace imposible encontrar soluciones adecuadas a preguntas válidas para cualquier tiempo y espacio. Nunca hallaremos respuestas que nos inmunicen contra la *inquietud* que supone una ética de la memoria.

Las perplejidades, como todo lo que hace referencia a la ética, son muy superiores a las certezas. No hay métodos seguros, fiables, sólo silencios, temores e inquietudes. Probablemente ninguna otra facultad humana ha planteado tantos y tan difíciles interrogantes. La finitud de la condición humana hace aquí su aparición de forma dramática. Las vidas humanas están sometidas al tiempo y al azar, a las programaciones y a los sucesos fortuitos. Cada día nos sobrevienen percances imprevistos que, por su naturaleza, nos sorprenden de forma agradable o desagradable. No obstante, la mayor parte de esos lances acaban siendo integrados en un «proyecto vital» (a corto o a medio plazo). Mi vida, mi proyecto de vida, la vida que he planificado, la vida diaria, cotidiana, no se ve substancialmente alterada por esos lances. Pero a veces un suceso fortuito termina siendo un acontecimiento. Con la memoria ocurre algo así. Uno recuerda lo que sucedió sin querer, en los momentos más inoportunos, o se olvida de lo que no debería olvidar, uno olvida a su pesar. Recuerdo y olvido aparecen de repente, llegan sin avisar y, en ese instante, el presente cambia, todo se ve de otro modo. A veces este *de otro modo* es agradable, pero otras es trágico. En cualquier caso, lo cierto es que uno no puede dominar ni el recuerdo ni el olvido.

Obviamente, no cabe duda de que también existe lo que podríamos llamar un *trabajo de la memoria*, una ejercitación. Se almacenan datos, nombres, cifras, textos, palabras... Es cierto que la pedagogía contemporánea ha sido cruel con esta memoria. La ha demonizado.¹⁵⁷ Todos somos, sin duda, herederos de esta concepción de la memoria. Actualmente esta *pedagogía antimemorística* ha llegado al extremo. La crisis de la memoria, de la memoria «almacén», es una de las mayores crisis pedagógicas de nuestro tiempo.¹⁵⁸

Se puede debatir si esta pedagogía de la memoria es más o menos adecuada a la

formación actual, y podemos también discutir si debe (o no) ser abandonada. Para muchos si esta memoria no tiene lazos con el presente se convierte en una memoria obsoleta, meramente erudita, que es difícil de conciliar con el espíritu «competencial» de la pedagogía reciente. Pero basta leer los testimonios de los supervivientes de los campos de concentración y de exterminio para darse cuenta de la importancia de la memoria «almacén» para poder sobrellevar un presente infernal.¹⁵⁹

De todos modos no voy ahora a profundizar en esta cuestión. Aquí me interesa poner de relieve otra cara de la memoria. Me preocupa esa *memoria indomitable*, esa memoria que irrumpe pasionalmente, esa memoria que escapa a los programas, a las planificaciones. Me interesa la memoria como *acontecimiento*, la memoria que se activa en las contingencias de la vida cotidiana, la memoria que transforma, a veces repentinamente, nuestro modo de ser en el mundo, nuestras relaciones con los demás, con los contemporáneos, con los antepasados e incluso que determinará el modo de comportarnos con nuestros sucesores.

Ésta, la *memoria acontecimiento*, es francamente inquietante, es una memoria que asusta, como asustan todos los acontecimientos, asusta porque es una memoria que nos muestra la finitud de nuestra condición y la contingencia de nuestro modo de ser en el mundo. La *memoria acontecimiento* es una memoria relativa a todos aquellos aspectos de la vida humana que podrían ser de otro modo, pero que una vez han tenido lugar no es posible cambiar porque dejan una huella imborrable, una cicatriz. Los acontecimientos de este tipo pueden evocar recuerdos gozosos, pero si tememos a esta memoria, si nos asusta de verdad, es precisamente porque no somos capaces de dominar los acontecimientos dolorosos que ella evoca y que, por desgracia, resultan imposibles de suturar. Esta memoria escapa a los proyectos de formación, a las planificaciones pedagógicas que los teóricos de la educación suelen configurar. La *memoria acontecimiento* es siempre una memoria inquietante, una memoria que provoca temor. Mencionaré *grosso modo* algunos de estos acontecimientos dolorosos que, pese a todo, una pedagogía de la memoria no puede dejar de asumir como inevitables y que resultan decisivos para una ética de la compasión.

He dicho al principio que la memoria provoca dolor porque se refiere a *lo ausente*. Es evidente que a veces lo ausente puede provocar alegría, pero no es menos cierto que hay ausencias que duelen. Quien más quien menos teme recordar el *tiempoperdido* (Proust), y la calidad de nuestras vidas tiene mucho que ver con la manera como nos comportamos con nuestras ausencias. La *herencia*, el *perdón*, y la *nostalgia* son tres acontecimientos de memoria que remiten a la ausencia y que creemos que tenemos bajo control pero, a menudo, se presentan como verdaderos acontecimientos, esto es, irrumpen de repente, llegan sin avisar, lejos de toda previsión, y nos dejan perplejos. La herencia, el perdón y la nostalgia abren, además, una *brecha en el tiempo* provocando en

ocasiones enfrentamientos que acaban siendo fatales. Una ética de la compasión tendrá que dar cuenta de ellos.

Desde la primera página de este ensayo ha quedado establecido que la *herencia* es, sin duda, un aspecto antropológico fundamental. No hay ser humano sin herencia. Esto significa que cada uno de nosotros es un ser *desde*. Lo que se hereda es histórico, pero no lo es el hecho mismo de heredar. Somos estructuralmente herederos, nunca comenzamos de cero. Irrumpimos en un trayecto, en un fluir, en un tiempo y en un espacio, en una tradición simbólica. Por eso los seres humanos no originamos, *nos limitamos a comenzar*. Comenzamos, es cierto, pero el comienzo no es el origen. A diferencia de lo que sucede con el comienzo, nada hay antes del origen. Siempre se comienza desde un tiempo y desde un espacio. La memoria nos recuerda este *desde*, nos vincula a la herencia, a los antepasados, a lo que sucedió. No cabe duda de que es decisivo en una ética de la compasión reflexionar sobre el modo como nos comportamos con lo que hemos heredado. En este sentido es verdad que hay herencias que nos hacen felices, pero también hay herencias terribles y, lo que es peor, a las que uno no puede, aunque quisiera, renunciar.

La memoria se presenta en ocasiones como una memoria deudora, porque la herencia es inseparable de la deuda, del don. Hay herencias legítimas, hay herencias que se reclaman, que se exigen. La herencia a veces nos ha sido dada pero no la hemos reclamado. Pero, si esto es así, podemos preguntarnos si verdaderamente somos deudores de aquellos antepasados que nos han legado su herencia aunque no la queramos. Creo que la experiencia que estoy dibujando resulta suficientemente evidente para muchos. A menudo, sabemos que no hemos contraído (al modo de un pacto) una deuda con nuestros antepasados y, no obstante, a veces nos sentimos deudores de ellos. Vivimos la experiencia de las «deudas pendientes», de algo que sucedió y que no ha sido resuelto, de un pasado que sigue operando en el presente.

La memoria nos recuerda –querámoslo o no– las deudas. Pero ¿cómo hacerles frente? Incluso a veces éstas operan de tal modo en el presente que uno siente que no es que deba algo a los demás, sino que son los demás los que se lo deben a uno. En otras palabras, uno siente que él es el heredero legítimo y que sólo él está capacitado para cancelar las deudas pendientes. Pero si hay algo que una ética de la compasión debería advertir es del *peligro de la autocompasión*, porque la compasión se da pero no se reclama. En la ética que estamos dibujando el otro es el que tiene la primacía. Si soy yo el que me presento como víctima de la historia, si me siento autorizado para exigir compasión, entonces el otro es el que *me debe* algo, y en este preciso instante la compasión se convierte en la excusa perfecta para que yo me vuelva invulnerable. Si además se abandona el ámbito íntimo, diádico, y se penetra en el espacio público, entonces nos encontramos con otro peligro, el de las políticas de la compasión, el de las

políticas que administran, que legislan, que ordenan la compasión. Miriam Revault d'Allones ha introducido aquí una importante distinción: *el hombre compasivo no es el hombre compasional*.¹⁶⁰ Este último está preocupado por sí mismo, no por el otro, está situado en el centro de la escena; son los otros los que deben preocuparse de él, porque él es la víctima. Cuando esta actitud se generaliza y entra dentro del espacio público aparecen las *políticas de la piedad*. Una política de la piedad «es una política que se apodera del sufrimiento de los desdichados, de los pobres, de los indigentes, de los desheredados, para convertirlo en argumento político e incluso en el argumento por excelencia».¹⁶¹ Siguiendo a Hannah Arendt, Myriam Revault d'Allones señala la diferencia entre la *compasión* y la *piedad*. La primera no puede ser objeto de política alguna puesto que sólo puede dirigirse a una persona singular y no es generalizable. Se experimenta y se ejerce en situaciones particulares respecto a una persona concreta y no puede extenderse a la masa sufriente, que es lo que hace la piedad.¹⁶² Ésta, al generalizarse, diluye las singularidades, homogeneiza, convierte al pueblo sufriente en una masa indiferenciada.¹⁶³ Nada más lejos de una ética de la compasión, pues, que las políticas de la memoria (histórica) que acaban siendo políticas de piedad, políticas en las que un grupo reclama sus derechos de víctimas, exige que se les reparen los daños causados, políticas de un grupo que no tiene mala conciencia, que se presenta a sí mismo como inocente, unas políticas que, además, no pueden reparar el daño causado a las víctimas, porque éstas ya no están presentes, sino a sus (supuestos) herederos que reclaman una deuda pendiente. Decididamente eso nada tiene que ver con una ética de la compasión.

La cuestión de la herencia y de la deuda nos remite a otro de esos acontecimientos de memoria que estamos tratando. Me refiero al *perdón*. En ocasiones uno siente, sin saber por qué, la necesidad de zanjear las cuestiones que ha heredado, de hacer «borrón y cuenta nueva», de «pasar página», de reconciliarse con el presente aunque esto suponga romper con la herencia de sus antepasados. Esa reconciliación tiene que ver con el perdón.

Existe el perdón «fácil» y el perdón «difícil», como diría Paul Ricoeur. En el primer caso Ricoeur trata del perdón *complaciente* (que pretende ahorrarse el deber de la memoria), el perdón *benévolo* (que busca la impunidad) y el perdón *indulgente* (que consiste en el pago de una deuda). Pero también existe un *perdón difícil*...¹⁶⁴ Éste es difícil por diversas razones. Por ejemplo, nadie puede perdonar en nombre de otro, sólo puede hacerlo la víctima, pero paradójicamente la víctima es precisamente la que no puede perdonar, y no puede porque no ha sobrevivido. Sólo pueden perdonar, de hecho, sus herederos, pero los herederos únicamente pueden hacerlo por el daño que han recibido *como herederos*, pero no como víctimas (aunque de algún modo también son víctimas...).¹⁶⁵ A veces el perdón todavía se hace más difícil porque para que se pueda

perdonar es necesario que tengamos un «culpable», alguien a quien perdonar, alguien que se reconozca como culpable. Pero sucede que del mismo modo que las víctimas han desaparecido también han desaparecido los verdaderos culpables.¹⁶⁶

Tampoco en una ética de la compasión existe un deber de perdonar. Siguiendo algunas ideas de Vladimir Jankélévitch se diría que el perdón es «un obsequio gratuito del ofendido al ofensor». Pertenece al ámbito extralegal, extrajurídico.¹⁶⁷ La sola idea de un deber o de un derecho al perdón destruye el perdón. Perdonar es algo que puede darse pero no puede exigirse. Perdonar es una respuesta ética, es dispensar al culpable de su pena a cambio de nada, gratuitamente.¹⁶⁸ Y no hay razones para perdonar. Eso sería encontrar una excusa que justificara el perdón, una excusa que tuviera validez en el ámbito de lo político.¹⁶⁹ Pero el perdón no pertenece al territorio de lo público. Existen políticas de amnistía, pero el perdón no puede ser objeto de política. No hay auténtico perdón fuera de una relación personal y singular con el otro, más allá del ámbito íntimo.

Finalmente habría que mencionar la *nostalgia*. Este es, a mi juicio, uno de los aspectos de esta *memoriaacontecimiento* que debería ser tratado con cuidado. Milan Kundera se ocupó de hacerlo en *La ignorancia*.¹⁷⁰ En el apartado segundo de su novela, Kundera escribe un breve «ensayo» sobre la nostalgia. En griego, «regreso» es *nostos*. *Algos* significa «sufrimiento». Etimológicamente, *nostalgia es el sufrimiento causado por el deseo incumplido de regresar*. En efecto, el nostálgico es el ser doliente por la imposibilidad del regreso a algún lugar definitivamente perdido. No cabe la menor duda de que todos los seres humanos poseemos un grado más o menos elevado de nostalgia. Quien más quien menos ha sufrido «pérdidas» y, como decía al principio, algunas las sobrellevamos mejor que otras. El nostálgico es el que está enfermo por la pérdida, el que no soporta la ausencia. Pero puesto que nadie puede liberarse de forma definitiva del dolor de una pérdida, de una pérdida que ya ha sucedido o que puede suceder, la pregunta entonces sería: ¿qué grado de nostalgia somos capaces de soportar?

La relación ética es ineludiblemente una relación de nostalgia. Es la «gravedad de la ausencia», como escribió el poeta Miguel Hernández. Pero este dolor que provoca la nostalgia no activa, paradójicamente, el trabajo de la memoria. Más bien al contrario. Comentando la nostalgia de Ulises, escribe Milan Kundera: «Cuanto más fuerte es su añoranza, más se vacían de recuerdos. Cuanto más languidecía Ulises, más olvidaba. Porque la añoranza no intensifica la actividad de la memoria, no suscita recuerdos, se basta a sí misma, a su propia emoción, absorbida como está por su propio sufrimiento».¹⁷¹

En el fondo la nostalgia es una forma de negar la memoria, es una memoria fracasada, y lo es porque no remite al otro, a la ausencia, a la ausencia de verdad, a esa ausencia que dejamos o que nos dejó, sino a nosotros mismos, a nuestro propio dolor, a la imagen de una ausencia que, de hecho, no es sino una imagen que hemos fabricado para

soportar mejor la pérdida.

Una ética de la compasión no es una ética ni del pasado, ni del presente, ni del futuro, sino del tiempo, de la secuencia temporal, de la tensión entre el pasado, el presente y el futuro. Las relaciones compasivas no sólo se establecen con los contemporáneos sino también con los antecesores. Es más, en buena medida las que somos capaces de llevar a cabo con nuestros contemporáneos dependen de los espectros del pasado que no dejan de acecharnos. El sufrimiento y la felicidad del momento presente no están nunca al margen del tiempo pasado. Esta es la gran tesis antropológica de Freud, pero puede suscribirse al margen del psicoanálisis. Ahora bien, ¿cómo responder de los que no están? ¿Cómo acompañar a los que sufren por los que no están?

Sabemos que nuestro presente está habitado por «espectros» que nunca nos abandonarán y que la manera de sobrellevar la actualidad es una variable dependiente de este pasado que no acaba de ser definitivamente pasado. Una ética de la compasión sabe que no puede eludir la cuestión de la memoria, pero, como ya he mostrado, tampoco sabe cómo resolverla. Lo que sí ha descubierto es que es necesario estar alerta frente todos los que se jactan de saber administrar *políticamente* la memoria.

4.7. Ética y libertad

«¿Qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?» Esta pregunta que se formula Michel Foucault en una conocida entrevista nos sitúa frente a la problemática que quiero abordar a continuación.¹⁷² ¿Qué lugar ocupa la libertad en una ética que parte de la finitud de la condición humana? ¿Cuál es el papel de la libertad en una ética de la compasión?¹⁷³ Una de las ideas que me parece importante tener en cuenta para empezar es la distinción que Foucault establece al inicio de su entrevista entre *libertad* y *liberación*. Esta última hace referencia siempre, de una forma u otra, a algo oculto, a algo esencial, permanente, que debe ser sacado a la luz; la liberación remite a un «fondo humano» y, por tanto, metafísico. Desde el punto de vista de la liberación de lo que se trataría es de hacer saltar los cerrojos que aprisionan este fondo oculto y esencial para alcanzar al fin la verdad, la auténtica realidad. Foucault advierte que no está en contra radicalmente de esta idea pero, al mismo tiempo, señala que es insuficiente para comprender qué significa una *práctica de la libertad*.¹⁷⁴

Foucault acude al mundo griego y, concretamente, al estoicismo (Epicteto y Marco Aurelio) para establecer la relación entre ética y libertad. Mientras que en Grecia esta práctica de la libertad aparece como algo habitual, en nuestras sociedades es sospechosa y ha sido denunciada como una forma de egoísmo. Escribe Foucault: «El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho magnos siglos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan peculiar. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: “Cuídate de ti mismo”». ¹⁷⁵

Foucault señala algo decisivo, esta ética del cuidado de sí no implica de ningún modo un olvidarse de los otros, un vivir al margen de los demás preocupado únicamente por uno mismo. Para él, el *ethos* de la libertad tiene que ver también con ser capaz de ocuparse y preocuparse por los demás. *El cuidado de sí apunta al bien de los otros*. Así: «No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí: el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera». ¹⁷⁶

Para Foucault sólo el que es capaz de ocuparse adecuadamente de sí mismo está capacitado para cuidar de los demás. «Quien cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre, llegará a tener con su mujer y sus hijos la relación debida.» ¹⁷⁷ La ética, pues, también tiene que ver con la manera, con la forma con la que uno se lleva consigo mismo frente al otro. Pero más allá de la discusión sobre si es ontológicamente primero el

«cuidadodesí» o el «cuidadodelotro», lo que resulta verdaderamente relevante es precisamente que, una vez más, la ética –a diferencia de la moral–, no es la obediencia a un código o a unas normas sino una forma de relacionarse con uno mismo y con el otro.

Resumiendo, la ética, desde la perspectiva de la libertad, sería algo así como la forma que uno se da a sí mismo frente al otro, en una relación dual, en un *espacio de intimidad*,¹⁷⁸ una forma que siempre entra en una (cierta) *transgresión* con el *marco normativo* vigente (sea moral, jurídico o político), con lo que, desde el principio de este ensayo, he llamado el «mundo». Esta *transgresión* es el lugar de la libertad. No se trata de liberarse del poder o de la opresión, aunque esto pueda ser también enormemente importante. No. De lo que se trata es de configurarse uno mismo *en relación a* un cierto marco normativo pero también *frente a* ese mismo marco normativo. Ahí es donde la libertad hace su aparición. Precisamente porque hay libertad el ser humano es un ser que no encaja, que no se ajusta, que no acaba de reconciliarse, que anda extraviado. Porque hay libertad es por lo que la *realidad* y el *deseo* no pueden fusionarse. De lo contrario nos hallaríamos en un «final de trayecto», en el paraíso y, como ya se ha repetido a menudo a lo largo de este ensayo, todo paraíso encontrado es (sutilmente o no) una forma de infierno.¹⁷⁹ En la medida en que un ser humano sigue siendo «humano» (y, por lo tanto, abierto a la posibilidad de lo inhumano) nunca puede quedar (totalmente) integrado en un orden, en un cosmos. Cualquier cosmos que fuese «plenamente cósmico» sería infernal.

Una ética de la libertad, entonces, tendría que ver con el hecho de mostrar (y de mostrarse uno mismo) sus infinitas e indefinidas posibilidades de transformación.¹⁸⁰ Es lo que podríamos llamar una *estética de la existencia*. Ésta niega todo tipo de norma absoluta impuesta a priori puesto que sus reglas se derivan de la experiencia, de la experiencia vivida, de la experiencia por vivir. Lo que, en definitiva, describe Michel Foucault nos da a pensar en una ética en la que la identidad es múltiple, como múltiples son también las posibilidades de la existencia, de la vida, como múltiples son las palabras y los silencios que cada ser humano puede pronunciar, como múltiples son los instantes que cada persona puede vivir en su tiempo y en su espacio.

Hombres y mujeres no tienen más remedio que decidir en cada instante de su vida lo que quieren y pueden hacer consigo mismos. Por eso, y como hemos repetido una y otra vez, una ética de la compasión no es en ningún caso una «ética metafísica», esto es, una ética *atada* a un código, a unas normas, a una deontología, a un orden normativo. «De la ética, escribe W. Schmid comentando a Foucault, no se deduce una dimensión universalmente obligatoria a la que todo el mundo tendría que someterse.»¹⁸¹

Una ética de la compasión no reconoce, pues, otro fundamento que el antropológico, lo cual equivale a decir que no hay propiamente hablando, fundamento, al menos, en el sentido clásico, es decir, un fundamento como el que Nietzsche se encarga de deconstruir

en *Humano, demasiado humano* al tratar del «error de los filósofos», esos filósofos que, como dice Nietzsche, no quieren enterarse de que el hombre ha devenido, no quieren enterarse de que «no hay datos eternos», de que «no hay verdades absolutas».

No se trata de preguntarnos ahora ni por el ser que somos, ni por lo que estamos obligados a ser, ni por cuál es nuestro deber (¿qué debo hacer?), sino *por qué somos lo que somos* y, sobre todo, *cómo podemos convertirnos en otros*, cómo podemos llegar a ser de distintas maneras, cómo podemos transformarnos. Para una ética de la compasión toda constante humana, por el mero hecho de serlo, sólo puede constatarse desde su mutabilidad. Pero precisamente la mutabilidad es infinita porque cada mutación, cada cambio, es finito. Una ética de la compasión vive en la *tensión* entre lo que nos hemos encontrado, entre lo indisponible de la existencia humana, por un lado, y el trato con nosotros mismos, con nuestra propia vida, con nuestro propio cuerpo, con nuestra propia identidad, por otro. Y todo esto está por decidir, porque no hay formas únicas de vivir, de existir. Los seres humanos no podemos vivir de otro modo que no sea inventándonos a nosotros mismos *hic et nunc*.

Aquí, insisto, se inscribe la libertad, una libertad creadora a partir de la contingencia, de lo indisponible, pero de una indisponibilidad que jamás nos fija *definitivamente*. Enlazamos con la historia que nos ha sido dada, con la gramática que no hemos escogido, pero esa historia, esa gramática, esta indisponibilidad, es la puerta abierta a innumerables máscaras, siempre distintas, en las que el rostro se crea y se desvanece, se inventa y se rechaza. «No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable», dirá Foucault en *La arqueología del saber*.¹⁸²

¿Hacia dónde conducir la propia vida? Hay que inventar un sentido que después será substituido por otro. Son esos deseos que nunca están del todo claros y, por supuesto, tampoco del todo satisfechos. A veces el deseo nos conduce a un instante de placer, un efímero pedazo de tiempo que nos sitúa, en un momento, fuera del tiempo. Es evidente que nuestras opciones en el mundo son limitadas, pero precisamente por eso el cambio mismo y, por lo tanto, las transformaciones no lo son. Poseemos infinitas máscaras que ocultan no se sabe cuántas caras. Heredamos una gramática, tenemos que comenzar a cada instante enlazando con lo que hemos sido, con lo que somos, con nuestro universo simbólico, pero al mismo tiempo deshacemos lo que otros han fabricado, lo que han creado, y construimos algo nuevo, algo imprevisto. En esto consistiría, a grandes rasgos, el papel de la libertad en una ética de la compasión.

La libertad irrumpe en una situación ética si mantenemos vivas las metamorfosis, si frente al «orden normativo» (moral, jurídico y/o político) se alza *la posibilidad de la transgresión*. La transgresión abre la vida al ser de otro modo, al ser otro, al ser diferente, no solamente con el mundo y con los demás, sino también y, sobre todo, con nosotros mismos que somos, en buena medida, el resultado de este mundo.

En una palabra, para una ética de la compasión sólo hay ética si existe transgresión. En caso contrario puede tener lugar la moral, pero no la ética. La compasión necesita y reclama un encaje imposible entre el «orden normativo» y la «respuesta o la relación», entre el «deber de los sistemas sociales», por un lado, y la «situación» y el «contexto», por otro. Hay libertad en una situación ética si hay transgresión de lo moral, lo jurídico o lo políticamente correcto, y una ética de la compasión es una ética que se constituye desde la transgresión.¹⁸³ Ser libre no sólo quiere decir atreverse a transgredir sino especialmente significa transgredirse, hacer y deshacerse, entrar en crisis, *desobedecer*.¹⁸⁴

Nadie está nunca completamente en casa, nadie está del todo situado, nadie –salvo en un universo totalitario y concentracionario– es (ni debería ser) perfectamente obediente. Por eso, como ya se ha mostrado en un capítulo anterior, el escepticismo no es la negación de la ética, sino su condición de posibilidad. Para una ética de la compasión, entonces, ser libre es, al mismo tiempo, dar testimonio de esta crisis, de ese sentimiento de imperfección y de inacabamiento, de ese escepticismo.¹⁸⁵ Una ética de la compasión expresa este escepticismo no porque no crea en nada sino porque no cree en nada absoluto, porque no cree en principios inmutables que en cada instante de nuestro trayecto vital nos digan de forma inequívoca cuál es nuestra obligación.

Poner en relación la ética de la compasión con la libertad significa que «ser compasivos» es comprender que jamás estamos del todo atados a un lugar, a un principio, a una idea, a un partido, significa que somos en todo momento un poco extranjeros para nosotros mismos y para los demás, significa que no tenemos las cuentas claras con nuestro propio yo, con nuestra identidad, significa que hay una *extrañeza* que nos forma, nos conforma y nos deforma. Si no hay esta especie de «deserción» de uno mismo y de la «ley» heredada, la compasión es imposible.

Poner en relación la ética de la compasión con la libertad significa aceptar que la *plenitud* no forma parte del reino de lo humano, significa que la condición humana consiste en una inacabable transgresión frente a lo extraño que nos desafía, frente a una alteridad que nos apela y a la que uno no sabe cómo responder a priori.

Demasiadas veces nos atrevemos solamente a disentir «dentro» del *orden del discurso*, pero la transgresión que viene marcada por los propios límites y órdenes de los órdenes normativos no es una verdadera transgresión. El ser humano sólo puede vivir en un «orden sombrío» o, como hemos visto con Bernhard Waldenfels en un apartado anterior, en un «orden a media luz».¹⁸⁶ La transgresión, en este caso, no es, sólo, algo que viene de fuera sino algo que nos posee. Es una condición *estructural* de la vida de todo ser humano en su mundo. Si somos compasivos, si podemos serlo, es porque el ser humano –como el samaritano– es un ser que es capaz de transgredir su propio «mundo», sus leyes y sus principios.¹⁸⁷

La ética es una aporía. Siempre es aporética. Y para una ética de la compasión no hay

respuesta ética porque cumplamos correctamente las normas, los deberes, porque estemos bien situados dentro del correspondiente marco normativo, sino todo lo contrario; la respuesta ética es posible porque nunca nos hallamos completamente poseídos por el orden del discurso, porque somos capaces de transgredir las normas y de construir nuestra vida y establecer relaciones singulares e irrepetibles con el otro.

Como ha señalado Pierre Hadot,¹⁸⁸ la mayor parte del tiempo, en la vida, cuando es necesario decidirse a hacer algo, a escoger una determinada opción, no optamos necesariamente a favor o en contra de un valor, sino que, en realidad, nos vemos obligados a inventar una solución que entra en conflicto con los deberes. En una acción no es posible aplicar una regla fija, inmutable. Nos vemos obligados a tomar una decisión personal en función de la situación en la que nos encontramos. De ahí la necesidad de la transgresión.

Contemplar la ética de la compasión desde la libertad y la transgresión es acercarla al arte. El trato con uno mismo en un escenario dual, íntimo, en un escenario en el que el otro está presente, pasa por el esbozo de una identidad. Porque, al fin y al cabo, la identidad es un proceso inacabado e inacabable de *identificación* con alguien –en este caso uno mismo–, en el que nunca se está del todo fijado. Entender la libertad como transgresión significa estar abierto a la «creación de uno mismo» sin modelos absolutos a imitar o a reproducir. Las reglas para la configuración de uno mismo sólo pueden ser formuladas después de que cada proyecto singular haya sido completado. Esto significa, en otras palabras, que el arte de vivir no tiene reglas, que no hay tal cosa como un «Arte de Vivir» que pueda ser reproducido, y transmitido como una *competencia*. Hay sólo artes de vivir, en plural, reconocibles únicamente después de ser practicados y después de que sus productos adquieran una existencia concreta.¹⁸⁹

Así, desde esta perspectiva, la ética no es solamente la transgresión de los órdenes normativos sino también de los *modelos* y los *ejemplos* que quieren y reclaman ser imitados, porque éstos, en definitiva, siempre acaban siendo *estrategias de poder*. Los procesos de identificación, de creación, de configuración de uno mismo, sólo pueden llevarse a cabo éticamente *in media res* y, por lo tanto, cada uno no tiene más remedio que jugársela *hic et nunc*.

Frente a la certeza del saber y del deber cumplido, la ética de la compasión abre un tiempo de libertad, de transgresión y de creación. Nada tiene que ver esta libertad con la negación o la cosificación del otro (algo así como «la mirada» de Sartre), ni con la ausencia de compasión. Al contrario, el trabajo consigo mismo, esa configuración de sí, ese proceso de identificación inacabable, no es ni un trabajo esotérico ni un trabajo gnóstico, sino un «trato exotérico», dirigido hacia afuera, hacia el otro, hacia lo otro, un trato que es una respuesta a una presencia (a veces en forma de ausencia) extraña. Nadie puede configurarse al margen de ese extraño que nos interpela, que nos desafía, que nos

reta y nos pone en cuestión, que no nos deja tener «buena conciencia» (Derrida).

En relación con la práctica de la libertad, la ética de la compasión es una ética *con estilo*, es una ética que, en lugar de quedar atada a la norma o al imperativo, reclama un *estilo de vida*.¹⁹⁰ De la misma manera que un estilo de razonar no se caracteriza tanto por los conceptos que utiliza sino por la forma en que los relaciona, podríamos decir que el estilo no es tanto lo que uno lleva sino la forma de llevarlo, la manera de *encajarlo*.¹⁹¹ Digámoslo de otro modo; al poner en relación la ética de la compasión con la libertad y la transgresión lo que hacemos es pensar la ética desde el *estilo* y no desde la *norma*. De ahí que uno de los aspectos que hace de la ética de la compasión una «ética» no es la obediencia a una norma (moral o jurídica) sino la *forma de entrar en relación* con ella, el estilo. Y esa «relación con la norma» nunca encaja del todo con la norma, porque de no ser así ya no sería estilo, ya no *tendría* estilo. El que «tiene estilo» no es el que «cumple su deber» sino el que en cada momento trata el deber desde una situación, desde su situación, desde un lugar, desde un momento; en una palabra, el que tiene estilo es el que trata el deber o la norma circunstancialmente. Y este «tener estilo» es lo que le confiere identidad, lo que expresa que siendo «él mismo» sabe, al mismo tiempo, «ser otro» o «ser distinto». El que «tiene estilo» es alguien que, como el artista, se reconoce en lo que hace, dice o padece, pero además si tiene estilo es porque siendo el mismo también es distinto en cada circunstancia, porque si fuera exactamente el mismo no tendría ningún interés.

Como ocurre con el buen escritor, el buen músico o el buen artista, el que tiene estilo es «lo mismo» y «lo otro» al mismo tiempo.

Si tengo interés en ver más cuadros de Rothko, Bacon o Modigliani, de escuchar una nueva canción de King Crimson, o de leer un nuevo libro de Philip Roth es, en efecto, porque en ellos reconozco el estilo de su(s) autor(es) pero, y esto es esencial, sus nuevas obras son distintas de las anteriores. Lo mismo sucede en ética y, lógicamente, en educación. A un buen educador se le reconoce por su estilo más que por su técnica. Uno puede tener buena técnica y ser un buen técnico, un buen especialista, pero a un buen educador se le pide (o debería pedir) más que técnica, estilo.

Si Rothko, Francis Bacon, o Modigliani son unos pintores apasionantes, si uno escucha una y otra vez a King Crimson, nuevas versiones de *Epitaph* o de *Exiles*, si uno lee y relee a Philip Roth no es solamente porque técnicamente, como pintores, músicos o escritores sean excelentes, sino porque tienen estilo, porque son reconocibles por su estilo. Uno reconoce «un Rothko» inmediatamente y, al mismo tiempo, cada uno de ellos es distinto, es un «nuevo» Rothko. Algo parecido sucede con los buenos educadores, y con las relaciones que éstos son capaces de establecer.

Una relación ética no se caracteriza por la fidelidad a unos principios, sino por su «estilo transgresor». Es aquí el lugar en el que cobra sentido la imagen del *niño* en el

fragmento de «las tres transformaciones» del *Zarathustra* de Nietzsche. Si la libertad fuera una mera «liberación del deber» sería suficiente con la transformación del camello en león. ¿Por qué es necesario que el león se convierta en niño? El niño es inocencia, olvido, nuevo comienzo. El niño juega, es un «decir sí», es una radical afirmación.¹⁹² El niño, en este pasaje del *Zarathustra*, es una rueda que «se mueve por sí misma». Rompe, así, con las imitaciones y con la teleología. No hay finalidad alguna. El niño no se libera, es libre, porque todo proceso de liberación oculta nuevas formas de poder. Lo hemos visto al tratar del nihilismo. La libertad, en cambio, no está sometida al deber, ni a la finalidad, ni a la imitación, ni al modelo ejemplar. Esta es la libertad del auténtico creador, del artista genuino.

4.8. Ética y muerte

Es conocida una clásica tradición filosófica que nos exhorta a olvidarnos de la muerte, que intenta convencernos de que no nos debe preocupar, de que no nos incumbe. Es posible que esta tradición quede bien representada por tres ilustres filósofos: Epicuro, Spinoza y Wittgenstein. Del primero basta con citar su *Carta a Meneceo*:

Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de la sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad.¹⁹³

De Spinoza vamos a recordar un famoso aforismo de su *Ética*:

Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.¹⁹⁴

Finalmente, de Wittgenstein habría que tener en cuenta un par de frases muy citadas del *Tractatus*:

La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte.

Pero ni Epicuro, ni Spinoza ni Wittgenstein plantean la cuestión de la muerte en los términos (*éticos*) adecuados. O, mejor dicho, ponen de manifiesto algo obvio, que la muerte (la *propia* muerte) no se vive, pero olvidan algo todavía más obvio, si cabe, el *morir*; éste sí se vive. No es lo mismo la *muerte* que el *morir*. Vivimos muriendo. Y es en este momento en el que uno debe prestar atención a la obra de Heidegger. De ello es de lo que me voy a ocupar en este apartado. Me propongo algo, sin duda, difícil y arriesgado: establecer el lugar que ocupa la muerte (o mejor el morir) en *Ser y tiempo* y considerar hasta qué punto es posible una ética de la muerte en Heidegger. A continuación hablaré de otro de los autores del siglo XX que mejor han tratado la cuestión de la muerte: Vladimir Jankélévitch. Finalmente voy a dedicar una última parte a Emmanuel Levinas. De hecho el pensador lituano opuso su propia concepción filosófica a la de Heidegger precisamente en lo que respecta a la muerte.

Desde hace años estoy convencido de que no solamente es útil sino imprescindible leer *Ser y tiempo* como una auténtica «meditación sobre el *morir*». A mi juicio, el capítulo dedicado al ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) constituye el centro hermenéutico de la obra de Heidegger, núcleo alrededor del que giran el resto de sus «existenciales»: el ser-

en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el -ser-con-los-otros (*MitSein*), la inautenticidad (*Man*), la cura (*Sorge*), la angustia (*Angst*)... ¹⁹⁵

El objetivo general del pensamiento heideggeriano en *Sein und Zeit* está claro: de lo que se trata es de mostrar que el *tiempo* es lo que constituye el horizonte de la *comprensión del ser*.¹⁹⁶ Esto significa que, a diferencia de lo que ha defendido toda la tradición metafísica desde Parménides, ya no es posible oponer el *ser* al *devenir*. El ser copertenece al tiempo.¹⁹⁷ Como Heidegger se ha encargado de repetir una y otra vez, la cuestión sobre la que pivota su filosofía no es la del ser humano, no se refiere a la antropología sino a la ontología. A diferencia de otros contemporáneos suyos, como Max Scheler, Helmuth Plessner o Karl Jaspers, el objetivo de Heidegger es ontológico: la suya es una *pregunta por el ser*. Ahora bien, solamente es posible plantear este interrogante desde el «ser que se pregunta por el ser»: el *Dasein*.

El hombre –la realidad humana– es ese ser que es capaz de formular la «pregunta fundamental» sobre el ser en general, sobre su propio ser, sobre los otros, sobre el mundo. Y Heidegger se da cuenta desde el principio de algo de vital importancia para nuestro propósito: *el hombre es el ser que essobre el horizonte de la muerte*. La existencia del hombre, como un ser arrojado al mundo, es esencialmente finita. Esta es la tesis fundamental de *Ser y tiempo*. Frente a las ontologías metafísicas tradicionales, que se constituyen sobre un horizonte de perennidad y de infinitud, de permanencia y de eternidad, la ontología fundamental de Heidegger es una *ontología de la finitud*.¹⁹⁸

Contrariamente al discurso metafísico sobre la muerte, así como también a diferencia del discurso sobre la «muerte ignorada» (Epicuro, Spinoza, Wittgenstein), el pensamiento de Heidegger no trata tanto de *la muerte* cuanto del *morir*, y lo contempla como algo insuperable, como algo con lo que el serahí (*Dasein*) tiene que tomar sobre sí tan pronto como es, porque *tan pronto como un hombre entra en la vida ya es bastante viejo como para morir*.¹⁹⁹ No hay, entonces, ninguna transcendencia posible que pueda conjurar o neutralizar el morir. Morimos desde el principio, vivimos muriendo.

La realidad humana (*Dasein*) se describe, pues, en *Sein und Zeit*, como un ser «para», «hacia», «en relación con la muerte» (*Sein zum Tode*).²⁰⁰ Precisamente porque el *Dasein*, el «ser en cada caso mío»,²⁰¹ el «modo de ser del ente que soy yo»..., es un ser en relación con la muerte, lo que yo sea se decide en cada instante. *Dasein*, «serahí», no significa otra cosa que el hecho de que los seres humanos no solamente «somos» sino que además «nos damos cuenta de que somos» y «nunca estamos terminados como una cosa ya dada». Estamos abiertos a un futuro, tenemos que dirigir nuestra existencia, somos una tarea para nosotros mismos, *somos lo que nos hacemos*.²⁰²

No hay un «modelo de ser» al que podamos remitirnos y ajustarnos para saber cómo ni de qué manera tenemos que habérmolas con los demás, con el mundo y con nosotros mismos. Precisamente porque el serahí es *tiempo*, es una posibilidad de ser, es un

proyecto, pero un proyecto que nunca llega a ser del todo, nunca puede ser *completo*. Mientras *Dasein* es no ha alcanzado nunca la totalidad, pero en cuanto la alcanza (en el momento de la *muerte*), esta ganancia se convierte en una pérdida de su ser en el mundo.²⁰³ Esta es, por así decir, la condición de la existencia humana para Heidegger.

Ahora bien, como he dicho antes, para una ética de la compasión la cuestión central no es otra que la siguiente: ¿puede haber una ética en la visión heideggeriana de la muerte? En primer lugar deberíamos plantearnos si es posible pensar la ética desde Heidegger, para luego reflexionar acerca de la relación entre la muerte y la ética en *Sein und Zeit*.

No hay duda de que ya ha habido importantes intentos de dar una respuesta a esta cuestión previa.²⁰⁴ El pensamiento heideggeriano es, sin duda, el argumento más completo que la filosofía contemporánea ha construido sobre la ontología, sobre la facticidad de lo existencial. *Pero no contiene ni implica ninguna ética*. El propio Heidegger rechazó categóricamente los intentos, especialmente de los teólogos de Marburgo y de ciertos humanistas existencialistas en Francia, de derivar de sus obras algunos principios éticos o metodologías. Definió las éticas como absolutamente extrínsecas a su propia empresa estrictamente ontológica.²⁰⁵

Si esto es así (y sin necesidad de entrar en consideraciones acerca de su relación con el nacionalsocialismo),²⁰⁶ la cuestión ética todavía resulta más relevante desde el momento en el que Heidegger se propone reflexionar sobre la muerte y el morir. Porque es ahora el instante en que la ética se «pone en juego» o, dicho en otras palabras, es en el morir (especialmente en el morir *del otro*) cuando la ética cobra (o debería cobrar) *sentido*.

Como he dicho antes, a diferencia de las «filosofías de la negación de la muerte», la de Heidegger no es una filosofía de la muerte, sino del *morir*. Para él la muerte forma parte de la vida; deja de ser propiamente *muerte (Tod)* y se convierte en *morir (sterben)*. Y es este *morir* el que es objeto de la «analítica existencial del *Dasein*» que Heidegger realiza en *Ser y tiempo*, aunque ya la había iniciado con anterioridad en *El concepto de tiempo* (de 1927).²⁰⁷

El § 49 de *Ser y tiempo* es, en este aspecto, esclarecedor. Comienza Heidegger diciendo que *la muerte es un fenómeno de la vida*.²⁰⁸ Ahora bien, unas líneas más adelante escribe que «morir (*sterben*) será el término para el modo de ser en el que el *Dasein* es respecto a (*zu*) su muerte (*Tod*)». ²⁰⁹ Desde esta perspectiva, insisto, estrictamente hablando, en Heidegger no encontramos una fenomenología de la muerte, sino del morir (*sterben*). Ahora bien, la muerte es una posibilidad que cada *Dasein* tiene que tomar sobre sí mismo, es su poder ser más propio, es *la posibilidad de la absoluta imposibilidad*.²¹⁰ Es la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable. La muerte no es algo que le aparece al *Dasein* al final, sino una «posibilidad» que le afecta en tanto que ser en el mundo. Dicho en términos banales: la muerte no está para Heidegger al final sino *al principio*. Por esta razón, me parece que

la frase citada: *tan pronto como un hombre entra en la vida ya es bastante viejo como para morir*, constituye un resumen excelente de la posición heideggeriana ante la muerte.

La muerte es la más peculiar posibilidad del serahí porque es en ella donde el *Dasein* se singulariza, reivindica al serahí en lo que tiene de *singular*.²¹¹ Cada uno muere solo, está condenado inexorablemente a morir solo, y, como escribe Françoise Dastur, para Heidegger, «cuando lloramos a los muertos en realidad siempre estamos llorando por nosotros mismos».²¹²

Como ya había señalado Heidegger en su tratado de 1924 *El concepto de tiempo*: «La muerte no *existe*. La muerte es en cada caso la *mía*. El *Dasein*, en su ser-en-cada-instante, es en cada caso su muerte. *Dasein* significa serposible. Su muerte es la más extrema posibilidad del *Dasein*».²¹³ Ahora bien, precisamente porque la muerte *singulariza* al serahí no hay «experiencia de la muerte del *otro*». Por eso no hay ética en Heidegger, no puede haber una ética de la muerte en *Sein und Zeit*. La analítica existencial de Heidegger es totalmente ajena a una ética de la compasión.²¹⁴ Su fenomenología es radicalmente inmune a la ética.

Todo esto se observa con claridad en el § 47 cuando escribe que la muerte es una pérdida, pero «una pérdida que experimentan los supervivientes». La siguiente frase de Heidegger, que a mi juicio resume claramente su posicionamiento ético, denota una radical *insensibilidad*: «No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a asistir a él».²¹⁵ Unas líneas después todavía radicalizará más si cabe su posición al escribir:

Nadie puede tomarle a otro su morir. Cabe, sí, que alguien vaya a la muerte por otro, pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro *en una cosa determinada*. [...] El morir es algo que cada serahí tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que es, esencialmente en cada caso la *mía*.²¹⁶

En resumen: no hay *sensibilidad ética* alguna en Heidegger, y ello es especialmente manifiesto en su concepción del «morir» (*sterben*).²¹⁷ Por eso, en una entrevista realizada en París en 1981, Emmanuel Levinas, viejo alumno de Heidegger, sostiene que la «diferencia fundamental» entre su propio análisis ético de la muerte y el de Heidegger, meramente *ontológico*, es que para el filósofo alemán la muerte es *mi* muerte, mientras que para él, la muerte es la muerte *del otro*.²¹⁸ Pero dejemos de momento la posición de Levinas. Me ocuparé de ella más adelante.

Uno de los libros más importantes sobre la muerte publicados en el siglo XX es el de Vladimir Jankélévitch. A continuación voy a intentar mostrar en qué consiste su

aportación básica para terminar considerando su utilidad para una ética de la compasión.²¹⁹

Para el filósofo francés la vida está investida y penetrada por la muerte, «envuelta por ella de cabo a rabo, empapada e impregnada por ella. [...] La vida nos habla de la muerte, no habla de otra cosa más que de la muerte. Es más: de cualquier cosa de que se trate, al menos en un sentido se está tratando de la muerte».²²⁰ Precisamente porque no es posible imaginar una vida sin la muerte, la vida es precaria, inconsistente. La muerte abre en la vida «el hueco y el vacío problemático del nosentido».²²¹ Es la barrera que niega toda posibilidad ulterior, todo después, todo futuro, todo porvenir. Es el «no absoluto», «el muro opaco que nos detiene».²²²

Para Jankélévitch la muerte es un fenómeno completamente natural. De hecho posiblemente no hay nada más natural que ella en la vida humana. Todos los días la gente muere a nuestro alrededor y el mundo sigue sin inmutarse. Empíricamente es un fenómeno «normal». No deberíamos darle importancia, pero, al mismo tiempo, la muerte es un acontecimiento extraordinario. En las primeras páginas de su libro, Jankélévitch muestra con suma precisión esta paradoja:

La muerte es en primer lugar una evidencia de hecho, una evidencia obvia y familiar. Y sin embargo esta evidencia, cada vez que nos la encontramos, ¡nos parece siempre tan chocante!²²³

¿Por qué los seres humanos no somos capaces de acostumbrarnos a la muerte? ¿Por qué nos extrañamos tanto cada vez que uno de nosotros desaparece? Sabemos a ciencia cierta que vamos a morir y, no obstante, siempre mantenemos viva la esperanza de que la muerte «acabe pasando de largo conmigo». En el fondo todos albergamos una esperanza de inmortalidad. La muerte nos pilla desprevenidos. Nunca es un buen momento para morir. Siempre nos sorprende:

El más previsto de los acontecimientos es paradójicamente el más imprevisible; y ni siquiera la edad significa nada, los viejos, lo mismo que los jóvenes, están acuciados por las prisas, pillados por sorpresa, obligados a morir de cualquier forma, como si no hubiesen tenido tiempo de sobra para ver acercarse el fin. [...] Por viejo que uno sea, uno muere siempre demasiado pronto: pues en esta materia, todos los finales son prematuros. El hombre se enfrenta obligatoriamente a la muerte en condiciones de improvisación o de indisposición: el impromptu de la muerte es, literalmente, *extemporáneo*...²²⁴

La mayor parte de las veces la muerte es algo que «no va conmigo», es algo que les sucede a los otros.²²⁵ A menudo este «mecanismo» nos sirve para mantener «a distancia» el miedo a la muerte. En este sentido, Jankélévitch distingue con acierto la muerte «en tercera, en segunda y en primera persona». La muerte en *tercera persona* vendría a corresponder al *Man* heideggeriano: es la muerte abstracta y anónima, es un objeto como cualquier otro, un objeto que se puede analizar y describir médicamente. No cabe duda de que esta muerte en tercera persona aporta serenidad y provoca una reducción de la angustia. Todo lo contrario sucede con la muerte en *primera persona*. En un estilo

literario completamente distinto al de Heidegger, Jankélévitch escribe:

Estoy acorralado. En primera persona, la muerte es un misterio que me concierne íntimamente e íntegramente.²²⁶

Pero, a diferencia del filósofo alemán, Jankélévitch otorga gran importancia a la muerte en *segunda persona*. Este es el lugar en el que una ética de la compasión encuentra su sentido:

Entre el anonimato de la tercera persona y la subjetividad trágica de la primera, está el caso intermedio y en cierto modo privilegiado de la segunda persona; entre la muerte del otro, lejana e indiferente, y la muerte propia, que es todo nuestro ser, está la proximidad de la muerte del prójimo. [...] También la muerte de un ser querido es *casi* como la nuestra, casi tan desgarradora como la nuestra; la muerte de un padre o de una madre es *casi* nuestra muerte, y en cierto modo es en efecto la muerte propia.²²⁷

La frialdad hacia la «muerte del otro» (prójimo) de Heidegger se convierte en sensibilidad en Jankélévitch. Bien es verdad que, aunque en un principio, el filósofo francés introduce un «casi» que le resta fuerza a la muerte del otro, acto seguido se autocorriga, y añade que «en cierto modo es la muerte propia». Aquí –insisto– ya es posible una ética de la compasión. Ésta sólo tiene sentido si deja de contemplarse la muerte únicamente como «mi» muerte o como «la» muerte. Ni una ni otra, ni «mi» muerte ni «la» muerte son relevantes para una ética de la compasión. Para ésta lo decisivo es «tu muerte», la «muerte del otro», la «muerte del prójimo».

He dicho antes que en una entrevista realizada en París en el año 1981, el filósofo judío Emmanuel Levinas contraponía su «filosofía ética» a la «filosofía ontológica» de Heidegger tomando como punto de referencia la cuestión de la muerte. Para Levinas la cuestión central es que en *Ser y tiempo* la muerte no se contempla «desde el otro», no se considera éticamente. Tal cosa no debería extrañarnos, ni siquiera llamarnos excesivamente la atención porque, como el propio Heidegger se encargó de recordar una y otra vez, el objeto de *Ser y tiempo* no es ni antropológico ni mucho menos ético.

El lugar en el que Levinas se ocupa de forma más extensa (y monográfica) de la muerte es en un curso impartido en la Sorbona durante el año académico 1975-1976, que tituló *La mort et le temps*.²²⁸ La lectura de estas lecciones no deja duda: la muerte y, en concreto, la muerte del otro, es una de las cuestiones fundamentales de la ética levinasiana. Tal vez podría aventurarse la hipótesis que es éste el tema decisivo de su particular fenomenología, el ámbito en el que sus distintos tópicos cobran realmente sentido. Vamos a verlo.

En primer lugar, el sentido común parece decirnos que «todo lo que podemos afirmar y

pensar sobre la muerte y el morir, con su plazo inevitable, nos llega de segunda mano».²²⁹ Parece que de la muerte sólo sabemos lo que hemos observado en los demás. La muerte es el anonadamiento, el fin del ser, el paso del ser al no ser, al dejar de ser. Al mismo tiempo parece que la muerte es una partida hacia lo desconocido que no va a tener retorno. Esto acentúa, sin duda, su carácter dramático. Pero lo interesante es que, para Levinas, mi relación con la muerte no se limita a este «conocimiento de segunda mano».

«Mi relación con la muerte, escribe Levinas, está formada también por las repercusiones emocionales e intelectuales del conocimiento de la muerte de los demás.»²³⁰ Levinas se preguntará, entonces, algo decisivo (tanto para su planteamiento como para una ética de la compasión como la que se está dibujando en este ensayo); a saber, ¿se puede seguir comprendiendo la muerte del otro como una forma de «conocimiento»? ¿«Conocemos» la muerte del otro? ¿Qué sabemos de su muerte? Porque la muerte es la «no respuesta», es lo que nos deja mudos.²³¹

Esa, la muerte del que no soy yo, del que es diferente a mí, pero que, al mismo tiempo no me resulta indiferente sino alguien que «me afecta», esa muerte no es simplemente un hecho empírico sino algo que «me apela», algo que se coloca bajo mi responsabilidad. La muerte del otro es aquello de lo que debo responder, es a lo que debo «dar respuesta», porque incluso en el caso de que no dé respuesta alguna ya sería una forma de responder. Esa necesidad ética de «tener que responder» de la muerte del otro no es ontológica, por eso Heidegger no puede comprenderla. Tampoco es, como veremos, una necesidad que pueda explicarse por la «conciencia intencional» (Husserl), ni por la «libertad» y la «malafe» (Sartre). Es una necesidad ética que no depende ni de la ontología, ni de la epistemología, ni, incluso, de la moral.

Ese «otro» al que debo responder es mi *prójimo*. Escribe Levinas: «El prójimo me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él».²³² La muerte del otro me afecta «en mi propia identidad», por eso es un *acontecimiento*. Esto es lo que resulta más interesante de la fenomenología de la muerte de Levinas. Para él, la muerte del otro no es algo que «esté a la vista», algo que se pueda conocer o experimentar, no simplemente «asistimos a la muerte del otro», como dice Heidegger de forma fría e incluso cruel en un conocido pasaje de *Ser y tiempo*.²³³

A diferencia de Heidegger, en Levinas mi identidad queda literalmente rota por la muerte del otro. Por eso no es ni puede ser un «conocimiento de segunda mano», ni una especie de «espectáculo» que contemplo indiferente. El modo como quedo afectado por la muerte del otro tampoco puede explicarse a la manera de Spinoza, por el *conatus*, esto es, por la manera de «perseverar en el ser» o en «mi» ser.²³⁴

La relación con la muerte del prójimo, del otro que me afecta y me hiere, del que no me deja indiferente, es una relación exterior que entraña una interioridad. Por ello, para Levinas, no se puede entender la muerte del otro en términos de «intencionalidad». Aquí

deberíamos tener muy presente, para poder entender la tesis de Levinas en toda su complejidad, un breve texto publicado por el pensador lituano en 1983 titulado «La conciencia nointencional», que forma parte de su libro *Entre nosotros*.²³⁵

Ahora Levinas pasa cuentas con Husserl, así como con la tradición dominante en Occidente, a propósito del privilegio de lo teórico, de la representación, del saber y, por tanto, del sentido ontológico del ser.²³⁶ El filósofo lituano es radical, no hay verdadera trascendencia ni exterioridad en la fenomenología de Husserl: «Encontramos en Husserl, escribe Levinas, un privilegio de la presencia, del presente y de la representación».²³⁷ En la fenomenología el pensamiento «comprende», comporta un «comprender» que es ya un «prender», «un dominio y una posesión de lo aprendido» y, como advierte agudamente Levinas, «el captar del aprender no es puramente metafórico: es una auténtica dominación».

Es precisamente la muerte el momento en el que la fenomenología de Husserl encuentra su escollo más difícil. Escribe Levinas en un párrafo magistral:

Rectitud extrema del rostro del prójimo que desgarrar las formas plásticas del fenómeno. Rectitud de una exposición indefensa a la muerte; y, antes de todo lenguaje y de toda mímica, una demanda que se dirige a mí desde el fondo de una soledad absoluta; una llamada o una orden, un cuestionamiento de mi presencia y de mi responsabilidad.²³⁸

Este cuestionamiento, esa demanda que se dirige a mí no se resume, para Levinas, en la angustia ante *mi* muerte, como es el caso de Heidegger. Al contrario, «desborda la ontología del *Dasein* heideggeriano».²³⁹ Pero tampoco puede comprenderse en términos epistemológicos o gnoseológicos: «No existe ningún conocimiento de esta relación excepcional».²⁴⁰ La muerte del otro es una emoción que, a diferencia de la fenomenología husserliana, no tiene como base la representación, es una afectividad que no posee intencionalidad y que no puede ser tematizada.²⁴¹

Tampoco la ética de Spinoza puede dar cuenta de la muerte del otro. Frente al *conatus*, Levinas propone entender la relación con el otro como una relación en la que soy «rehén del otro»: «El *esse* humano no es primordialmente *conatus* sino rehén, rehén de los demás».²⁴² No es la persistencia en el ser (o en mi ser) lo que da cuenta de la ética, sino el desgarrar que produce la muerte del otro, ese acontecimiento excepcional que rompe toda intencionalidad, toda planificación y toda programación.

En definitiva, la visión levinasiana de la muerte no deja de ser un tomar distancia de la *intencionalidad* de la fenomenología de Husserl, por un lado, y del *Sein-zum-Tode* de Heidegger, por otro; o, lo que es lo mismo, ni la epistemología ni la ontología pueden dar cuenta del «escándalo de la muerte».²⁴³ Frente a uno y a otro, el pensador lituano propone un *acercamiento ético* a la muerte. Así, escribe Levinas:

Es necesario reflexionar de manera ética sobre este desgarrar del Mismo por el Otro. La recurrencia de esta identificación del Mismo es experimentar toda pasión hasta el punto de padecer, es decir, sufrir lo

asignado sin escapatoria, sin evadirse hacia la representación para burlar la urgencia. Estar en el acusativo antes de todo nominativo. La identidad interior significa precisamente la imposibilidad de mantenerse en reposo. Es, en primer lugar, ética.²⁴⁴

Esta relación ética, ni epistemológica (Husserl) ni ontológica (Heidegger) se concreta en Levinas en la *responsabilidad*. La muerte del otro es un desgarramiento en mi identidad. No asisto, como pensaba Heidegger, a la muerte del otro. En cierto modo «yo» soy esa muerte, me constituyo por esa muerte, por la muerte que no seré nunca. Sé que no voy a ocupar su lugar, que ontológicamente no me concierne, pero la muerte del otro me desgarrará. No veo la muerte como algo, como un objeto de conocimiento, sino como una apelación, como una demanda, como el grito silencioso de los dibujos que Zoran Music pintaba en Dachau. Por eso hay una ética de la muerte, una ética del morir del otro, porque la ética no puede contemplarse en términos de sujetoobjeto, ni en términos de ser-ente, sino como una llamada y una respuesta responsable, como una acusación a mi libertad. Y es la respuesta a ese grito silencioso, una respuesta imposible de planificar y de organizar, una respuesta siempre improvisada, la que configura la compasión.

4.9. Ética y sufrimiento

No es el buen sentido, o la razón, como pensaba Descartes, sino el sufrimiento lo que está mejor repartido en el mundo. El sufrimiento trasciende nuestro tiempo y nuestro espacio, nuestras tradiciones, nuestras historias, y nos relaciona con otros tiempos y espacios, con otras tradiciones e historias.

Todo el mundo sufre, ha sufrido y sufrirá. Ineludiblemente. Además, la experiencia del sufrimiento nos libera del antropocentrismo. No solamente sufrimos los humanos. También los otros seres vivos. Hay múltiples formas de interpretar la vida, pero, sin duda, como venimos observando a lo largo de este ensayo, una de ellas sería concebir la historia de la humanidad como repetidos, y vanos, intentos de hacer frente definitivamente al sufrimiento, esto es, de crear esferas que nos permitan vivir como si el sufrimiento no existiera. A lo largo de siglos, religiones, filosofías, medicinas, políticas... han procurado configurar *praxis de dominio de la contingencia*²⁴⁵ o, lo que es lo mismo, *máscaras* para burlar la inquietante presencia de las formas de la finitud que provocan dolor: el mal, la beligerancia, la muerte. De todas formas, todos estos intentos han resultado finalmente inútiles. El sufrimiento siempre reaparece bajo otros rostros, a veces nuevos, a veces insospechados.

Decía Montaigne en sus *Ensayos*, en la línea de la tradición estoica, que «hemos de aprender a soportar aquello que no podemos evitar».²⁴⁶ Este es un buen consejo, no cabe duda, pero no me parece adecuado interpretar la frase de Montaigne en un sentido literal, al modo de «soporta el sufrimiento», sino más bien en un sentido, digamos, «vital»: puesto que en toda vida o hay sufrimiento o hay la posibilidad del sufrimiento, es necesario aprender a vivir en la inquietud. En otras palabras, *aprende a ser feliz en la infelicidad*.

En este apartado voy a exponer, brevemente, las antropologías del sufrimiento de Schopenhauer, Freud y Jaspers, para pasar a continuación a considerar las críticas que Spinoza y Nietzsche han llevado a cabo sobre la compasión. El recorrido a través de unos y otros nos conducirá a un apartado final (4.10) en el que desarrollaré tres ideas básicas para una ética de la compasión.

Como ya hemos señalado varias veces, el ser humano es un *homo patiens*, y es necesario aprender a vivir bajo esta dimensión «patética» de la existencia. Hombres y mujeres no podemos cruzar –como humanos– las puertas del paraíso y liberarnos del sufrimiento. A lo sumo, siempre nos quedamos en el umbral. Además habría que desconfiar de los que dicen haberlo alcanzado y que, por si fuera poco, han regresado para mostrarnos el camino.²⁴⁷ Las prácticas y las políticas totalitarias se construyen en base a un «paraíso encontrado», a un *final de trayecto*. Los seres humanos estamos privados, como humanos, de tal acceso. Podemos anhelar el paraíso, esto es humano,

pero no alcanzarlo. Cruzar las puertas del paraíso supondría terminar con la ambigüedad humana, con la amenaza de lo inhumano, pero esto significaría, al mismo tiempo, que dejaríamos de ser humanos. Merece la pena tener siempre presente este *pensamiento* de Blaise Pascal: «El hombre no es ni ángel ni bestia y la desgracia quiere que el que quiere hacer el ángel haga la bestia».

En una palabra, lo utópico permanece y debe permanecer siempre utópico. Esto no significa que toda vida sea infeliz, trágica, que vivir sea un infierno, o cosas parecidas. No. Lo que estoy diciendo es otra cosa. Nunca somos totalmente felices, absolutamente felices, porque no hay nada absoluto en la vida humana, porque incluso en el momentos de extrema felicidad somos conscientes, como decía Rilke en su IV *Elegía de Duino*, del «florecer y el marchitarse».²⁴⁸ Somos finitos, carecemos de lo absolutamente perfecto, y si lo tuviéramos no lo soportaríamos.²⁴⁹ De eso se trata pues, del aprendizaje de la vida imperfecta, frágil y vulnerable. Y en una vida así, como vamos a ver a continuación, siempre aparece el sufrimiento, aunque sea como una simple posibilidad.²⁵⁰

Si hacemos caso del título de su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*, toda la filosofía de Arthur Schopenhauer gira alrededor de estas dos nociones: «representación» y «voluntad».²⁵¹ Respecto a la primera, Schopenhauer es un discípulo de Kant, en concreto de la *Crítica de la razón pura* (1781). La gran aportación de la teoría del conocimiento kantiana radica en lo que se ha venido a denominar su giro copernicano. El tiempo y el espacio no son propiedades de los objetos sino formas *a priori* de la sensibilidad. Conocer el mundo es construirlo bajo los parámetros del espacio y del tiempo, a lo que hay que añadir las categorías del entendimiento. Según esto, lo que podemos conocer no depende sólo de lo que existe en el mundo exterior, sino de nuestras propias facultades, de nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento. Son éstas las que hacen posible que podamos conocer lo que *de facto* conocemos. Las verdaderas formas que toma la experiencia dependen del sujeto. En esto se basaba Kant para argumentar que podíamos concebir que la realidad total estuviera compuesta de dos esferas: el fenómeno y la cosa en sí, y esta última es incognoscible.

Schopenhauer se adhiere con firmeza al análisis de Kant: no podemos conocer el mundo tal como es *en sí*, sólo conocemos fenómenos. A este conocimiento fenoménico del mundo, Schopenhauer lo denominará «representación» (*Vorstellung*). Hasta ahí, pues, nada original. Repite la epistemología de Kant. Ahora bien, que no podamos conocer la cosa en sí no quiere decir que sea posible «despejar esta incógnita». Esta es, sin duda, la gran aportación de la filosofía de Schopenhauer. Se trata de mostrar que lo que para Kant era incognoscible, la *cosa en sí*, es algo a lo que es posible «acceder» de

otro modo. Schopenhauer muestra que se puede alcanzar la «cara oculta del mundo» por otra vía, una vía que Kant, como en general la filosofía anterior, no había explorado.²⁵² Como es de sobras conocido, la «cosa en sí» de Kant es, en Schopenhauer, la «voluntad» (*Wille*).

La pregunta ahora es obvia: ¿cómo acceder a la cosa en sí? «Existe una excepción a la afirmación kantiana de que sólo a través de nuestro aparato sensorial e intelectual tenemos acceso a los objetos materiales, y por lo tanto que sólo podemos conocerlos en los modos subjetivamente determinados de nuestra percepción y no como son en sí mismos; esta excepción la constituyen nuestros propios cuerpos.»²⁵³ En otras palabras, Schopenhauer toma como punto de partida el «descuido» principal de Kant: no todo nuestro conocimiento nos llega a través de nuestros sentidos, de nuestras representaciones. Schopenhauer advierte que, para cada uno de nosotros, hay una realidad mundana que nos abre a otro ámbito de conocimiento, que la filosofía anterior no había explorado: *el cuerpo*.

Probablemente se podría decir que el lugar que ocupa el *cuerpo* en la obra de Schopenhauer no es equiparable a ningún otro pensador. Tenemos cada uno de nosotros, pues, un conocimiento de nuestro propio cuerpo, un conocimiento «directo», no «sensorial» o «representacional» que, a diferencia del resto del universo que sólo podemos conocer «desde fuera», como «representación», podemos ahora llegar a él «desde dentro». Esta *vía de acceso* a la cara oculta del mundo, a la voluntad, es *la experiencia de la propia corporeidad*. «No es el yo pensante, sino el yo corporal el que posee el poder clave para el misterio interior del mundo. Es cierto que el hombre también puede percibir el propio cuerpo desde fuera, como representación; pero hay todavía otro acceso: “desde dentro”.»²⁵⁴ Desde la perspectiva del cuerpo, el mundo es voluntad (*Wille*).

No cabe duda de que la noción de *voluntad* es confusa y puede llevarnos a errores. Para la tradición filosófica clásica, la voluntad es equiparable a la intención, al fin, a la meta. En una palabra: para la filosofía tradicional, la voluntad está intelectualizada. Pero este es precisamente el significado que Schopenhauer niega. Para él, voluntad significa aspiración vital, deseo, impulso, energía, ímpetu. Voluntad es voluntad de vivir, de sobrevivir, de seguir existiendo.²⁵⁵ No es algo exclusivo de los seres humanos, ni tampoco de los seres vivos. Tanto lo orgánico como lo inorgánico tienen voluntad. Los seres humanos tenemos una vía de acceso privilegiada a la voluntad: la experimentamos en nuestro propio cuerpo.

La voluntad es ciega, es un deseo que anhela, simplemente, que anhela sin descanso, sin una meta, insaciable. Digamos que lo que Schopenhauer entiende por voluntad es, ante todo, un impulso ciego, algo que carece por completo de objetivo y fin últimos, porque es un incesante anhelo, «porque el anhelo es su única esencia, para la cual ningún

objetivo alcanzado constituye un final y por ello no es susceptible de una satisfacción finita, sino que sólo puede verse detenida por alguna traba, pero de suyo tiende hacia el infinito».²⁵⁶ La voluntad sería, para utilizar el título del conocido relato de Joseph Conrad, *el corazón de las tinieblas*.²⁵⁷

Por ello, precisamente, el dolor es inevitable. Esta es la causa decisiva en el sufrimiento de los seres humanos (e incluso de la naturaleza en general): la voluntad. «El hombre, escribe Schopenhauer, al igual que cualquier otra parte de la naturaleza, es objetivación de la voluntad.»²⁵⁸ A diferencia de las filosofías anteriores a la suya, Schopenhauer cree que la novedad de su pensamiento radica en que sitúa a la voluntad en el punto de partida. «Schopenhauer se aleja de toda la tradición del pensamiento occidental que considera que la razón es la característica más sobresaliente del hombre.»²⁵⁹ La voluntad no es algo secundario, derivado de la razón o del conocimiento. Así: «La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es un mero añadido al fenómeno de la voluntad, como un instrumento suyo. Según eso, cada hombre es lo que es merced a la voluntad y su carácter originario».²⁶⁰ No solamente el ser humano (el cuerpo) es voluntad, también la vida. De ahí que el sufrimiento sea ineludible. No solamente porque sepamos que vamos a morir, no solamente porque vivamos la muerte de los demás, sino porque *somos voluntad*.

Centrémonos ahora en la dimensión más antropológica de la filosofía de Schopenhauer. El ser humano es un ser que carece y, por lo tanto, que busca, que anhela, pero que jamás consigue satisfacer sus anhelos, porque o bien es reprimido o bien la satisfacción resulta poco duradera, esto es, es tan efímera que no satisface de verdad. Todo parece como un espejismo, y el deseo hace de nuevo su aparición. Por eso no hay ni medida ni término del sufrimiento.²⁶¹

«El dolor es consustancial a la vida.»²⁶² «Toda vida no es sino padecer.»²⁶³ Estas dos frases podrían resumir perfectamente la *antropología* de Schopenhauer. Vivir es sufrir porque para los seres humanos la experiencia de la contingencia y, por tanto, del sufrimiento y la muerte, es ineludible: «El animal sólo aprende a conocer la muerte al morir; el hombre se aproxima conscientemente a su muerte a todas horas, y algunas veces esto le dificulta la vida incluso al que no ha conocido a lo largo de ella este carácter de constante aniquilación».²⁶⁴

En el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* escribirá: «El animal vive sin conocer verdaderamente la muerte: por eso el individuo animal disfruta inmediatamente del pleno carácter imperecedero de la especie, en tanto es consciente de sí como algo sin fin. En el hombre, con la razón, comparece la espantosa certeza de la muerte».²⁶⁵

El animal se sabe inmortal precisamente porque no sabe que va a morir. Los seres humanos tenemos que aprender a vivir con esta conciencia. La vida humana es tiempo,

por eso la existencia es un constante tránsito hacia la muerte, un continuo morir.²⁶⁶ Un morir demorado, ciertamente, un morir aplazado. Vivir es un ir aplazando la muerte, una muerte que permanece al acecho. Pero sabemos, aunque no queremos pensar en ello, que «finalmente la muerte ha de vencer: pues estamos relegados a ella por el nacimiento y ella sólo juega un rato con su víctima antes de devorarla. Mientras tanto proseguimos nuestra vida con gran interés y mucha solicitud, tanto tiempo como sea posible, al igual que hinchamos tanto como podemos una pompa de jabón, aun cuanto tengamos la firme certeza de que acabará por estallar».²⁶⁷ La vida es como un viaje por mar, por un océano de torbellinos y arrecifes. Vivimos esquivando los peligros que nos amenazan, pero la vida es un viaje frustrado.²⁶⁸

No obstante, Schopenhauer, en la línea de Epicuro, se encarga de mostrar que no tiene ningún sentido preocuparse por la muerte. Si tememos a la muerte no es por la muerte «en sí», sino porque somos capaces de «fantasear» sobre ella: «Sólo el hombre alberga dentro de sí en conceptos abstractos la certeza de la muerte; sin embargo, lo curioso es que esta certeza sólo puede angustiarle en ciertos momentos, cuando algo se lo recuerda a la fantasía».²⁶⁹

No tiene sentido entristecerse por el tiempo en el que dejaremos de existir. Eso, dice Schopenhauer, con razón, sería como preocuparnos por el tiempo en el que todavía no existíamos.²⁷⁰ O, en otras palabras: «El tiempo en que yo no seré llegará objetivamente, pero nunca puede llegar subjetivamente».²⁷¹ Wittgenstein, un ilustre schopenhaueriano, retomará esta idea en su *Tractatus*. Escribirá el filósofo vienés: «La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte».²⁷²

De todas formas, la causa del sufrimiento humano es más profunda. No solamente sufrimos porque sabemos que vamos a morir sino, como decía antes, por la experiencia de la contingencia, esto es, por la conciencia de que la inexistencia de este mundo es tan posible como su existencia.²⁷³ La conciencia de la vida contingente y el sufrimiento resultan inseparables. Todo es, pero todo podría no ser.

Schopenhauer aporta otra idea a la de la conciencia de la muerte que resulta de enorme interés para una ética de la compasión: la cuestión de la muerte de los demás. En este sentido escribe de forma clara y contundente: «El hombre no sólo teme la muerte de su propia persona más que ninguna otra cosa, sino que también llora intensamente la muerte de los suyos y no de un modo egoísta, por su propia pérdida, sino por compasión hacia la enorme desgracia que concierne al otro».²⁷⁴ Para Schopenhauer, yo vivo la muerte del otro. Pero todavía hay más.

El filósofo alemán otorga un grado predominante en su reflexión sobre el sufrimiento a un aspecto que muy pocos filósofos han tratado: me refiero al *aburrimiento*. La vida oscila, como un péndulo, entre el dolor y el aburrimiento. En sus lecciones sobre *Metafísica de las costumbres*, por ejemplo, Schopenhauer es muy explícito. Ya hemos

visto que la esencia de la naturaleza es un «esfuerzo sin fin y sin tregua», escribe. Ello todavía es más claro en el caso de los animales y de los seres humanos. «Todo su ser, sigue diciendo, se cifra en un querer y ambicionar comparables a una sed insaciable. Pero la base de toda volición es la menesterosidad, la carencia, en una palabra, la aflicción que le es originalmente connatural y en la que recae merced a su propia esencia. Echa en falta objetos de volición cuya excesivamente fácil satisfacción hace que se le vuelvan a adueñar de ella con facilidad; en tal caso le invade un pavoroso vacío y un atroz aburrimiento, ya que al no seguir manifestando su esencia, deja de percatarse de su existencia. Su vida oscila entre el dolor y el hastío.»²⁷⁵

En efecto, la vida es anhelo, deseo insaciable y, por lo tanto, sufrimiento. Pero, advierte Schopenhauer con claridad, «tan pronto como la necesidad y el sufrimiento conceden una tregua al hombre, comparece el aburrimiento y se hacen necesarias las diversiones».²⁷⁶ Frente al aburrimiento, que sin duda es una de las determinaciones antropológicas fundamentales de todo ser humano, necesitamos diversiones para «matar» el tiempo. Escribe Schopenhauer: «Lo que ocupa y mantiene en movimiento a todo ser vivo es la tendencia a existir. Pero una vez que la existencia está asegurada, no saben qué hacer con ella; por eso lo segundo que les pone en movimiento es la tendencia a liberarse de la existencia y hacerla imperceptible, “matar el tiempo”, esto es, escapar del aburrimiento».²⁷⁷ Me parece sumamente interesante esta idea. Los momentos «felices» de la vida humana son aquellos que vivimos sin sentir la existencia, son los que la existencia se hace imperceptible. Sentir la existencia es siempre sinónimo de sentirla como una carga, como el peso del mundo.

Tres son, pues, las fuentes del sufrimiento humano: el *deseo*, la *muerte* y el *aburrimiento*, y toda vida humana no es más que el intento, siempre desesperado, de hacerles frente, de inventar estrategias para dominar el mundo, aunque finalmente, el sufrimiento siempre acaba venciendo. Es el drama de la existencia: «Sea cual sea la naturaleza y la dicha que le hayan tocado a uno, al margen de lo que uno sea y posea, no le cabe librarse del dolor consustancial a la vida».²⁷⁸

Lo que podía parecer el fin del sufrimiento no es más, finalmente, que un cambio de forma, una sutil metamorfosis. El sufrimiento posee diversas máscaras: instinto sexual, pasión amorosa, celos, envidias, odios, angustia, ambición, avaricia, enfermedad y, finalmente, hastío. La frase más repetida de Schopenhauer a lo largo de *El mundo como voluntad y representación* reaparece: «Toda vida humana es arrojada de un lado al otro entre el dolor y el aburrimiento».²⁷⁹

Ahora bien, el tópico del pesimismo de Schopenhauer no tiene por qué ser tal. Schopenhauer advierte que el sufrimiento es fruto de la creencia en el carácter fortuito de las circunstancias y de las situaciones, pero que desde el momento en que descubrimos que no hay vida posible sin sufrimiento, desde el instante en que tomamos certeza del

carácter esencial del dolor en la vida humana o, en otras palabras, desde el momento en que somos conscientes de la inevitabilidad del sufrimiento, y que el azar no es el dolor sino las formas o las máscaras en las que éste se presenta, desde este instante, pues, dice Schopenhauer que puede surgir «una significativa dosis de estoica serenidad».²⁸⁰ Aunque, de hecho, esto raras veces sucede...

La cuestión, en resumen, no radica en hacer desaparecer el sufrimiento, algo imposible, por otro lado, sino en hallar el modo de enfrentarnos a él, de relacionarnos con él, algo que, en definitiva, sería sinónimo al modo de enfrentarnos con la vida, porque, no lo olvidemos, vivir es sufrir.

Muchas veces pensamos que la causa del dolor es externa pero, como advierte Schopenhauer, esto es un error. Si tal cosa fuese cierta podríamos suprimir la fuente e inmediatamente desaparecería el sufrimiento. Pero no sucede esto. Así: «Cuando una inquietud que nos oprimía el corazón desaparece finalmente por un feliz desenlace, en seguida ocupa su lugar otra, cuyo material ya estaba ahí de antemano...».²⁸¹

Ahora bien, Schopenhauer es consciente de lo difícil que resulta aceptar esto. Por eso «la mayor parte de las veces nos resistimos, cual a un amargo medicamento, al conocimiento de que el sufrimiento es consustancial a la vida y de que éste no afluye a nosotros desde el exterior, sino que cada cual lleva a su propio interior la inagotable fuente del mismo. Más bien intentamos buscar continuamente, a modo de subterfugio, una causa externa singular de ese dolor que nunca nos abandona».²⁸²

En definitiva: no puede haber ni satisfacción ni felicidad duraderas. Todo goce es efímero. Como ser deseante y doliente, todo alivio que se supera o bien produce un nuevo dolor o bien produce aburrimiento.²⁸³ Schopenhauer apuntará ahora, finalmente, una idea interesante: es en el arte y, especialmente, en la poesía, que es «fiel espejo de la esencial del mundo y de la vida», el lugar en el que puede observarse y en el queda reflejada la naturaleza doliente de la existencia humana.²⁸⁴

Como resulta a todas luces evidente, una ética de la compasión tiene la antropología de Schopenhauer en sus fundamentos. Tal vez incluso podría decirse que es Schopenhauer el que ha hablado de la compasión como ningún otro filósofo lo haya hecho. Para él será necesario abandonar la senda por la que ha discurrido la filosofía moral moderna (especialmente la de Spinoza y Kant), una senda empeñada en encontrar una fundamentación racional de la ética, para situarnos en la perspectiva de la *voluntad*. La ética, será para Schopenhauer, el antídoto contra el egoísmo y contra la crueldad.²⁸⁵

¿De qué trata *El malestar en la cultura* de Freud? ¿Qué es lo que realmente provoca la reflexión de Freud en esta inquietante obra? Creo que esta pregunta no puede

responderse de una manera unívoca, puesto que este breve texto es uno de los más complejos del creador del psicoanálisis. No obstante, aventuro la hipótesis siguiente: es precisamente el sufrimiento humano, sus causas y los modos de hacerle frente lo que motiva la reflexión de Freud.

Después de un prólogo algo confuso, en el que el autor trata de la cuestión de la religión, del «sentimiento oceánico», Freud se centra ya en el segundo apartado en el tema que nos ocupa: el sufrimiento. «Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla no podemos pasar sin lenitivos...»²⁸⁶

Dos ideas fundamentales se desprenden de la cita anterior. A saber: la imposibilidad de los seres humanos de eludir su condición de *homo patiens*, por un lado, y la necesidad de poseer protecciones, compensaciones, ayudas, ámbitos de inmunidad frente al sufrimiento, por otro. Citando a Theodor Fontaine, Freud escribe que hombres y mujeres «no podemos prescindir de las muletas». ²⁸⁷ Habría que tener en cuenta que esta última es una tesis que resultará sumamente relevante para una antropología de la vulnerabilidad y de la fragilidad que se sitúa en la base de una ética de la compasión. Pero volvamos ahora a los tres ámbitos que nuestro autor considera como fundamentales de protección:

1. Las distracciones.
2. Las satisfacciones sustitutivas.
3. Los narcóticos.

Y concluye que «no es fácil indicar el lugar que en esta serie corresponde a la religión», aunque añade una idea que más adelante retomará un contemporáneo de Freud, Ludwig Wittgenstein, que «sólo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida». ²⁸⁸ Sorprendentemente, Freud abandona (y nos pide que nosotros, lectores, hagamos lo mismo), esta cuestión, la de las «protecciones», para centrarnos en lo que para él resulta especialmente relevante: ¿a qué aspiran los seres humanos de la vida? y ¿cuáles son las causas del sufrimiento? Freud, aquí, es categórico: aspiramos a la felicidad, queremos llegar a ser felices o, lo que es lo mismo, nuestro objetivo vital es evitar el dolor, el displacer, por un lado, y, por otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. Pero, y esto es decisivo, *el ser humano no puede alcanzar plenamente la felicidad* porque no puede eludir su constitución de *homo patiens*. Pero ¿por qué somos seres dolientes? Freud sostiene que por tres razones:

1. Porque poseemos cuerpo y, por tanto, estamos sometidos a la decadencia, a las fauces de Cronos, al poder devorador del tiempo, de la caducidad y, finalmente, de la muerte.
2. Porque habitamos un mundo exterior y, por lo tanto, no podemos evitar las catástrofes naturales.

3. Y, finalmente, porque somos seres en relación.

Y concluye: «El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más dolorosa que cualquier otro».²⁸⁹

Ante esta situación, Freud admite que a menudo los seres humanos ya hemos renunciado a la felicidad, y nos hemos sentido satisfechos, simplemente, con haber escapado a la desgracia, con «haber sobrevivido al sufrimiento».²⁹⁰ Curiosamente recupera aquí nuestro autor la reflexión sobre los ámbitos de protección que nos permiten hacer frente a nuestra constitución de *homo patiens*: el aislamiento voluntario, el alejamiento de los demás, es uno de los modos de protección. Pero hay otros, la técnica, el dominio técnico de la naturaleza, por ejemplo, o los métodos para influir sobre nuestro propio organismo, en concreto, los métodos «químicos». Es evidente, escribe Freud, «que existen ciertas sustancias extrañas al organismo cuya presencia en la sangre o en los tejidos nos proporciona directamente sensaciones placenteras».²⁹¹ Estas sustancias nos ayudan a escapar del «peso de la realidad».²⁹² No obstante, Freud aventura aquí la que creo que es, para él, la clave del asunto: la (posible o no) satisfacción de los instintos. Es la imposibilidad de esta satisfacción por causa de los impedimentos del mundo exterior la causa de intensos sufrimientos. Los seres humanos nos hemos procurado toda una serie de «técnicas» para dominar los instintos y Freud enumera algunas que nosotros pasamos por alto, pero lo que realmente resulta decisivo es una todavía no mencionada: el *amor*. Merece la pena citar *in extenso* las palabras de Freud:

Naturalmente, me refiero a aquella orientación de la vida que hace del amor el centro de todas las cosas, que deriva toda satisfacción del amar y ser amado. Semejante actitud psíquica nos es familiar a todos; una de las formas en que el amor se manifiesta —el amor sexual— nos proporciona la experiencia placentera más poderosa y subyugante, estableciendo así el prototipo de nuestras aspiraciones a la felicidad.²⁹³

Sin embargo, inmediatamente Freud reconoce «el punto débil de esta técnica», un punto débil que provoca que los seres humanos la hayamos abandonado: «Jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado o su amor».²⁹⁴ En efecto, he aquí lo que podríamos llamar la ambivalencia del amor. Este es, en muchos casos, la mejor terapia frente al sufrimiento porque posee una indudable dimensión compasiva pero, al mismo tiempo, también es una de las mayores causas del dolor humano. Jamás somos tan vulnerables como cuando amamos porque siempre que hay amor hay, como mínimo, la amenaza del desamor, de la pérdida, del abandono. Surge aquí el fondo trágico del amor.

La conclusión está clara: nunca llegaremos a ser felices. El ser humano es *homo patiens*, pero tampoco podemos, ni debemos, abandonar los esfuerzos por acercarnos a la felicidad.²⁹⁵ ¿Cómo alcanzarla? ¿Existe algún método? ¿Alguna fórmula? Freud es taxativo: «Ninguna regla al respecto vale para todos: cada uno debe buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz».²⁹⁶ Y esta es, precisamente, una de las críticas de Freud

a la religión, porque es ésta la que pretende haber encontrado “el” camino a la felicidad, el camino para evitar el sufrimiento. ¿Cuál es ese camino? Aquí Freud se acerca a Nietzsche: mediante la reducción del valor de la vida o, en otras palabras, a través de la sumisión incondicional a un absoluto.²⁹⁷ La «moral de los esclavos» hace su aparición.

Pero volvamos a la cuestión principal, a la de las causas del sufrimiento. Si bien Freud admite que la mayoría de los seres humanos acaban aceptando, o resignándose (estoicamente), a las dos primeras (recordemos: la caducidad del cuerpo y los avatares de la naturaleza), otra cosa muy distinta ocurre con la tercera: la que hace referencia a las relaciones con los demás. El sufrimiento de *origen social*, como lo llama Freud, nos parece inaceptable. Es evidente que algunas filosofías han encontrado, al parecer, la solución. Si las causas, o la causa principal del sufrimiento es de origen social (me temo que aquí podríamos pensar en Rousseau), la solución parece clara: librémonos de la sociedad. O, en palabras de Freud, «podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos (la sociedad) para retornar a condiciones de vida más primitivas».²⁹⁸ Para Freud esta respuesta es sorprendente, precisamente porque sólo a través de la cultura podemos hacer frente al sufrimiento. Dicho de otro modo: aunque admitamos que la causa del sufrimiento sea cultural, no podemos dejar de pensar que la única manera que poseemos los seres humanos para compensar el dolor es la cultura. Es obvio que en los últimos años –Freud escribe esto en 1930–, la ciencia y la tecnología (que son dos de los productos culturales más importantes) han realizado enormes progresos para mitigar el sufrimiento. Es innegable. Pero, al mismo tiempo, el ser humano «comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz».²⁹⁹

Desde el punto de vista de una ética de la compasión, uno de los aspectos más interesantes de Freud es que su antropología es una expresión de la debilidad, de la fragilidad y de la vulnerabilidad. La cultura posee esta función compensatoria y simbólica –compasiva–, mediante la que cada ser humano es capaz de hacer frente a su condición de *homo patiens*. Pero, y esto hay que subrayarlo, la cultura es también ambivalente. Por un lado ejerce de «prótesis», de «ámbito de protección», pero, por otro, genera nuevos sufrimientos a las vidas humanas. En una palabra, *no podemos vivir sin cultura pero tampoco podemos vivir (felizmente) en cultura*.³⁰⁰

Es curioso comprobar cómo Freud se inscribe claramente en la tradición del contrato social o, al menos, eso da a entender, al considerar que los seres humanos han renunciado a parte de su libertad a cambio de la seguridad. Freud es hobbesiano, tiene una concepción «pesimista» de la naturaleza humana. En la línea de Agustín, Hobbes y Kant, él cree que el ser humano es naturalmente malo. La sociedad, la vida en común, es posible porque ha existido una renuncia, una deposición de la fuerza bruta, del poder

individual por el derecho comunitario.³⁰¹ En una palabra, cada ser humano acepta renunciar a sus instintos, a sus deseos (el sexo y la agresividad, como veremos) para no sentirse amenazado por la presencia del otro, que es la causa más importante del sufrimiento, como ya se ha dicho. La cultura exige el *sacrificio de los instintos*, su *sublimación*³⁰² y, por esta razón, Freud puede sostener que «la libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla».³⁰³ Si hay cultura también hay, entonces, ineludiblemente, frustración, represión, control... Si el ser humano no podía ser feliz en el «estado de naturaleza» tampoco podrá serlo en cultura porque no puede satisfacer sus deseos (pulsiones, instintos), a lo único que puede aspirar es a sublimarlos.

En las páginas siguientes Freud pasará revista a las formas de represión cultural de las pulsiones, empezando por la libido. Tras una breve alusión a la represión edípica, señala que la represión sexual empieza en la infancia porque sólo así es posible el éxito en la edad adulta.³⁰⁴ La cultura *ordena* la sexualidad: restringe la posibilidad de elección de pareja a la relación heterosexual y monógama,³⁰⁵ considera a la mayor parte de satisfacciones «extragenitales» como «perversiones», en una palabra, *impone una vida sexual idéntica para todo el mundo*.³⁰⁶ A partir de la quinta parte, Freud comienza a considerar una última cuestión, quizá la más importante, quizá la que le provoca mayor desasosiego, pues a menudo reconoce la dificultad que tiene de aceptar lo que está describiendo. Es la *pulsión de muerte*. Veamos cómo lo expresa:

La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se la atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. [...] *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la historia?³⁰⁷

Este es el texto central de *El malestar en la cultura*. Aparecen aquí todos los motivos freudianos: la dificultad que él mismo tiene de aceptar la pulsión de muerte («que negaríamos de buen grado»),³⁰⁸ la agresividad innata y, por lo tanto, el sufrimiento ineludible, tanto si se satisfacen los deseos como si no.³⁰⁹ Si la agresividad es innata no es posible realizar los impulsos, puesto que de no ser así nos encontraríamos en el más puro estado de naturaleza y, por tanto, en la guerra de todos contra todos (esto es literalmente lo mismo que sostiene Thomas Hobbes en su *Leviatán*). Pero si no se satisfacen los instintos agresivos el sufrimiento persiste, y no solamente porque hay represión que evita *de facto* la agresión, sino, y esto es decisivo, porque se genera lo que Freud llamará *el sentimiento de culpabilidad*.³¹⁰ En resumen, nuestro autor llega a la siguiente conclusión:

En todo lo que sigue adoptaré, pues, el punto de vista de que la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano; además, retomo ahora mi afirmación de que aquélla constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura.³¹¹

A partir del párrafo séptimo, Freud se dedicará a analizar los «recursos» de los que la cultura se sirve para controlar la agresividad, recursos que conseguirán «hacerla inofensiva» o incluso «eliminarla».³¹² Y es aquí el lugar en el que acude a una instancia fundamental de su «segunda tópica»: el superyó (*ÜberIch*). Veámoslo con sus propias palabras:

La agresión es introyectada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *superyó* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de «conciencia» (moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo *superyó* y el yo subordinado al mismo la calificamos de *sentimiento de culpabilidad*.³¹³

Este es otro de los párrafos fundamentales de *El malestar en la cultura*. El superyó no ataca la realización del deseo, sino el deseo mismo. Así: «Quizá lleguemos a agregar, después de algunas vacilaciones, que también podrá considerarse culpable quien no haya hecho nada malo, sino tan sólo reconozca en sí la intención de hacerlo...».³¹⁴ El sentimiento de culpabilidad puede producirse por causas externas, el miedo a la autoridad, o por causas internas, el temor al *superyó*. En el primer caso, los seres humanos *renunciamos a la satisfacción* de los deseos, pero en el segundo aparece el (auto)castigo porque no se puede abandonar el deseo, porque no somos dueños de nuestros deseos, y el *superyó* provoca que nos avergoncemos de ellos: «No es posible ocultar ante el *superyó* la persistencia de los deseos prohibidos».³¹⁵

En definitiva, el ser humano es un *homo patiens* porque tiene deseos (placer y agresividad) que no puede realizar. Pero esto no es lo peor, lo más grave es que el malestar cultural aparece porque la cultura ha generado una instancia controladora de los deseos, el *superyó*, que genera el sentimiento de culpabilidad, pero no por el deseo realizado sino por el deseo mismo. Freud termina confesando una sospecha: probablemente la causa del sentimiento de culpabilidad no sean los deseos eróticos, sino los deseos agresivos. Así:

Estoy convencido de que podremos concebir más simple y claramente muchos procesos psíquicos si limitamos únicamente a los instintos agresivos la génesis del sentimiento de culpabilidad descubierta por el psicoanálisis.³¹⁶

El último párrafo de *El malestar en la cultura* puede leerse como un *anhelo de compasión*:

Sólo nos queda esperar que la otra de ambas “potencias celestes”, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final?³¹⁷

La antropología del sufrimiento de Freud no genera una ética de la compasión pero ayuda a poner algunas de sus bases. El sufrimiento es ineludible, como en Schopenhauer,

y los seres humanos necesitamos «prótesis» culturales para compensarlo. *El malestar en la cultura* explora algunas de ellas, pero la agresividad es imprevisible. Sólo nos queda, como humanos, tener esperanza en Eros, tener esperanza en que Eros acabe derrotando a Thánatos. Tal vez ya sea hora de mostrar que nunca podrá darse su victoria definitiva porque, de no ser así, la ambigüedad humana quedaría superada y, en tal caso, desaparecería la propia humanidad. El paraíso no es el triunfo de lo humano, sino su derrota.

Para Karl Jaspers el ser humano siempre es un ser en situación. Las situaciones pueden ser modificadas. No son absolutas, siempre hay en ellas una posibilidad de cambio. Cada uno de nosotros crea situaciones, las produce mediante acciones técnicas, jurídicas y políticas. No estamos en una única situación, sino en conexiones de situaciones, que nunca pueden ser comprendidas puramente desde el punto de vista científico. Así, por el hecho de que la existencia empírica (*Dasein*) es un ser en situación, yo no puedo nunca salir de una situación sin entrar inmediatamente en otra, no soy capaz de suprimir en general el «estar en situación». Estamos, pues, siempre en situaciones. Ciertamente las situaciones cambian, las ocasiones se suceden y hay que aprovechar el momento. Hay situaciones únicas, que jamás vuelven a suceder. Pero, sin duda, la gran aportación de la antropología de Karl Jaspers radica en la noción de «situación límite» (*Grenzsituation*).

En general, las situaciones límite se caracterizan por ser permanentes, aunque en apariencia pueden cambiar. Son situaciones fundamentales de nuestra existencia. A diferencia de las otras situaciones, las situaciones límite no cambian, salvo únicamente en su modo de manifestarse. Son opacas a la mirada, ya no vemos nada tras ellas. Las situaciones límite son el muro ante el que fracasamos. No pueden abordarse por conocimiento científicotécnico. Una situación límite es, en definitiva, para Jaspers, aquella situación de la que no es posible salir y tampoco se puede alterar.³¹⁸

En nuestra vida cotidiana la forma más común de enfrentarnos a las situaciones límite es cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Simplemente intentamos no pensar en ellas, procuramos olvidarlas. En la vida diaria nos ocupamos de situaciones concretas que podemos manejar y planificar. Frente a las situaciones límite, no obstante, o bien las ocultamos o nos desesperamos. En cualquier caso, en último término no tenemos otra opción que la resignación porque no podemos proponer cálculos ni programaciones para superarlas.

Mientras que en obras posteriores Jaspers considerará el sufrimiento como una situación límite entre otras (la muerte, la culpa, el azar, la lucha), en su primer gran libro *Psicología de las concepciones del mundo* (publicado en 1919) el sufrimiento se

presenta como lo que tienen en común todas las situaciones límite. Creo que esta interpretación del sufrimiento resulta más acertada que la que nuestro autor ofrecerá posteriormente. Por ello me referiré únicamente a esta obra en lo que sigue.

En la *Psicología de las concepciones del mundo* las situaciones límite se presentan como situaciones decisivas que inevitablemente se dan en la existencia finita de cada ser humano. Estas situaciones resultan insoportables para la vida.³¹⁹ El ser humano, cada ser humano, es, desde la perspectiva de Karl Jaspers, un ser que nunca está (ni podrá estar) en estado de reposo, sino en tensión. La vida humana es un *tender hacia* (metas, fines, valores, bienes...). Ahora bien, al mismo tiempo, este tender encuentra resistencias. La mayor parte de las veces, sigue diciendo Jaspers, estas resistencias se conciben como casuales, como evitables y superables. No suponen, estrictamente hablando, un *límite*. En palabras de Jaspers:

Las resistencias representan ciertamente desgracia y sufrimiento para el hombre, pero mientras continúa imperando la consecución de valores, están subordinadas y son impedimentos solamente relativos.³²⁰

Ahora bien, junto a estas resistencias (relativas) también surgen en la existencia humana situaciones que parecen poseer un *carácter definitivo*: las situaciones límite. En su *Psicología de las concepciones del mundo* Jaspers escribe algo que me parece fundamental y que, como he dicho más arriba, distingue su planteamiento del que él mismo realizará años después:

Lo común a todas las situaciones límite es que producen sufrimiento. [...] El sufrir no es una situación límite entre otras, sino que todas, bajo el punto de vista subjetivo, devienen a sufrimiento.³²¹

Ciertamente es habitual combatir el sufrimiento causado por las situaciones límite pensando que es evitable, que se puede anular o superar.³²² Jaspers hablará concretamente del mundo mítico (mágico-religioso) como de una forma de hacer frente al sufrimiento, de lograr soportarlo:

El hombre se humilla ante los dioses, pregunta al oráculo, hace toda clase de sacrificios. La idea de que el sufrimiento sirve de castigo, de corrección, de prueba, hacen del sufrimiento un mero medio, nada definitivo. Mediante modos de vida determinados, mediante una conducta prescrita podemos apartarlo.³²³

A veces incluso lo transformamos en un «bien», pensando que el dolor, especialmente el de los demás, es algo que uno tiene merecido por algo que ha hecho, por su culpa o por su pecado. Sin embargo, advierte Jaspers que «el sufrimiento, en cuanto situación, obtiene para los hombres un nuevo carácter, cuando es comprendido como algo último, como límite, como algo inevitable».³²⁴ Al igual que en el caso de Freud, frente al sufrimiento como situación límite los seres humanos reaccionamos con estrategias para hacerle frente. La resignación, la huida del mundo, el heroísmo, la metafísica y la religión son las más comunes. La última (metafísica / religión) es la más habitual e importante.

Como en las otras, el sufrimiento se concibe como algo definitivo e ineludible, como algo inevitable y esencial a la vida y al mundo, pero se logra soportar (o dominar) mediante la edificación de otro mundo suprasensorial que lo justifica.³²⁵

Como ya hemos visto en el apartado titulado «El teatro metafísico», la metafísica es la forma que la cultura occidental ha creado para hacer frente al sufrimiento. En cualquier caso, lo que ahora es interesante señalar es que una situación concreta puede alterarse y superarse, pero la límite, en cambio, aparece y reaparece continuamente.³²⁶ Por ello el sufrimiento, entendido no como una situación límite entre otras sino como la experiencia de toda situación límite, es inevitable. La felicidad, el goce, la satisfacción, en cambio, son pasajeras, son momentáneas.

Una de las ideas fundamentales de Karl Jaspers al tratar de las situaciones límite y del sufrimiento es la cuestión de la *envoltura*. La mayor parte de las veces los seres humanos viven sus vidas envueltos en «objetividades»: instituciones sociales, normas morales, costumbres... Ahora bien, la aparición de la experiencia consciente de una situación límite provoca una grieta, una ruptura de esta «envoltura», una crisis. La seguridad que las envolturas ofrecían se resquebraja, llegando incluso, en algunos casos, a desaparecer.³²⁷ La envoltura, entonces, deja de tener fuerza de apoyo, deja de cumplir su función protectora. Si la envoltura entra en crisis el ser humano se queda como un molusco sin concha, se queda sin protección. De ahí que cuando las viejas envolturas desaparecen no tengamos más remedio que construir otras nuevas que nos protejan. Así pues, como advierte Karl Jaspers con suma lucidez, no hay propiamente disolución de las envolturas, sino metamorfosis.³²⁸ Jaspers indica que «la contemplación psicológica sabe que nosotros podemos vivir solamente dentro de envolturas, si es que queremos vivir».³²⁹ En una palabra: «El proceso viviente encierra, pues, disolución y formación de envoltura. Sin disolución se produciría la rigidez; sin envoltura, la aniquilación».³³⁰

En la antropología de las situaciones límite la compasión toma la forma de la *envoltura*. Hay envolturas relativas a las instituciones, y también existenciales, relacionales: el amor, la amistad, la pater (mater)inidad... Tomando como telón de fondo la antropología del sufrimiento de Karl Jaspers, la compasión se concibe como una relación de cobijo, de resguardo, una relación esférica, una «praxis de dominio de la contingencia». Compadecer es proteger, física y simbólicamente. Sabemos con toda seguridad que la compasión es una protección *provisional* frente al sufrimiento, pero es lo único que tenemos, es el precio a pagar por nuestra finitud.

Una vez resumidas tres concepciones antropológicas fundamentales sobre el sufrimiento humano, llega ahora el momento de considerar nuevas posibilidades y

características para una ética de la compasión. En primer lugar habría que admitir que ésta *no* tiene en su base a un filósofo en concreto, ni mucho menos a una corriente de pensamiento.³³¹ Al contrario, como he mencionado al final del capítulo anterior, se trata de un «espíritu» que se respira no únicamente en algunos pensadores «sensibles al sufrimiento» (como los que acabamos de ver), sino también en novelistas, artistas, músicos, de los que no se puede dar aquí cumplida cuenta.³³²

En segundo lugar no estaría de más recordar que la compasión ha tenido tradicionalmente mala prensa en la filosofía moderna. Casos como los de Spinoza y Nietzsche son de sobras conocidos.³³³ Para el primero, la compasión se define como «la tristeza surgida del daño del otro».³³⁴ Más adelante, en la proposición 50 de la cuarta parte de la *Ética*, escribe el filósofo holandés: «La compasión, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil».³³⁵ En el *Escolio* que aparece a continuación, Spinoza señala que si se acepta su ontología, a saber, «si todas las cosas se siguen de la necesidad de una naturaleza divina y se hacen según las reglas eternas de la naturaleza», entonces uno «no se compadecerá de nadie», sino que «se ocupará de estar alegre». En un modelo como el de Spinoza en el que los seres humanos no son de carne y hueso sino sólo modos de la única substancia, no hay lugar para la compasión. Todos son intercambiables.³³⁶ Como ha señalado Reyes Mate, «A Spinoza no le cabía en la cabeza que un “defecto” pudiera fundamentar una concepción ética. ¿Cómo podría convertirse, en efecto, lo que es indicio de privación de la dignidad humana en indicio de constitución de la dignidad humana? La ética había que buscarla en el verdadero conocimiento y no en un afecto tan poco agraciado».³³⁷

Junto a Spinoza, el otro gran crítico de la compasión en la modernidad es Nietzsche. Es conocido el capítulo de la segunda parte de *Así habló Zaratustra* titulado «De los compasivos». Nietzsche aborda la cuestión tanto desde el punto de vista del que ofrece compasión como del que la recibe. El «noble», escribe Nietzsche, se exige de sí mismo no causar vergüenza, tener pudor ante todo lo que sufre. Zaratustra no soporta a los misericordiosos, los que son «bienaventurados en su compasión» porque «les falta demasiado pudor».³³⁸ Zaratustra sostiene que si no tiene más remedio que ser compasivo no quiere ser llamado así, prefiere «serlo de lejos». Frente al sufrimiento y la compasión, al igual que Spinoza, Nietzsche realiza una apología de la alegría: «Desde que hay hombres el hombre se ha alegrado demasiado poco: ¡tan sólo esto, hermanos míos, es nuestro pecado original!». ³³⁹ Y añade: «Y aprendiendo a alegrarnos mejor es como mejor nos olvidamos de hacer daño a otros y de imaginar daños». Para Nietzsche compadecerse del otro es algo vergonzoso, pero no solamente para el que ofrece compasión sino también para el que la recibe: «Pues me he avergonzado de haber visto sufrir al que sufre, a causa de la vergüenza de él; y cuando le ayudé, ofendí duramente su orgullo».³⁴⁰ Frente a una ética de la compasión Nietzsche defiende la fortaleza y el

orgullo, porque, en el fondo, la compasión no evita el sufrimiento, al contrario, lo aumenta: «¿En qué lugar del mundo se han cometido tonterías mayores que entre los compasivos? ¿Y qué cosa en el mundo he provocado más sufrimiento que las tonterías de los compasivos?». ³⁴¹ Aquí aparece el Nietzsche más moralista. El discurso de Zarathustra nos previene de los males de la compasión. ³⁴²

En unas antropologías como las de Spinoza o Nietzsche la compasión es un vicio, algo que hay que desterrar completamente. Frente a ella, la alegría. No puede haber compasión en una visión del mundo humano dominada por la fortaleza sino sólo en aquella que comprende que nuestro modo de ser en el mundo es frágil y vulnerable. Tampoco es concebible la compasión si creemos que avergonzarse de esta vulnerabilidad es tener vergüenza de la condición humana. No hay lugar para la compasión en un universo en el que la debilidad es intolerable.

4.10. Ética y compasión

A partir de los aspectos ya mencionados en los apartados anteriores –tales como el cuerpo, el símbolo, la experiencia, la respuesta, la memoria, la libertad, y teniendo como telón de fondo algunas de las ideas de autores que acabo de comentar–, sostengo que la ética que aquí se presenta se configura *críticamente* respecto a *tres principios* fundamentales típicos de las éticas metafísicas: el *Bien*, el *Deber* y la *Dignidad*. Frente a éstos voy a proponer como conclusión de todo lo expuesto hasta ahora estos tres enunciados básicos para una ética de la compasión:

1. No hay ética porque sepamos qué es el «bien», sino porque *hemos vivido y hemos sido testigos de la experiencia del mal*.
2. No hay ética porque uno cumpla con su «deber», sino porque *nuestra respuesta ha sido adecuada, aunque nunca pueda ser suficientemente adecuada*.
3. No hay ética porque seamos «dignos», porque tengamos dignidad, porque seamos personas, sino *porque somos sensibles a lo indigno, a la indignidad, a los excluidos de la condición humana, a los infrahumanos, a los que no son personas*.

El primer enunciado tiene que ver con la cuestión del *bien*. A menudo somos más platónicos de lo que creemos. Quiero decir con esto que pensamos que si somos capaces de responder a la pregunta *¿qué es el bien?* y *¿cómo podemos alcanzarlo?* tendremos, éticamente hablando, éxito asegurado. Sin embargo, ya se ha advertido de la peligrosidad de las concepciones platónicas y de aquellos que hablan «en nombre del bien». Es el caso de Vasili Grossman en su novela *Vida y destino*:

En la cabeza de aquel hombre viejo, sucio y andrajoso reinaba el caos. Profesaba una moral grotesca y ridícula, al margen de la lucha de clases.

–Allí donde hay violencia, explicaba Ikónnikov, impera la desgracia y corre la sangre. He sido testigo de los grandes sufrimientos del pueblo campesino, aunque la colectivización se hacía en nombre del bien. Yo no creo en el bien, creo en la bondad.

–Según sus palabras, deberíamos horrorizarnos cuando, en nombre del bien, ahorquen a Hitler y a Himmler. Horrorícese, pero no cuente conmigo, respondió Mijaíl Sidorovich.

–Pregunte a Hitler, objetó Ikónnikov, le dirá que incluso este campo se erigió en nombre del bien.³⁴³

A mi juicio es necesario deconstruir la idea del bien y mostrar su enorme peligrosidad ética. Por esta razón hace algunos años, en un libro anterior, me propuse configurar una filosofía antropológica que tuviera como horizonte ético la *experiencia histórica del mal*, del mal en sentido corpóreo, carnal, no en el metafísico, del mal como dolor, como sufrimiento.³⁴⁴

El bien y el mal no son, como algunos pretenden hacernos creer, equivalentes. Mientras que el bien es una «idea metafísica» (Platón), el mal es una «experiencia

física», y es el sufrimiento –no la razón, como pensaba Descartes–, lo que está «mejor repartido del mundo». Nadie ha llegado al paraíso, y si alguien ha estado allí no ha vuelto para contarlo. Desgraciadamente, en cambio, hay muchos que han sido durante algún tiempo «habitantes del infierno», y algunos de ellos han regresado. A nosotros nos concierne preguntarnos si merece la pena escuchar su testimonio.

Para mostrar con mayor claridad las diferencias existentes entre una ética de la compasión y una de «orientación al bien» voy a comentar a continuación algunas ideas que el filósofo canadiense Charles Taylor expone en el primer capítulo de su libro *Fuentes del yo* titulado «La identidad y el bien».³⁴⁵ Comienza diciendo Taylor que gran parte de la filosofía moral contemporánea se ha centrado en lo que es correcto en vez de en lo que es bueno, «en definir el contenido de la obligación en vez de en la naturaleza de la vida buena».³⁴⁶ En el primer capítulo de su libro Taylor examinará la «ontología moral» que subyace a nuestras intuiciones morales y espirituales: «¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas?». Por «dar sentido» entiende Taylor «la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas», esto es «qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto».³⁴⁷

En la modernidad la ontología moral ha sido tajantemente omitida porque la naturaleza pluralista de la sociedad lo facilita. Por eso Taylor presenta su libro como un intento de recuperación de la ontología moral, como un intento que mostrará la ineludibilidad de los marcos referenciales (y de la orientación al bien) para la construcción de la identidad. Taylor va a dejar bien claro que la ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas morales independientemente de que la reconozcamos o no.³⁴⁸ El filósofo canadiense argumenta, y no le falta razón, que cualquier acción tiene lugar dentro de un determinado marco referencial, y critica todas las filosofías (individualistas y naturalistas) que niegan tales marcos. Para él, el utilitarismo clásico es un buen ejemplo porque rechaza cualquier distinción cualitativa e intenta explicar todos los objetivos humanos como si tuvieran una misma base. Esta tesis, para Taylor, es profundamente errónea, porque no es posible habitar el mundo sin marcos referenciales que proporcionen «el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales».³⁴⁹ Hasta aquí una ética de la compasión nada tiene que objetar, porque es evidente, como ya se ha mostrado, que no es posible deshacernos de los marcos referenciales. Sin embargo, a diferencia de lo que Taylor sostiene, *sí que es posible transgredirlos*.

Está claro que la moral es uno de esos marcos, pero si hay ética, si la ética es posible, es porque existen «zonas sombrías de la moral». Taylor tiene razón cuando afirma que siempre estamos en un marco referencial, en un «mundo», pero su análisis no es suficiente, ni siquiera relevante, porque lo decisivo desde un punto de vista ético no es sino cómo nos situamos *hic et nunc* en relación a un determinado marco. Por eso nos separamos de Taylor cuando escribe:

La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana.³⁵⁰

A diferencia de Taylor, para una ética de la compasión la condición humana no se realiza viviendo dentro de un horizonte de sentido sino transgrediéndolo. Vivir «humanamente» no es «llegar a ser lo que uno es», sino todo lo contrario, ser otro, ser distinto. De ahí que frente a la propuesta del filósofo canadiense, una ética de la compasión entienda que la vida no tiene una significación estable. Si hay vida es que hay ineludiblemente inestabilidad, porque no vivimos completamente protegidos por los marcos referenciales. Es verdad que, como bien dice Taylor, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y éstos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros, pero esto no es lo decisivo.³⁵¹ Lo que una ética de la compasión subraya, además de admitir, como no podría ser de otro modo, que vivimos en un espacio moral, es que la ética es un acontecimiento, una situación en la que los marcos referenciales heredados –la gramática– son puestos radicalmente en cuestión, una situación en la que la «orientación al bien» (por utilizar la expresión de Taylor) que domina en un espacio moral determinado, salta por los aires. ¿Cómo interpretar si no el relato evangélico del samaritano?

Taylor vuelve insistentemente sobre la idea de que «una persona que careciera por completo de marcos referenciales estaría fuera de nuestro espacio de interlocución; no tendría un sitio en el espacio en el que nos encontramos los demás. Percibiríamos el caso como patológico».³⁵² Evidentemente tiene toda la razón, aunque no dice nada que un lector de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein no supiera. Pero me parece, insisto, que esta no es la cuestión verdaderamente relevante. No se trata ni de valorar la importancia de los marcos referenciales ni la del espacio moral, que están fuera de toda duda, ni tampoco la posibilidad de cambiar unos marcos por otros, sino de mostrar que la respuesta ética rompe con el «espacio moral». Una respuesta es ética si los marcos referenciales se agrietan. Y no hay ética alguna que «encaje» con los órdenes morales porque *la ética es siempre una respuesta íntima* mientras que *la moral es pública*.

En el apartado 2.2 de sus *Fuentes del yo* Taylor intenta todavía, si cabe, ir más allá. Fiel a su propósito inicial va a introducir aquí la cuestión del *bien*. Este es el aspecto más interesante (y discutible) de la aportación de Taylor. Su tesis queda formulada de modo taxativo así:

Somos seres vivientes con órganos que funcionan independientemente de las comprensiones o interpretaciones que tengamos o hagamos de nosotros mismos, o de los significados que las cosas encierran para nosotros. Pero sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien.³⁵³

Es evidente, como señala Taylor, que uno es un yo en referencia a quienes le rodean, pero no deberíamos pasar rápidamente por la cuestión de la «orientación al bien». Parece

que a Taylor le interesa subrayar el hecho de que «yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo»³⁵⁴ y que «soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores».³⁵⁵ Para una ética de la compasión el análisis de Taylor es importante, pero no decisivo. En nuestro caso lo relevante es que el yo *no* se constituye éticamente en relación al bien sino en respuesta al sufrimiento del otro. En otras palabras, una ética de la compasión corroboraría sin duda las críticas de Taylor al individualismo moderno, pero pretende ir mucho más allá, porque el filósofo canadiense no establece diferencia alguna entre «moral» y «ética». Está claro que todo el mundo nace en un marco de referencia o, como dice Taylor en otro lugar, en un «imaginario social».³⁵⁶ Es evidente que nada podemos hacer para romper (absolutamente) con el mundo heredado y que, por otro lado, es posible un cambio (revolucionario) de este mundo, puesto que siempre vivimos en un imaginario social (premoderno, moderno o postmoderno), pero lo que una ética de la compasión subraya es que la ética no es la moral. La moral está inmersa en un imaginario social, no puede sobrevivir si no es en el «interior» de un imaginario social, la ética en cambio es la respuesta transgresora en una escena de dolor que rompe con todo imaginario social. Una ética de la compasión podría concederle a Taylor el hecho de que el «yo» se configura moralmente en una «orientación hacia el bien» en un «espacio moral», pero el «yo ético»no. Éste se forma (siempre provisionalmente) en la respuesta que *hic et nunc* da al sufrimiento del otro poniendo en cuestión su imaginario social. Mientras que para Taylor existe una conexión entre el «sentido del bien» y el «sentido del yo», para una ética de la compasión el «sentido del bien» es irrelevante en el caso del «yo ético». En resumen: uno puede tener una conducta intachable desde el punto de vista moral y ser perfectamente insensible al dolor del otro, del que ha sido excluido (por el mismo imaginario social) de la condición humana, de la dignidad humana.³⁵⁷

Así pues, frente a un análisis como el de Taylor, una ética de la compasión se configura como la respuesta a la experiencia del mal, del sufrimiento, una respuesta a una interpelación imposible de prever y de planificar, a una demanda que irrumpe de forma radical, que llega sin avisar y que rompe todos nuestros planes y todas nuestras expectativas, todas nuestras normas y todos nuestros códigos. Repitámoslo una vez más, la ética es la respuesta que doy aquí y ahora al sufrimiento del otro.

El segundo enunciado tiene que ver con el *deber*. Si quiero insistir en este aspecto es, en primer lugar, porque me parece que vivimos, paradójicamente, en una época excesiva y radicalmente deontológica. Es curioso comprobar cómo en un momento como el actual en el que más que nunca se afirma que habitamos un tiempo de crisis de valores, parece que está a la orden del día por parte de muchos colectivos redactar «códigos

deontológicos». A diferencia de lo que sucede en el caso de la moral, la ética es ajena a tales códigos. Como ya he señalado, ésta nada tiene que ver con marco normativosimbólico alguno (moral) o, como acabamos de ver, con el «imaginario social». La ética no es la moral. Emmanuel Levinas mantiene esta importante diferencia cuando dice:

La distinción entre lo ético y lo moral es aquí muy importante. Por moral entiendo yo una serie de reglas relativas a la conducta social y al deber cívico. [...] Como *prima philosophia*, la ética no puede ella misma dar leyes a la sociedad, o dictar reglas de conducta por las que la sociedad se revolucione o se transforme.³⁵⁸

Como he mostrado antes a propósito de la libertad, en el conocido pasaje del Evangelio de Lucas (Lc 10, 30-38) un samaritano responde a la apelación de un hombre herido. Recordemos este relato. La historia comienza en el momento en el que un «doctor de la ley» le pregunta a Jesús: «¿Quién es mi prójimo?». Y el maestro le responde:

Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de ladrones, que le despojaron de todo, le molieron a golpes y se fueron, dejándolo medio muerto. Casualmente, bajaba un sacerdote por aquel camino y, al verlo, cruzó al otro lado y pasó de largo. Igualmente, un levita que iba por el mismo sitio, al verlo, cruzó también y pasó de largo. Pero un samaritano que iba de camino llegó hasta él y, al verlo, se compadeció, se acercó a él, le vendó las heridas después de habérselas ungido con aceite y vino, lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a la posada y se ocupó de cuidarlo. Al día siguiente sacó dos denarios y se los dio al posadero diciéndole: «Cuida de él, y lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando vuelva». ¿Cuál de estos tres te parece que vino a ser prójimo del que había caído en manos de los ladrones? El doctor de la ley respondió: El que se compadeció de él. Díjole entonces Jesús: Pues anda y haz tú lo mismo.

El doctor de la ley pregunta «¿quién es mi prójimo?», busca una respuesta «substancial». Jesús le invierte radicalmente la pregunta y no le responde *quién es su prójimo* sino *de quién él es prójimo*, porque lo relevante desde una perspectiva ética no es «quién es *mi* prójimo» sino «*de quién* soy prójimo yo». Y hay algo más. Jesús – insisto – no da una respuesta «substancial» sino «relacional», muestra cómo se constituye el sujeto ético. Jesús le dice al doctor de la ley que para ser sujeto ético hay que partir del dolor del otro y responder *compasivamente* a este dolor. Lo relevante no es el «prójimo» sino la «proximidad», y ésta es *aproximación*.³⁵⁹

No es decisivo en el relato de Lucas el *deber* moral sino la *respuesta* ética, porque los tres caminantes poseen moral, parten de un «espacio moral» pero sólo uno, el samaritano, da respuesta a la interpelación del otro, y, lo que es más importante, la da *en contra* de su moral. Frente al «yo moral» (el sacerdote y el levita) interesado por el *deber*, sea cual fuere éste, el samaritano intenta «adecuar» su respuesta a una situación singular, sabiendo, por otro lado, que nunca será «suficientemente adecuada», porque él no es competente en responder, no sabe *cómo debe* responder, porque su respuesta no puede «encajar» en una norma sino todo lo contrario, la tiene que infringir. Si el

samaritano hubiera actuado por deber, si hubiera respetado la ley, nunca se habría detenido a ayudar al hombre herido.³⁶⁰ La respuesta del samaritano abre una *zona sombría* en el deber moral.

Así pues, lo que resulta decisivo en una ética de la compasión no es la *obediencia al deber*, a un imperativo, el «respeto a la ley» (como sería el caso de la moral de Kant) sino la forma de responder a la interpelación ajena, a la presencia y a la ausencia del otro, a su apelación y a su demanda. Y es necesario insistir en que *no* hay «formas establecidas *a priori*» que nos guíen u orienten respecto a cuál debería ser la «respuesta adecuada». No hay manera de saber qué respuesta es la correcta *antes* de que se haya producido la interpelación. Por eso la respuesta ética siempre es radicalmente *aposteriorística*. La «forma» que debería tener esta respuesta no podrá establecerse de antemano. No se puede decidir *a priori*, desde una perspectiva ética, cómo hay que responder.³⁶¹ El samaritano *improvisa* una respuesta a la llamada de dolor del hombre herido, y ésta –para ser compasiva– tiene que desobedecer la ley moral de su imaginario social.

En este sentido hay que recordar una vez más a los educadores y a los pedagogos que, desde el punto de vista de una ética de la compasión, no hay ni podrá haber nunca «competencias éticas». Esta noción es una *contradictio in adjecto*. Si hay ética es precisamente porque *no* somos competentes y, lo que es más importante, nunca podremos serlo. No hay respuestas *completamente* adecuadas, siempre vivimos en la provisionalidad, en la revisión, en la recontextualización y, por lo tanto, no puede existir una «buena conciencia» ética. «Ser ético» es *no sentirse nunca lo suficientemente bueno*.

El tercer enunciado tiene que ver con la *dignidad*. Schopenhauer ya advirtió en su *Parerga y paralipómena* lo siguiente:

Mientras mi ética siga siendo ignorada por los catedráticos, posee validez en las universidades el principio moral kantiano, y entre sus distintas formas la preferida ahora es la de la «dignidad del ser humano». [...] En oposición a la forma mencionada del principio moral kantiano, quisiera establecer la siguiente regla: con cada persona con la que se entra en contacto, no se ha de emprender una estimación objetiva de ella según el valor y la dignidad, esto es, no hay que considerar la maldad de su voluntad, ni la limitación de su entendimiento, ni la absurdidad de sus conceptos; pues lo primero podría despertar fácilmente odio, lo último desprecio hacia ella; sino que se han de tener presentes su sufrimiento, su necesidad, su miedo, sus dolores; así, uno se sentirá emparentado con ella, simpatizaremos con ella y, en vez de odio o desprecio, sentiremos compasión por ella, lo cual no es otra cosa que el *agape* invocado en el Evangelio. Para no despertar ningún odio ni ningún desprecio, lo más indicado no es la búsqueda de una supuesta dignidad, sino, al revés, el criterio de la compasión.³⁶²

Schopenhauer es claro y contundente en su crítica a Kant. La dignidad es definida como un «fin en sí», pero Schopenhauer advierte que esta expresión –«fin en sí»– es una *contradictio in adjecto*, porque todo fin es tal porque «es querido». «Fin en sí» sería como decir «amigo en sí», algo absurdo, sin duda. Sólo, señala Schopenhauer, podría sostenerse la expresión «fin en sí» (*dignidad*) si apelamos a un *principio teológico*, como en el caso del *bien* y del *deber*, algo que Kant no estaba dispuesto a admitir y que Schopenhauer se encarga de desenmascarar. La ética de Kant es una moral teológica disfrazada.³⁶³

Algunos filósofos contemporáneos también han advertido de las dificultades y peligros de esta noción.³⁶⁴ En primer lugar Roberto Esposito ha argumentado que *la dignidad es un dispositivo biopolítico que siempre excluye algo o a alguien*. No es posible hablar de dignidad sin este dispositivo excluyente. En el caso de Kant, la dignidad se contrapone al «precio» y es una propiedad de todos los seres humanos o cualesquiera otros seres racionales. La base de la segunda formulación de su imperativo categórico la encontramos justamente aquí. Pero entonces la pregunta resulta obvia: ¿qué sucede con todos aquellos que han sido excluidos de la dignidad? O dicho de otro modo, ¿cómo hay que actuar con los «indignos»? Esta pregunta, como ha mostrado Esposito, no se puede resolver ampliando el concepto de dignidad o de persona, sino todo lo contrario. De lo que se trata es de rechazarlo, o, al menos, de rechazarlo en los términos en los que la filosofía moral (ilustrada) lo ha planteado. En una palabra: la dignidad es un dispositivo excluyente, cómplice de teorías y prácticas biopolíticas.³⁶⁵

En una línea parecida Richard Rorty también ha mostrado que la tradición metafísica occidental, de Platón a Kant, ha intentado convencernos de que la gran pregunta ética debía ser «¿por qué debo ser moral?» o, lo que es lo mismo, de la necesidad de encontrar un *fundamento* de mis acciones morales. Kant, además, en la *Crítica de la razón pura* sentó cátedra respecto a que la pregunta que la ética debería responder no es otra que «¿qué debo hacer?», y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* creyó demostrar que solamente un imperativo categórico podría dar respuesta *moral* a esta pregunta. Como Rorty indica de forma convincente: «La filosofía moral ha venido ignorando sistemáticamente el caso mucho más común: el de la persona cuyo trato hacia un espectro más bien reducido de bípedos implumes es moralmente impecable, pero que permanece indiferente al sufrimiento de los que quedan fuera de ese espectro, aquellos que él ve como pseudohumanos».³⁶⁶

La moral metafísica cree que un individuo respeta a otro porque «posee dignidad», porque es «persona», porque es «humano». Pero, en realidad, el problema es bien distinto. La cuestión no es cómo uno se comporta con el que es como él, con el que está incluido en su comunidad, en su especie, en su raza, la cuestión no es cómo uno se relaciona con el que es persona, humano o digno, sino al revés, con el que *no* lo es. De

nuevo ha sido Richard Rorty muy claro al respecto: «Para hacer que los blancos tengan más consideración hacia los negros, los varones hacia las mujeres, los serbios hacia los musulmanes

o los heterosexuales hacia los homosexuales [...] no sirve de nada decir con Kant: observad que lo que tenéis en común, vuestra humanidad, es más importante que todas esas triviales diferencias. Pues las personas a las que estamos tratando de convencer replicarán que ellos no observan nada parecido. Tales personas se consideran moralmente insultadas ante la sugerencia de que deberían tratar a alguien que no es de su sangre como si fuera un hermano [...]. Se ofenden ante la idea de tratar a gente a la que no ven como humanos como si lo fueran».³⁶⁷

La dignidad que las metafísicas morales esgrimen como punta de lanza de su código no es, en el fondo, más que un «dispositivo» que establece una diferencia radical entre los que la poseen y los que no. Pero, al mismo tiempo, este es un dispositivo que justifica determinadas prácticas perversas. «Hemos establecido, sigue diciendo Rorty, un contraste entre *nosotros*, los *verdaderos* humanos, y otros ejemplos rudimentarios, o perversos, o deformes de humanidad».³⁶⁸

También el filósofo italiano Giorgio Agamben ha argumentado en su libro más interesante que después de lo sucedido en Auschwitz no es posible una ética de la dignidad. Auschwitz es el final y la ruina de este tipo de ética. Auschwitz nos enseña que los que sobrevivieron no consiguieron poner a salvo su dignidad. Al contrario, escribe Agamben, Auschwitz muestra que se pueden «perder la dignidad y la decencia más allá de toda imaginación» y que siga habiendo todavía vida «en la degradación más extrema: este es el mensaje atroz que los supervivientes llevan a la tierra de los hombres desde el campo».³⁶⁹ Lo que Agamben pone de manifiesto es que una ética de la dignidad no supera la prueba de Auschwitz y, en consecuencia, no es una ética a la altura de los acontecimientos de nuestro tiempo.

Para comprender la crítica que Agamben realiza a las éticas de la dignidad basta con prestar atención a los supervivientes, a los testigos, y, entre ellos, al que probablemente más y mejor ha sido capaz de empalabrar su terrible experiencia, Primo Levi. En el tercer volumen de su *Trilogía* titulado *Los hundidos y los salvados*, escribe:

Habíamos soportado la suciedad, la promiscuidad y la desposesión sufriendo mucho menos de lo que habríamos sufrido en una situación normal, porque nuestro parámetro moral había cambiado. Además, todos habíamos robado: en las cocinas, en el campo, en la fábrica, en resumidas cuentas «a los otros», a la parte contraria, pero habíamos hurtado; algunos (pocos) habían llegado incluso a robarle el pan a su propio amigo. Nos habíamos olvidado no sólo de nuestro país y de nuestra cultura sino también de nuestra familia, del pasado, del futuro que habíamos esperado, porque, como los animales, estábamos reducidos al momento presente.³⁷⁰

Está claro que sería una crítica demasiado fácil y anacrónica preguntarle a Kant cómo se puede responder a la situación de Levi desde su «razón práctica». Pero no lo sería si

acudimos a los principales filósofos morales neokantianos: Rawls, Apel, Habermas o, incluso a filósofas como Martha C. Nussbaum, que aun separándose en algunos aspectos de Rawls no deja de sentir simpatía y valorar su obra.³⁷¹ Como Giorgio Agamben ha mostrado, sería interesante realizar un experimento a través de una «máquina del tiempo» y colocar al profesor KarlOtto Apel en medio de Auschwitz para que comprobara *in situ* su «ética del diálogo». Prefiero no imaginarme cómo argumentaría allí en favor de su teoría de la comunicación.³⁷²

Finalmente, la filósofa norteamericana Judith Butler también se ha ocupado de la cuestión de la dignidad, aunque desde otra perspectiva. En primer lugar, Butler parte de una tesis que comparto plenamente: una ética no sólo surge en un contexto de relaciones sociales, sino que la forma que adopta cambia en función de este contexto, en función del trayecto histórico en el que tiene lugar.³⁷³ Pero además, ella sostiene algo decisivo. Advierte del peligro de comprender lo humano en términos de «representación», esto es, configurado o definido en un discurso. Al contrario. Como vamos a ver en el *Excursus* que viene a continuación, lo humano, si es humano, deberá expresar también el fracaso de toda representación, o de cualquier «práctica representativa». En otras palabras, si lo humano o la humanidad es capturado por una «representación» (o, lo que sería equivalente, por una definición o un concepto), entonces «lo humano» (léase aquí «la dignidad», o «la persona») se convierte en un mecanismo de poder, de destrucción, de exclusión, de violencia, de inhumanidad.

La «humanidad» no puede ser nunca un concepto, no puede definirse, ni con palabras ni con imágenes, no puede ser nunca una propiedad, «algo que se tiene» (sea por naturaleza o por cultura). Por tanto, desde la perspectiva de una ética de la compasión no nos queda otra alternativa que renunciar a la noción de «dignidad» (o incluso a la de «persona»). La ética, entonces, nada tiene que ver con el «respeto a la dignidad» (Kant), ni con la «equidad» (Rawls), ni con la «razón comunicativa» (Habermas), ni con las «capacidades» (Nussbaum), sino con la compasión, con la *sensibilidad* frente al dolor del otro, sea humano o no (Schopenhauer), con la *respuesta* al sufrimiento en un ámbito íntimo, dual, cara a cara.

Digámoslo una vez más: la ética es la respuesta a una interpelación extraña, una respuesta contra las normas, una respuesta transgresora que pone en cuestión el orden (normativosimbólico) de un mundo. Y, por eso, las nociones éticas fundamentales no son ni el bien, ni el deber, ni la dignidad, sino el *sufrimiento*, la *sensibilidad* y la *compasión* frente al dolor de los demás. Entonces, lo que nos convierte en humanos no es la fidelidad o la obediencia a unas normas, a un código universal y absoluto, sino el reconocimiento de la radical *fragilidad* y *vulnerabilidad* de nuestra condición, el hecho de que no podemos eludir el tener que responder ante el lamento de aquel otro doliente que me encara y me apela, y de que aunque no le responda, ese «no responder» es ya

una forma de respuesta, la *indiferencia*.

Es verdad que no tenemos ninguna obligación de ser compasivos, es verdad, y en ningún momento he intentado decir lo contrario. Este libro no quiere ser ni una invitación a la compasión ni mucho menos una declaración de buenas intenciones. Pero la ética, si quiere mantener este nombre y distinguirse de la moral y del moralismo, si quiere responder al reto del nihilismo, del relativismo y del escepticismo, si desea ser fiel a lo único que puede ser fiel, a la condición humana –una condición que no excluye la inhumanidad sino que la reconoce como uno de sus elementos constitutivos–, la ética, pues, no puede concebirse si no es como la respuesta compasiva que damos a los heridos que nos interpelan en los distintos trayectos de nuestra vida al bajar de Jerusalén a Jericó.

Me gustaría terminar presentando una «escena de compasión». En su libro *La escritura de la vida*, Jorge Semprún cuenta los últimos momentos de la vida de Maurice Halbwachs, su maestro, en el campo de concentración de Buchenwald:

El profesor Maurice Halbwachs había llegado al límite de la resistencia humana. Se vaciaba lentamente de sustancia, alcanzada la fase última de la disentería, que se lo llevaba en la pestilencia.

Un poco más tarde, mientras yo le contaba lo primero que se me pasó por la cabeza, sencillamente para que escuchara el sonido de una voz amiga, abrió de repente los ojos. La congoja inmunda, la vergüenza de su cuerpo delicuescente eran perfectamente legibles en ellos. [...]

Entonces, presa de un pánico repentino, ignorando si podía invocar a algún Dios para acompañar a Maurice Halbwachs, consciente de la necesidad de una oración, no obstante, con un nudo en la garganta, dije en voz alta, tratando de dominarla, de timbrarla como hay que hacerlo, unos versos de Baudelaire. Era lo único que se me ocurría:

O mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre...

La mirada de Halbwachs se torna menos borrosa, parece extrañarse. Continuo recitando. Cuando llego a

...nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons,

un débil estremecimiento se esboza en los labios de Maurice Halbwachs.

Sonríe, agonizando, con la mirada sobre mí, fraterna.³⁷⁴

Semprún acompaña a su maestro en la agonía con un poema de Baudelaire. Y años después, al recordar la escena, al recordar que, a diferencia de lo que Wittgenstein pensaba, la muerte sí se vive, escribe:

Así, paradójicamente, por lo menos a primera y corta vista, la mirada de los míos, cuando les quedaba alguna, por fraterna que fuera –porque lo era, más bien–, me remitía a la muerte. Era ésta la sustancia de nuestra fraternidad, la clave de nuestro destino, el signo de pertenencia a la comunidad de los vivos. Vivíamos juntos esta experiencia de la muerte, esta compasión. Nuestro ser estaba definido por eso: estar junto al otro en la muerte que avanzaba. Mejor dicho, que maduraba dentro de nosotros, que nos alcanzaba como un mal luminoso, como una luz cruda que nos devoraría. Todos nosotros, que íbamos a morir, habíamos escogido la fraternidad de esta muerte por amor a la libertad.³⁷⁵

En el recuerdo de la muerte de Halbwachs define Semprún la compasión como la experiencia de la muerte, como la experiencia compartida de la muerte. Porque nadie muere en el lugar del otro, él no puede ocupar el sitio de su maestro, pero vive su muerte, le acompaña en su morir con unos versos de Baudelaire.

A Maurice Halbwachs –continúa Semprún– también lo había estrechado entre mis brazos ese último domingo. Estaba tumbado en la litera del medio del camastro de tres niveles, justo a la altura de mi pecho. Deslicé mi brazo por debajo de sus hombros, me incliné hacia su rostro, para hablarle muy de cerca, lo más suavemente posible. Le acababa de recitar el poema de Baudelaire, como se recita la oración de los agonizantes. Él, Halbwachs, ya no tenía fuerzas para hablar. Había ido al encuentro de la muerte todavía más lejos que este judío desconocido sobre el que yo me inclinaba ahora. [...] Lo tomé entre mis brazos, acerqué mi rostro al suyo, quedé sumergido por el olor fétido, fecal, de la muerte que crecía dentro de él como una planta carnívora, flor venenosa, deslumbrante podredumbre. Me dije, en un instante de irrisión deliberada, para ayudarme a atravesar este instante invivible, a vivirlo sin complacencia por lo menos, en el rigor de una compasión no patética, me dije que por lo menos en Buchenwald habría aprendido eso, a identificar los múltiples olores de la muerte.³⁷⁶

4.11. Excursus I: Ética y vulnerabilidad (Levinas y Butler)

Voy a considerar brevemente en este *Excursus* algunas ideas de la obra de Judith Butler. Me parece que sus libros más recientes configuran una reflexión sobre la *vulnerabilidad* de la condición humana enormemente sugerente para una ética de la compasión.³⁷⁷ Uno de los textos básicos al que voy a referirme lleva por título *Vida precaria*.³⁷⁸ El último de los ensayos de este volumen está dedicado íntegramente a pensar las relaciones humanas a partir de la «demanda del otro» (del *rostro*) de Emmanuel Levinas.

En primer lugar, Butler defiende una *antropología de la vulnerabilidad*. Ella parte del hecho de que hay algo que nos une: somos vulnerables al daño, al dolor, a la violencia, al miedo. A partir de aquí lanza una sugerencia: quizá nuestra responsabilidad política y ética se constituye a partir del reconocimiento de que la autosuficiencia y la soberanía no son propias de la vida humana. En otras palabras, *lo humano* es, por de pronto, el resultado de una «ruptura de la autosuficiencia», del hecho de que nadie puede tener, ni pretender tener, el control absoluto de su existencia. En una palabra, el dominio de una vida no puede estar asegurado.

La noción de «vida precaria» pretende expresar la facilidad con la que se puede eliminar una vida. Y es aquí el lugar en el que Butler acude a Levinas: «Emmanuel Levinas ofrece una concepción de la ética basada en la aprehensión de la precariedad de la vida, que comienza con la vida precaria del otro. Levinas usa el “rostro” como figura que comunica tanto la precariedad de la vida como la interdicción de la violencia. De este modo, nos proporciona una vía para comprender cómo la agresión no es ajena a una ética de la no violencia; la agresión constituye la materia misma del debate ético».³⁷⁹

Butler admite que detrás de la ética de Levinas se halla una teología, pero añade que esto no impide que su punto de vista no sea útil para el análisis cultural que trata de describir de la mejor manera posible lo humano, y, especialmente, el sufrimiento. El rostro del que habla Levinas no debe entenderse como un rostro humano exclusivamente. Lo realmente decisivo es que comunica lo humano, esto es, la precariedad y la vulnerabilidad.

Ahora bien, ¿cómo utiliza Butler la filosofía de Levinas? ¿Qué pretende conseguir con ella? Butler está convencida de que por medio de una «transposición cultural de su filosofía es posible observar cómo las formas dominantes de representación pueden y deben ser destruidas para que algo acerca de la precariedad de la vida pueda ser aprendido».³⁸⁰

Lo más importante de la filosofía de Levinas es, para Judith Butler, la cuestión de la *demanda*: «La estructura de la demanda es importante para entender cómo se introduce y se sostiene la autoridad moral si aceptamos que cuando hablamos no sólo nos dirigimos a otros, sino que de algún modo ingresamos a la existencia, por así decirlo, a partir de la

demanda, y algo acerca de nuestra existencia puede ser precario cuando dicha demanda fracasa».³⁸¹

Butler recoge esta idea fundamental de Levinas e insiste en una tesis que resulta decisiva para entender el pensamiento del filósofo lituano: el impacto de la demanda del otro nos constituye en *contra* de nuestra voluntad o, si se quiere, *antes* de que nuestra voluntad se constituya, antes de que se forme. De ahí que para Levinas, como ya se ha visto, la relación ética no se base en la autonomía, como pensaban Kant y la Ilustración, sino en una heteronomía originaria. Si queremos comprender cómo se transmite y se forma una demanda moral debemos abandonar la idea de que la autoridad moral es fruto de la voluntad propia. Para Levinas, y Butler insiste en ello, *el otro me interpela*. No estoy moralmente obligado porque me lo imponga a mí mismo (autonomía) sino que es el otro, su *aparición* repentina, inesperada, es el acontecimiento de la presencia del otro el que me interpela. Esta es, sin duda, la *experiencia* ética. Y es esta irrupción del otro la que tiende a arruinar mis planes, en el sentido en que me obliga a un replanteamiento radical, a una recomposición. Precisamente porque la presencia del otro está relacionada con la imprevisibilidad, a uno no le queda más remedio que replantearse su situación a partir de la demanda del otro.

Ahora bien, Judith Butler pone énfasis en una idea fundamental, a saber, que no entenderemos lo que dice Levinas si interpretamos esa súbita aparición del otro, ese rostro, como una imagen, como una representación visual. *El rostro marca los límites de la traducción lingüística, expresa sin palabras el sufrimiento*. Como dice muy acertadamente: «Si tuviéramos que poner su significado en palabras, el rostro es aquello para lo que no hay palabras que puedan funcionar».³⁸² El rostro es desarticulador porque nadie controla ni puede controlar los términos por medio de los que es interpelado: «Ser interpelado es ser, desde el comienzo, privado de voluntad».³⁸³

A juicio de Butler, la «fenomenología del rostro» de Levinas nos proporciona una vía sumamente interesante para pensar, por ejemplo, la relación entre *representación* y *humillación*. Y, en segundo lugar, para configurar una ética de la no violencia.³⁸⁴

Butler señala que la violencia puede ocurrir a través de la producción de rostros, de caras, de cuerpos... Los medios de comunicación han encuadrado rostros para actuar de acuerdo con el marco que se les impone y el resultado es invariablemente tendencioso.³⁸⁵ Se trata de «retratos mediáticos», dice Butler, puestos al servicio de la guerra. La «cara fotografiada» (sea la del verdugo o la de la víctima) parece esconder o desplazar el rostro, en el sentido de Levinas. «Desde el momento en que no hay vocalización de la pena o de la agonía —escribe Butler—, no hay ningún sentido de la precariedad de la vida que pueda verse u oírse a través de ese rostro.»³⁸⁶

Parece que nos movemos en un territorio de ambivalencia. Por un lado, las caras fotografiadas proporcionan una imagen de horror.

Ahora bien, se pregunta Butler, ¿no se acaban convirtiendo esas caras y esos cuerpos en un paradigma de lo humano? En el caso, por ejemplo, de Bin Laden o Saddam Hussein, se cree que lo humano se encuentra fuera o al margen de ese marco, de esa imagen. Se trata de un rostro humano en su deformidad y extremidad, no del rostro con el que se nos pide que nos identifiquemos. En ese caso, por un lado, el rostro se convierte en imagen, en cara, justamente lo que Levinas pretendía que no sucediese y, por otro, en una imagen «paradigmática» del mal que intenta, a la postre, justificar o legitimar, en este caso, la política militar norteamericana.³⁸⁷

Si leemos a Levinas, vemos que ninguna cara, que ninguna representación, puede agotar el rostro, el rostro entendido como sufrimiento, como el llanto o el grito del que sufre. Pero si ese llanto se representa por medio de una imagen, de una cara, de una fotografía, nos encontramos siempre con una representación *inadecuada*. En una palabra, cualquier imagen o figura tiene que poder subrayar *la inconmensurabilidad de la representación*. Estrictamente hablando, *el rostro representa nada*, no puede representar o no se puede agotar en la representación. Justamente todo lo contrario, *el rostro es lo que desborda toda posible representación, toda posible comprensión*. Así, para que una representación pueda expresar lo humano tiene que fracasar como representación, debe mostrar su fracaso. Esta es la paradoja de la representación que hay que mantener vigente para comprender el rostro.

Lo humano, entonces, no se identifica ni con la representación, no puede identificarse con ella (sería una forma de «idolatría»), ni con lo irrepresentable, lo que significaría una especie de «victoria póstuma del verdugo», sino que se trata más bien de *lo que limita el éxito de cualquier práctica representativa*. «Para Levinas, escribe Butler, lo humano no puede ser captado por medio de una representación, y podemos ver que cuando lo humano es capturado por una imagen tiene lugar una cierta pérdida.»³⁸⁸ De no ser así, la imagen, la representación, ocultaría la palabra de la víctima, el grito de sufrimiento. También sería un error pensar que, en definitiva, la solución pasaría por encontrar la «imagen justa», la «representación verdadera», para que algo pudiera ser transmitido. Pero no es así. El rostro transmite no por lo que sus imágenes representan sino por el *desafío* que presenta a cualquier forma de representación.³⁸⁹

A partir de aquí Judith Butler pone encima de la mesa otra cuestión de gran interés; a saber: la cuestión de *los esquemas normativos de inteligibilidad*.³⁹⁰ Todo orden político, social, o epistemológico (*simbólico*) está dotado de estos esquemas, esquemas que establecen de antemano lo que va o no va a ser considerado humano. Estos esquemas normativos producen, a veces, imágenes de lo que es menos que humano, infrahumano, lo que no posee vida humana y, por lo tanto, aquello por lo que su muerte no va a ser llorada. Los esquemas normativos acaban siendo, en ocasiones y aunque Butler no use esta expresión, *esquemas de inmunización frente al dolor de los demás*, esquemas que

bloquean la compasión. Los marcos normativos establecen *mecanismos* (simbólicos y, por supuesto, políticos y jurídicos)³⁹¹ que permiten a los individuos no sentir el grito del rostro o, en otras palabras, liberarse del dolor del otro. Hemos sido apartados del rostro a veces por medio de la imagen de una cara, de un cuerpo torturado, una representación que acaba banalizando, por ser obsesiva y constante, el horror de la muerte.

Por eso otra de las formas en las que lo humano hace su aparición es en la relación que establece con lo *no humano*. Esta idea, a mi juicio fundamental, Butler la insinúa en otro lugar.³⁹² Para que lo humano sea *humano* debe relacionarse con lo no humano, con lo que está fuera de sí mismo. Es esta relación, esta *experiencia* con lo *no humano*, lo que resulta constitutivo de lo humano, de manera que lo humano excede sus propios límites en el momento de constituirlos. Con una buena dosis de clarividencia, Butler señala que lo *humano siempre procede de una manera u otra por exclusión*. Siempre hay algo o alguien que queda fuera de lo que un determinado *marco normativo* establece como humano. Esto es precisamente lo que una ética como la de Levinas procura denunciar. El otro, el *rostro* del otro, provoca una ruptura del marco normativo, una experiencia de lo que escapa al orden, a la lógica, a lo que el marco normativo establece como normal, como adecuado, como correcto, como bueno, como *humano*. La presencia del otro no nos deja (o, al menos no siempre, nos deja) intactos. «Puede ser que lo queramos, o que lo estemos, pero también puede ser que, a pesar de nuestros mejores esfuerzos, seamos deshechos frente al otro, por el tacto, por el olor, por el sentir, por la esperanza del contacto, por el recuerdo del sentir.»³⁹³

En la tesis de Butler está muy presente el rostro de Levinas. Aquí está operando una concepción del ser humano según la cual, «somos entregados al otro de entrada».³⁹⁴ Esto nos hace, ciertamente, vulnerables a la violencia, al dolor de las circunstancias y de las relaciones, a los contactos, aunque, al mismo tiempo, es la posibilidad (y la calidad) de los contactos los que hacen posible que podamos tener una vida «vivable».

El ser humano es un ser que viene al mundo de forma frágil, dependiente, y nunca abandona del todo esta condición. La infancia que supuestamente abandonamos nunca la hemos abandonado del todo. Nuestros cuerpos necesitan ser cuidados. «No hay manera de deshacerse de esta condición de vulnerabilidad primaria, de ser entregado al contacto con el otro, incluso cuando –o precisamente cuando– no hay otro y no hay sostén para nuestras vidas.»³⁹⁵

La presencia del otro nos recuerda esta vulnerabilidad estructural que nos constituye. La pregunta más importante, entonces, de claras resonancias levinasianas, es: ¿cómo podemos ir al encuentro de ese otro, de aquel que desafía nuestra pretensión de inteligibilidad sin intentar, por otro lado, defendernos de su presencia inquietante, sin procurar anular su desafío? ¿Cómo se puede aprender a vivir con esa presencia que nos procura inseguridad ontológica y epistemológica? Para Butler la respuesta está clara:

debemos aprender a vivir en una rearticulación de lo humano «sin saber de antemano cuál será la forma precisa que toma y tomará nuestra humanidad».³⁹⁶ Por eso es necesario recelar de esas definiciones apresuradas y apriorísticas de lo humano, de esas definiciones claras y distintas, que ofrecen unas fronteras visibles e inamovibles que marcan inequívocamente lo humano de lo inhumano, el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto, porque lo humano, lo ético, *no puede estar nunca definido de antemano*.

4.12. Excursus II: *Rousseau y la piedad*

La primera parte del libro IV del *Emilio* de Rousseau es un tratado ético y pedagógico sobre la piedad (*pitié*). Su autor retoma las bases de la antropología de la fragilidad y la debilidad que ya había desarrollado en los capítulos iniciales para reflexionar a continuación sobre sus posibilidades educativas. Me propongo en este breve *excursus* considerarlas críticamente.

Que en el *Emilio* subyace más o menos explícitamente una antropología de la vulnerabilidad es algo a todas luces evidente. Desde sus inicios Rousseau se muestra claro:

Nacemos débiles, necesitamos fuerzas; nacemos desprovistos de todo, necesitamos asistencia; nacemos estúpidos, necesitamos juicio.³⁹⁷

Pero no solamente el ser humano es un *homo patiens*, sino que, además, puesto que el sufrimiento es inevitable, es necesario un aprendizaje del sufrimiento y de la muerte:

Sufrir es lo primero que se debe aprender, y lo que mayor necesidad tendrá que saber.³⁹⁸

Y más adelante:

Si fuéramos inmortales seríamos muy miserables. Indudablemente, es duro morir; pero es dulce esperar que no viviremos siempre y que una vida mejor acabará con las penas de ésta. Si nos ofrecieran la inmortalidad sobre la tierra, ¿quién querría aceptar ese triste don? [...] Para el hombre sabio, la necesidad de morir no es sino un motivo para soportar las penas de la vida. Si no estuviéramos seguros de perderla una vez, costaría demasiado conservarla.³⁹⁹

Ahora bien, Rousseau señala con agudeza que de aquí no puede de ninguna de las maneras inferirse una pedagogía del exceso de cariño porque en tal caso, en lugar de compensar la fragilidad de la naturaleza humana se aumenta. El cariño puede tener sus excesos y abusos.⁴⁰⁰ Una buena educación, por lo tanto, se mueve en un territorio inestable, siempre tenso, difícil de armonizar, entre la aceptación (más o menos estoica) de la naturaleza humana y el acompañamiento en el dolor, porque un ser que fuera privado de «todos los males de su especie», un ser completamente feliz, en el caso de que tal cosa fuera posible, sería un ente incapaz de sentir compasión: «Si lo físico va demasiado bien lo moral se corrompe».⁴⁰¹

El *Emilio* puede leerse desde esta perspectiva como una meditación sobre la naturaleza finita y mortal de los seres humanos, así como como un *relato de formación* en un doble sentido: en primer lugar, el descubrimiento progresivo de esa condición, para pasar a continuación a enseñarnos los límites y las posibilidades de una educación acorde con ella. La vida es breve, pasamos rápidamente por el mundo, casi sin darnos cuenta. Al principio no sabemos vivir y, cuando empezamos a aprender, entonces ya es demasiado

tarde. El drama no es tanto la duración de la vida sino el poco tiempo que tenemos para saborearla.⁴⁰²

A juicio de Rousseau hay un doble sentimiento natural en el niño. En primer lugar amarse a sí mismo, y, a continuación, amar a los que están cerca de él. Es por su condición frágil y vulnerable que los seres humanos reconocemos solamente a los que nos cuidan y nos ayudan, y, más adelante, tal reconocimiento se ampliará a los demás aunque, como advierte Rousseau, «entonces el niño se vuelve imperioso, celoso, engañador, vindicativo».⁴⁰³ Y, en este contexto, el filósofo de Ginebra establecerá una importante distinción entre el «amor de sí», por un lado, y el «amor propio» por otro. El primero sólo nos afecta a nosotros, y se contenta cuando las necesidades que tenemos se satisfacen. El segundo, en cambio, es otra cosa:

El amor propio, que se compara, nunca está contento y no podría estarlo, porque ese sentimiento, al preferirnos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a sí mismos, lo cual es imposible. Así es cómo las pasiones suaves y afectuosas nacen del amor de sí, y cómo las pasiones rencorosas e irascibles nacen del amor propio. De esta forma, lo que hace al hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y compararse poco con los demás; lo que le hace esencialmente malo es tener muchas necesidades y atenerse mucho a la opinión.⁴⁰⁴

En esta línea, y después de algunas variaciones acerca de la educación de los niños, Rousseau tratará de la piedad, a la que califica de «primer sentimiento relativo que afecta al corazón humano según el orden de la naturaleza».⁴⁰⁵ A juicio de Rousseau, si queremos que el niño se vuelva compasivo es necesario que conozca que hay seres semejantes a él con los que comparte los mismos sufrimientos, los mismos dolores. Para Rousseau es impensable la compasión si no es a través de la identificación con el otro. Ocurre, no obstante, que no se establece aquí diferencia alguna entre *piedad* y *compasión*, y desde mi punto de vista es esta una diferencia crucial. Al leer el *Emilio* uno no puede dejar de tener la sensación de que aquí se está tratando mucho más de una «pedagogía de la piedad» que de una «ética de la compasión».

Para Rousseau se trata, en una palabra, de ejercitar esta pedagogía de la piedad excitando las pasiones atractivas y dulces (bondad, conmiseración, humanidad) e impedir que nazcan las malas (odio, codicia, envidia). Parece que el propio Rousseau se da cuenta de que su discurso no resulta del todo claro y propone resumir todo lo dicho con anterioridad en *tres máximas* «precisas, clara y fáciles de captar». Veamos cuáles son y pasemos a considerarlas desde la perspectiva de una ética de la compasión:

1. «No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino sólo de aquellas que son más de compadecer.»⁴⁰⁶
2. «Nunca se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos.»⁴⁰⁷
3. «La piedad que tenemos del mal de otros no se mide por la cantidad de ese mal,

sino por el sentimiento que atribuimos a quienes lo sufren.»⁴⁰⁸

La primera máxima no resulta problemática por el hecho de que, como piensa Rousseau, nos podemos poner no solamente en el lugar del otro que sufre sino del que está alegre, del que es rico o importante. No. El problema es bien distinto, porque en la compasión no se trata, de ninguna de las maneras, de «ponerse en el lugar del otro» sino de algo completamente distinto, *de situarse junto a él*. Por eso la respuesta compasiva no es una respuesta empática. La compasión consiste en responder *al* dolor del otro *acompañándole*. Lo de menos es si nos ponemos «en su lugar»; es más, sólo se podría hablar propiamente de compasión *si no hay empatía*, si considero que el dolor del otro es «su» dolor y no el mío, si nunca, en ningún caso, podría ser el mío, porque la situación del otro no será jamás la mía, porque la distancia entre el otro y yo mismo es insalvable. En tal caso, a pesar de todo, respondo compasivamente, y lo hago sin tener ninguna obligación, ningún deber de hacerlo, o incluso cuando mi deber establecido en la gramática que he heredado, en mi universo normativosimbólico (*moral*) me dice que *no* debo hacerlo, me exhorta a «pasar de largo».

Rousseau respondería diciendo que «para compadecer el mal de otro, hay que conocerlo sin duda, pero no hay que sentirlo. Cuando se ha sufrido, o cuando se teme sufrir, se compadece a los que sufren; pero mientras uno sufre, no se compadece más que de sí mismo».⁴⁰⁹ Es verdad; no sufro el dolor del otro sino *al otro, por el otro*. El dolor es suyo, no mío. Por eso no siento su dolor, *le siento a él en su dolor*. Pero curiosamente todavía mantiene el filósofo de Ginebra la tesis de que sólo nos podemos compadecer de los males que conocemos, cuando, como veremos, en la tercera máxima parece indicar, con acierto, que lo que mueve la piedad no es el dolor sino la vivencia de ese dolor por parte del que sufre.

Tampoco una ética de la compasión tiene demasiado que ver con la segunda máxima propuesta por Rousseau. Según él, no nos compadecemos sino de los males que nos pueden afectar a nosotros, pero si esto es así en el fondo no nos compadecemos más que de nosotros mismos. Rousseau se pregunta por qué los reyes son tan despiadados con sus súbditos. Para él la respuesta es clara: porque saben que nunca podrán vivir su sufrimiento. Pero esta no es la cuestión. Los reyes pueden ser crueles, es verdad, pero lo relevante es subrayar que *sucrueldad no les impide ser piadosos*. Al contrario. Precisamente porque tienen «poder» pueden serlo. La acción piadosa es una acción reservada al poderoso.

Finalmente respecto a la tercera máxima Rousseau es muy claro: no importa la cantidad del mal que le afecta al otro, sino el modo como le afecta. Nada que objetar aquí, más bien al contrario. Es la vivencia subjetiva del sufrimiento lo que reclama la compasión, no el dolor «en sí» (si tal cosa significa algo). Sin embargo a uno le sigue quedando la duda de que si, en el fondo, la piedad en Rousseau es eso, piedad, y no compasión. Al final del

capítulo 3 del presente ensayo sostuve que una ética de la compasión no tiene nada que ver con una política de la piedad. Tomando a Rousseau como telón de fondo, es ahora el momento de volver, aunque sea muy brevemente, sobre esta cuestión, porque es necesario establecer una frontera lo más nítida posible entre *piedad* y *compasión*, porque si no lo hacemos olvidamos que lo grave del asunto es darse cuenta de que no hay oposición ni contradicción alguna entre *piedad* y *crueledad*.

El piadoso no siente dolor (ni el suyo ni el del otro), al contrario, se sabe inmune, sabe que el dolor que contempla en el otro nunca será el suyo. Tampoco siente el dolor del otro, porque es incapaz de estremecerse con su rostro. El piadoso posee poder. Por eso puede tener piedad, porque es poderoso. Desde las alturas de su condición, y como un acto de suprema afirmación de su propio yo, perdona al doliente, le concede la gracia, pero no lo hace por él, por el que sufre, ni por su familia, ni por sus amigos, ni por el mundo. El poderoso tiene piedad por él mismo, por su propio interés y, siempre que sea posible, esa piedad debe hacerse bien visible en un espacio público, a plena luz, para que, de este modo, pueda reconocerse casi teatralmente su magnanimidad.

El piadoso no se pone ni en el lugar del otro ni junto a él, sino frente y por encima de él. Sabe de sobras que un simple gesto de su mano puede condenarle a muerte y disfruta saboreando este momento. Se siente observado. Mira a los espectadores. Su poder, entonces, alcanza el clímax. Desde este momento la acción piadosa es posible porque él tiene poder, de no ser así no habría piedad alguna. Paradójicamente, por tanto, ser piadoso no reduce el poder sino todo lo contrario, lo acrecienta.

A diferencia de la compasión, pues, la piedad es dulce, alegre, siempre orgullosa. Indiferente al dolor del otro porque no depende sino del propio poder, la piedad no rompe con el círculo de «lo económico» (*do ut des*). Vive de él, se alimenta de él. La piedad que se ejerce desde *lo alto* es una muestra más, probablemente la más inquietante, de la crueldad de la condición humana.⁴¹⁰

5. LA PEDAGOGÍA DEL TESTIMONIO

«Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido. Nada queda de él: el testimonio de su existencia son estas palabras mías.»
(Primo Levi, *La tregua*)

5.1. *La crisis gramatical*

¿Se puede educar la compasión? La respuesta no es fácil, evidentemente. Para contestar recurriré a una categoría que será la clave pedagógica desde la que voy desarrollar esta última parte del presente ensayo: el *testimonio*. Me ocuparé en primer lugar de la exposición de un autor, Ludwig Wittgenstein, y de una obra, el *Tractatus logicophilosophicus* (1921). La hipótesis es la siguiente: se puede leer el *Tractatus* en clave «testimonial».

Tomaré como punto de apoyo para desarrollar esta «pedagogía del testimonio» dos aforismos de Wittgenstein que servirán de pivote para organizar toda la trama categorial que este autor configura en su inquietante obra. Me refiero al 4.121: «Lo que puede expresarse en el lenguaje no lo podemos expresar por el lenguaje», y al 4.1212: «Lo que *puede* ser mostrado no *puede* ser dicho».¹ La diferencia entre el «decir» (*sagen*) y el «mostrar» (*zeigen*) –la distinción entre lo que puede ser pensado y dicho con sentido lógico y lo que no se puede decir pero se puede mostrar (*lo místico*)–, será el núcleo que guiará mi lectura del *Tractatus*, una lectura «pedagógica» que puede servirnos para configurar una auténtica *pedagogía del testimonio* que permita considerar la posibilidad de transmitir la compasión.²

El *Tractatus* de Wittgenstein expresa una concepción no solamente del lenguaje o del conocimiento, sino sobre todo de *vivir* y de *educar*. Me parece evidente que es mucho más que un libro de lógica o de epistemología. Está claro que Wittgenstein forma parte de esa nómina de pensadores que convirtieron la filosofía en un *arte de vivir*, en una *forma de vida*.³

No cabe la menor duda de que el problema fundamental de la filosofía de Wittgenstein, en el momento de pensar y de escribir el *Tractatus*, es la relación entre el *lenguaje*, el *pensamiento* y el *mundo*. De hecho esta preocupación no es ajena a la de la mayoría de sus contemporáneos, especialmente algunos escritores, como por ejemplo Hugo von Hofmannsthal y Robert Musil, pero también se puede hacer extensiva a la mayor parte de los artistas e intelectuales de la Viena «fin de siglo»: Mahler, Schönberg, Klimt, Schiele, Freud, Rilke, Kraus... Por eso, para entender la importancia que tienen en el *Tractatus* la ética, la estética y la religión (todo aquello que Wittgenstein llamará *lo místico*),⁴ es necesario situarnos en el contexto vienés. Desde esta perspectiva, el libro de

Wittgenstein puede interpretarse perfectamente como un intento general de fundamentación teórica para establecer una separación entre la esfera de los *hechos* y la de los *valores*, entre la esfera de la *ciencia* y la de la *moral*, con el fin sobre todo de despejar definitivamente el incierto ámbito de esta última.⁵

Veamos a continuación algunos ejemplos para comprobar cómo se manifiestan los límites del lenguaje en algunos contemporáneos de Wittgenstein. Comencemos por la *Carta de Lord Chandos* (1902). Su autor, Hugo von Hofmannsthal, muestra en ella la dificultad (casi podríamos decir la angustia) de haber perdido la facultad de hablar coherentemente de las cosas. Hofmannsthal, a través de la misiva que el joven Lord Chandos escribe a Francis Bacon, expresa su *malestar* frente al mundo. En una palabra, tiene la sensación de que el mundo *se le escapa*, esto es, que el lenguaje ha perdido su poder de evocación, de significación, de comunicación. Se ha abierto una fractura, un abismo, entre el sujeto y el mundo. La *Carta de Lord Chandos* es «un relato que narra la imposibilidad de relatar y denuncia, con una turbación noblemente mesurada, la capacidad de contener en la palabra el flujo de la vida, que hace añicos las palabras mismas».⁶

El fragmento central que resume con suma claridad el drama que Hofmannsthal quiere expresar dice: «Sin embargo, mi estimado amigo, también los conceptos terrenales se me escapan de la misma manera. ¿Cómo tratar de describirle esos extraños tormentos del espíritu, ese brusco retirarse de las ramas cargadas de frutos que cuelgan sobre mis manos extendidas, ese retroceder ante el agua murmurante que fluye ante mis labios sedientos?». Y añade: «Mi caso es, en resumen, el siguiente: he perdido por completo la capacidad de pensar o hablar coherentemente sobre ninguna cosa».⁷

Esta pérdida de la capacidad de *empalabramiento* del mundo lleva consigo una crisis de confianza y de sentido, una desorientación. El sentimiento del «frío» del nihilismo descrito por Nietzsche en el párrafo 125 de *Lagayaciencia* que ya hemos comentado, todavía sigue estando muy presente. La relación entre el lenguaje y el mundo se ha hecho añicos, ha saltado en mil pedazos. Como ya anunció el «hombre loco», *Dios ha muerto*, ya no poseemos un *arquetipo central*, un punto de referencia para orientar el pensamiento y la acción.⁸

Ahora ni siquiera el lenguaje nos sirve. Escribe Hofmannsthal: «Todo se me desintegraba en partes, las partes otra vez en partes, y nada se dejaba ya abarcar con un concepto. Las palabras aisladas flotaban alrededor de mí; cuajaban en ojos que me miraban fijamente y de los que no puedo apartar la vista: son remolinos a los que me da vértigo asomarme, que giran sin cesar y a través de los cuales se llega al vacío».⁹

Obsérvese que para Lord Chandos, «la crisis de la lengua no es una infracción liberadora, como lo será para muchos escritores posteriores, que verán en la liquidación de las reglas del discurso la emancipación de la esclavitud social, reproducida y

organizada en la gramática y la sintaxis dominante. No se siente complacido, sino angustiado por el desmoronamiento del lenguaje».¹⁰

Hay en la *Carta* una sensación de inquietud, incluso de angustia. «Lord Chandos vive en aquella ausencia de fundamento que para Heidegger caracteriza al Ser en la época de su olvido; su realidad y su persona están constituidas por categorías débiles por excelencia que relajan toda unidad y eliminan toda verdad o la ocultan tras vestigios tenues y engañosos, como en los relatos kafkianos».¹¹

Y Hofmannsthal experimenta dramáticamente esta *crisis gramatical*, porque como ya señalaron hace bastantes años A. Janik y S. Toulmin en un libro clásico, «se debe hacer hincapié en que esto no implica en modo alguno que Hofmannsthal no tuviese nada que decir: ocurría más bien que el lenguaje, o al menos su lenguaje, ya no podía expresar aquellas cosas que eran lo más importante de la vida. Y ello no implicaba que el lenguaje no pudiese expresar nada en absoluto, pues la propia existencia de la *Carta de Lord Chandos* contradice esta interpretación; son sólo las cosas que tienen la mayor importancia –la significación de la vida, los valores más profundos– las que son inexpresables».¹² Esta idea de Hofmannsthal la retomará casi literalmente Wittgenstein en el *Tractatus* como veremos después.

Algo parecido a lo descrito por Hofmannsthal sucede con Robert Musil. Para el novelista austriaco «no sólo la lengua organizada en la frase, sino la lengua en sí aparece como insuficiente y limitadora, porque no tiene a su disposición una gama de plurales que corresponda a los innumerables matices del vivir».¹³

El primer párrafo de *El hombre sin atributos* expresa, en un tono marcadamente irónico, la inutilidad del lenguaje para nombrar el mundo. Después de describir la realidad climática, el tiempo atmosférico, en un lenguaje extremadamente técnico, Musil termina diciendo: «En pocas palabras, que describen fielmente la realidad, aunque estén algo pasadas de moda: era un hermoso día de agosto del año 1913».¹⁴

Lo más interesante de este inicio de la novela de Musil es que su autor relaciona muy pronto la fractura del lenguaje con la crisis de la ciudad, en este caso Viena. En este mundo en decadencia, el lenguaje (el lenguaje del concepto, del *logos*), el lenguaje sobre el que ha ironizado Musil en el párrafo inicial, ha perdido su poder para ilusonar: «Hemos conquistado la realidad y perdido el sueño».¹⁵

Lo que ha sucedido es que *el lenguaje se ha uniformizado*, esto es, ha perdido su dimensión plural, polimórfica, y se ha reducido a un único ámbito, el de la racionalidad. Así, escribe Musil: «La aridez interior, el desmesurado rigorismo en las minucias junto a la indiferencia en el conjunto, el desamparo desolador del hombre en un desierto de individualismos, su inquietud, maldad, la asombrosa apatía del corazón, el afán de dinero, la frialdad y la violencia que caracterizan nuestro tiempo son, según estos juicios, única y exclusivamente consecuencia del daño que ocasiona al alma la racionalización

lógica y severa».¹⁶

Si Nietzsche había anunciado en sus fragmentos póstumos que «no existían hechos sino sólo interpretaciones», Musil también descompone la realidad en «innumerables sentidos», en incesantes interpretaciones que configuran un juego de perspectivas en las que incluso el sujeto desaparece.¹⁷ Pero lo que resulta, a mi modo de ver más importante para el tema que nos ocupa, es sobre todo la «colonización» del lenguaje del *logos*, de la fórmula, del concepto, sobre las otras formas expresivas. Esta «colonización» puede observarse en la vida cotidiana, en la que en este momento el lenguaje «positivista» se está imponiendo acríticamente.

La cuestión, entonces, radica en la *perversión del lenguaje*, una perversión fruto de un *exceso* de racionalidad. La razón, la lógica, es la condición de posibilidad de la comprensión y del conocimiento del mundo, pero el drama es que no sirve para lo que resulta verdaderamente importante: el *sentido de la vida*. Las palabras que se imponen unilateralmente en el universo vienés que habitan Hofmannsthal, Musil y Wittgenstein son inútiles para descubrir lo decisivo para vivir: el *sentido*.

Wittgenstein, antes de escribir el *Tractatus*, ya se refirió a esta radical insatisfacción que provoca en la vida de los seres humanos el *monolingüismo* del lenguaje científico. En su *Diario* el 25 de mayo de 1915 escribe: «El impulso hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia. *Sentimos* que incluso una vez resueltas todas las posibles cuestiones científicas, *nuestro problema ni siquiera habría sido aún rozado*». ¹⁸ Esta anotación se reproducirá íntegramente en el aforismo 6.52 del *Tractatus*. Una anotación, por otro lado, fundamental en el libro, aunque en el *Tractatus* no se observa tan claramente como en el *Diario* la relación que Wittgenstein establece entre el «impulso hacia lo místico» y «la insatisfacción del lenguaje científico».

Hay que prestar atención al hecho de que Wittgenstein escribe en el 6.52 (al igual que el *Diario*) «sentimos...» (*wir fühlen...*). La insatisfacción frente a las posibilidades del lenguaje científico es un *sentimiento* –no un pensamiento–, por lo tanto es algo que escapa al lenguaje conceptual, a la *lógica* del lenguaje, porque lo que Wittgenstein quiere mostrar es precisamente que el *lenguaje* (léase claro está «lenguaje lógico») *tiene límites*. Pierre Hadot subraya en su libro sobre Wittgenstein el hecho de que no se trata aquí ni de teología negativa ni de éxtasis, sino de *sentimiento*, de *emoción*, de una *experiencia afectiva*, porque se trata de algo que resulta extraño a la descripción científica de los hechos, algo que, por lo tanto, se sitúa en el orden existencial o ético de la existencia.¹⁹

Este es el centro del *Tractatus*, el pivote alrededor del que gira todo el libro: la lógica es la que estructura nuestras relaciones con el mundo o, mejor dicho, el *lenguaje*, el *pensamiento* y el *mundo* tienen la misma *estructura lógica*.²⁰ Pero, y esta es la aportación más significativa de Wittgenstein, lo que sucederá es que estos *límites del*

lenguaje (que son los límites del mundo) *nos dejan huérfanos de sentido (existencial)*. Porque el sentido (ahora hace referencia al «sentido existencial» y no al «sentido lógico») trasciende el mundo, el pensamiento y el lenguaje. El sentido *está fuera del mundo*, puesto que si no lo estuviera se podría expresar lógicamente –dado que, recordémoslo, «la lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites» (5.61)–,²¹ lo cual no es posible. En el mundo no hay ni sentido ni valor, esto es lo mismo que decir que todo vale igual, o, dicho de otro modo, no vale nada: «Todas las proposiciones valen lo mismo (6.4)».²² O también: «El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y serasí. Porque todo suceder y serasí son casuales. Lo que los hace nocasuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo. Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto» (6.41; 6.42).²³

No hay *valor* en el mundo. El valor (o el sentido) escapa a los límites del mundo y, por lo mismo, de la lógica; es, en una palabra, *trascendente*.²⁴ De ahí que pueda sostenerse con precisión que «la lógica es la condición trascendental del mundo y la ética, o la mística en general, su condición trascendente».²⁵

Los aforismos 6.4 y 6.41 son decisivos puesto que la relación ya no se reduce ahora al binomio *lenguajepensamientomundo*, sino al triángulo *lenguajemundológica*, por un lado, y el *valormísticasentido*, por otro. Hay, en el *Tractatus* una tensión fundamental entre estos dos ámbitos, una tensión irresoluble que muestra las dificultades vitales, no solamente de su autor, sino también de toda forma de vida. En otras palabras, la vida que describe Wittgenstein en su obra es una *vidaentensión*.

Veamos: por un lado tenemos el pensamiento, el lenguaje, la lógica y el mundo. El pensamiento es la figura lógica de los hechos. Desde esta perspectiva pensar no es más que *figurar lógicamente* el mundo. Éste, el mundo, y el lenguaje *son lógicamente lo mismo*.²⁶ En este sentido es fundamental el aforismo 2.2: «La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración».²⁷ Esta noción de «forma lógica» (*logische Form*) es una noción central.²⁸ Para que una imagen pueda representar su modelo es necesario que tengan algo en común, esto es una «forma lógica». En otras palabras, la «forma lógica» se refiere a una identidad de estructura entre «la figura» y «lo figurado», esto es, entre el lenguaje y el mundo. No se puede comprender el *Tractatus* si no se tiene en cuenta desde el principio que existe un verdadero paralelismo entre «lo lógico» y «lo mundano», esto es, una identidad estructural entre ambos.

Una imagen puede representar verdaderamente o no, pero debe, para tener sentido lógico, *poder representar*. Si representa algo tiene un posible sentido. Si no representa nada, entonces no tiene sentido. Pero, en cualquier caso, sólo podrá representar si posee

una cierta «comunidad de forma con la realidad», esto es, si tiene «forma lógica».

Por otro lado, tenemos el sentido (*Sinn*) de la vida, (no el sentido lógico de una proposición sino el sentido existencial) o, también el valor (*Wert*). Lo que en el *Tractatus* desaparecerá es la relación que en el *Diario* establece entre «Dios» y el «sentido de la vida». Dios está (casi) por completo ausente en el *Tractatus*.²⁹ En cambio, en su *Diario filosófico*, concretamente en la anotación del 8 de julio de 1916 escribe: «Creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en un Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido».³⁰

Todas estas referencias a «Dios» en relación al «sentido de la vida» no están en el *Tractatus*. En éste el tema central es la delimitación entre lo que se puede decir, lo que «tiene sentido» (*Sinnvoll*) (quizá debería decirse «sentido lógico» o también «contenido empírico») y lo que «no se puede decir» (*Sinnlos* y *Unsinn*). «La ciencia es el único ámbito de descripción del mundo que cumple los criterios de sentido, significado y verdad que genera el análisis lógico del lenguaje. La ciencia describe hechos. Los hechos componen el mundo.»³¹ Ahora bien, hay que distinguir entre las ciencias naturales (o empíricas), que son las que dicen algo sobre el mundo, y las ciencias formales, que «conforman o muestran el marco de posibilidad del mundo. Por eso la lógica es trascendental».³² Por otro lado, la filosofía será la encargada de delimitar las proposiciones con sentido de las que no lo tienen (4.111; 4.112; 6.53), *lo pensable* de *lo impensable* (4.114). Por eso la filosofía es una *actividad*, no una doctrina (4.112).

En el aforismo 4.112 del *Tractatus* escribe Wittgenstein: «El objetivo de la filosofía es la aclaración lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos».³³ Más adelante, hacia el final, en el 6.53 dice: «El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía–, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto».³⁴

También por eso no hay de hecho problemas filosóficos.³⁵ (Wittgenstein reservará la palabra *problema* para hablar de los problemas «vitales» (*Lebensprobleme*), esto es, los problemas referentes a lo ético, lo estético y lo religioso.) Ya en la «introducción» del libro Wittgenstein señala que su objetivo es *desenmascarar* la mayor parte de los problemas filosóficos, que son el fruto de la incomprensión de nuestro lenguaje.³⁶ De

forma muy clara advierte que «cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: *lo que puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar*».³⁷

Como he dicho antes, es interesante darse cuenta del énfasis que Wittgenstein pone en la noción de «límite» (*Grenze*). Una noción que tanto antropológicamente como éticamente tiene posibilidades.³⁸ El *Tractatus* es un libro de filosofía porque uno de sus objetivos es poner un *límite* a la expresión de los pensamientos, esto es, una *frontera* entre «lo que se puede decir» y «lo que no se puede decir» (lo inexpresable, lo místico). Ahora bien, un límite sólo puede establecerse *desde dentro* del mismo lenguaje. Lo que queda fuera de él es lo que se ha (mal) traducido con el término «absurdo», o también, lo que «no tiene sentido», en alemán *Unsinn*.³⁹

Tal como aparece en el *Tractatus*, el lenguaje (siempre que Wittgenstein habla del lenguaje se refiere aquí al ámbito del «decir», al lenguaje con significado lógico) es una figura (*Bild*) del mundo. «Lenguaje» (*Sprache*) y «mundo» (*Welt*) funcionan del mismo modo. El lenguaje es una figura del mundo. Por eso dice Wittgenstein que «nos hacemos figuras de los hechos» (2.1)⁴⁰ y que «la figura es un modelo de la realidad» (2.12).⁴¹ El lenguaje es la totalidad de las proposiciones (4.001)⁴² que «figuran» el mundo. La proposición es una figura de la realidad (4.01; 4.03).⁴³ Luego la relación entre el lenguaje (o el pensamiento, o lo decible, que para él son equivalentes, véase 5.61) es una relación, digamos, de figuración, de imagen.

La creencia básica de Wittgenstein es que lo que puede ser dicho puede ser dicho claramente, y lo mismo sucede con lo que puede ser pensado: «Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos decir lo que no podemos pensar» (5.61).⁴⁴ Obsérvese que se trata de «trazar un límite al pensar y al lenguaje lógicos, al pensamiento o al lenguaje con sentido lógico, con significado lógico y con posibilidad lógica de verdad. Porque antes de saber si es verdadero

o falso lo que decimos, hay que saber si siquiera decimos algo cuando hablamos».⁴⁵

Una figura tiene sentido si se representa (2.221), esto es, si *puede* compararse con el mundo, pero ese «sentido» –y esta es una idea fundamental–, es *independiente* de la *verdad* o de la *falsedad* de la figura porque no es suficiente con que la figura tenga sentido para ser verdadera. Wittgenstein insiste en que para que lo sea (o no) es necesaria compararla *de facto* con la realidad (2.223).

La condición de posibilidad del sentido, pues, es la comparación con la realidad. Esta es una tesis de vital importancia para el positivismo lógico del Círculo de Viena.⁴⁶ Una vez realizada la comparación se podrá saber si la figura es verdadera o falsa (2.224), por eso es evidente que no hay *a priori* figuras verdaderas (2.225). Dicho de otro modo, por la sola figura no es posible saber si una proposición es verdadera o falsa, tan sólo si tiene *sentido* (lógico) y ese sentido se obtiene por la *posibilidad* de comparación con el

mundo. Digámoslo una vez más: el sentido es independiente de la verdad o la falsedad, *es la posibilidad de la verdad o la falsedad*.⁴⁷ No se trata para Wittgenstein de delimitar el ámbito de lo verdadero sino el ámbito del sentido («significado»); en otras palabras: los límites dentro de los que el lenguaje tiene sentido. Éste se refiere a la estructura de la proposición. Por eso, para Wittgenstein, «la condición de sentido es previa a la condición de verdad: en cuanto que está organizada lógicamente para ser una figura, la proposición tiene sentido; en cuanto que es una figura concorde con la realidad, la proposición es verdadera».⁴⁸ De ahí que una proposición pueda tener sentido y ser falsa, aunque debe ser necesariamente verdadera o falsa porque al tener sentido necesariamente tiene que poder figurar *hechos del mundo*.⁴⁹ Merece la pena recordar aquí que el *racionalismo crítico* de Popper, por ejemplo, criticará esta concepción por considerar que confunde el criterio de demarcación con el criterio de significado. Porque, ¿de qué estamos realmente hablando? ¿De la diferencia (o demarcación) entre lo que es ciencia y lo que no lo es, o bien de lo que tiene sentido o no lo tiene? Esta discusión es lógica dentro de la lectura *neopositivista* del *Tractatus* (y en este sentido Popper continúa con esta lectura), pero no tiene ningún sentido desde una perspectiva genuinamente wittgensteniana. Para Wittgenstein, tener sentido y ser un enunciado científico (natural) es exactamente lo mismo, lo cual no implica, como hemos visto, que lo que escapa a los límites de la ciencia no tenga ningún sentido y que por tanto deba ser dejado de lado. Desde el punto de vista de Wittgenstein lo que escapa al ámbito de los enunciados no científicos no tiene sentido lógico pero tiene un sentido existencial, vital, y por supuesto no solamente no puede abandonarse sino que resulta lo más importante para la vida.

A la vista de lo que se ha expuesto hasta ahora resulta evidente que la palabra «sentido» (*Sinn*) es utilizada de forma ambivalente en el *Tractatus*.⁵⁰ En ocasiones Wittgenstein se refiere al *sentido* como sinónimo de *sentido lógico*, esto es, de «significado».⁵¹ Pero también dirá Wittgenstein que lo que escapa a los límites del mundo, y por tanto del lenguaje, no tiene sentido, es *Unsinn* («sin sentido», «absurdo») aunque, paradójicamente, es lo único que puede dar «sentido a la vida»: «El sentido del mundo tiene que residir fuera de él» (*Der Sinn derWelt muss ausserhalb ihrer liegen*) (6.41). Este «sentido del mundo» (*der Sinn derWelt*) es «Dios», en el *Diario filosófico*.⁵² Es aquí, en el *Diario*, donde Wittgenstein admite sin paliativos que hay algo «problemático» en el mundo, y que lo «problemático» es precisamente lo que llamamos «su sentido» (1161916). Por eso ya en el *Tractatus* escribía que en el mundo «todo es como es y todo sucede como sucede» (*In derWelt ist alles wiees ist undgeschiehtalleswie esgeschieht*). De ahí que *lógicamente* no pueda haber ningún valor (*Wert*) en el mundo. En otras palabras, la ciencia no tiene absolutamente nada que ver con el sentido de la vida, absolutamente nada que ver con la ética. La razón tampoco. Ni el lenguaje.⁵³

Si hacemos caso de Wittgenstein y admitimos que no hay valores en el mundo, entonces tampoco podrá haber proposiciones de ética (6.42).⁵⁴ La diferencia abismal entre los dos significados del término «sentido» (*Sinn*), así como las diferencias (más próximas en este caso al ámbito religioso) entre el *Tractatus* y el *Diario* aparece claramente en el final de la anotación del día ya mencionado (11-6-1916) al escribir: «Pensar en el sentido de la vida es orar».

En definitiva, para Wittgenstein está claro que las proposiciones que se refieren al mundo tienen sentido (nos referimos a un «sentido *lógico*», claro está), aunque puedan ser falsas. Está claro, pues, que el sentido de una proposición es independiente de la concordancia *de facto* con la realidad, esto es, de que sea verdadero o falso. Para tener sentido es suficiente con que una proposición sea una *imagen del mundo*. Si además concuerda con la realidad (con los *hechos*) es verdadera, si no, es falsa.⁵⁵

Por eso, para saber si una proposición es verdadera o falsa debe ser contrastada con el mundo, esto es, se debe someter a verificación experimental. El mundo de Wittgenstein, pues, corresponde básicamente al mundo material, al mundo de las ciencias naturales.⁵⁶ Entonces, si el lenguaje es el lenguaje del *decir* que, a su vez, es una figura del mundo, no es extraño que Wittgenstein diga en el aforismo 5.6 que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» (*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*).

5.2. Decir y mostrar

He manifestado al inicio de este capítulo mi convicción de que, en el fondo, la intención del *Tractatus* gira alrededor de la noción de *límite* y de la distinción entre «lo que puede ser dicho» (*sagen*) –la representación de un hecho del mundo–, y «lo que no puede ser dicho», «lo que puede ser mostrado» (*zeigen*). Esta distinción es fundamental puesto que, a diferencia de la interpretación que llevarán a cabo los integrantes del Círculo de Viena, para Wittgenstein «lo que no puede ser dicho», *Unsinn*, a veces traducido como «lo insensato», «lo que no tiene sentido», *es lo más importante*. La gran aportación del *Tractatus*, pues, no consiste solamente en describir los límites del lenguaje (y, por lo tanto, del mundo y del pensamiento), sino también en insinuar que *hay algo* más allá de estos límites y que, como es lógico, *no puede ser dicho, ni tampoco pensado*.

Está claro que no se puede justificar racionalmente (o científicamente, o lógicamente) que el lenguaje científico es el único lenguaje que tiene sentido. Eso sería utilizar el lenguaje científico más allá de los límites de este lenguaje. Pero lo que sí es justificable es que este lenguaje sirve para *comprender* el mundo porque su estructura lógica coincide con la del mundo.⁵⁷ Por eso dice Wittgenstein que la lógica es *trascendental*, esto es, la condición de posibilidad del mundo.⁵⁸

Ahora bien, es evidente que, para Wittgenstein, y esta es la aportación más importante del *Tractatus*, lo que resulta más importante para la vida escapa al lenguaje lógico. Todo lo que es decisivo en la vida, todo aquello con lo que siempre hemos pretendido darle sentido –lo ético, lo político, lo estético, lo religioso, etc.– pertenece al ámbito de lo *no lógico* –sentimental e intuitivo, de creencias, rutinas e intereses–, forma parte del territorio del silencio y de la sinrazón. Un ámbito no despreciable bajo ningún concepto –ni por superestructural, ni por subjetivo, ni siquiera por ilógico– mientras se sea consciente de su estatuto cognitivo, distinto y superior –por su relevancia en la vida– a la mera figuración lógica de los hechos.⁵⁹ En esta línea Ray Monk, el biógrafo de Wittgenstein, apunta: «En todos los aspectos, resulta central en el libro la distinción entre *mostrar* y *decir*: es al mismo tiempo la clave para comprender lo superfluo de la teoría de los tipos en lógica y para darse cuenta de la imposibilidad de expresar las verdades éticas».⁶⁰

Para comprender adecuadamente la diferencia que Wittgenstein establece entre *decir* y *mostrar*, no solamente a nivel teórico sino en la misma escritura del *Tractatus*, es necesario recordar la carta que Wittgenstein escribió a Ludwig von Ficker en la que se refiere a las verdaderas intenciones del *Tractatus*: «En realidad no ha de serle extraño, pues la finalidad del libro es ética. Una vez quise poner en el prefacio unas palabras que ya no figuran en él, las cuales, sin embargo, se las escribo a usted ahora porque pueden darle una clave. Quería escribir que mi libro constaba de dos partes: de la que está

escrita, y de todo lo que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la más importante».⁶¹

En efecto, como Wittgenstein advierte, esta es la clave del libro.⁶² En él hay una parte escrita, o dicha, y una parte no dicha, imposible de decir, una parte que sólo se puede mostrar (y, por lo tanto, que comunica sin decir nada), una parte que es *silencio* pero que en ningún caso es *mutismo*, una parte que *no tiene sentido* (aunque mejor sería decir *significado*), si por *sentido* entendemos la relación figuracional con el mundo. En definitiva, en el *Tractatus* hay una parte que no dice nada del mundo, que no habla del mundo. Esta es la parte en la que Wittgenstein tratará de «lo místico» (*das Mystische*), y es, según sus propias palabras, la más importante.

Wittgenstein situará a la ética (y a la estética, porque ética y estética son uno, 6.421) fuera de los límites del *mundo*, y por lo tanto del *lenguaje* y del *pensamiento*. Ello es así porque la ética hace referencia al *sentido*, pero como ya he advertido más arriba, ahora este término, «sentido» (*Sinn*), no se utiliza de la misma manera que anteriormente, al hablar de las «proposiciones con sentido» (esto es, con «significado lógico»). *Sentido* es ahora *sentido de la vida*.⁶³

En la vida, el gran problema es que lo que nos acontece no puede ser abordado lógicamente y, por lo tanto, la única manera de vivir feliz sería que desaparecieran los «problemas», pero puesto que son «problemas vitales» esto es imposible. Ya quedó claro en el *Diario* que en la vida hay algo ineludiblemente «problemático», el *sentido* (1161916). Así, «el único sentido de los problemas vitales es que no tienen sentido lógico; por tanto han de desaparecer como problemas y no han de plantearse lógicamente siquiera, porque su única solución a ese nivel es no tenerla, y su única respuesta, que acabe de entender quien los plantea que ni preguntan ni pueden preguntar nada. Que lógicamente son absurdos y que es absurdo plantearlos lógicamente. Los problemas han quedado atrás, donde hay posibilidad de solución: en la lógica de los hechos del mundo. Fuera de ella están los verdaderos enigmas de la existencia, el del porqué de esa misma lógica, por ejemplo, pero ya no tienen solución, ni tienen sentido, por tanto, formularlos en ella, en un lenguaje que no es posible fuera de ella».⁶⁴

Quiero insistir en la idea siguiente: el *Tractatus* plantea en este punto una dificultad que ya he enunciado antes. De la misma manera que se utiliza la palabra *Sinn* en un doble sentido, parece que sucede algo parecido con la vida (*Leben*). Ha quedado claro que, para Wittgenstein, «el mundo y la vida son uno» (5.621).⁶⁵ Sin embargo, en el aforismo 6.52 advierte que uno «siente» (ya lo había dicho en el *Diario*) que cuando todas las *posibles*⁶⁶ preguntas o cuestiones (*Fragen*) científicas ya se han resuelto todavía no se han ni siquiera rozado los «problemas vitales» (*Lebensprobleme*). Vamos a detenernos aquí porque estamos comentando unos aforismos sumamente relevantes para comprender el *Tractatus*.

Obsérvese que nos encontramos con dos términos que conviene no confundir para comprender bien el significado de lo que Wittgenstein está diciendo: me refiero a la distinción, aparentemente banal, entre «preguntas» (*Fragen*) y «problemas» (*Probleme*). Cuando se trata de cuestiones relativas al mundo, la ciencia se plantea «preguntas», «interrogantes» (*Fragen*). Éstas sí pueden resolverse. En cambio, los «problemas vitales» *no*. Sólo si se acepta esta sutil pero importante distinción entre «pregunta» (*Frage*) y «problema» (*Problem*) se puede entender que Wittgenstein escriba en el aforismo 6.521: «La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?))».⁶⁷

En efecto, si la «solución al problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema», entonces *sólo podría solucionarse el «problema» de la vida si eliminamos el problema*. Pero lo que sucede es que el problema *no se puede eliminar*, porque como sentenció Kant al inicio de la *Crítica de la razón pura*, la razón humana se ve constantemente asediada por problemas que no puede resolver dada la propia naturaleza de la razón pero que, al mismo tiempo, no puede dejar de formularse.⁶⁸ La única solución para la vida feliz sería la desaparición del problema de la vida, pero sólo desaparecerá el problema de la vida si se halla el sentido de ésta. Pero, y esto es decisivo, si descubriéramos el sentido de la vida nunca podríamos *decir* cuál es, porque el «decir» hace referencia a las «preguntas», no a los «problemas». Por eso, y ahí está la clave, puede decir Wittgenstein al final del aforismo

6.521 que las personas que han solucionado el sentido de la vida no pueden decir en qué consiste tal sentido. De ahí que inmediatamente introduzca en 6.522 la noción de *lo místico*. Existe el sentido de la vida, lo que sucede es que es inexpresable o, lo que es lo mismo, no se puede decir (*sagen*), pero –y este es el gran descubrimiento de Wittgenstein, la clave de su filosofía–, «se puede mostrar» (*zeigen*). Con ello llegamos al final del *Tractatus* que, como se sabe, termina con el tan citado aforismo número 7, el único de todo el libro que no tiene subdivisiones: «De lo que no se puede hablar hay que callar».⁶⁹

Nos encontramos aquí con el *imperativo del silencio*: se debe callar.⁷⁰ El mundo no plantea problema alguno, sólo preguntas que se pueden resolver empíricamente. El mundo, con sus hechos, es lógico. *No hay enigma*, dice Wittgenstein en el aforismo 6.5: «Respecto a una respuesta (*Antwort*) que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta (*Frage*). *El enigma (Rätsel)* no existe. Si una pregunta (*Frage*) puede siquiera formularse, también puede responderse». No hay enigma porque encontrar respuesta a las preguntas del mundo es, a lo sumo, cuestión de tiempo. En cualquier caso, es lógicamente posible (o debería serlo) responder a las preguntas. Por eso el escepticismo, en lo referente a la pregunta, esto es, al *decir*, es imposible. De ahí que Wittgenstein

escriba en el aforismo 6.51: «El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifestamente absurdo (*unsinning*), cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse. Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*».⁷¹

El enigma, en lo que se refiere al mundo, no existe, pero sí en lo que se refiere a lo que se halla más allá del mundo, aunque no se le llame «enigma». De ese, digamos, «misterio» del sentido sobre lo que se halla más allá del mundo nada se puede decir, porque si se pudiera decir algo se diría lógicamente y, por lo tanto, sería un «hecho del mundo». Pero eso no significa que no se pueda «expresar», a condición de que no se entienda una expresión «lógica». Se podría expresar *estéticamente*. En favor de esta interpretación puede verse la anotación del día 1991916 en el *Diario filosófico*: «El arte es una expresión».⁷²

Frente a la indiferencia del mundo, los hechos no son ni buenos ni malos, no hay ética en el mundo, frente a la indiferencia del mundo, surge la no indiferencia de lo que se halla más allá del mundo, su *importancia*. Porque existe lo inexpresable (lógicamente) pero expresable (estéticamente) hay «valor»: «Las cosas no adquieren importancia sino en virtud de su relación con mi voluntad, y sólo entonces».⁷³

Lo místico, en definitiva, no se ocupa de *cómo* es el mundo, sino de que el mundo *es*.⁷⁴ Pero eso, digámoslo así, ya no es un enigma, sino un *misterio*, aunque Wittgenstein no utilice este término.

5.3. El profesor y el maestro

La distinción que establece Wittgenstein entre el *decir* y el *mostrar* nos va a ser muy útil para establecer una diferencia fundamental –al modo de «tipos ideales» à la Weber– entre dos figuras pedagógicas: el *maestro* y el *profesor*. Esta tipología debería servirnos para intentar responder a la cuestión inicial de este capítulo: ¿se puede educar la compasión?⁷⁵

Merece la pena empezar recordando, en primer lugar, que todo lo que Wittgenstein engloba bajo el término *místico* no viene configurado por una *teoría científica*.⁷⁶ Allí donde las teorías científicas terminan comienza lo místico, lo indecible, lo indemostrable.⁷⁷ «Lo místico es un modo de ser y de vivir que se concreta epistemológicamente en experiencias y acciones.»⁷⁸

Dicho esto, habría que añadir que ambos ámbitos (el *decir* y el *mostrar*) no son antagónicos, o no deberían serlo. Serían, por así decir, dos *formas expresivas*. Desde la perspectiva que se adopta en este ensayo, la primera estaría próxima al *signo*, la segunda al *símbolo*.⁷⁹ Pero ni la primera ni la segunda son contradictorias ni excluyentes. La primera, para Wittgenstein, es *lenguaje*; la segunda, *silencio*. Pero esto, insisto, no implica que se excluyan. Lo que se deduce de su diferenciación es que la segunda forma expresiva (el *mostrar*), y lo que ella conlleva (la ética, la estética, la religión) no puede fundamentarse en la primera, en el *decir*, en una teoría científica, en una demostración, porque *lo que se puede «mostrar» no se puede «demostrar»*.

Que *lo místico* (ético, estético, religioso) se encuentre *más allá* de los límites del lenguaje de la razón, de la lógica, de la ciencia, no significa necesariamente que sea *irracional*. Significa, eso sí, que nos hallamos ante una forma expresiva que es *afectiva*, una relación *sensible*, una *razón del corazón* (Pascal). Apliquemos ahora la distinción entre *decir* y *mostrar* a nuestros «tipos ideales».

Mientras que el profesor esgrime un discurso lógico, un discurso informativo, el maestro propiamente no habla, *muestra*, y, por lo tanto, su forma expresiva es *inspiradora, evocadora, sugerente*... Mientras que el lenguaje del profesor es «sínico», el del maestro es «simbólico». Por eso el maestro que muestra, que evoca, se mueve en el «ámbito testimonial», que no debe confundirse con la (auto)presentación de un ejemplo. Sostener que la forma expresiva del maestro es evocadora significa que el silencio (no el mutismo) es una forma intensa de comunicación. Es en este instante que cobra todo su sentido el último aforismo del *Tractatus*, que reclama un *imperativo del silencio*.⁸⁰

Este silencio, el silencio del mostrar, el silencio místico, en el caso del maestro, podría concretarse en los siguientes tres aspectos. Primero: *lo que puede ser mostrado no puede ser demostrado*. Segundo: *lo que puede ser mostrado no puede ser explicado*. Y, por último: *lo que puede ser mostrado no puede ser explicitado*.

La relación maestrodiscípulo (a diferencia de la del profesoralumno) no es propiamente una relación de enseñanza / aprendizaje, sino una *transmisión testimonial*. Esto significa que no se basa ni en *demostraciones*, ni en *explicaciones*, ni en *explicitaciones*. Digámoslo de otro modo: lo que el maestro transmite, no lo puede demostrar, explicar o explicitar porque no se reduce a la lógica del lenguaje, al *decir*. No es ningún «hecho del mundo», sino su «experiencia vital». Pero precisamente porque es transmisión testimonial el maestro no convierte en ejemplo su experiencia, ni la transmite para que sea repetida o tomada como modelo. Si la transmisión magisterial es silenciosa (y no tiene nada que ver con el mutismo, puesto que éste no comunica nada en absoluto mientras que el silencio es justamente un instante intenso de comunicación), si es silenciosa, pues, es porque nada de lo que se transmite puede ser demostrado, sino simplemente mostrado.

Ahora bien, precisamente porque es mostrado (y no puede ser dicho) tampoco puede ser explicado. La explicación se mueve en el ámbito de la lógica, por eso si se explica lo que se transmite, el *mostrar* propiamente dicho desaparece. La explicación hace referencia a un discurso coherente, que parte de unas premisas, y a través de un desarrollo llega a unas conclusiones. La transmisión del maestro nada tiene que ver con esto, por eso no explica nada, ni tampoco puede transmitir algo explícito, porque su valor, si lo tiene, es justamente la sugerencia, la evocación («el que tenga oídos que oiga...»). La transmisión del maestro abre un sutil juego de implícitos que pueden ser escuchados (o no). Por eso la inseguridad es propia de esta transmisión, una transmisión que no puede ser evaluada con los parámetros al uso. Estas expresiones del maestro se parecen a lo que uno hace cuando lee, por ejemplo, un poema. Se capta lo que no se ha dicho a través de lo que se dice. Cualquier intento de decirlo lo destruiría.⁸¹ Así, mientras que hay profesores expertos es imposible que pueda haber maestros expertos. El experto es alguien que parte de un corpus teórico de conocimientos y sabe cuándo y cómo aplicarlos. Pero esto no es posible con el maestro. Este es, digámoslo así, un *indigente*.

En la transmisión maestrodiscípulo lo que se transmite no se puede explicitar.⁸² De no ser así el efecto de la transmisión quedaría arruinado. Pero es evidente que, aunque no se puede enseñar, lo que el maestro desea transmitir tiene que ser aprehendido por su discípulo. En este caso, la forma de aprender es el contagio mimético.

Así como todo buen cocinero no enseña a cocinar (o el amante no enseña a amar) dando un manual de instrucciones, el maestro no puede enseñar enseñando explícitamente, esto es, demostrando o explicando lo que quiere enseñar. El maestro enseña enseñando lo que no se puede enseñar. El maestro muestra, da testimonio. Es entonces cuando el discípulo aprende, aprende «por contagio», por mimesis, y descubre lo que el manual no puede enseñar, comprende el juego de implícitos y de evocaciones aunque, al mismo tiempo, no pueda hacerlo explícito. ¿Cómo explicarle a alguien lo que

es el gusto, el tacto, la sensibilidad, la emoción? ¿Cómo explicarle en qué consiste la compasión?⁸³

Del mismo modo que el poeta o el músico además de técnica poseen esa sensibilidad que les hace ser realmente buenos poetas o buenos músicos, el maestro sabe transmitir la compasión aunque no sepa (ni pueda) explicarla. El testimonio se desliza entre los intersticios de sus palabras, en los espacios vacíos de su lenguaje. De ahí «la dificultad del oficio de poeta, y de nuevo la sospecha de que se trata de un arte inenseñable. No se pueden tomar notas o apuntes, no se puede uno esforzar por decir esto o aquello, no se puede hacer otra cosa más que esperar. En silencio. Esperar ese golpe de espíritu en que un momento del mundo se hace palabra como se espera a que un niño se haga hombre o a que un fruto madure, sin que sea posible acelerar el proceso por mucha urgencia que uno tenga de esa palabra, y con el temor constante de que el asunto se malogre, pero con mucha mayor dosis de azar, porque aquí no se sabe nunca de antemano lo que puede uno esperar, porque es preciso aprender, como sugería el viejo Heráclito de Éfeso, a esperar lo inesperado».⁸⁴

Al igual que el profesor el maestro transmite pero, a diferencia de él, no transmite *explícitamente*. El profesor explica teóricamente, argumentativamente, necesita *demostrar* lo que dice. El maestro, en cambio, no sólo no quiere explicar, tampoco puede porque la explicitación arruinaría la transmisión, porque la fuerza de lo transmitido radica precisamente en su «poder de evocación».⁸⁵ Precisamente porque la transmisión maestrodiscípulo no es una mera transmisión de enseñanzaaprendizaje sino una «transmisión testimonial» uno no puede saber *cuánto tiempo* necesita para aprender. Digámoslo de otro modo, mientras que el profesor se mueve en una dimensión cronológica, el maestro hace lo propio en una kairológica. En una palabra, en la transmisión testimonial no es el *kronos* el que marca el tiempo sino el *kairós*.

El *kairós* es el tiempo oportuno, el instante que surge de repente, que llega sin avisar, que no se puede prever, ni programar, ni planificar, ni organizar. El tiempo kairológico está próximo al acontecimiento. Un buen maestro sabe cuándo tiene que acercarse a un alumno, cuándo debe ser crítico con él y cuándo debe ser atento y cuidadoso. Pero no lo sabe a priori. De hecho no sabe que lo sabe, no sabe explícitamente que lo sabe hasta que lo descubre *in situ*, en la situación, en el momento en que se produce.

El buen maestro sabe que tener tacto no es una técnica y, por lo tanto, algo de lo que puede echar mano como el que consulta un manual para saber cómo funciona un teléfono móvil. El alumno, por su parte, sabe que no es el tiempo cronológico el que marca el tiempo de la transmisión. El alumno sabe que nunca terminará de adquirir el modo de ser que le transmite el maestro, porque tampoco el maestro posee ese modo de ser, tampoco lo domina. El maestro es un incompetente.

Uno de los mayores errores educativos consiste en creer que el aprendizaje mejoraría

si mejorasen las técnicas, los instrumentos, las evaluaciones, si todo se planificara mejor, más explícitamente, más tecnológicamente. Dicho de otro modo, se cree que el fracaso pedagógico podría superarse a fuerza de añadir más explícitos a los implícitos.⁸⁶ Pero, en este caso, se olvida algo obvio, a saber, que la diferencia entre el *decir* y el *mostrar* es una diferencia de naturaleza y no de grado, y que, por tanto, nunca se llena o se optimiza el *mostrar* a base de mejorar el *decir*.⁸⁷ En otras palabras, por más que uno sea mejor profesor nunca llegará a ser maestro, porque por más que se esfuerce en mejorar las técnicas de enseñanza nunca acaba convirtiéndose en testimonio. En este caso no se tiene en cuenta la fractura, el límite del lenguaje que Wittgenstein había descrito en el *Tractatus*: lo que se puede mostrar no se puede decir.

Ahora bien, como ya he insinuado antes, no debería inferirse de la contraposición que acabo de establecer que ambas son figuras excluyentes. La pedagogía del testimonio es una *pedagogía de la complementariedad* entre el decir y el mostrar, entre el signo y el símbolo, entre el concepto y la metáfora, entre el logos y el mito, entre el profesor y el maestro. Como ha señalado Lluís Duch, la palabra humana es (o debería ser) *logomítica*, esto es: polifacética y polifónica, porque de lo contrario las relaciones que cada ser humano establece consigo mismo, con los demás y con el mundo se harían unilaterales. La logomítica es el ámbito de las coimplicaciones expresivas y axiológicas que permiten la articulación de la humanidad del hombre.⁸⁸

A lo largo de este ensayo he repetido varias veces la misma idea: una humanidad sólo puede ser humana si mantiene abierta la posibilidad de lo inhumano. La eliminación de la posibilidad de lo inhumano acaba también con la humanidad misma. Siempre que hay logomítica hay pluralidad y ambigüedad expresiva y, por tanto, también perversidad. Y habría que recordar que las presencias latentes de las más variadas formas de la idolatría no pueden sobrellevarse porque, como escribe Pascal en sus *Pensamientos*, el hombre no es ni ángel ni bestia y el que hace el ángel hace la bestia...

Es necesario mantener la tensión entre el mito y el logos, entre la imagen y el concepto, entre la sabiduría y la ciencia para poder ejercitar el poliglotismo de las formas que cada ser humano tiene a su alcance. De no ser así se abren inquietantes posibilidades totalitarias. El filósofo alemán Odo Marquard ya advirtió en un sugerente texto que todos los monomitos son peligrosos, que toda reducción de la pluralidad de las formas expresivas a una única es abrir las puertas al terreno de lo totalitario.⁸⁹

Habría que recordar tanto a los que abogan por el paso del mito al logos como a los partidarios del tránsito del logos al mito, que lo que debería caracterizar a la expresividad humana no es el exclusivismo sino la complementariedad, la tensión y la ambigüedad. La razón está clara: sólo si existe la ambigüedad puede darse la ética. Esta es una de las tesis de este libro. Ciertamente, toda respuesta ética no puede sino resolver la ambigüedad pero para ello tiene que poder tener lugar obviamente una situación ambigua, una

sombra. No hay ética sin claroscuros. En un mundo de ideas claras y distintas la ética es imposible. De ahí la necesidad de mantener viva la tensión entre el logos y el mito, entre la transmisión científica y la transmisión sapiencial.

En efecto, lejos de ser peligrosa, tanto desde una perspectiva ética como pedagógica, la tensión entre las formas expresivas es la condición de posibilidad de una habitabilidad humana del mundo. Por lo mismo, es necesario que la figura pedagógica, sea del tipo que sea, mantenga viva esta tensión irresoluble entre el decir y el mostrar, entre el signo y el símbolo, entre la palabra del profesor y el gesto del maestro. Esta última figura nos abre ya de lleno las puertas a la cuestión del testimonio.

5.4. *El testimonio y la ausencia*

Hay un texto escalofriante de Primo Levi al principio de *La tregua* en el que narra la historia del pequeño Hurbinek.⁹⁰ Nadie sabía su nombre y debería tener unos tres años. Hurbinek era un hijo de Auschwitz. No hablaba. Le faltaba la palabra. Miraba a sus compañeros, «con una mirada salvaje y humana a la vez, una mirada madura que nos juzgaba y que ninguno de nosotros se atrevía a afrontar, de tan cargada como estaba de fuerza y de dolor».⁹¹

Pero para una ética de la compasión la figura central de la narración de Primo Levi no es tanto Hurbinek cuanto Henek. Henek, el vecino de cama de Levi, un muchacho húngaro, robusto, de quince años, cuidaba de Hurbinek: «Henek, tranquilo y testarudo, se sentaba junto a la pequeña esfinge, inmune al triste poder que emanaba; le llevaba de comer, le arreglaba las mantas, lo limpiaba con hábiles manos que no sentían repugnancia; y le hablaba, naturalmente en húngaro, con voz lenta y paciente».⁹²

Henek no cuida de Hurbinek «cumpliendo su deber», ni «apelando a una ley universal», ni atendiendo a su «dignidad», ni esperando una «reciprocidad», ni por «interés», ni por «piedad»... Henek simplemente *responde* al silencio de Hurbinek, a su dolor. Henek es testimonio de compasión. No se trata, como ya se ha dicho, de que Henek se convierta en un modelo. Nada más lejos de los «ejemplos pedagógicos» para comprender una ética de la compasión. Henek no es «modelo» sino «testimonio». Pero para comprender qué significa esto hay que detenerse en otro personaje de la historia. Me refiero al propio Primo Levi, el narrador. Vamos ahora a prestar atención tanto a la última parte del relato de *La tregua* cuanto a un comentario que se encuentra en *Los hundidos y los salvados*:

Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos. Esta es una idea incómoda, de la que he adquirido conciencia poco a poco, leyendo las memorias ajenas, y releendo las mías después de los años. Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto la Gorgona, no ha vuelto para contarlo; son ellos, los «musulmanes», los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. [...] Los que tuvimos suerte hemos intentado, con mayor o menor sabiduría, contar no solamente nuestro destino sino también el de los demás, precisamente el de los «hundidos»; pero se ha tratado de una narración por cuenta de un tercero, la relación de las cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo. La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación.⁹³

También nosotros podemos «adquirir conciencia» de lo que significa el testimonio

leyendo a Levi, mucho más que repasando grandes tratados sobre la cuestión. Lo decisivo es resaltar el hecho de que *dar testimonio es transmitir una ausencia*. O, dicho de otro modo, el testigo no tiene nunca la última palabra, porque si la tuviera sería un «falso testigo». Como ha escrito el filósofo italiano Giorgio Agamben, el testigo da testimonio de un vacío, de una laguna que nunca se podrá llenar, por eso «quien asume la carga de testimoniar por ellos (los hundidos, los ausentes) sabe que tiene que dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar».⁹⁴

Es evidente que muchas veces, quizá la mayoría, la transmisión de una ausencia deja insatisfecho al receptor porque no ofrece grandes principios, ni puntos de referencia firmes y seguros. O, todavía más, como decía antes, ni siquiera da «ejemplos» que sirvan de «modelos». Por todo ello, una pedagogía del testimonio no es ni una pedagogía normativa, ni una pedagogía prescriptiva, ni una pedagogía ejemplar... Una pedagogía del testimonio no pretende decirle a nadie nada de lo que debería hacer. Lo que intenta es, por el contrario, *transmitir una experiencia*, que es siempre, de una manera u otra, la experiencia de un vacío, de una ausencia, una experiencia que no debe ni puede ser reproducida, sino tomada como horizonte, como herencia. Al final de la narración sobre Hurbinek, Primo Levi lo muestra con claridad:

Hurbinek, que tenía tres años y probablemente había nacido en Auschwitz, y nunca había visto un árbol; Hurbinek, que había luchado como un hombre, hasta el último suspiro, por conquistar su entrada en el mundo de los hombres, del cual un poder bestial lo había exiliado; Hurbinek, el sinnombre, cuyo minúsculo antebrazo había sido firmado con el tatuaje de Auschwitz; Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido. Nada queda de él; el testimonio de su existencia son estas palabras mías.⁹⁵

En esta última frase Levi muestra el sentido de una pedagogía del testimonio. Son las palabras del químico italiano las que mantienen vivo a Hurbinek, porque «nada queda de él». Seguramente para muchas de las mentes educadoras que pueblan nuestro actual universo una pedagogía como la que pretendo dibujar aquí no tiene ningún sentido, «no sirve para nada». Y es verdad. Si contemplamos la cuestión desde el punto de vista utilitario, una pedagogía del testimonio no «sirve». Pero el tema de fondo es que seguramente esta pedagogía no puede servir, o mejor, nadie puede decir a priori cómo puede servir.

Como ya hemos visto desde el inicio de este ensayo, somos «seres herederos». No es que no podamos renunciar a nuestra herencia sino que, al menos, para renunciar a ella antes tenemos que poseerla, que haberla recibido. Uno únicamente puede decir «no» si previamente ha sido receptor. Es evidente. El testimonio nos transmite una experiencia que no hemos vivido y que, como tal, no podrá volver a repetirse, pero es una experiencia que puede «dar a pensar», que puede romper nuestros esquemas y nuestras expectativas. Una pedagogía del testimonio «da a pensar».⁹⁶ Pero este «dar a pensar» no nos dice *cómo* debemos pensar, *en qué sentido*, *en qué dirección*, ni mucho menos lo

que *debemos* hacer o decir. Pensar, y también hacer o decir, es siempre una aventura, igual que vivir. No hay destino. Sólo azar y acontecimientos.

Como advierte Primo Levi en el texto citado de *Los hundidos y los salvados*, los sobrevivientes no pretenden contar su historia personal sino la de los que no han sobrevivido, la de los demás, la de los ausentes. «Nadie ha vuelto para contar su muerte», escribe. Esta es una idea fundamental. El testimonio, ya lo hemos visto, no dice, muestra. Y muestra «loquenosepuededecir», y muestra aquél o aquélla que no puede decir, que no está, que ha desaparecido para siempre. De ahí que una pedagogía del testimonio enlace directamente con la primera idea de una ética de la compasión: no hay ética porque sepamos qué es el bien sino porque hemos vivido la experiencia del mal. Una ética de la compasión sostiene que la transmisión testimonial no consiste en imponer un modelo a seguir o a imitar, sino en *mostrar* el dolor del otro, un dolor que no es ni el del testigo ni el del receptor del testimonio, sino el de la víctima. El testimonio pretende mostrar que este dolor sigue vivo y que merece ser, en lo posible, recordado.⁹⁷

Al mismo tiempo, una pedagogía del testimonio está conectada con la segunda idea de una ética de la compasión: no hay imperativo categórico alguno.⁹⁸ La compasión no es un «deber moral» sino una «respuesta ética» y el testimonio recibido muestra que no solamente somos interpelados por los presentes sino también por los ausentes, por los que no están ni podrán estar nunca. No puede haber «deber de compasión» por cuanto nada ni nadie, tampoco el testigo, es capaz de mostrar *a priori* qué significa actuar compasivamente. Es verdad que uno puede leer la relación de Henek y Hurbinek como una relación de compasión, pero lo que no puede hacer es inferir de aquí un deber de «actuar como Henek», porque eso sería tomar a Henek como «modelo», algo imposible (y peligroso) porque cada situación es singular e irrepetible, imposible de universalizar.⁹⁹

Por último, claramente, una pedagogía del testimonio no tiene nada que ver tampoco con una ética de la dignidad. Primo Levi no transmite el recuerdo y el dolor de Hurbinek porque éste posea «dignidad», porque en el fondo «es un ser humano», o una «persona» o nada parecido, ni nos dice que tengamos que respetarle siguiendo las indicaciones de un imperativo categórico que apela a «utilizar al otro y a uno mismo como fin y nunca como medio». El testimonio de Levi nada tiene que ver con esto. Las éticas modernas neokantianas, en cambio, siguen sosteniendo que los seres humanos tienen dignidad, y que por tanto no pueden ser tratados como medios *porque poseen dignidad*. Tanto Kant como los neokantianos sostienen que la dignidad es algo que se tiene, que se posee. Los seres que tienen dignidad son llamados «humanos» o «personas». De aquí se deriva un imperativo moral: no se debe instrumentalizar a los seres que tienen dignidad, esto es, a las personas.¹⁰⁰

Pero una ética de la dignidad no puede dar cuenta del testimonio de Primo Levi, porque si algo nos enseña el *Lager* es, como mostró Agamben, el *fin de la dignidad*:

«Auschwitz marca el final y la ruina de toda ética de la dignidad y de la adecuación a una norma. La nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido, no exige nada ni se adecúa a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente. Y “el sentimiento último de pertinencia a la especie” no puede ser en ningún caso una dignidad».¹⁰¹

Lo que en este caso nos revela la palabra testimonial es que los hundidos, los ausentes, han perdido toda dignidad y ya no son humanos, pero paradójicamente es justo aquí el lugar en el que da comienzo la ética. Ninguna ética moderna puede dar cuenta de la figura del *Musulmán*,¹⁰² el «muertoviviente de Auschwitz» y, sin embargo, lo que el testigo muestra es su silencio, el silencio de los que han sidodesposeídos de dignidad, de los infrahombres. Éstos no tienen ni vida humana ni tampoco muerte. La negación de la muerte es el último gran ultraje de Auschwitz. En el *Lager* no se muere, se «fabrican cadáveres»: «En Auschwitz no se moría, se producían cadáveres. Cadáveres sin muerte, nohombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie».¹⁰³

5.5. La vergüenza del testigo

En la primera página de *La tregua* Primo Levi narra la liberación de Auschwitz. Los nazis habían evacuado a los prisioneros sanos en condiciones espantosas a Buchenwald y Mauthausen. El resto fueron abandonados. Había unos ochocientos supervivientes en la enfermería de BunaMonowitz. Cerca de quinientos murieron de hambre y de frío antes de la llegada de los rusos, y unos doscientos en los primeros días después de la liberación. Escribe Primo Levi:

La primera patrulla avistó el campo hacia el mediodía del 27 de enero de 1945. Charles y yo fuimos los primeros en divisarla: estábamos llevando a la fosa común el cadáver de Sömogyi, el primer muerto de nuestros compañeros de habitación. Volcamos la camilla sobre la nieve sucia, porque la fosa estaba llena ya y no había otra sepultura: Charles se quitó el gorro, saludando a los vivos y a los muertos.¹⁰⁴

Pero lo sorprendente del relato de Levi es precisamente que el sentimiento de los prisioneros del *Lager* frente a la mirada de los soldados soviéticos no es de alegría por la liberación sino de *vergüenza*: «Era la misma vergüenza que conocíamos tan bien, la que nos invadía después de las selecciones, y cada vez que teníamos que asistir o soportar un ultraje; la vergüenza que los alemanes no conocían, la que siente el justo ante la culpa cometida por otro, que le pesa por su misma existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y porque su buena voluntad ha sido nula o insuficiente, y no ha sido capaz de contrarrestarla».¹⁰⁵

El momento de la libertad es contradictorio. Por un lado, los supervivientes tienen el ánimo lleno de gozo, pero por otro, sienten pudor y vergüenza. La conciencia del salvado está, aunque parezca increíble, sucia. Años después, Primo Levi vuelve sobre la experiencia vivida en el momento de la liberación de Auschwitz:

En la mayoría de los casos, la hora de la liberación no ha sido alegre ni despreocupada: estallaba sobre un fondo trágico de destrucción, matanza y sufrimiento.¹⁰⁶

Según parece, esta es una experiencia común a los supervivientes. Son muchos los prisioneros que sintieron vergüenza al ser liberados. Pero ¿por qué? Para Primo Levi *vergüenza* es «sentido de culpa». El lector se queda ahora sorprendido. ¿Cómo es posible lo que cuenta Levi? ¿De qué se puede sentir culpable un prisionero de un campo deconcentración? Él, el infrahombre, una víctima del horror, de la maldad en grado extremo, se siente culpable. Él, el superviviente, el inocente... se siente culpable.

Primo Levi intenta profundizar en este sentimiento de culpa que no tiene explicación alguna, pero que es, como ya se ha dicho, muy común. El que ha sobrevivido al campo de exterminio es culpable porque lo ha hecho *en lugar de otro*. Los mejores, los que se comportaron moralmente, son *los hundidos*, los que no han regresado. Para poder sobrevivir en el campo (*Lager*) hay que suspender la moral. La regla de oro del campo

está clara: *en primer lugar, en segundo y en tercero estoy yo. Y luego nadie más. Luego otravez yo, y luego todos los demás*. La ley del campo está centrada en el «Yo», los demás no importan, es su vida o la mía. En el campo de exterminio el prisionero no puede ser solidario. Tiene que robar la comida a los propios compañeros para poder sobrevivir. Día a día, minuto a minuto. No se piensa en otra cosa. En el campo el *tiempo*, entendido como una secuencia de pasado, presente, futuro, no existe. Ningún prisionero tiene pasado, porque es despojado de él en el momento en que un número es tatuado en su piel. Tampoco tiene futuro, porque como en el infierno de Dante en el *Lager* no hay esperanza. En el campo de exterminio solamente hay presente; como los animales, los deportados están «reducidos al momento presente».¹⁰⁷

En el *Lager* el cuerpo humano se reduce a una serie de funciones: comer, trabajar, dormir, defecar. No existe en el campo la solidaridad. Por esta razón hay una inmoralidad en el hecho de sobrevivir porque, insiste Levi, *el superviviente de los campos de la muerte siempre ha sobrevivido a costa de alguien*. Esta es la paradoja: racionalmente no había nada de qué avergonzarse y, sin embargo, se sentía vergüenza. Hay vergüenza, y por lo tanto sentido de culpa, por *la ausencia de solidaridad*. Levi confiesa que él mismo no fue solidario con sus compañeros, especialmente cuando ya tenía un año de experiencia en el *Lager* y había aprendido la *Ley*, la ley centrada en el Yo. Los demás no importan. Sin esta ley resulta imposible sobrevivir.¹⁰⁸

Años después de la liberación, Primo Levi cuenta la visita de un amigo mayor que sostiene que su salvación es obra de la Providencia. Habría, según esto, una intervención divina en la supervivencia, probablemente para que éstos, los supervivientes, pudieran dar testimonio. Pero esto es monstruoso. Para Primo Levi es monstruoso pensar que su salvación no era obra del azar, porque los supervivientes son los peores, «los mejores han muerto todos».¹⁰⁹ Sin embargo, aunque Levi no crea en absoluto en las palabras de su «religioso amigo», dedica su vida al testimonio, pero sobre todo, al testimonio de los ausentes, de los que no sobrevivieron. La vergüenza del testigo se convierte en testimonio de los hundidos, de los que han sido *enterrados en el aire* (Paul Celan).

En el capítulo III, titulado «La vergüenza, o del sujeto» de su libro *Lo que queda de Auschwitz (El archivo y el testigo. Homo sacer III)*, Giorgio Agamben reflexiona, como lo había hecho Levi en *Los hundidos y los salvados*, sobre la vergüenza. A diferencia de lo que sostiene Levi, el sentimiento de culpa no es, a juicio de Agamben, lo mismo que la vergüenza. Para él, asumir una culpa de esta índole nos recuerda la difundida tendencia a asumir una genérica culpa colectiva cada vez que se fracasa en el intento de resolver un problema ético. El propio Levi anda convencido de la imposibilidad de asumir una culpa (o una inocencia) colectiva.

Una segunda razón fundamental, que no permite explicar la vergüenza en el sentido de culpa, es que no se puede aplicar el modelo del «conflicto trágico» a Auschwitz y que

después de Auschwitz no es posible servirse de un paradigma trágico en la ética. El deportado se siente inocente de aquello que el héroe trágico se siente culpable, y se siente culpable donde éste se siente inocente. Pero, sobre todo, advierte Agamben que lo que más que nada induce a desconfiar del modelo trágico para explicar Auschwitz es la facilidad con que es invocado por los verdugos, y no siempre de mala fe.

Según Agamben, la ética de nuestro siglo se abre con la superación nietzscheana del resentimiento. El eterno retorno es, sobre todo, victoria sobre el resentimiento. Pues bien, en este punto también Auschwitz supone una ruptura. Auschwitz nunca ha dejado de suceder, se está repitiendo siempre. Y, para demostrarlo, Giorgio Agamben acude al final de *La tregua* de Primo Levi. Aquí, Levi cuenta un sueño, un sueño lleno de espanto que no ha dejado de visitarle, como él mismo dice. Él se halla en la mesa, con su familia, o con sus amigos,

o trabajando, o en el campo..., y de pronto todo se viene abajo, todo desaparece. Se halla en el centro de una nada gris: de nuevo se encuentra en el *Lager*, «y nada de lo que había fuera del *Lager* era verdad».¹¹⁰

Según Agamben, la vergüenza no es tanto el resultado de la supervivencia, sino el *tenerque morir*, y nos recuerda el final de *El proceso* de Kafka:

Sin embargo, las manos de uno de los señores estaban ya en su garganta, mientras el otro le clavaba el cuchillo en el corazón, haciéndolo girar allí dos veces. Con ojos que se quebraban, K vio aún cómo, cerca de su rostro, aquellos señores, mejilla contra mejilla, observaban la decisión. «¡Como un perro!», dijo, fue como si la vergüenza debiera sobrevivirlo.¹¹¹

A mi juicio, la *aportación fundamental* del comentario de Agamben no es tanto su crítica a la posición de Levi cuanto su propuesta de *fenomenología del testimonio* con el que finaliza el capítulo que dedica a la vergüenza. Una fenomenología que muestra la dialéctica imposible entre pseudotestigo y testigo integral, entre hombre y no hombre, entre salvado y hundido, entre el que habla pero no tiene nada que decir y el que tiene mucho que decir pero no puede hablar. La pregunta es ahora la misma que nos hacíamos al principio: ¿cuál es el sujeto del testimonio? ¿Cuál de los dos testimonia?

Agamben sostiene que es el no hombre, el infrahumano, el que testimonia del hombre. El que de verdad testimonia es el *musulmán*, es decir, *el sujeto del testimonio es aquel que testimonia de una desubjetivación*. Así, como escribe Agamben: «Aquí puede medirse bien la insuficiencia de las dos tesis contrapuestas que dividen la opinión a propósito de Auschwitz: la del discurso humanista, que afirma “todos los hombres son humanos” y la antihumanista, que pretende que “sólo algunos hombres son humanos”. Lo que el testimonio dice es algo completamente diferente, que se podría formular en la tesis: los hombres son hombres en cuanto no son humanos o, de forma más precisa: los hombres son hombres en cuanto testimonian del nohombre».¹¹²

«Testimoniar» es un acto paradójico que supone al mismo tiempo una subjetivación y

una desubjetivación. Ambas nunca pueden coincidir, porque es precisamente la imposibilidad de mantener unidos al viviente y al lenguaje lo que hace posible el testimonio. El yo debe quedar suspendido entre la vida y el lenguaje para que se dé el testimonio, y es aquí el lugar en el que aparece la vergüenza.

En un libro temprano titulado *De la evasión*, Emmanuel Levinas ya realizó un sugerente intento de «fenomenología de la vergüenza» que puede aportar alguna idea fundamental para una pedagogía del testimonio. El filósofo lituano señala el hecho de que, en un primer análisis, parece que la vergüenza está ligada al hecho de «haber actuado mal» y, por tanto, de haberse separado de la norma. En este caso, la vergüenza tendría que ver con la moral, con el marco normativosimbólico al que nos hemos referido repetidamente a lo largo de este ensayo. Pero lo interesante no es tanto esta dimensión sino otra que Levinas señala a continuación: *la vergüenza aparece cuando uno se da cuenta de que está atado a su yo, a su ser. La vergüenza es la incapacidad que tenemos para romper con nosotros mismos.*¹¹³ «Lo que aparece en la vergüenza es por tanto precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse uno mismo, la presencia irremisible del yo en uno mismo».¹¹⁴

Esta tesis de Levinas es muy sugerente para comprender el alcance de una pedagogía del testimonio. Si para el testigo es vergonzoso testimoniar es porque no puede desprenderse de su propio «ego», porque no es capaz de mostrar la ausencia del otro de forma radical, porque todavía él, su «yo», está demasiado presente en su testimonio, porque es muy fácil ser un falso testigo al situarse él mismo en el centro de la transmisión en lugar de mostrar el vacío del que ya no está. En este caso se comprende por qué razón he insistido tanto en la idea de que el testimonio no tiene nada que ver con el ejemplo, y de que, por lo tanto, el testigo que da cuenta de sí mismo y no de la ausencia del otro es –literalmente– un *sinvergüenza*.

6. TELÓN: LA COMPASIÓN IMPOSIBLE

En una noche de Navidad tiene lugar en Dublín, como cada año, el baile en casa de las hermanas Morkan. «Venían todos los conocidos, los miembros de la familia, los viejos amigos de la familia, los integrantes del coro de Julia, cualquier alumna de Kate que fuera lo bastante mayorcita y hasta alumnas de Mary Jane también».¹ El relato de James Joyce muestra especial interés en la llegada de Mr. Gabriel Conroy y su esposa Greta, que parece que se retrasan. Gabriel es el sobrino de Kate y Julia, el hijo de su hermana mayor, la difunta Ellen. Se nos cuenta el baile y la cena, la vida cotidiana entre un grupo de personas a lo largo de una sola noche. Distintas conversaciones se suceden animadamente entremezclándose con la degustación de los platos por parte los asistentes. A la hora de los postres Gabriel pronuncia un discurso alabando la hospitalidad irlandesa. Hacia el final recuerda a los ausentes:

Pero como todo –continuó Gabriel, su voz cobrando una entonación más suave–, siempre hay en reuniones como ésta pensamientos tristes que vendrán a nuestra mente: recuerdos del pasado, de nuestra juventud, de los cambios, de esas caras ausentes que echamos de menos esta noche. Nuestro paso por la vida está cubierto de tales memorias dolorosas, y si fuéramos a cavilar sobre las mismas, no tendríamos ánimo para continuar valerosos nuestra vida cotidiana entre los seres vivientes. Tenemos todos deberes vivos y vivos afectos que reclaman, y con razón reclaman, nuestro esfuerzo más constante y tenaz.²

Pero, acto seguido, Gabriel parece arrepentirse. No quiere demorarse en el pasado, no desea permitir que «ninguna lúgubre reflexión moralizante se entrometa entre nosotros esta noche». El resto de comensales rompe en risas y aplausos, y Gabriel brinda a la salud de sus tías. La cena toca a su fin. Los invitados recogen sus cosas y comienza la despedida. Pero «Gabriel no había salido a la puerta con los demás. Se quedó en la oscuridad del zaguán mirando hacia la escalera. Había una mujer parada en lo alto del primer descanso, en las sombras también. No podría verle a ella la cara, pero podía ver retazos del vestido, color terracota y salmón, que la oscuridad hacía parecer blanco y negro. Era su mujer. Se apoyaba en la baranda, oyendo algo. Gabriel se sorprendió de su inmovilidad y aguzó el oído para oír él también. Pero no podía oír más que el ruido de las risas y de la discusión del portal, unos pocos acordes del piano y las notas de una canción cantada por un hombre».³ Finalmente todos se despiden:

Todavía era oscuro. Una palidez cetrina se cernía sobre las casas y el río; y el cielo parecía estar bajando. El suelo se hacía fango bajo los pies y sólo quedaban retazos de nieve sobre los techos, en el muro del malecón y en las barandas de los alrededores.⁴

Al llegar al hotel, y después de entrar en la habitación, Gabriel contempla a su esposa y la

desea, pero algo extraño sucede. Greta le confiesa que una de las canciones de la velada le ha recordado a alguien que amó, Michael Furey, un joven muchacho que murió a los diecisiete años. Furey murió de amor. Entonces Greta expresa la condición espectral de la vida humana. Cuenta a su marido la historia de Michael sin poder reprimir el llanto. Siempre hay alguien que ha desaparecido para siempre de nuestra existencia y no tenemos más remedio que aprender a vivir con nuestras ausencias. En este caso no hay compasión posible. Nada ni nadie podrá llenar este vacío, porque este es el temido vacío existencial, el vacío que deja la ausencia del otro:

Se detuvo, ahogada en el llanto, y, sobrecogida por la emoción, se tiró en la cama bocabajo, a sollozar sobre la colcha. Gabriel sostuvo su mano durante un rato sin saber qué hacer, y luego, temeroso de entrometerse en su pena, la dejó caer gentilmente y se fue, quedo, a la ventana.⁵

Allí, frente al paisaje nevado, Gabriel se da cuenta de su fracaso, se da cuenta de la imposibilidad de la compasión:

Leves toques en el vidrio lo hicieron volverse hacia la ventana. De nuevo nevaba. Soñoliento, vio cómo los copos, de plata y de sombras, caían oblicuos hacia las luces. Había llegado la hora de variar su rumbo al Poniente. Sí, los diarios estaban en lo cierto: nevaba en toda Irlanda. Caía nieve en cada zona de la oscura planicie central y en las colinas calvas, caía suave sobre el mégano de Allen y, más al Oeste, suave caía sobre las sombrías, sediciosas aguas de Shannon. Caía así en todo el desolado cementerio de la loma donde yacía Michael Furey, muerto. Reposaba, espesa, al azar, sobre una cruz corva y sobre una losa, sobre las lanzas de la cancela y sobre las espinas yermas. Su alma caía lenta en la duermevera al oír caer la nieve leve sobre el universo y caer leve la nieve, como el descenso de su último ocaso, sobre todos los vivos y sobre los muertos.⁶

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W., «La educación después de Auschwitz», en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992.
- ADRIÁN ESCUDERO, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.
- AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.
- *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- ANDRÉS, R., *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*, Barcelona, Acantilado, 2008.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985.
- ASSMANN, J., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006.
- *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires, Lilmod, 2008.
- *Violence et monothéisme*, París, Bayard, 2009.
- AUSTER, P., *Trilogía de Nueva York*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- AUSTER, P., *La música del azar*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- BÁRCENA, F. / MÈLICH, J.C., *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración, hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000.
- BÁRCENA, F., *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 2001.
- *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo*, Barcelona, Herder, 2004.
- BARRETT, C., *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1994.
- BAUMAN, Z., *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997.

- Ética posmoderna, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- BECKETT, S., *Esperando a Godot. Fin de partida*, Barcelona, Barral, 1981.
- *El innumerable*, Madrid, Alianza, 1979.
- BERGER, P. / LUCKMANN, T., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Londres, Penguin, 1991.
- BERNSTEIN, R. J., *El mal radical*, Buenos Aires, Lilmod, 2005.
- *El abuso del mal*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- BLOCH, E., *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004.
- BLUMENBERG, H., *La inquietud que atraviesa el río*, Barcelona, Península, 1992.
- *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003.
- *Salidas de caverna*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.
- BONHOEFFER, D., *Ética*, Madrid, Trotta, 2000.
- BRAIDOTTI, R., *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- BURKERT, W., *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1983.
- *La creación de lo sagrado*, Barcelona, Acantilado, 2009.
- BUTLER, J., *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.
- *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- CANETTI, E., *Masa y poder, (Obras completas I)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002.
- CANETTI, E., *Apuntes (1942-1993), (Obras completas IV)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.
- CASALS, J., *Afinidades vienesas*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- CAVARERO, A., *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- CELAN, P., *Amapola y memoria*, Madrid, Hiperión, 1996.
- CHALIER, C., *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, París, Albin Michel, 1998.
- CLAIR, J., *La barbarie ordinaria. Music en Dachau*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2007.
- CORTINA, A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, Taurus, 2009.
- CRITCHLEY, S., *Muy poco... casi nada. Sobre el nihilismo contemporáneo*, Barcelona, Marbot, 2007.

- *Infinitely Demanding*, Londres / Nueva York, Verso, 2007. (Trad. cast.: *La demanda infinita*, Barcelona, Marbot, 2010).
- DASTUR, F., *Heidegger et la question du temps*, París, Puf, 1990.
- *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Barcelona, Herder, 2008.
- DAVIDSON, A. I., *La aparición de la sexualidad*, Barcelona, Alpha Decay, 2004.
- DELEUZE, G., *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, 1980.
- DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.
- *Dar (el) tiempo*, Barcelona, Paidós, 1995.
- *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998.
- *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.
- DE WAAL, F., *El mono que llevamos dentro*, Barcelona, Tusquets, 2007.
- *Primates y filósofos*, Barcelona, Paidós, 2007.
- DUCH, Ll., *Transparència del món i capacitats sacramental*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988.
- *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998.
- *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002.
- DUCH, Ll., *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Barcelona, Herder, 2004.
- *La paraula trencada. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.
- *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007.
- DUCH, Ll./MÈLICH, J.-C., *Escenarios de la corporeidad*, Madrid, Trotta, 2005.
- — *Ambigüedades del amor*, Madrid, Trotta, 2009.
- DUPUIS, M., *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996.
- DURKHEIM, E., *Educación y sociología*, Barcelona, Península, 1975.
- EDMONDS, D.J./EIDINOW, J.A., *El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta*, Barcelona, Península, 2001.
- EPICURO, *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2001.
- ESPOSITO, R., *Tercera persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- FAYE, E., *Heidegger. Introducción del nazismo en la filosofía*, Madrid, Akal, 2009.
- FERRY, L./GAUCHET, M., *Lo religioso después de la religión*, Barcelona, Anthropos, 2007.

- FORSTER, R., *El exilio de la palabra*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999.
- *La arqueología del saber*, México, SigloXXI, 1999.
- «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Volumen III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FREUD, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2005.
- GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- «Teoría, técnica, práctica», en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- «Amistad y solidaridad», en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002.
- *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.
- GALIMBERTI, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milán, Feltrinelli, 1999.
- *La casa di psiche*, Milán, Feltrinelli, 2005.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M., *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2006.
- GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.
- GROSSMAN, V., *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2007.
- HADOT, P., *La Philosophie comme manière de vivre*, París, Albin Michel, 2001.
- *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, París, Gallimard, 2004.
- *Wittgenstein et les limites du langage*, París, Vrin, 2005.
- *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006.
- *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, París, Albin Michel, 2008.
- HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, Madrid, Trotta, 2002.
- *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1979. (Trad. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.)
- *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924)*, Barcelona, Herder, 2008.
- HODGE, J., *Heidegger and Ethics*, Nueva York, Routledge, 1995.
- HOFMANNSTHAL, H. von, «Una carta», en *Carta de Lord Chandos y otros textos en prosa*, Barcelona, Alba, 2001.
- HORKHEIMER, M., *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999.
- *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000.
- JANIK, A. / TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998.
- JANKÉLÉVITCH, V., *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999.

- *La muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967.
- *Einführung in die Philosophie*, Munich, Piper, 1983.
- JONAS, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000.
- JOYCE, J., «Los muertos», en *Dublinese*, Madrid, Alianza, 2007.
- KAFKA, F., *El proceso*, (*Obras completas I*), Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1999.
- *Narraciones y otros escritos*, (*Obras completas III*), Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2004.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.
- *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002.
- KEARNEY, R., *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- KRAFT, V., *El Círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1977.
- KUNDERA, M., *La ignorancia*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- LANCEROS, P., *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- LARROSA, J., *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*, Barcelona, Laertes, 2003.
- LE BRETON, D., *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999.
- LEVI, P., *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989.
- *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 1995.
- *La tregua*, Barcelona, Muchnik, 1995.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991.
- *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993.
- *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994.
- *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999.
- LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2000.
- LLEDÓ, E., *La memoria del Logos*, Madrid, Taurus, 1996.
- *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa Calpe, 1998.

- *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 2000.
- *Elogio de la infelicidad*, Valladolid, Cuatro Ediciones, 2005.
- MAGEE, B., *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991.
- MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Península, 1993.
- *La historia no ha terminado*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- MARQUARD, O., *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000.
- MARQUARD, O., *Adiós a los principios*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000.
- *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001.
- *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 2004.
- *Felicidad en la infelicidad*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- MARZANO, M., *La mort spectacle*, París, Gallimard, 2007.
- MATE, R., *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- MÈLICH, J.C., *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002.
- *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004.
- *Transformaciones. Tres ensayos de filosofía de la educación*, Buenos Aires, Miño & Dávila, 2006.
- MONK, R., *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- MONTAIGNE, M., *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2003.
- MOSÈS, S., *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
- MUGUERZA, J., «Las voces éticas del silencio», en C. CASTILLA DEL PINO (comp.): *El silencio*, Barcelona, Alianza, 1992.
- MUSIL, R., *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2001.
- NEHAMAS, A., *Nietzsche. La vida como literatura*, Madrid, Turner / FCE, 2002.
- *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1978.
- *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1979.
- *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1981.
- *El gay saber*, Madrid, EspasaCalpe, 2000.
- NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.

- ONFRAY, M., *La escultura de sí*, Madrid, Errata Naturae, 2009.
- PARDO, J. L., *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004.
- PAZ, O., *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997.
- PEPERZAK, A., *To the Other*, West Lafayette, Purdue University Press, 1993.
- PLATÓN, *El banquete*, Madrid, Gredos, 1997.
- PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in der philosophischen Anthropologie*, Berlín / Nueva York, Walter de Gruyter, 1975.
- «Die Frage nach der Conditio humana», *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart, Reclam, 1982.
- «Der kategorische Konjunktiv», *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- *La risa y el llanto*, Madrid, Trotta, 2007.
- PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1993.
- REGUERA, I., *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*, Madrid, Tecnos, 1994.
- *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf, 2002.
- REVAULT D'ALLONES, M., *El hombre compasional*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- RICOEUR, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999.
- *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.
- RILKE, R. M., *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Madrid, Alianza, 1997.
- *Elegías de Duino*, Madrid, Hiperión, 1999.
- *El libro de horas*, Madrid, Hiperión, 2005.
- ROMBACH, H., *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Herder, Barcelona, 2004.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.
- *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000.
- RORTY, R., *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- ROSSET, C., *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Barcelona, Barral,

1976.

— *Lo real. Tratado de la idiotez*, Valencia, Pre-Textos, 2004.

— *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

— *El principio de crueldad*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

ROUSSEAU, J.J., *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 1998.

SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.

SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997.

— *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.

— ¿Cuánta verdad necesita el hombre?, Madrid, Lengua de Trapo, 2004. SCHMID, W., *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2002. SCHOPENHAUER, A., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2001.

— *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, FCE/ Círculo de Lectores, 2003.

— «Sobre el fundamento de la moral», en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

— *Parerga y paralipómena. Escritos filosóficos sobre diversos temas*, Madrid, Valdemar, 2009.

SEMPRÚN, J., *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997.

— *Veinte años y un día*, Barcelona, Tusquets, 2003.

SLOTERDIJK, P., *Esferas I. Burbujas*, Madrid, Siruela, 2003.

— *Esferas II. Globos*, Madrid, Siruela, 2004.

— *Esferas III. Espumas*, Madrid, Siruela, 2006.

— *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

SLOTERDIJK, P., / HEINRICH, H.J., *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004.

SPINOZA, B., *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

STEINER, G., *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, 1992.

— *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1992.

STEINER, G., *Pasión intacta*, Madrid, Siruela, 1997.

— *Heidegger*, Madrid, FCE, 2001.

— *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Gedisa, 2003.

- *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001.
- STYRON, W., *La decisión de Sophie*, Barcelona, Verticales de Bolsillo, 2008.
- TAFALLA, M., *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003.
- TAUBES, J., *Del culto a la cultura*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
- TAYLOR, C., *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.
- TISCHNER, J., *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, Munich, Fink, 1989.
- TODOROV, T., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, 2002.
- *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, Barcelona, Arcadia, 2009.
- TRAVERSO, E., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.
- TRESSERRAS, M., *Wittgenstein: integritat i transcendència*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003.
- TRÍAS, E., *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007.
- WALDENFELS, B., *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.
- *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.
- *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.
- *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.
- «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», en *Der Anspruch der Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Munich, Fink, 1998.
- *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.
- *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.
- *The Question of the Other*, Hong Kong, Chinese University Press, 2007.
- WEINRICH, H., *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999.
- WITTGENSTEIN, L., *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Ariel, 1982.
- *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003.
- *Werkausgabe Band I*, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2006.
- ZAMORA, J. A., *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004.

Adorno, T. W.
Adrián, J.
Agamben, G.
Agatón
Agustín de Hipona
Andrés, R.
Apel, K.-O.
Arendt, H.
Aristófanes
Aristóteles
Arquímedes
Assmann, J.
Auster, P.
Ávila, R.

Bacon, F., 127
Bacon, F. (pintor)
Bárcena, F.
Barrett, C.
Baudelaire, C.
Bauman, Z.
Beckett, S.
Benjamin, W.
Berger, P.
Bernstein, R. J.
Bin Laden, O.
Bloch, E., 13
Blumenberg, H.
Bonhoeffer, D.
Burkert, W.
Butler, J.

Camus, A.
Canetti, E.
Casals, J.
Castilla del Pino, C.
Cavarero, A.
Cavell, S.
Celan, P.
Cernuda, L.
Cervantes, M. de
Chalier, C.
Chandos, P.
Charles
Cicerón
Clair, J.
Conrad, J.
Cortina, A.
Crimson, K.
Critchley, S.
Critón
Cronos

Dastur, F.
Davidson, A. I.
Deleuze, G.
Derrida, J.
Descartes, R.
Dickens, C.
Dostoievski, F. M.
Duch, Ll.
Duque, F.
Durkheim, E.

Edmonds, D. J.
Eidinow, J. A.
Eliade, M.

Emilio, v. Rousseau, J. J.
Epicteto
Epicuro
Epimeteo
Eros
Esposito, R.
Esquilo
Eva

Faye, E.
Ferry, L.
Ficker, L. von
Fontaine, T.
Forster, R.
Foucault, M.
Freud, S.

Gadamer, H.-G.
Galimberti, U.
Gaos, J.
Gauchet, M.
Gehlen, A.
Giacometti, A.
González García, J. M.
Gorgona
Goya, F. de
Grondin, J.
Grossman, V.

Habermas, J.
Hadot, P.
Halbwachs, M.
Handke, P.
Hegel, G. W. F.
Heidegger, M.
Henek

Heráclito
Hernández, M.
Highsmith, P.
Himmeler, H.
Hitler, A.
Hobbes, T.
Hodge, J.
Hofmannsthal, H. von
Horkheimer, M.
Hume, D.
Hurbinek
Hussein, S.
Husserl, E.

Ibáñez, T.
Ikónnikov

Jan
Janik, A.
Jankélévitch, V.
Jaspers, K.
Jesús
Jonas, H.
Joyce, J.
Jünger, E.

Kafka, F.
Kant, I.
Karamázov, I.
Kearney, R.
Kertész, I.
Kieslowski, K.
Kleist, H. von
Klimt, G.
Klotz, N.
Kokoschka, O.

Kouba, P.
Kraft, V.
Kraus, K.
Kundera, M.

Lanzmann, C.
Le Breton, D.
Levi, P.
Levinas, E.
Lledó, E.
Löwith, K.
Lucas
Luckmann, T.
Luhmann, N.
Lyotard, J. F.

Magee, B.
Magris, C.
Mahler, G.
Marco Aurelio
Margarit, J.
Marquard, O.
Marx, K.
Marzano, M.
Mate, R.
McCarthy, C.
Mèlich, J.-C.
Merleau-Ponty, M.
Messiaen, O.
Modigliani, A.
Monk, R.
Montaigne, M. de
Mosès, S.
Muguerza, J.
Munch, E.

Muñoz, J.
Music, Z.
Musil, R.

Natorp, P.
Nehamas, A.
Nemo, P.
Nietzsche, F.
Nussbaum, M. C.

Onfray, M.
Orwell, G.

Pardo, J. L.
Parménides
Pascal
Paz
Platón
Plessner
Pöggeler
Popper
Prometeo
Protágoras
Proust

Rawls, J.
Reguera, I.
Resnais, A.
Revault d'Allones, M.
Ricoeur, P.
Rilke, R. M.
Ripley, T.
Rivera, J. E.
Rombach, H.
Rorty, R.
Rosenzweig, F.

Rosset, C.
Roth, P.
Rothko, M.
Rousseau, J.-J.

Sade, D. A. F. de
Sáez Rueda, L.
Safranski, R.
Sánchez, J. J.
Sánchez Meca, D.
Sartre, J.-P.
Scheler, M.
Schiele, E.
Schmid, W.
Schönberg, A.
Schopenhauer, A.
Schrödinger, E.
Schütz, A.
Semprún, J.
Shakespeare, W.
Sidorovich, M.
Sloterdijk, P.
Sócrates
Sófocles
Sómogyi
Sophie
Spinoza, B.
Steiner, G.
Styron, W.

Tafalla, M.
Taylor, C.
Thánatos
Tierno Galván, E.
Todorov, T.

Toulmin, S.

Trakl, G.

Traverso, E.

Tresserras, M.

Trías, E.

Vattimo, G.

Volpi, F.

Waal, F. de

Waldenfels, B.

Weinrich, H.

Wittgenstein, L.

Zamora, J. A.,

Zaratustra, v. Nietzsche, F.

Zeus

AGRADECIMIENTOS

Hay una idea que recorre esta Ética de la compasión: somos unos extraños seres que tenemos siempre la sensación de que llegamos demasiado tarde y de que nos vamos demasiado pronto. En la vida no es fácil aprender a decir adiós y, en cualquier caso, jamás podremos estar seguros de haberlo hecho correctamente. No somos competentes en este arte y nunca tendremos la conciencia tranquila de haber estado a la altura. Terminar un libro es una forma de despedirse. Lo que uno ha sido a lo largo de todo el trayecto queda atrás, aunque no definitivamente, porque decir adiós no significa abandonar. Quiero convencerme de que en mi presente hay pasado, una huella inscrita en mi memoria, una herencia que no soy capaz de dejar aparcada a un lado del camino y que persiste a veces de forma obsesiva. Pero la verdad es que me asalta la inquietud de que aquí dejo algo perdido para siempre, aunque tampoco estoy seguro. No sé, tendré que aprender a vivir con esta duda. Confieso que he tardado bastante tiempo en escribir este libro, más del que nunca hubiera imaginado, pero ha llegado el momento de poner punto final. Es verdad que me quedo con una cierta nostalgia porque hay muchas personas en sus intersticios. No me hace falta dar nombres, estoy convencido de que, en algún momento u otro, se han visto reflejadas en sus páginas, y les estoy muy agradecido. En cualquier caso, quiero añadir, para terminar, que he aprendido de ellas mucho más de lo que se imaginan y también mucho más de lo que soy capaz de expresar.

JOAN-CARLES MÈLICH
Gràcia (Barcelona), enero de 2010

Introducción

- 1 Sería algo parecido a lo que el antropólogo alemán Jan Assmann ha llamado «la memoria cultural».
- 2 E. Bloch, *El principio esperanza*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2004, p. 50.
- 3 *Ibid.*, p. 26.
- 4 El deseo podría ser el nombre que toma en este ensayo la noción de «voluntad» (*Wille*) de Schopenhauer: «Entonces vemos a estos fenómenos sumidos en un sufrimiento continuo y carentes de una dicha estable. Pues toda aspiración, al nacer de una carencia, supone sufrimiento en tanto que no se vea satisfecha; sin embargo, ninguna satisfacción es duradera, suponiendo más bien tan sólo el punto inicial de una nueva aspiración. La aspiración se ve obstaculizada y combatida por doquier de múltiples maneras; por lo tanto, el sufrimiento subsiste siempre, al no darse un objetivo final de la aspiración; así pues, no existe límite ni término alguno para el sufrimiento». (A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2001, p. 53.)
- 5 Como se verá más adelante, para comprender la noción de *excentricidad* es conveniente remitir a la obra antropológica de Helmuth Plessner.
- 6 Merece la pena recordar el bello texto de Hannah Arendt: «El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a la manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar». (H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 265.)
- 7 En nuestro ámbito más cercano ha sido Fernando Bárcena el que, desde una perspectiva arendtiana, se ha ocupado extensamente de esta cuestión. Véase F. Bárcena, *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo*, Barcelona, Herder, 2004.
- 8 De ahí que *tradición* no debe entenderse meramente como la recepción de un pasado transmitido, sino como una *selección* de ciertas significaciones forjadas por las generaciones pasadas que tienen que ser *reconfiguradas* y *recontextualizadas* en el presente, *hic et nunc*.
- 9 «Abtrünning erst bin ich treu / Ich bin du, wenn ich ich bin.» (P. Celan, *Amapola y memoria*, Madrid, Hiperión, 1996, p. 66).
- 10 H. Rombach, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Herder, Barcelona, 2004, p. 17.
- 11 Hay que advertir, no obstante, que situar la dimensión corpórea como punto de partida de la ética no significa negar en absoluto que existan constantes antropológicas que otorgan a los seres humanos un cierto aire de familia.
- 12 Sobre la cuestión de *lo extraño* confieso mi deuda con mi maestro Bernhard Waldenfels. Véase el apartado 4.5. «Ética y respuesta».
- 13 R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, Madrid, Hiperión, 1999, p. 45.
- 14 Me referiré al relato de Kafka con el título *La transformación*, en lugar del ya canónico de *La metamorfosis*, por considerar que el primero vierte mejor que el segundo el sentido original.
- 15 F. Kafka, «La transformación», en *Narraciones y otros escritos. Obras completas III*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004, p. 87.
- 16 *Ibid.*, p. 97.
- 17 *Ibid.*, p. 100.
- 18 Véanse M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999; B. Waldenfels, *Ordnung imZwielicht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987; H. Blumenberg, *Salidas de caverna*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004; P. Sloterdijk, *Esferas*, 3 vols., Madrid, Siruela, 2003.
- 19 E. Canetti, *Masa y poder*, Obras completas I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002, p. 483.
- 20 C. Rosset, *El principio de crueldad*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 28.
- 21 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, cap. 17: «Sobre la necesidad metafísica del hombre», Madrid, FCE / Círculo de Lectores, 2003, pp. 157-184.
- 22 Como ha señalado con mucha precisión Clément Rosset, la mayoría de las empresas filosóficas tienen como principal intención no revelar la verdad al hombre sino más bien hacer que la olvide. La filosofía (mejor sería escribir aquí la metafísica) pretende que pase la «crueldad» de la realidad, como un medicamento que hace que

cese provisionalmente un dolor. (Rosset, *El principio de crueldad*, op.cit., p. 31.)

23 Walter Burkert afirma en su libro *La creación de lo sagrado* que, aunque la aparición del fenómeno religioso no parece depender de un único factor, hay «patrones biológicos de acciones», reacciones y sentimientos, activados y elaborados a través de la práctica ritual y de las enseñanzas verbalizadas, con la *ansiedad* como factor fundamental, que explican la persistencia de la religión (W. Burkert, *La creación de lo sagrado*, Barcelona, Acantilado, 2009, p. 305). Véanse también en este sentido W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1983; H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003; Ll. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007; U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milán, Feltrinelli, 1999; U. Galimberti, *La casa di psiche*, Milán, Feltrinelli, 2005.

24 L. Ferry / M. Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Barcelona, Anthropos, 2007.

25 F. Nietzsche, *El gay saber*, Madrid, Austral, 2000, p. 185.

26 B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.

27 De la ética como «acontecimiento» nos ocupamos en F. Bárcena / J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración, hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000.

28 Otra cuestión sería, como le ocurre al ángel de la historia de Walter Benjamin, lo que descubra en él. Pero lo que resulta decisivo aquí es el hecho –antropológicamente ineludible– de tener que volvernos hacia el pasado para vivir el presente y para desear el futuro, un nuevo futuro.

29 Como ha escrito Peter Sloterdijk: «El ser humano es el animal que [...] crea endosferas en casi cualquier situación, porque sigue marcado por el recuerdo de otro haber-sido -o-estado-dentro y por la anticipación de una última envoltura. Él es el ser vivo que nace y muere, que tiene un interior porque cambia de interior. En cualquier lugar del ser humano actúan tensiones de mudanza. Por este motivo, su historia es siempre y en todas partes historia de paredes y de las metamorfosis de éstas». (P. Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2004, p. 183.)

Capítulo 2

1 No existe dualidad naturaleza / cultura. Ambas forman parte de la *naturaleza humana*. Aunque más adelante volveré sobre ello, esta es una idea que quiero subrayar. A diferencia de los que contraponen *naturaleza* y *cultura*, desde la perspectiva de una filosofía antropológica en los seres humanos *la cultura* –el ámbito de la *artificialidad*– forma parte de la *naturaleza humana* o, dicho con Lluís Duch, *el ser humano es un ser naturalmente cultural*, porque para los seres humanos no existe posibilidad alguna de extraculturalidad (Ll. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002).

2 El esquema que utilizo (naturaleza humana / condición humana) tiene antropológicamente una enorme ventaja sobre el clásico naturaleza / cultura. En éste la dicotomía «innato»-«adquirido» supone un *dualismo* insalvable, y abre las puertas a eternas y bizantinas discusiones acerca de la *esencia* de la naturaleza humana. En mi planteamiento, inspirado en Helmuth Plessner, tanto la naturaleza (biológica) como la cultura forman parte de la *naturaleza humana*, y no hay dualismo posible. El ser humano es un «ser biológico-cultural» *ab initio*, y lo relevante es que nunca acaba de coincidir plenamente con su herencia (biológicacultural). De ahí que, en mi opinión, la cuestión no consista en ningún caso en mantener el dualismo «innato»-«adquirido» sino la tensión entre la *herencia* y el *proyecto* o, para decirlo con Luis Cernuda, entre la *realidad* (la naturaleza) y el *deseo* (la condición).

3 C. Rosset, *Lo real. Tratado de la idiotez*, Valencia, Pre-Textos, 2004.

4 «Tenemos *lugar*, *topos*, y somos en ninguna parte (*utopos*). El mismo orden de cosas que establecemos nos es familiar y extranjero (exótico). Estamos arraigados, y en el corazón de nuestro arraigo nos sentimos también oscuramente desterrados. El hombre es un ser errático». (L. Sáez Rueda, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, p. 54.)

5 De ahí la inquietud que me suscitan «filosofías de la reconciliación», como la de Hegel.

6 B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 11.

7 El hombre, como ser corpóreo, no se encuentra ubicado en ningún lugar especial en donde pueda vivir por sí mismo: «excentricidad». Como ha indicado magistralmente Helmuth Plessner, *posición excéntrica* significa que la vida humana no posee un centro único e insuperable, sino que tiene la posibilidad, en cualquier momento de su vida, de descentrarse, de tomar distancia, autorreflexivamente, de sí mismo, de salir de sí. Véase H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in der philosophischen Anthropologie*, Berlín / Nueva York, Walter de Gruyter, 1975; *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart, Reclam,

1982; «Die Frage nach der Conditio humana», *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983. Véase también, H. Plessner, *Larisa y el llanto*, Madrid, Trotta, 2007.

8 Evidentemente en ningún momento se dice que los seres humanos no poseamos instintos, ni mucho menos que la ausencia de instintos sea lo que nos hace diferentes de los animales. No. Los seres humanos tenemos instintos, tenemos una naturaleza instintiva (y cultural), pero también podemos oponernos a nuestros instintos. Otra cosa muy distinta es que lo consigamos.

9 H. Plessner, «Die Frage nach der Conditio humana», *Conditiohumana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 183.

10 *Ibid.*, p. 190.

11 L. Sáez Rueda, *Ser errático*, *op.cit.*, p. 72.

12 Este es un planteamiento completamente contrario a la «analítica existencial del *Dasein*» de Heidegger, pues, como ha señalado con mucha razón Sáez Rueda: «Heidegger propende a disipar el sentido del extravío humano en la niebla de lo disparatado, lo absurdo, lo advenedizo o lo sin rumbo, no llegando a tocar esa otra cara noble del *extravío* que es el estar desencajado de cualquier *vía* en particular. Si no se piensa esta otra faz de la existencia, la comprensión de lo humano corre el riesgo de exacerbar el vínculo con la tierra, con el suelo sobre el que camina, hasta convertirlo en un enemigo de lo extraordinario. La cuestión no parece baladí. Augura consecuencias de mucho alcance». (*Ibid.*, p. 72.)

13 Sobre esta cuestión véase F. de Waal, *Primatesyfilósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007.

14 Como ya he sugerido, utilizo el término *moral* para referirme a los *marcos normativos* de una cultura concreta. Hay moral si hay cultura. La *ética*, en cambio, es una relación, y aparece con la excentricidad, esto es, con la posibilidad humana de situarse frente la cultura, de posicionarse frente al mundo, frente a los marcos normativos vigentes y heredados. En una palabra: no sería posible pensar la ética en una situación en la que no apareciera el interrogante, la pregunta, la incertidumbre y la ambigüedad. Volveré sobre esto en el capítulo titulado «La situación ética».

15 Nada más lejos en una ética de la compasión que la «buena conciencia», que las éticas que reclaman actuar según la propia conciencia, y que sostienen que una buena manera de establecer qué es lo ético es la «conciencia tranquila». Una ética de la compasión sería, en todo caso, una éticadelamalaconciencia. (Véase J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 9.)

16 W. Styron, *La decisión de Sophie*, Barcelona, Verticales de Bolsillo, 2008, pp. 823-825.

17 La filosofía moral de T. W. Adorno es un primer intento de fundamentar la ética en la experiencia histórica, concretamente en la experiencia del horror concentracionario que Adorno expresaba con el nombre de *Auschwitz*. Sin embargo, el filósofo alemán sigue pensando la ética en términos de categoricidad. Véase, en este sentido, su *Dialéctica negativa*.

18 De todo esto se dio perfectamente cuenta Arthur Schopenhauer, aunque todavía estamos muy lejos de comprender las enormes posibilidades de su filosofía práctica.

19 Si uno responde a una demanda «por deber» ya no responde éticamente.

Capítulo 3

1 C. Rosset, *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Barcelona, Tusquets, 1993, p. 51.

2 Equivalente a las imágenes proyectadas en el fondo de la caverna, como en el relato de Platón.

3 R. Safranski, *¿Cuánta verdad necesita el hombre?*, Madrid, Lengua de Trapo, 2004, p. 96.

4 La metafísica sería, para decirlo con el poeta catalán Joan Margarit, una «casa de misericordia». Véase J. Margarit, *Casa de misericòrdia*, Barcelona, Proa, 2007.

5 Véase R. Safranski, *¿Cuánta verdad necesita el hombre?*, *op.cit.*, p. 112.

6 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 60-62.

7 Véase Ll. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

8 J. Grondin, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006, p. 45.

9 *Ibid.*, p. 182.

10 En las *Meditaciones* para dudar de las matemáticas recurrirá a la hipótesis del *genio maligno*.

11 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Oviedo, Krk, 2005, p. 142.

12 J. Grondin, *Introducción a la metafísica*, *op.cit.*, p. 192.

13 Sobre el relato crítico entre el pensamiento de Montaigne y el de Descartes, véase el sugerente libro de S. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001.

- 14 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, B21-22.
- 15 R. Safranski, *¿Cuánta verdad necesita el hombre?*, *op.cit.*, p. 109.
- 16 J. Grondin, *Introducción a la metafísica*, *op.cit.*, p. 224.
- 17 *Ibid.*, 229.
- 18 *Ibid.*, p. 230.
- 19 De la experiencia no pueden surgir imperativos categóricos, sólo hipotéticos.
- 20 Sobre el nihilismo tengo presente, entre otras obras, F. Volpi, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005; C. Magris, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Península, 1993; D. Sánchez Meca, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia intelectual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004; R. Ávila, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, Trotta; J. Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002; F. Duque, *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Madrid, Abada editores, 2006. Evidentemente utilizo los clásicos (Nietzsche, Heidegger, Jünger, Löwith), véase, en concreto, G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, Gedisa, 1986.
- 21 Véase R. Descartes, «Discours de la méthode», en *Oeuvres et lettres*, París, La Pléiade, pág. 147 e *ibid.*, *Méditations*, cit., pág. 274.
- 22 Sobre esta cuestión véase B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, Troina, Città Aperta, 2005.
- 23 Véase H. Blumenberg, *Trabajos sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 3003, concretamente el primer capítulo en el que el filósofo alemán trata la cuestión acerca del «absolutismo de la realidad».
- 24 Véase H. Blumenberg, *Salidas de caverna*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.
- 25 Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 2007, ofrece una interesante reflexión narrativa sobre el nihilismo. Más adelante en *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 53 escribe: «Después de conseguir mila gros en la ciencia y en la técnica, “ese dueño y señor” se da cuenta de pronto de que nada posee y ni es dueño de la naturaleza (poco a poco ésta va abandonando el universo) ni de la Historia (que se le escapa) ni de sí mismo (puesto que es guiado por las potencias irracionales de su alma). Pero si Dios no cuenta y el hombre no es ya el dueño, ¿quién es entonces el dueño? El planeta avanza en el vacío sin dueño alguno. Ahí está la insoportable levedad del ser».
- 26 J. Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno*, *op.cit.*, p. 292.
- 27 *Ibid.*, p. 299.
- 28 Esta sería la opción que toma un filósofo como JeanPaul Sartre: si no hay Dios nada tiene sentido y, en consecuencia, todo es absurdo. Frente a esta posición, la cuestión que aquí se plantea es que sin Dios no hay Sentido pero esto no significa que la vida sea absurda.
- 29 L. Wittgenstein, *Diario filosófico (1914/1916)*, Barcelona, Ariel, 1982, p. 126.
- 30 F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, vol. 1, Madrid, Alianza, 2006, pág. 111.
- 31 S. Critchley, *Muy poco... casi nada. Sobre el nihilismo contemporáneo*, Barcelona, Marbot, 2007, pág. 18.
- 32 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Madrid, Abada editores, pág. 170.
- 33 Como ha escrito el filósofo checo Pavel Kouba en un libro excelente: «Ninguno de los motivos fundamentales del pensamiento de Nietzsche ha tenido tanta fortuna en la filosofía contemporánea como la tesis de que nuestra realidad, y respectivamente todo el ser, tiene un carácter básicamente interpretativo. [...] El legado de Nietzsche, en este sentido, supone uno de los impulsos más determinantes de la tradición filosófica en la que nos encontramos, aportándole una nueva forma de entender el problema de la verdad, la moral y el conocimiento, que son las preguntas fundamentales de las que se ocupa en su obra él mismo». (P. Kouba, *El mundo según Nietzsche*, Barcelona, Herder, 2009, pp. 292-293.).
- 34 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979, p. 139.
- 35 P. Kouba, *El mundo según Nietzsche*, *op.cit.*, p. 295.
- 36 Alexander Nehamas interpreta así la «voluntad de poder»: «La voluntad de poder es una actividad que consiste en expandir una esfera particular de influencia, física o mental, hasta alcanzar las máximas cotas posibles. Como tal, abarca desde la mayor brutalidad hasta la mayor sutileza, desde la resistencia física y la subyugación por la fuerza hasta la persuasión racional. Subrayar incesantemente la interdependencia de todo lo que existe es el arma a la que recurre Nietzsche para atacar la noción de “cosa-en-sí”, o lo que él entiende como la idea de un objeto que fuera distinto de, o más que, o estuviese más allá de, o detrás de, la suma total de sus efectos sobre cualquier otro objeto. Una cosa, insiste, no es diferenciable de sus diversas interdependencias. Todo objeto está incesantemente condicionado por otro objeto.» (A. Nehamas, *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid, Turner, 2002, p. 106).

Uno de los filósofos contemporáneos que más y mejor han configurado una epistemología y una ética

alrededor del «panrelacionalismo» inspirado en Nietzsche ha sido el neopragmatista norteamericano Richard Rorty. Véase, por ejemplo, R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 139-167.

37 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 243.

38 «El perspectivismo no deriva hacia el relativismo conforme al cual tan válidas son unas ideas como otras; mantiene que las ideas propias son las mejores para uno mismo sin que ello implique que sean necesariamente buenas para todos.» (A. Nehamas, *Nietzsche, la vida como literatura*, *op.cit.*, p. 97.)

39 «El perspectivismo de Nietzsche sostiene que no existe una visión del mundo obligatoria para todos. Cree que cada visión del mundo está cimentada —a la vez que manifiesta— en valores específicos y actitudes hacia la vida y que habrá de ser aceptada sólo por quienes desean apropiarse de esos valores.» (*Ibid.*, p. 91.)

40 «No es pensable ningún “afuera” con respecto del lenguaje: los prejuicios se pueden modificar, rechazar o mejorar, pero la estructura prejuzgada nunca desaparece.» (P. Kouba, *El mundo según Nietzsche*, *op.cit.*, p. 304).

41 «En este sentido, la interpretación no es medible o comparable con algo que pueda servirle de canon; o sea, todas las interpretaciones son equidistantes y no disponen de una verdad no interpretativa, conocida o no, que les sirva de orientación.» (*Ibid.*, p. 301).

42 F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, EspasaCalpe, 2000, pág. 185.

43 Como años más tarde comentará Martin Heidegger en un célebre texto, la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza. La metafísica o, lo que es lo mismo, la filosofía occidental comprendida como *platonismo*, ha llegado al final. La filosofía de Nietzsche es una reacción contra la *metafísica*, esto es, contra el *platonismo*. Véase M. Heidegger, «Nietzsches Wort “Gott ist tot”», en *Holzwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1980.

44 Es evidente que poco tiene que ver el enunciado «Dios ha muerto» con la falta de fe, con el ateísmo moderno. Nietzsche no pretende transmitir la idea vulgar de que el mundo moderno se ha vuelto ateo. No, eso sería demasiado fácil, demasiado obvio, demasiado evidente. No hay que interpretar únicamente su frase en clave teológica. Lo que él pretende poner de manifiesto es que la «verdad del mundo suprasensible» (y todo lo que este mundo contenía), se ha desvanecido, se ha disuelto. Esto es, pues, en definitiva, el «espectro del nihilismo».

45 P. Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*, *op.cit.*, p. 507.

46 *Ibid.*, p. 507.

47 *Ibid.*, p. 508.

48 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1979, p. 34.

49 Algo así como el *universo apocalíptico* que describe la novela de Cormac McCarthy, *La carretera*.

50 En el terreno de la ética, la acusación de *nihilista*, de *relativista* o de *escéptico* supone automáticamente una descalificación que no admite defensa alguna. Si en una discusión alguien dice, por ejemplo: «Esto es caer en el relativismo», automáticamente nadie de los presentes se atreve a replicar: «Sí, es verdad, soy relativista. ¿Y qué?». Nadie (o casi nadie) es capaz de responder así. La «herencia de Cervantes», como diría Milan Kundera, está claramente «desprestigiada».

51 Sobre la cuestión del relativismo y su defensa, véase el libro de T. Ibáñez, *Contra la dominación*, Barcelona, Gedisa, 2005.

52 Me parece que es como mínimo paradójico, por cuanto desde el momento en el que se sostiene que existe una verdad absoluta que no está «afectada» por el lenguaje, lo lógico es que esta verdad «se enuncie», esto es, se diga cuál es, en qué consiste. Y me parece obvio que si el metafísico contesta a esta objeción ya está utilizando un lenguaje, sea cual sea. Por lo tanto al metafísico no le queda más remedio que admitir que hay «lenguajes privilegiados» que son capaces de mostrarnos la «estructura interna de la realidad» sin que ésta se vea alterada. Esto es, en definitiva, lo que el «relativismo perspectivista» negará radicalmente.

53 O. Marquard, *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000, p. 26.

54 Un «espíritu» que no está ausente en algunos de los grandes «escritoresfilósofos» del siglo XX: Ernst Bloch, Emmanuel Levinas, Michel Foucault, Jacques Derrida, Richard Rorty...

55 C. Magris, *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 28.

56 Una ética de la (buena o mala) conciencia podría ser la de JeanPaul Sartre, ética que, por cierto, nunca terminó de desarrollar. Véase J.P. Sartre, *Verdad y existencia*, Barcelona, Paidós, 1996. Como ya se verá en el capítulo siguiente, una ética de la compasión se ocupa del espacio y del tiempo íntimos.

57 P. Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas. Microesferología*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 97-98.

58 *Ibid.*, p. 99. También Zygmunt Bauman en su *Ética posmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 97 se ha referido a la intimidad para dar cuenta de la relación diádica o dual de la ética: «La proximidad es el ámbito de la intimidad y la moralidad; la distancia es el ámbito de la enajenación y de la Ley». (Advierto que lo que Bauman

llama «moral» correspondería a lo que en este ensayo se califica como «ética».)

59 La mejor obra filosófica que conozco sobre este tema es la de H. Rombach, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder, 2004.

60 H. Rombach, *El hombre humanizado*, *op.cit.*, p. 141.

61 Sobre la cuestión pedagógicamente tan relevante hoy de las «competencias éticas» y de la «educación en competencias» creo que habría que estudiar detalladamente el *Protágoras* de Platón. Si nos atenemos a este diálogo se podría concluir que vivimos en tiempos sofísticos y que una pedagogía socrática es radicalmente contraria a la noción de «competencia ética».

62 Uno de los filósofos contemporáneos que más ha insistido en la cuestión biográfica ha sido Stanley Cavell. Véase, por ejemplo, S. Cavell, *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*, Madrid, Visor, 2002.

63 A. Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 93.

64 Z. Bauman, *Ética posmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 17.

65 *Id.*, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 68.

66 *Id.*, *Ética posmoderna*, *op.cit.*, p. 107.

67 J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 45.

68 La serie de películas de Krzysztof Kieslowski, *El Decálogo*, podría ser un magnífico ejemplo de esta cuestión.

69 Una ética de la compasión sería, en este sentido, una ética de la diferencia: «La diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro...» (J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, *cit.*, p. 48).

70 J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, *op.cit.*, p. 57.

71 *Id.*, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 13.

72 *Ibid.*, p. 68.

73 *Id.*, *Dar (el) tiempo*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 17.

74 M. Revault d'Allonnes, *El hombre compasional*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

Capítulo 4

1 «La segunda cuestión (*¿qué debo hacer?*) es meramente práctica. Aunque puede, en cuanto tal, pertenecer a la razón pura, no por ello es trascendental, sino moral.»

(I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 805 / B 833.)

2 En una palabra, y para decirlo al modo de Helmuth Plessner, desde la perspectiva de una filosofía antropológica de la finitud sólo se puede concebir la ética por la *condición excéntrica* del modo de ser de los seres humanos.

3 R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, Madrid, Hiperión, 1999, p. 15.

4 Sófocles, *Antígona*, 445-450.

5 Que la *previsibilidad* es un rasgo característico de una cultura me parece algo evidente. Cualquier persona que haya viajado a una cultura diferente a la suya ha podido sin duda experimentar la ausencia de previsibilidad que caracteriza el comportamiento de sus nuevos conciudadanos.

6 Véase, en este sentido, la definición que da Durkheim de «educación»: «La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquéllas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social. Tiene por objeto el suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio ambiente específico al que está especialmente destinado». (E. Durkheim, *Educación y sociología*, Barcelona, Península, 1975, p. 53.)

7 R. M. Rilke, *Elegías de Duino* (Elegía octava), *op.cit.*, p. 85. Trad. de Jenaro Talens. Sobre la cuestión de «lo abierto» como categoría antropológica, véase el sugerente libro de G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

8 E. Bloch, *El principio esperanza 3*, *op.cit.*, p. 17.

9 Véase G. Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 13: «Con el término “forma-de-vida” entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que nunca es posible aislar algo como una nuda vida».

10 Schopenhauer describe con precisión esta idea: «La ética es, en verdad, la más fácil de todas las ciencias, tal y como es de esperar; porque cada uno tiene la obligación de construirla por sí mismo y, a parte del principio supremo que radica en su corazón, deducir por sí solo la regla para cada caso que se presente; pues pocos tienen el ocio y la paciencia para aprender una ética ya construida». (A. Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 275.)

- 11 H. Plessner, «Der kategorische Konjunktiv», *Conditio humana. Gesammelte Schriften* VIII, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 338-352.
- 12 E. Bloch, *El principio esperanza* 3, *op.cit.*, p. 9.
- 13 De Kant y de los neokantianos, como es el caso de John Rawls, que escribe al inicio de su *Teoría de la justicia*: «La teoría resultante [se refiere a su teoría de la justicia] es de naturaleza altamente kantiana. De hecho no reclamo ninguna originalidad respecto a los puntos de vista que expongo. Las ideas fundamentales son clásicas y bien conocidas». (J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1993, p. 10.)
- 14 Sobre los conceptos de *cuerpo* y de *corporeidad*, véase Ll. Duch / J. C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, Madrid, Trotta, 2005.
- 15 Como es sabido, por ejemplo, en el caso de Spinoza, por ejemplo, se evita el problema de la interacción de las sustancias con la tesis de que sólo hay una única sustancia, Dios, dotada de infinitos atributos.
- 16 A. Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 204-205.
- 17 *Ibid.*, p. 193.
- 18 *Ibid.*, p. 195.
- 19 *Ibid.*, p. 196.
- 20 F. Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1978, p. 35.
- 21 M. Horkheimer, «Materialismo y moral», en *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 134.
- 22 Para un desarrollo más pormenorizado de esta cuestión véase Ll. Duch / J.C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, *op.cit.*, pp. 40ss.
- 23 R. Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, 1980, p. 62.
- 24 R. Descartes, *Discurso del método*, *op.cit.*, p. 83.
- 25 I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002, p. 56.
- 26 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, Madrid, FCE / Círculo de Lectores, 2003, p. 15.
- 27 *Id.*, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, Madrid, FCE / Círculo de Lectores, 2003, p. 85.
- 28 ¿Por qué no llevar esta tesis a sus últimas consecuencias? De hecho, todo el edificio crítico kantiano queda puesto es cuestión en la *Fundamentación* y en la segunda crítica, al pensar que es posible un uso práctico de la razón que puede prescindir de la experiencia y, por tanto, del espacio y del tiempo. La metafísica que Kant había rechazado en la primera crítica (recuérdese la metáfora de la paloma) ahora vuelve a aparecer. Podríamos decir que *en la razón práctica la paloma de Kant vuela sin aire*.
- 29 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op.cit.*, p. 97.
- 30 Aquí habría que insistir de nuevo en la importancia de los estudios de Heinrich Rombach.
- 31 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op. cit.*, p. 111.
- 32 *Ibid.* p. 187.
- 33 *Ibid.*, p. 188.
- 34 Habría aquí que volver sobre la obra clásica de P. Berger y T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Londres, Penguin, 1991. Trad. cast.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- 35 «Los hombres, según su condición social o su historia personal, no reaccionan de la misma manera frente a una herida o una enfermedad idénticas; no tienen el mismo umbral de sensibilidad. No existe una actitud establecida en relación con el dolor, sino una probable, pero incierta, reveladora a veces de resistencias insospechadas, o a la inversa, de unas debilidades inesperadas, una actitud que también se modula según las circunstancias. La anatomía y la fisiología no bastan para explicar estas variaciones sociales, culturales, personales e incluso contextuales. La relación íntima con el dolor depende del significado que éste reviste en el momento en que afecta al individuo.» (D. Le Breton, *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 9.)
- 36 Recuérdese lo dicho sobre la *contingencia* al inicio de este ensayo.
- 37 «Existe una excepción a la afirmación kantiana de que sólo a través de nuestro aparato sensorial e intelectual tenemos acceso a los objetos materiales, y por tanto que sólo podemos conocerlos en los modos subjetivamente determinados de nuestra percepción y nuestro pensamiento y no como son en sí mismos; esta excepción la constituyen nuestros propios cuerpos.» (B. Magee, *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 133.)
- 38 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op.cit.*, p. 190.
- 39 *Ibid.*, p. 191.
- 40 *Ibid.*, p. 196.
- 41 «En particular, la física del siglo XX ha proporcionado en el nivel científico la confirmación más contundente que podría imaginarse de la visión de Schopenhauer sobre el mundo material. En el más pleno sentido de la

palabra, hoy en día sabemos que materia y energía son equivalentes; que en el nivel subatómico el concepto de materia se funde completamente con el concepto de energía; que todo objeto material es, en su constitución interna, una concatenación de fuerzas y nada más; y que es teóricamente posible transformar todo objeto material en la energía que lo constituye, sin que quede ningún resto. [...] No ha de extrañarnos que el fundador de la mecánica cuántica, Erwin Schrödinger, fuera un gran conocedor de la obra de Schopenhauer.» (Magee, *Schopenhauer*, cit., p. 162.)

42 Tampoco tiene ningún sentido el «velo de ignorancia» de Rawls, así como ninguna teoría contractualista.

43 La palabra alemana *Sinnbild* (símbolo) significa literalmente esto: *imagen de sentido*.

44 Ll. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, p. 224.

45 Platón, *El banquete*, Madrid, Gredos, 1997, 189e191b.

46 *Ibid.*, 191ce.

47 Véase el sugerente comentario de E. Lledó, *Elogio de la infelicidad*, Valladolid, Cuatro Ediciones, 2005.

48 P. Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas*, op.cit., p. 37.

49 *Ibid.*, pp. 5152.

50 Platón, *El banquete*, op.cit., 189e.

51 O. Marquard, *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 4950.

52 *Ibid.*, p. 17. Si antes nos hemos referido al «mito del andrógino» de *El banquete*, ahora Marquard nos pide que nos detengamos un momento en el mito de Prometeo y Epimeteo narrado por Protágoras en el diálogo que lleva su nombre. Frente al resto de los animales, el ser humano compensa sus carencias gracias a los bienes culturales.

53 *Ibid.*, p. 29.

54 A mi juicio han sido T. W. Adorno y E. Bloch los dos filósofos que han dedicado una especial atención a la música. Entre nosotros habría que destacar a E. Trías, *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007 y a R. Andrés, *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*, Barcelona, Acantilado, 2008.

55 Sobre las supuestas influencias gnósticas en el pensamiento de Heidegger, véase H. Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000, p. 351: «El conocimiento es conocimiento de una historia, en la cual el conocimiento mismo es un acontecimiento crítico. Entre estos términos de movimiento, el que hace referencia al “haber sido arrojados” a algo llama nuestra atención, siendo ésta una idea que nos resulta familiar en la literatura existencialista. Esto nos recuerda al “proyectado a la infinita inmensidad de los espacios” de Pascal, al “haber sido arrojados” del *Geworfenheit* de Heidegger, que era para éste una característica fundamental del *Dasein*, de la experiencia individual de la existencia. El término, hasta donde alcanzo a ver, es originalmente gnóstico. En la literatura mandea esta es una frase común: la vida ha sido arrojada al mundo, la luz a la oscuridad, el alma al cuerpo».

56 José Gaos traduce: «La caída y el estado de yecto» (FCE); Jorge Eduardo Rivera vierte el título como «La caída y la condición de arrojado» (Trotta).

57 Véase el comentario de J. E. Rivera en la nota de la p. 482 de la edición castellana de Trotta de *Ser y tiempo*.

58 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 201. (En este caso prefiero la traducción de Rivera a la de Gaos.)

59 Con anterioridad a *Ser y tiempo* esta caracterización ya aparece en el llamado «Informe Natorp» de Heidegger, que tanta importancia tiene en la hermenéutica de Gadamer. Véase M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, Madrid, Trotta, 2002. Son especialmente iluminadoras las notas del traductor y editor español de esta obra, Jesús Adrián.

60 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op.cit., p. 201.

61 *Ibid.*, p. 202.

62 Sobre este tema, el papel de la ética en el pensamiento de Heidegger, volveré más adelante en el capítulo titulado Ética y muerte.

63 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op.cit., p. 203.

64 *Ibid.*, p. 204.

65 G. Steiner, *Heidegger*, Madrid, FCE, 2001, pp. 41-42.

66 E. Lledó, *Elogio de la infelicidad*, op.cit., p. 109.

67 Sobre esta cuestión véase el interesante comentario de Lledó, *Ibid.*, «Amistad y memoria», pp. 75-92.

68 Así lo señala H.-G. Gadamer, «Amistad y solidaridad», en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 77. Podría decirse algo parecido de las éticas neokantianas, como es el caso de la de Rawls o la de Habermas. Esto, en cambio, no es así en obras como la de Derrida. Véase, por ejemplo, J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

- 69 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985, 1155a.
- 70 *Id.*, *Peri hermeneias*, 1, 16a.
- 71 E. Lledó, *Elogio de la infelicidad*, *op.cit.*, p. 101.
- 72 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*
- 73 *Ibid.*, 1171a.
- 74 *Ibid.*, 1171b.
- 75 Sobre este tema véase Ll. Duch / J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, *op.cit.*, pp. 365ss.
- 76 H. Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río*, Barcelona, Península, 1992, p. 128.
- 77 Obviamente aquí el texto de referencia es el de J. F. Lyotard, *La condición post moderna*, Madrid, Cátedra, 2000.
- 78 Sobre esta cuestión véase especialmente P. Sloterdijk, *Esferas II. (Globos)*, *op. cit.*
- 79 Este es un lugar en el que una reflexión a partir del factor biográfico podría sernos de gran ayuda. Siempre me ha llamado la atención el hecho de que en *Ser y tiempo* no encontremos una ética, y de que el propio Heidegger negara la posibilidad de que otros pudieran intentar encontrar restos e intenciones éticas en su obra. A partir de la lectura de obras que tratan el factor biográfico de Heidegger (por ejemplo la de HansGeorg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002) se podría intentar explicar este fenómeno.
- 80 I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002, p. 85.
- 81 El propio Kant así lo señala en *Ibid.*, p. 88.
- 82 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 421.
- 83 *Ibid.*, 421-422.
- 84 *Id.*, «Teoría, técnica, práctica», en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 14.
- 85 *Id.*, *Verdad y método*, *op.cit.*, p. 432.
- 86 *Ibid.*, pp. 432-433.
- 87 Paul Auster lo ha escrito de forma sugerente en sus novelas, por ejemplo, en un conocido pasaje de su *Trilogía de Nueva York*: «En última instancia, una vida no es más que la suma de hechos contingentes, una crónica de intersecciones casuales, de azares, de sucesos fortuitos que no revelan nada más que su propia falta de propósito». (P. Auster, «La habitación cerrada» en *Trilogía de Nueva York*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 235.)
- 88 Véase el comentario de M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995, p. 32.
- 89 Me ocupé de esta cuestión en J.-C. Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002.
- 90 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op.cit.*, p. 433.
- 91 O. Marquard, *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000, p. 128.
- 92 J. M. González García, *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2006, p. 15.
- 93 Sobre la ética de los afectos véase Ll. Duch, *Transparència del món i capacitat sacramental*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, p. 176.
- 94 Como ya se verá más adelante, una ética de la compasión es una ética de la transgresión.
- 95 T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, p. 365.
- 96 M. Tafalla, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, p. 60.
- 97 Sobre esta cuestión remito al sugerente libro de E. Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, París, Cerf, 1997. Hay traducción castellana: *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.
- 98 T. W. Adorno, «La educación después de Auschwitz», en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, p. 80. Me he ocupado de comentar en detalle este texto de Adorno en mi libro *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- 99 T. W. Adorno, «La educación después de Auschwitz», *op.cit.*, p. 85.
- 100 Como es el caso de Catherine Chalié.
- 101 Pienso, por ejemplo, en Richard J. Bernstein y en Stéphane Mosès.
- 102 E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 67.
- 103 Véanse aquí los sugerentes comentarios de B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994 y S. Critchley, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Londres / Nueva York, Verso, 2007, sobre los que volveré más adelante. (Del libro de Simon Critchley hay traducción castellana: *La demanda infinita. Ética del compromiso, política de la resistencia*, Barcelona, Marbot, 2010.)
- 104 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, *op.cit.*, p. 74,
- 105 Véase el *Excursus I* que al final de este capítulo dedico a la cuestión de la vulnerabilidad a partir de la lectura

que Judith Butler lleva a cabo de la obra de Emmanuel Levinas.

106 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, op.cit., p. 207.

107 Sobre *El grito* de Munch véase la interpretación de A. Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 37-41.

108 J. Clair, *La barbarie ordinaria. Music en Dachau*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2007.

109 A la diferencia entre el «decir» y el «mostrar» me referiré en el próximo capítulo titulado «La pedagogía del testimonio».

110 J. Clair, *La barbarie ordinaria*, op.cit., p. 35.

111 *Ibid.*, p. 52.

112 E. Levinas, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p. 80.

113 Puede verse en este sentido la película de Nicolas Klotz, *La cuestión humana*. El filme muestra cómo el lenguaje concentracionario, la lógica del *Lager*, sigue vigente en las grandes empresas multinacionales.

114 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, op.cit., p. 208.

115 Véase sobre la noción de *acontecimiento ético*: F. Bárcena y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000. En este libro dedicamos un capítulo a estudiar la noción levinasiana de «rostro» desde la perspectiva del *acontecimiento*.

116 Sobre las similitudes y diferencias entre las éticas de Kant y Levinas véase C. Chaliel, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, París, AlbinMichel, 1998. Hay traducción castellana: *Por una moral más allá del saber*, Madrid, Caparrós, 2002.

117 *Ibid.*, p. 45.

118 *Ibid.*, p. 49.

119 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, op.cit., p. 51.

120 *Ibid.*, p. 209.

121 *Ibid.*, p. 212.

122 *Ibid.*, p. 214.

123 E. Levinas, *Ética e infinito*, op.cit., p. 81.

124 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, op.cit., p. 70.

125 J. J. Sánchez advierte similitudes entre la ética de Levinas y la primera generación de la Teoría Crítica. Véase J. J. Sánchez «Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer», en M. Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 35, nota 41.

126 E. Levinas, *Ética e infinito*, op.cit., p. 83.

127 C. Chaliel, *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, op.cit., p. 53.

128 *Ibid.*, p. 12.

129 Para entender la obra de Bernhard Waldenfels es decisiva la noción de *Anspruch*. En alemán este término significa llamada, demanda, apelación, exigencia, pretensión...

130 El término *Responsivität* procede originariamente de la medicina y se refiere a la capacidad de un organismo para responder a las exigencias del medio en que vive. Waldenfels ha declarado en ocasiones que su noción de *Responsivität* le sitúa cerca de Levinas y también del último Merleau-Ponty.

131 La filosofía de Bernhard Waldenfels podría describirse como una *fenomenología de lo extraño*. Tengo presente entre otros, especialmente los siguientes libros del autor: B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994; «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», en *Der Anspruch der Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Munich, Fink, 1998; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.

132 B. Waldenfels, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», op.cit., p. 36.

133 Como veremos más adelante en el apartado 4.10, esta idea de Waldenfels será de gran interés para comprender la crítica que una ética de la compasión realiza a las éticas de la «dignidad».

134 B. Waldenfels, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», op.cit., p. 37; *Id., Topographie des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 11.

135 *Ibid.*, p. 20.

136 *Id.*, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», op.cit., p. 38.

137 B. Waldenfels, *Antwortregister*, op.cit., p. 15.

138 «El mero intento de encontrar un equivalente de la palabra alemana *Anspruch* en otros idiomas nos lleva a sospechar en un primer momento de su doble sentido. En primer lugar, *Anspruch* se refiere al hecho de que alguien dirige la palabra a alguien, se dirige a otro, le dirige un discurso. Así, *Anspruch* está dentro de la categoría de la llamada (*Anruf*), dirigir la palabra (*Anrede*), apelación (*Appell*) (*appell, appeal, interpellation, allocution*). Pero *Anspruch* significa también que alguien plantea una exigencia o reclama una demanda quedando éste abierto

frente a quien esto le sucede. En otras palabras, las exigencias planteadas son una pretensión (*Prätention*) (*prétention, revendication, exigence, claim, demand*).» (*Ibid.*, pp. 238-239).

139 B. Waldenfels, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», *op.cit.*, p. 43.

140 *Ibid.*, p. 44. Sobre esta cuestión véase sobre todo B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.

141 Waldenfels, *Antwortregister*, *op.cit.*, p. 188.

142 *Ibid.*, p. 193.

143 «Das Geben einer Antwort erschöpft sich nicht in der gegebenen Antwort.» (*Id.*, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», *op.cit.*, p. 44.)

144 Véase B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

145 Un buen ejemplo literario de esa «presencia espectral» en la vida cotidiana y a propósito de la Guerra Civil española se refleja en la novela de J. Semprún, *Veinte años y un día*, Barcelona, Tusquets, 2003.

146 T. Todorov, *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, Barcelona, Arcadia, 2009, p. 9: «Los llamamientos a la memoria como un remedio eficaz para curarnos del mal no escasean. El pasado está siendo cuidadosamente preservado y conmemorado. Sin embargo, si volvemos nuestra mirada al presente, difícilmente convendríamos que se ha producido un retroceso generalizado del mal sobre la superficie de la tierra».

147 Véase J. A. Zamora, *Th.W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004.

148 Esta es la opción que, como ya hemos visto en el apartado 4.4, tomaba el *nuevo imperativo categórico* de Adorno, opción que voy a cuestionar a continuación.

149 Véase Ll. Duch / J.-C. Mèlich, «Memoria y comunicación familiares», en *Ambigüedades del amor: Antropología de la vida cotidiana 2 / 2*, Madrid, Trotta, pp. 97-119.

150 R. M. Rilke, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Madrid, Alianza, 1997, p. 56.

151 Véase Ll. Duch, «La memòria que salva», en *La paraula trencada. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, pp. 63-75.

152 Véase H. Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999.

153 P. Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999, p. 59.

154 La novela de George Orwell 1984 podría ser un buen ejemplo.

155 Para mí, habría que reivindicar una dimensión de *pasividad* de la experiencia, de pasividad en el sentido de *pasión*, de lo que nos pasa, de lo que escapa a nuestras acciones y decisiones. La memoria se inscribe en esta naturaleza finita y pasional propia de la vida humana.

156 J. Semprún, *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 177.

157 Bastaría con leer algunos ensayos de Montaigne, el *Discurso del método* de Descartes o el *Emilio* de Rousseau para comprobarlo. Para una historia de la memoria (y de su crisis en la modernidad) véase H. Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, *op.cit.*, cap. III: «La astucia de la razón olvidadiza», pp. 79-104, y cap. IV: «Olvido ilustrado», pp. 105-138.

158 George Steiner escribe al respecto: «La atrofia de la memoria es el rasgo predominante de la educación y la cultura de la mitad y las postrimerías del siglo XX. [...] El vigor de la memoria sólo puede sostenerse allí donde hay silencio, el silencio tan explícito en el retrato de Chardin. Aprender de memoria, transcribir fielmente, leer de verdad, significa estar en silencio y en el interior del silencio. En la sociedad occidental de hoy, este orden de silencio tiende a convertirse en un lujo.» (G. Steiner, *Pasión intacta*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 38-39.)

159 De nuevo observamos que la cuestión de la ambigüedad es fundamental. Hay situaciones en las que la memoria «almacén» puede ayudarnos a sobrellevar una situación límite. En el caso de los deportados a los campos de concentración esto es evidente.

160 M. Revault d'Allones, *El hombre compasional*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 13.

161 *Ibid.*, p. 66.

162 *Ibid.*, pp. 73-74.

163 *Ibid.*, p. 75.

164 P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 593-657.

165 Y aquí vuelve a aparecer otro problema: ¿quién es la víctima? En un caso esta pregunta es sencilla de responder (por ejemplo en el de las víctimas de un genocidio, del Holocausto, etc.). Pero en otros no es nada fácil. De todas formas, creo que habría que tener muy en cuenta los peligros que conlleva la *victimización*. Asumir el estatuto de víctima, *presentarse como víctima*, o como heredero o portavoz de las víctimas, tiene sus ventajas porque uno puede reclamar unos derechos que, de otro modo, quedarían fuera de su alcance. (Véase T. Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, 2002.)

166 Entonces la cuestión todavía se hace más difícil: ¿se hereda la culpa? Si al preguntarnos si el estatuto de víctima se hereda hemos contestado negativamente, ahora, al hacer lo mismo con el de verdugo también

tendremos que contestar negativamente.

167 Véase V. Jankélévitch, *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 17.

168 *Ibid.*, p. 18.

169 *Ibid.*, p. 144.

170 M. Kundera, *La ignorancia*, Barcelona, Tusquets, 2000.

171 *Ibid.*, p. 39.

172 M. Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 396.

173 Advierto que no es mi intención estudiar la visión que tiene Foucault de la libertad y su relación con la ética, sino solamente tomar su texto sobre el *cuidado de sí* como pretexto y como punto de partida para elaborar una breve reflexión sobre el nexo entre ética y *libertad* desde el punto de vista de una ética de la compasión.

174 Los defensores de la liberación se sitúan en una perspectiva metafísica y no encajan en una ética de la compasión.

175 M. Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», *op.cit.*, p. 397.

176 *Ibid.*, p. 400.

177 *Ibid.*, p. 402.

178 Distingo lo íntimo tanto de lo *privado* como de lo *público*. Lo privado lo concibo como singular. Lo público como plural. Lo íntimo como dual.

179 Sugiero la posibilidad de leer *Fin departida* de Samuel Beckett desde esta perspectiva.

180 W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 207.

181 *Ibid.*, p. 211.

182 M. Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1999, p. 29.

183 O para decirlo con el verso de Paul Celan que nos acompaña a lo largo de este ensayo: «Sólo si soy desertor, soy fiel». (P. Celan, *Amapola y memoria*, Madrid, Hiperión, 1996, p. 67.)

184 Creo que el *relato del samaritano* (Lc 10:30) puede leerse desde esta perspectiva: «La parábola del buen samaritano, tal como la reporta el capítulo 10 del Evangelio de san Lucas, es una ejemplificación excelente de cómo la casualidad —el hecho fortuito de que el samaritano encuentre al judío malherido a la vera del camino— es la situación en la que, para bien y para mal, se encuentran implicados los protagonistas de la parábola. Y es justamente en esa situación, casual, dramática e imprevisible, que el samaritano se muestra decidido a transgredir mediante una explícita *desobediencia correcta* las normativas que tenían vigencia en su pueblo, mientras que el sacerdote y el levita que, retóricamente, y con una pretendida dignidad, se mantienen fieles a *la ley* judía, se convierten en genuinos representantes, censurados por Jesús, de la *obediencia incorrecta*. Aquí se expresa una de las paradojas de la fe: el sacerdote y el levita, obedeciendo, desobedecen, mientras que el buen samaritano desobedeciendo, obedece». (Ll. Duch, «El coraje civil de un visionario», *Culturas. La Vanguardia*, 19-9-2007)

185 P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, p. 91.

186 Véase el apartado 4.5: «Ética y respuesta».

187 De comentar más en detalle la importancia de parábola del samaritano (Lc 10,30) para una ética de la compasión me ocuparé más adelante (v. pp. 229-231).

188 P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, París, Le livre de poche, 2004, p. 219.

189 A. Nehamas, *El arte de vivir*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 284.

190 Sobre el «estilo», véase M. Onfray, *La escultura de sí. Por una moral estética*, Madrid, Errata Naturae, 2009, pp. 80ss.

191 A. I. Davidson, *La aparición de la sexualidad*, Barcelona, Alpha Decay, 2004, p. 190.

192 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1979, p. 51.

193 Epicuro, *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 88.

194 B. Spinoza, *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 331, cuarta parte, proposición LXVII.

195 Sobre el vocabulario de Heidegger véase J. Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.

196 Para comprender adecuadamente *Sein und Zeit* hay que acudir a los escritos tempranos de Heidegger. Así lo manifiesta Rüdiger Safranski: «Los años comprendidos entre 1923 y 1927, fecha de la aparición de *Ser y tiempo*, son un periodo de enorme productividad. En los grandes cursos están desarrollados ya los temas de esta obra. Medida con este macizo intelectual, que en la edición general ocupa unas mil quinientas páginas, la obra *Ser y tiempo* casi no es más que la punta de un iceberg».

(R. Safranski, *Unmaestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 182-183.) De los escritos del joven Heidegger uno de los que voy a tener muy presente es el titulado *El concepto de tiempo*.

(Tratado de 1924), Barcelona, Herder, 2008.

197 «Porque el ser sólo resulta apresable cuando se mira al tiempo» (*Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit fassbar wird...*) (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1979, p. 19.)

198 Para mi lectura acerca de la cuestión del morir en la filosofía de Heidegger me apoyo en F. Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, PUF, 2007. (Hay traducción castellana: *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Barcelona, Herder, 2008.) La bibliografía sobre Heidegger es inabarcable. A continuación cito solamente algunos estudios que han resultado especialmente relevantes para mí: K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006; F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990; O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986; G. Steiner, *Heidegger*, Madrid, FCE, 2001; R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993; R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, cit.

199 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p. 245. La frase no es de Heidegger; corresponde a un escrito procedente de la Edad Media tardía titulado *Der Ackermann aus Böhmen* (El labrador de Bohemia).

200 F. Dastur, *Lamuerte. Ensayo sobre la finitud*, op.cit., p. 127: «Es la relación que Heidegger llama *Sein zum Tode*, que se traduce habitualmente por *ser para la muerte*, pero que significa simplemente un ser en relación con la muerte, ya que la preposición alemana *zu* tiene aquí el sentido de *en relación con, respecto a*».

201 «Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p. 41).

202 R. Safranski, *Un maestro de Alemania*, op.cit., p. 186.

203 «Solange das Dasein als Seiendes ist, hat es seine Gänze nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. Als Seiendes wird es dann nie mehr erfahrbar» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p. 236).

204 Sobre esta cuestión remito especialmente al libro de Joanna Hodge, *Heidegger and Ethics*, Nueva York, Routledge, 1995. En nuestro ámbito más cercano véanse algunos trabajos de Jesús Adrián Escudero, p. e., «El programa filosófico del joven Heidegger», en *Eidos*, núm. 7, 2007, pp. 10-27.

205 G. Steiner, *Heidegger*, op.cit., pp. 41-42.

206 Sobre la relación entre la obra de Heidegger y el nazismo, véase el más reciente y controvertido estudio de Emmanuel Faye, *Heidegger. Introducción del nazismo en la filosofía*, Madrid, Akal, 2009.

207 Véase M. Heidegger, *El concepto de tiempo* (Tratado de 1924), op.cit., p. 65.

208 «Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens.» (*Id.*, *Sein und Zeit*, op.cit., p. 246.)

209 «Sterben aber gelte als Titel für die *Seinsweise*, in der das Dasein zu seinem Tode ist.» (*Ibid.*, p. 247.)

210 «Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit.» (*Ibid.*, p. 250.)

211 «Der Tod gehört nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*.» (*Ibid.*, p. 263.)

212 F. Dastur, *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, op.cit., p. 138.

213 M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, op.cit., p. 65.

214 Heidegger analizará en *Sein und Zeit* tanto las formas o estrategias humanas para defenderse de la certeza de la muerte (*Man*) cuanto la actitud ante ella: la angustia (*Angst*). No voy a entrar en esta cuestión por considerar que escapa a los objetivos del presente ensayo.

215 «Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur dabei.» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p. 239.)

216 «Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. Jemand kann wohl für einen Anderen in den Tod gehen. Das besagt jedoch immer: *für den Anderen sich opfern in einer bestimmten Sache*. [...] Das Sterben muss jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er ist, wesensmässig je der meine.» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., p. 240.)

217 En este punto, como en tantos otros, encontramos importantes diferencias entre Heidegger y su discípulo Gadamer. En la *hermenéutica filosófica* de Gadamer, la ética (leída desde Aristóteles) ocupa un lugar relevante.

218 E. Levinas, «Ética del infinito», en R. Kearney, *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 211.

219 V. Jankélévitch, *La muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

220 *Ibid.*, p. 66.

221 *Ibid.*, p. 75.

222 *Ibid.*, p. 84.

223 *Ibid.*, p. 19.

224 *Ibid.*, p. 30.

225 Aunque no me he ocupado de este tema, habría que ver aquí el análisis que Heidegger dedica al «Uno» (*Man*), a la existencia inauténtica, en relación con la muerte.

226 V. Jankélévitch, *La muerte, op.cit.*, p. 35.

227 *Ibid.*, p. 38.

228 No deja de ser curioso que en su primera sesión Levinas cite el libro de Jankélévitch a propósito de la irreversibilidad de la muerte. No tengo más remedio que vivir mi muerte, y lo que el filósofo lituano se preguntará a partir de aquí es si la muerte es la puerta abierta a la nada o a lo desconocido.

229 E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 19.

230 *Ibid.*, p. 21.

231 Es evidente que lo que al pensador lituano le interesa, y lo que es realmente decisivo para una ética de la compasión, es la muerte del otro, mucho más que mi propia muerte.

232 E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op.cit.*, p. 23.

233 «No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a asistir a él.» («Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur dabei.») (M. Heidegger, *Sein und Zeit, op.cit.*, p. 239.) Cuando uno lee estos pasajes de *Serytiempo* no le sorprenden libros como los de Emmanuel Faye, *Heidegger. Introducción del nazismo en la filosofía, op. cit.*

234 Hay que recordar que en la cuarta parte, proposición LXVII de su *Ética* Spinoza escribió que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, porque su meditación no era una meditación de la muerte sino de la vida. Tampoco hay en Spinoza una «ética de la muerte del otro», y, como señala Levinas, su *conatus* no puede dar cuenta de ella.

235 E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993, pp. 151-160.

236 *Ibid.*, p. 152.

237 *Ibid.*, p. 153.

238 *Ibid.*, p. 158.

239 *Ibid.*, p. 159.

240 E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op.cit.*, p. 27.

241 *Ibid.*, p. 29.

242 *Ibid.*, p. 33.

243 «La forma de dirigirse Heidegger hacia la muerte está completamente regida por la preocupación ontológica.» (*Ibid.*, p. 47.)

244 *Ibid.*, p. 132.

245 Tomo esta expresión de Ll. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

246 M. de Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 1034.

247 Véase el análisis que, sobre esta cuestión, realiza Vassili Grossman en *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2007.

248 R. M. Rilke, *Elegías de Duino, op.cit.*, p. 45.

249 O. Marquard, *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 10.

250 He dicho hace un momento que nunca hemos cruzado las puertas del paraíso, pero, en cambio, el *infierno* es otra cosa. Muchos han estado allí y algunos han regresado para contarlo. A ellos es necesario tenerlos presentes, porque han vivido en carne propia el sufrimiento radical, el mal en estado puro. De ellos no aprenderemos qué debemos hacer para ser felices, ni hacia dónde tenemos que orientar nuestra existencia, pero su testimonio nos sirve para descubrir hacia dónde *no* hay que dirigirse e incluso entrever qué es necesario tener presente para que el mal ni la muerte tengan la última palabra. (Véase M. Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 169.)

251 Advierto que no pretendo exponer *in extenso* la filosofía de Schopenhauer, lo cual escaparía a los objetivos de este libro y a las posibilidades de quien esto escribe, sino sólo mostrar algunos de los aspectos más relevantes de ella que estimo imprescindibles para elaborar una antropología del sufrimiento. Un buen resumen, claro y conciso, de la filosofía de Arthur Schopenhauer es el de B. Magee, *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991.

252 Véase la clara exposición que sobre esta cuestión lleva a cabo R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.

253 B. Magee, *Schopenhauer, op.cit.*, p. 133

254 R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad, op.cit.*, p. 73.

255 Sobre la elección schopenhaueriana del término «voluntad» escribe Brian Magee: «Al elegir la palabra “voluntad” para referirse al nómeno cuya naturaleza esencial es no humana e impersonal, no consciente, carente de sentido íntimo, carente de objetivo y –tal vez lo más importante– carente de vida, ha dado lugar a que todas las formulaciones acerca de ella lleven implícito en algún lugar algo oculto que es contrario a la intuición. Lo más lamentable es que todo ello era totalmente innecesario. Cualquier nombre inocuo lo hubiera evitado. El término “fuerza” que rechazó hubiera sido preferible. “Energía” hubiera sido aún mejor».

(B. Magee, *Schopenhauer; op.cit.*, p. 160.)

256 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op.cit.*, p. 404.

257 R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, *op.cit.*, p. 71: «Lo esencial del mundo es la voluntad, y la voluntad es el corazón de las tinieblas».

258 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op.cit.*, p. 382.

259 B. Magee, *Schopenhauer; op.cit.*, p. 175.

260 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op.cit.*, p. 388.

261 *Ibid.*, p. 405.

262 *Ibid.*, p. 414.

263 *Id.*, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2001, p. 54.

264 *Ibid.*, vol. I, p. 121.

265 *Ibid.*, vol. II, p. 446.

266 *Ibid.*, vol. I, p. 407.

267 *Ibid.*, p. 407.

268 *Ibid.*, pp. 408-409.

269 *Ibid.*, p. 376.

270 *Ibid.*, vol. II, p. 451.

271 *Ibid.*, p. 470.

272 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003, 6.4311.

273 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, *op.cit.*, p. 168.

274 *Ibid.*, p. 448.

275 A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, *op.cit.*, p. 55.

276 *Ibid.*, p. 56.

277 *Id.*, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op.cit.*, p. 409.

278 *Ibid.*, p. 411.

279 *Ibid.*, p. 411.

280 *Ibid.*, pp. 411-412.

281 *Ibid.*, p. 413.

282 *Ibid.*, p. 414.

283 *Ibid.*, p. 416.

284 *Ibid.*, p. 417.

285 R. Mate, *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 224.

286 S. Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2005, p. 19.

287 *Ibid.*

288 *Ibid.*, p. 20.

289 *Ibid.*, p. 21.

290 *Ibid.*

291 *Ibid.*, p. 22.

292 *Ibid.*, p. 23.

293 *Ibid.*, p. 27.

294 *Ibid.*

295 *Ibid.*, p. 28.

296 *Ibid.*

297 *Ibid.*, p. 30.

298 *Ibid.*, cit., p. 31.

299 *Ibid.*, p. 33.

300 Escribe Freud: «El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero éstos no crecen de su cuerpo y a veces aún le procuran muchos sinsabores». (*Ibid.*, p. 36.)

301 *Ibid.*, p. 41.

302 «La sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente.» (*Ibid.*, p. 43.)

303 *Ibid.*, p. 41.

304 *Ibid.*, p. 49.

305 «Pero aun el amor genital heterosexual, único que ha escapado a la proscripción, todavía es menoscabado por las restricciones de la legitimidad y de la monogamia. La cultura actual nos da claramente a entender que sólo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e indisoluble entre un hombre y una

mujer, sin admitir la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan sólo como instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido.» (*Ibid.*, p. 50.)

306 *Ibid.*, pp. 49-50.

307 *Ibid.*, p. 55.

308 Sobre esta cuestión más adelante escribe Freud: «Recuerdo mi propia resistencia cuando la idea del instinto de destrucción apareció por vez primera en la literatura psicoanalítica y cuánto tiempo tardé en aceptarla». (*Ibid.*, cit., p. 55.)

309 Freud se separa aquí claramente de la línea de las «antropologías optimistas» (Rousseau y Marx). Además, y por si no hubiera quedado claro, hace referencia a «los comunistas» y a su tesis, una tesis inicialmente rousseauiana (véase el segundo *Discurso*), acerca de que la agresividad es el producto de la propiedad privada. (Freud, *El malestar en la cultura*, *op.cit.*, pp. 5659). Unas páginas después escribe: «A quienes creen en los cuentos de hadas no les agrada oír mentar la innata inclinación del hombre hacia “lo malo”, a la agresión, a la destrucción y con ello también a la crueldad». (*Ibid.*, p. 64.)

310 «El hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad.» (*Ibid.*, p. 59.)

311 *Ibid.*, pp. 65-66.

312 *Ibid.*, cit., p. 67.

313 *Ibid.*, p. 67.

314 *Ibid.*, cit., p. 68.

315 *Ibid.*, p. 71.

316 *Ibid.*, p. 84.

317 *Ibid.*, p. 88.

318 Un buen resumen de la antropología de las situaciones límite puede encontrarse en K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Munich, Piper, 1983, pp. 18-23.

319 K. Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967, p. 302.

320 *Ibid.*, p. 303.

321 *Ibid.*, p. 324.

322 *Ibid.*, p. 328.

323 *Ibid.*, p. 328.

324 *Ibid.*, p. 329.

325 *Ibid.*, pp. 330-331.

326 *Ibid.*, p. 366.

327 *Ibid.*, p. 368.

328 *Ibid.*, p. 368.

329 *Ibid.*, p. 369.

330 *Ibid.*, p. 370.

331 No deberíamos tener miedo de designar a una ética de la compasión como una ética radicalmente ecléctica.

332 En el caso de la música, sería interesante tener en cuenta a compositores como Oliver Messiaen (*Cuarteto para el fin de los tiempos*) y Arnold Schönberg (*Superviviente de Varsovia* y *Moisés y Aaron*). En el de la literatura no hay que olvidar obras como, por ejemplo, la de Samuel Beckett (*Fin de partida*), Váslí Grossman (*Vida y destino*), además, como ya se verá, de testimonios de los supervivientes de los campos nazis (especialmente Primo Levi y Jorge Semprún). La serie novelística de Patricia Highsmith sobre el personaje de Tom Ripley es también sumamente sugerente. En el de la pintura, recomiendo prestar atención a la obra de Francis Bacon, Zoran Music y Alberto Giacometti. En cine es imprescindible ver *Shoah* de Claude Lanzmann y *Noche y niebla* de Alain Resnais, etc.

333 Véase, en lo que sigue, R. Mate, *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 223 y ss.

334 B. Spinoza, *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, III parte, proposición 22, escolio.

335 *Ibid.*, IV parte, proposición 50. En la edición de la *Ética* de Vidal Peña se traduce esta proposición así: «La conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí mala e inútil».

336 R. Mate, *Memoria de Occidente*, *op.cit.*, p. 223.

337 *Ibid.*, p. 224.

338 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1979, p. 135.

339 *Ibid.*, p. 136.

340 *Ibid.*, p. 136.

341 *Ibid.*, p. 137.

342 Uno de los fragmentos más críticos con la compasión aparece en *El Anticristo*. Escribe Nietzsche: «Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos

a perecer. ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? La compasión activa con todos los malogrados y débiles, el cristianismo». (*Id.*, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1978, p. 28.)

343 V. Grossman, *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007, p. 25

344 Véase J.-C. Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004.

345 C. Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.

346 *Ibid.*, p. 17.

347 *Ibid.*, p. 22.

348 *Ibid.*, p. 24.

349 *Ibid.*, p. 42.

350 *Ibid.*, p. 43.

351 *Ibid.*, p. 45.

352 *Ibid.*, p. 47.

353 *Ibid.*, p. 50.

354 *Ibid.*, p. 51.

355 *Ibid.*, p. 52.

356 «Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas.» (*Id.*, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 37.)

357 Una ética como la de Taylor no puede dar cuenta de fenómenos como los que describe Adriana Cavarero en su libro *Horrorism*. Véase A. Cavarero, *Horrorism. Naming Contemporary Violence*, Nueva York, Columbia University Press, 2009. Puede verse también M. Marzano, *La mort spectacle*, París, Gallimard, 2007.

358 E. Levinas, «Ética del infinito», en R. Kearney, *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 213.

359 R. Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 146.

360 C. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, *op.cit.*, p. 85.

361 Para continuar con la imagen que hemos tomado al principio de este ensayo, una moral que pretendiera decirle a Sophie cómo tendría que haber actuado en el andén de Auschwitz supondría la negación de la ética.

362 A. Schopenhauer, *Parerga y paralipómena. Escritos filosóficos sobre diversos temas*, Madrid, Valdemar, 2009, pp. 720-721.

363 Para Schopenhauer, todo valor es relativo, es «para alguien», es comparativo. (Véase A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 203-204).

364 Véanse los libros de R. Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000; R. Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009; G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000; J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

365 «¿No estaba destinada la categoría de persona a ser el punto de articulación definitiva entre derecho y vida, subjetividad y cuerpo, forma y existencia? Desde luego, siempre se puede responder –como se hace a menudo– que no está lo suficientemente extendida como para producir los efectos deseados. [...] La respuesta que contienen las páginas siguientes se orienta en una dirección distinta, si no opuesta. En ella se asoma la hipótesis, más inquietante, de que el sustancial fracaso de los derechos humanos –la fallida recomposición entre derecho y vida– se produce no a pesar de la afirmación de la ideología de la persona, sino *enrazón* de ésta.» (R. Esposito, *Tercerapersona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, *op.cit.*, pp. 1415).

366 R. Rorty, *Verdad y progreso*, *op.cit.*, p. 231.

367 *Ibid.*, p. 233.

368 *Ibid.*, p. 234.

369 G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 71.

370 P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989, p. 65.

371 M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 22-23.

372 G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, *op.cit.*, p. 67.

373 Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, *op.cit.*, p. 13.

374 J. Semprún, *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 35-36.

375 *Ibid.*, p. 37.

376 *Ibid.*, p. 55.

377 Reflexión que Butler construye a partir de la noción de *experiencia ética* de Levinas. Hay, claro está, además de Levinas, otros autores que planean bajo los textos de Butler, de forma positiva o negativa: Spinoza, Hegel, Adorno, Derrida, Foucault...

378 J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y de la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006. Véase también J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

379 *Id.*, *Vida precaria, op.cit.*, p. 20.

380 *Ibid.*, p. 20.

381 *Ibid.*, p. 164.

382 *Ibid.*, p. 169.

383 *Ibid.*, p. 175.

384 Esta idea es especialmente importante para los judíos que, como Butler, piensan en un movimiento postsionista dentro del judaísmo.

385 J. Butler, *Vida precaria, op.cit.*, p. 177.

386 *Ibid.*, p. 178.

387 *Ibid.*, pp. 179-180.

388 *Ibid.*, p. 181.

389 *Ibid.*, p. 182.

390 A mi entender, a partir de aquí Butler se sitúa en una órbita más foucaultiana que levinasiana.

391 De esta cuestión se ocupará Giorgio Agamben en *Homo sacer*.

392 Véase J. Butler, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 29.

393 *Ibid.*, p. 38.

394 *Ibid.*, p. 43.

395 *Ibid.*, p. 44.

396 *Ibid.*, p. 60.

397 J.J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 1998, p. 38.

398 *Ibid.*, p. 100.

399 *Ibid.*, p. 107.

400 «Dándole más necesidades de las que tienen, no alivian su debilidad, la aumentan.» (*Ibid.*, p. 111.)

401 *Ibid.*, p. 115.

402 Aunque la antropología de Rousseau suele ser calificada de «optimista», uno tiene la sensación de que no lo es tanto. Véase el inicio del Libro IV (*Ibid.*, p. 311). Merece la pena recordar algo que escribe en el Libro I: «El hombre que más ha vivido no es aquel que ha sumado más años, sino aquel que más ha sentido la vida». (*Ibid.*, p. 47.)

403 *Ibid.*, p. 315.

404 *Ibid.*, p. 315.

405 *Ibid.*, p. 329.

406 *Ibid.*, p. 330.

407 *Ibid.*, p. 331.

408 *Ibid.*, p. 332.

409 *Ibid.*, p. 339.

410 En este sentido sería perfectamente plausible que los libertinos sadianos fueran piadosos. El «descenso a los infiernos» que Sade nos propone en sus «novelas de formación» (*Juliette, Justine, La filosofía en el tocador*) es un viaje al corazón de las tinieblas de la crueldad, un viaje en el que la compasión es imposible..., pero no la piedad.

Capítulo 5

¹ El *Tractatus logico-philosophicus* es, ante todo, una gran obra literaria fruto de la cultura vienesa de principios del siglo XX. Para comprender su sentido y su valor habría que leerla y situarla junto a otras grandes obras de esta época: *La Carta de Lord Chandos* de Hofmannsthal, *El hombre sin atributos* de Musil, *La interpretación de los sueños* de Freud, *Auto de fe* de Canetti, *La Noche transfigurada* de Schönberg, las pinturas de Klimt, de Kokoschka o Schiele, la poesía de Trakl y Rilke.

² Como indica Cyril Barrett en su libro sobre Wittgenstein, es evidente que el interés de este autor por los valores, sean éticos, estéticos o religiosos no es algo accesorio en su pensamiento, sino central. Véase C. Barrett, *Ética y*

creencia religiosa en Wittgenstein, Madrid, Alianza, 1994.

3 Sobre la interpretación de la filosofía de Wittgenstein como forma de vida véase el libro de P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, París, Vrin, 2005. Véanse también acerca de esta cuestión los libros de P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, París, Albin Michel, 2001, y A. Nehamas, *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

4 Véase J. Casals, *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 265.

5 I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 21. (De toda la bibliografía escrita hasta la fecha originariamente en español este libro de Isidoro Reguera es, para mí, sin ningún género de dudas, el mejor.)

6 C. Magris, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Península, 1993, p. 47.

7 H. von Hofmannsthal, «Una carta», en *Carta de Lord Chandos y otros textos en prosa*, Barcelona, Alba, 2001, p. 39.

8 En el caso de Nietzsche, Dios todavía se resistía a morir y sobrevivía «en la gramática»: «La razón en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...».

(F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1981, p. 49.)

9 H. Hofmannsthal, «Una carta», *op.cit.*, p. 41.

10 C. Magris, *El anillo de Clarisse*, *op.cit.*, p. 51.

11 *Ibid.*, p. 56.

12 A. Janik / S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998, p. 144.

13 C. Magris, *El anillo de Clarisse*, *op.cit.*, p. 241.

14 R. Musil, *El hombre sin atributos*, vol. 1, Barcelona, Seix Barral, 2001, p. 11.

15 *Ibid.*, p. 42.

16 *Ibid.*, p. 43.

17 C. Magris, *El anillo de Clarisse*, *op.cit.*, p. 244.

18 «Der Trieb zum Mystischen kommt von der Unbefriedigung unserer Wünsche durch die Wissenschaft. Wir fühlen, dass selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unser Problem noch gar nicht berührt ist.» (L. Wittgenstein, *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Ariel, 1982, p. 89; *Tagebücher 1914-1916, Werkausgabe Band 1*, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2006, p. 143.)

19 P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, *op.cit.*, p. 15.

20 Véase el comentario de I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf, 2002, p. 76.

21 «Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen.»

(L. Wittgenstein, *Tractatus*, *op.cit.*, 5.61.)

22 «Alle Sätze sind gleichwertig.» (*Ibid.*, 6.4.)

23 «Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert, und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er ausserhalb alles Geschehens und SoSeins liegen. Denn alles Geschehen und SoSein ist zufällig. Was es nichtzufällig macht, kann nicht in der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig. Es muss ausserhalb der Welt liegen. Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nicht Höheres ausdrücken.»

Quizá merecería la pena calibrar cuánto hay de estoicismo en este aforismo. El estoicismo de Wittgenstein está claro en el *Diario* p. 126. Sobre esta cuestión véase J. Muguerza «Las voces éticas del silencio», en C. Castilla del Pino (comp.), *El silencio*, Barcelona, Alianza, 1992, p. 143.

24 «La esfera de los valores sólo es accesible por medios indirectos sacados del ámbito de las vivencias, emociones o afectos (puros), en el que la ciencia no tiene nada que decir (ni la física, ni la psíquica, ni la social ni otras historias).» (I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, *op.cit.*, p. 35.)

25 *Ibid.*, p. 69.

26 I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, *op.cit.*, p. 77. También podría decirse que para Wittgenstein «la lógica es una figura especular del mundo». (I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, *op.cit.*, p. 81.)

27 «Das Bild hat mit dem Abgebildeten die logische Form der Abbildung gemein.» (L. Wittgenstein, *Tractatus*, *op.cit.*, 2.2.)

28 Sigo a P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, *op.cit.*, p. 29.

29 Aparece en el aforismo 6.432: «Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente a lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo». («Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt.»)

- 30 L. Wittgenstein, *Diario filosófico*, *op.cit.*, p. 128.
- 31 I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, *op.cit.*, p. 86.
- 32 I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, *op.cit.*, p. 87.
- 33 «Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen. Das Resultat der Philosophie sind nicht “philosophische Sätze”, sondern das Klarwerden von Sätzen. Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.» (L. Wittgenstein, *Tractatus*, *op.cit.*, 4.112.)
- 34 «Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft –also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat–, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend –er hätte nichts das Gefühl, dass wir ihn Philosophie lehrten– aber sie wäre die einzig streng richtige.» (*Ibid.*, 6.53.)
- 35 Esta es una tesis que Karl Popper nunca aceptará de Wittgenstein: la no existencia de problemas filosóficos. De hecho la famosa discusión entre uno y otro con el «atizador» nace de este tema. Véase, sobre esta cuestión: D. J. Edmonds y J. A. Eidinow, *Elatizador de Wittgenstein. Unajugada incompleta*, Barcelona, Península, 2001.
- 36 En este sentido sugiero la posibilidad de considerar en qué medida la filosofía de Wittgenstein es también una *filosofía de la sospecha*, junto a las que Paul Ricoeur estableció hace años: Marx, Nietzsche y Freud.
- 37 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op.cit.*, p. 47.
- 38 Véase, por ejemplo, toda la obra reciente de Eugenio Trías construida sobre la base de la noción de *límite* inspirada en Wittgenstein.
- 39 La cuestión de la traducción de *Unsinn* merece una breve reflexión. Es importante tener muy en cuenta, como señala Isidoro Reguera, que «una cosa es el absurdo lógico, sin gracia alguna, mera contravención prosaica de las leyes de la razón y del lenguaje dentro de su mismo juego, normalmente enquistado en las metafísicas, y otra el absurdo místico, el arremeter, pese a todo, de la razón y del lenguaje contra sus propios límites, conscientes de su definitivo fracaso en superarlos, pero también de que con su disolución (no hay otro modo de romper el juego) señalan a algo superior: al reducto de silencio y sinrazón de los sentimientos místicos. [...] El primer absurdo es irracional, el segundo es trágico». (Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, cit., p. 34.) Otros autores, como es el caso de C. Barrett en su libro ya citado *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, sostienen que «quizá Wittgenstein errara al utilizar el término *sin sentido*. Difícilmente podría haber previsto que el Círculo de Viena y los positivistas lógicos iban a malinterpretarlo, aunque debió haberse dado cuenta de que se prestaba a malas interpretaciones –de lo contrario, ¿por qué escribió en el prefacio: “Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos”?–. Pero es difícil encontrar un término alternativo que no sea confundente. Acaso el mejor sea “inexpresable”». (C. Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, *op.cit.*, p. 53.)
- 40 «Wir machen uns Bilder der Tatsachen.» (L. Wittgenstein, *Tractatus*, *op.cit.*, 2.1.)
- 41 «Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit.» (*Ibid.*, 2.12.)
- 42 «Die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache.» (*Ibid.*, 4.001.)
- 43 «Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit.» (*Ibid.*, 4.01.)
- 44 «Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht *sagen*, was wir nicht denken können.» (*Ibid.*, 5.61.)
- 45 I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, *op.cit.*, p. 57.
- 46 Sobre la importante relación entre Wittgenstein y el Círculo de Viena véase V. Kraft, *El Círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1977.
- 47 Véase C. Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, *op.cit.*, p. 27.
- 48 J. Casals, *Afinidades vienesas*, *op.cit.*, p. 266.
- 49 *Ibid.*, p. 267. El concepto de sentido lógico de una proposición es fundamental para entender el criterio de verificación del Círculo de Viena. Una proposición tiene sentido no cuando es verdadera (esto es, cuando corresponde con la realidad), sino cuando es verificable, es decir, cuando corresponde a la posibilidad de un hecho (L. Wittgenstein, *Tractatus*, *op.cit.*, 4.063).
- 50 Así lo advierte, por ejemplo, I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, *op.cit.*, p. 89: «En la vida diaria nos basta un lenguaje sin pretensiones, que está muy bien así como está, como decimos... [...] Pero eso prácticamente no es nada, para lo que importa. Aunque, paradójicamente, sea todo el ámbito del lenguaje con sentido. ¿Qué sentido? El lógico. Pero hay otro sentido más alto de las cosas, obviamente, que el científico (y el doméstico), o al menos siempre se ha empeñado el hombre –y muchas veces a voces– en que lo haya: el místico».
- 51 Por ejemplo, en el aforismo 2.221: «Lo que la figura (*Bild*) representa es su sentido (*Sinn*)».

52 En el *Tractatus*, «Dios» se menciona en el aforismo 6.432 para decir que «Dios no se manifiesta en el mundo». Es natural que Wittgenstein diga esto, porque de lo contrario se podría hablar *lógicamente* de Dios puesto que todo lo que es en el mundo es objeto de pregunta y de respuesta (*lógica*).

53 I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, op.cit., p. 51.

54 En el aforismo 6.421 llega a decir que «la ética es trascendental» (*Die Ethik ist transcendental*). ¿No sería mejor decir «trascendente»? Al menos si tomamos la definición clásica que Kant da de «trascendental» en la introducción de la *Crítica de la razón pura* (A 12) no tiene demasiado sentido decir aquí que *la ética es transcendental* puesto que, según Wittgenstein, el mundo no necesita para nada de la ética. De hecho es curioso comprobar cómo en el *Diario filosófico* escribe que «la ética es trascendente» (*Die Ethik ist transcendent*) (*Tagebücher 1914-1916*; 30-7-1916). Luego el propio Wittgenstein se corrige en el *Tractatus*. ¿A qué se debe este cambio? Lo ignoramos. En cualquier caso creemos que sería mejor interpretar el «trascendental» del *Tractatus* en el sentido de «trascendente» tal como aparece en el *Diario*.

55 Recuérdese que para Wittgenstein el mundo es la totalidad de los «hechos» (*Tatsachen*), esto es, de lo que es el caso, de lo que acaece (*Fall*), no de las «cosas» (*Dinge*) (L. Wittgenstein, *Tractatus*, op.cit., 1.1).

56 Véase M. Tresserras, *Wittgenstein: integritat i transcendència*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, p. 25.

57 «La lógica llena el mundo. Los límites del mundo son también sus límites» (*Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen*) (5.61).

58 «La lógica no es una doctrina sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental.» (*Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt*) (6.13). Creo que en este caso es más acertada la traducción de Enrique Tierno Galván al verter *Lehre* por «doctrina» en lugar de «teoría», como traducen Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.

59 I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, op.cit., p. 60. De todas formas hay un aforismo en el *Tractatus* que habría que aclarar. Me refiero al 5.621: *Die Welt und das Leben sind Eins*. Los traductores españoles vierten al castellano esta frase así: «El mundo y la vida son una y la misma cosa». Pero Wittgenstein no dice que sean *lo mismo* sino que *son uno* (*sind Eins*). *Uno* no tiene necesariamente que significar *lo mismo*; también podría referirse a que el mundo y la vida *son inseparables el uno del otro*, esto es, que no puede darse el primero sin la segunda. Si se entiende al aforismo 5.621 en el sentido de que el mundo y la vida son *exactamente lo mismo*, entonces carecen de sentido algunas de las ideas que aparecen al final del libro.

60 R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 156.

61 L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, Innsbruck, Brenner Studien 1, 1969, p. 35. Para el comentario de esta carta véase R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, op.cit., p. 176.

62 «Sea lo que sea lo que Wittgenstein quería decir con que la parte más importante del libro es la no escrita y que lo que no está escrito en el libro sin embargo está dicho en él, está claro lo que el *Tractatus* significaba para Wittgenstein. Para él no es ante todo un trabajo de lógica y de lenguaje, es un libro de ética.» (Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, cit., p. 51.)

63 En el *Tractatus* hay dos acepciones de la palabra «sentido» (*Sinn*), la primera se refiere propiamente al «significado», mientras que la otra hace referencia al «sentido de la vida» (lo que en el *Diario filosófico* llamaba *Dios*).

64 I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, op.cit., p. 63.

65 «Die Welt und das Leben sind Eins.»

66 En cursiva en el original de Wittgenstein.

67 «Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)»

68 «La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.» (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, A VII.)

69 «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.»

70 Sobre esta cuestión véase P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 321 y ss.

71 71. «Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinning, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann. Denn Zweifel kann nur bestehen, wo eine Frage besteht; eine Frage nur, wo eine Antwort besteht, und diese nur, wo etwas *gesagt* werden kann.»

72 «Die Kunst ist ein Ausdruck.»

73 L. Wittgenstein, *Diario filosófico*, op.cit., p. 142. Anotación del día 15-10-1916: «“Bedeutung” bekommen die Dinge erst durch ihr Verhältnis zu meinem Willen». La edición española traduce *Bedeutung* por «importancia». Me parece que sería más correcto mantener la versión de «significado», especialmente si aceptamos la dificultad añadida en el *Tractatus* sobre la diferencia entre *Bedeutung* («significado») y *Sinn* («sentido»).

74 «No cómo es el mundo es lo místico sino que sea» (*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist*). (L. Wittgenstein, *Tractatus*, op.cit., 6.44.)

75 Los teóricos de la educación se han dedicado a estudiar el «segundo» Wittgenstein. Por mi parte, en cambio, creo que el Wittgenstein del *Diario* y del *Tractatus* es mucho más interesante, tanto desde un punto de vista ético como pedagógico, que el de las *Investigaciones*.

76 De hecho, toda teoría es científica; si no, no es una teoría.

77 Que la ética no es una teoría significa que es algo de lo que no se puede hablar excepto para decir que no se puede hablar de ella. «La ética, como lo místico en general, surge en el mismo instante de disolución de la lógica: al decir que no se puede hablar de ella. La ética es una teoría superada en lo negativo. De algún modo ha de quedar en ella la advertencia teórica de lo que se puede y no se puede decir, la conciencia teórica de los límites.» (I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, op.cit., p. 70, nota 5.)

78 *Ibid.*, p. 34.

79 No sigo, para establecer la diferencia entre *signo* y *símbolo*, la terminología de Wittgenstein en el *Tractatus* 3.32, 3.321 y 3.322.

80 Véase el texto de J. Muguerza, «La voces éticas del silencio», en C. Castilla del Pino (comp.), *El silencio*, Madrid, Alianza, 1992.

81 C. Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, op. cit., p. 53.

82 Véase J. L. Pardo, *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004, pp. 28 y ss.

83 Esta es una cuestión típica de los «tecnólogos de la educación»: ¿cómo explicar y transmitir lo que no se puede explicar? Me parece que nos encontramos aquí frente a un «resto» propio del positivismo lógico del Círculo de Viena que todavía está muy vigente. Si una ética de la compasión es susceptible de «educación» (léase «transmisión») solamente lo será por vía de «implícitos», de «sugerencias». El valor del silencio resulta aquí decisivo.

84 J. L. Pardo, *La regla del juego*, op.cit., p. 31.

85 Por eso dice Wittgenstein en el *Tractatus* que lo que se puede expresar en el lenguaje no puede expresarse a través del lenguaje (4.121).

86 De nuevo este sería un argumento propio de la «tecnología de la educación» inspirada en el Círculo de Viena.

87 J. L. Pardo, *La regla del juego*, op.cit., p. 109.

88 Ll. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 47. Véase también Ll. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 75-81.

89 O. Marquard, *Adiós a los principios*, op.cit., p. 107.

90 Tengo muy presente, en lo que sigue, G. Agamben, *Lo que quedade Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000; F. Bárcena, *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 2001; R. Forster, *El exilio de la palabra*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

91 P. Levi, *La tregua*, Barcelona, Muchnik, 1995, p. 21.

92 *Ibid.*, p. 22.

93 *Id.*, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989, p. 73.

94 G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op.cit., p. 34.

95 P. Levi, *La tregua*, op.cit., p. 23.

96 G. Deleuze, *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 116.

97 Evidentemente, con todas las dificultades y las trampas de la memoria, como ya se ha indicado en el capítulo anterior.

98 En este sentido tendríamos dificultades para inscribir la filosofía de la memoria de Theodor W. Adorno en el marco de una ética de la compasión.

99 Del mismo modo que una ética de la compasión, una pedagogía del testimonio está inspirada por el «espíritu de la novela».

100 En la filosofía moral española ha sido sobre todo Adela Cortina la filósofa que se ha manifestado a favor de una ética de la dignidad. En la línea de sus maestros Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, aunque con algunas importantes modificaciones, Cortina propone una «ética de la razón cordial». Apel y Habermas solamente tomaban en cuenta la dimensión lógicoformal de la razón, la capacidad de argumentar. Cortina, además, contempla la «razón encarnada en un cuerpo», pero sigue manifestándose a favor de la dignidad de las personas,

de los seres humanos. Para ella los animales no tiene dignidad, aunque poseen valor. (Véase A. Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, Taurus, 2009). Como se puede observar, una ética de la compasión como la que se presenta en este ensayo es sumamente crítica con la propuesta de Cortina.

101 G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, op.cit.*, p. 71.

102 En el argot del campo de exterminio, el *musulmán* era el prisionero que ya había perdido toda esperanza de sobrevivir y había sido abandonado por sus compañeros. El musulmán era un cadáver ambulante.

103 G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, op.cit.*, p. 74.

104 P. Levi, *La tregua, op.cit.*, p. 11.

105 *Ibid.*, p. 12.

106 *Id.*, *Los hundidos y los salvados, op.cit.*, p. 61.

107 *Ibid.*, 65.

108 *Ibid.*, p. 68.

109 *Ibid.*, p. 72.

110 P. Levi, *La tregua, op.cit.*, pp. 210-211.

111 F. Kafka, *El proceso*, en *Obras completas I*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1999, p. 662.

112 G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, op.cit.*, p. 127.

113 E. Levinas, *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999, p. 99.

114 *Ibid.*, p. 101.

Capítulo 6

1 J. Joyce, «Los muertos», en *Dublineses*, Madrid, Alianza, 2007, p. 176.

2 *Ibid.*, pp. 204-205.

3 *Ibid.*, p. 210.

4 *Ibid.*, pp. 213-214.

5 *Ibid.*, p. 222.

6 *Ibid.*, p. 224.

Información adicional

Ficha del libro



Joan-Carles Mèlich (Barcelona, 1961) es profesor de Filosofía de Educación en la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha sido investigador del proyecto “La filosofía después del Holocausto” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid). Ha publicado, entre otros, los libros: *Situaciones-límite y educación* (1989), *Antropología simbólica y acción educativa* (1996), *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz* (1998), *La educación como acontecimiento ético* (2000) (en colaboración con F. Bárcena), *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto* (2001), *Filosofía de la finitud* (2002), *Escenaris de la corporeïtat* (2003) (en colaboración con L. Duch), *Ambigüïtats de l'amor* (2004) (en colaboración con L. Duch) y *Transformaciones. Tres ensayos de filosofía de la educación* (2006).

Otros títulos de interés

Joan-Carles Mèlich

[Filosofía de la finitud \(ebook\)](#)

[La lección de Auschwitz](#)

Lluís Duch

[Un extraño en nuestra casa \(ebook\)](#)

Heinrich Rombach

[El hombre humanizado](#)

Karl Löwith

[El hombre en el centro de la historia](#)

Índice

Portada	2
Créditos	3
Índice	4
Dedicatoria	6
Frase	7
Capítulo 1. Introducción	8
Capítulo 2. Pórtico: La zona sombría de la moral	24
Capítulo 3. El teatro metafísico	32
3.1. Escenas de la metafísica	32
3.2. El espectro del nihilismo	38
3.3. El espíritu de la novela	46
Capítulo 4. La situación ética	56
4.1. Una situación de radical excepcionalidad	56
4.2. Ética y cuerpo	64
4.3. Ética y símbolo	68
4.4. Ética y experiencia	78
4.5. Ética y respuesta	92
4.6. Ética y memoria	96
4.7. Ética y libertad	106
4.8. Ética y muerte	113
4.9. Ética y sufrimiento	122
4.10. Ética y compasión	139
4.11. Excursus I: Ética y vulnerabilidad (Levinas y Butler)	150
4.12. Excursus II: Rousseau y la piedad	155
Capítulo 5. La pedagogía del testimonio	159
5.1. La crisis gramatical	159
5.2. Decir y mostrar	168
5.3. El profesor y el maestro	172
5.4. El testimonio y la ausencia	177
5.5. La vergüenza del testigo	181
Capítulo 6. Telón: La compasión imposible	185

Bibliografía	187
Índice onomástico	197
Agradecimientos	205
Notas	206
Información adicional	229