

INTERSTICIOS (SOBRE UNA ÉTICA POSTMETAFÍSICA)

JOAN-CARLES MÈLICH
Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN: Se consideran en este artículo las posibilidades de una ética desde una perspectiva postmetafísica, sin puntos de apoyo categóricos y, por lo mismo, radicalmente distinta de la moral. Según ella, no hay ningún principio incondicionalmente cierto, lo que no significa que no haya nada cierto, que no haya ninguna certeza o que todo valga exactamente lo mismo. Hay certezas, pero todas son condicionales o relativas a la gramática en la que uno se mueve. El autor dibuja las líneas generales de una filosofía de la finitud en la que distingue tres ámbitos: el de lo jurídico (o lo legal), el de lo moral (o lo legítimo) y el de lo ético (o lo adecuado, que nunca lo es del todo). Se describen estos tres ámbitos y se llega a la conclusión de que una ética postmetafísica, que parte de la condición frágil y vulnerable de la condición humana, no puede prescindir de ninguno de los tres.

PALABRAS CLAVE: ética, moral, finitud, postmetafísica.

Interstices (On Post-Metaphysical Ethics)

ABSTRACT: This article considers the possibilities of ethics from a post-metaphysical perspective, without categorical pillars and therefore completely different from morals. According to this, there is no principle unconditionally true, which does not mean that nothing is true, that there is no certainty or that everything is worth exactly the same. There are certainties but they are all conditional or relative to the grammar one is immersed in. The author depicts the general lines of a philosophy of finiteness with three distinct areas: juridical (or legal), moral (or legitimate) and ethical (or proper, which is never fully proper). These three areas are described, and the conclusion is reached that post-metaphysical ethics, based on the fragile and vulnerable condition of human beings, cannot disregard any of the three.

KEYWORDS: ethics, morals, finiteness, post-metaphysics

“A mi entender un expulsado es aquel al que se le niega la protección de las leyes”.

HEINRICH VON KLEIST, *Michael Kohlhaas*

1. Pórtico

No podemos instalarnos en ningún lugar. Orden y desorden, creación y destrucción, armonía y caos...; lo humano es *tensión* inacabable, ineludible, porque es espacio y tiempo, porque es situación, porque es relación. «Ser humano» es deseo de estar situado pero, al mismo tiempo, es la imposibilidad de conseguirlo. Nadie es absolutamente humano porque nadie es *absolutamente* nada. Nadie es humano *del todo*. O, en otras palabras, si existe lo humano también existe la imposibilidad de la presencia y de la plenitud, la imposibilidad de la *plena* presencia. Algo así sería la muerte. Si existe lo humano también existe la ausencia, la falta, la pérdida. Estar de «cuerpo presente» es morir. El humano es un mundo habitado por ausentes, por *espectros*. Nunca nos tenemos por completo porque hay una alteridad que surge al modo de una falta que no deja de asediarnos. Siempre, como les ocurre a Gabriel y a su esposa en el relato de James Joyce *Los muertos*, alguien se echa de menos. La condición humana es la de «seres en falta». Ya sea por el tiempo perdido o por el tiempo deseado, no hay vida humana completa. Podemos ser felices, es cierto, pero no existe un reino de la felicidad. En definitiva: la presencia total y la plenitud extrema no son posibilidades humanas.

El humano es un animal que no termina de encontrar su lugar en la vida porque siempre la está haciendo y deshaciendo. Vivir como humano es habitar en una cierta errancia, en un determinado desajuste. Es verdad que nadie es capaz de sobrevivir por completo a la intemperie, pero tampoco puede quedarse del todo en su casa porque no es el dueño de sí mismo. Vivir como humano es estar en trayecto, en camino, en una senda perdida que no se sabe a dónde conduce, es estar expuesto, sometido al riesgo de los sucesos y de los acontecimientos. Esta situacionalidad, esta vida tensionada, esta vida errante, en trayecto, provoca, a menudo, «vértigo». Como en el conocido cuadro de Caspar David Friedrich, el vacío se abre bajo los pies del caminante, un abismo sin fin, un mar de nubes sin soporte ni sentido. En el lienzo de Friedrich, el caminante que está de espaldas parece ignorar su pasado, sus inicios y sus comienzos, pero su desajuste sigue mudo y misterioso. En su mirada vertiginosa se abre un desierto de sentido, para muchos de esperanza y de progreso. Hay que avanzar al precio que sea, cueste lo que cueste, pero es bueno recordar que no hay progreso sin barbarie. Por eso, es probable que en momentos críticos sólo hallemos en las referencias de lo que ya fue la posibilidad de orientación y de guía; una posibilidad frágil, sin duda, pero la única posible.

Vivimos un momento de orfandad. Un universo de vacíos, pero también de nostalgias y de idolatrías. Son tres enfermedades de nuestro tiempo que ahora y aquí no podemos más que esbozar. La *nostalgia del pasado*, el *vacío del presente* y la *idolatría del futuro*. El habitante de este universo huérfano necesita encontrar urgentemente puntos de apoyo, aunque no puedan ya ser universales, necesita la temblorosa luz del candil, aunque sabe que ya no tendrá acceso a la luz del sol porque ya no puede escapar de la caverna. Por eso, hoy, la memoria se convierte en una facultad antropológica que no se puede ni se debe desestimar. Toda la modernidad se ha construido de espaldas a la memoria, y ha privilegiado otras facultades, como la imaginación. Quizá sea ya el momento de cambiar de perspectiva.

2. Una filosofía de la finitud

No sólo somos *en el mundo*, también somos *del mundo*. Somos sus herederos. Al nacer *heredamos* un mundo que ya está constituido, o se está constituyendo, porque el mundo no está del todo hecho, del todo terminado. Y en él habita una *gramática* concreta que nos posee, que nos determina, que nos sitúa. Pero la gramática no es lo mismo que el lenguaje. Todo lenguaje es gramática, pero esta va más allá. Una gramática es un horizonte sígnico-normativo que nos sitúa en el mundo y, al mismo tiempo, nos protege de la naturaleza, de los otros y de nosotros mismos. Una gramática es un ámbito de (cierta) inmunidad. Símbolos y signos, imágenes y conceptos, valores y normas, configuran el universo gramatical que heredamos al nacer. La gramática estructura lo que cada uno de nosotros es —la identidad—, ofrece categorías de reconocimiento, delimita y controla las relaciones entre los habitantes del mundo. Nadie podría sobrevivir al margen de una gramática, pero, como veremos a lo largo de este artículo, sí que es posible hacerlo *en* sus márgenes...

Un tema interesante, que no podré tratar aquí dado el tiempo y el espacio del que dispongo, sería considerar el hecho de que si con la aparición de las llamadas nuevas tecnologías la gramática ya se ha convertido una gramática global en la que las particularidades de cada cultura ya han desaparecido, o están desapareciendo. Sea global o no, desde pequeños, la gramática —el universo sígnico-normativo que heredamos— nos obliga a entrar en unos *marcos* (morales, legales, estéticos, religiosos, científico-tecnológicos), a veces externos, a veces internos. Estos marcos funcionan al modo de esquemas, de clasificaciones, de categorías sociales..., separando y delimitando lo que está bien de lo que está mal, lo que puede hacerse de lo que

está prohibido, la buena de la mala conciencia, lo bello de lo feo, lo verdadero de lo falso, así como determinando modelos y formas de comportamiento.

Más adelante estableceremos distinciones entre estos tipos de marcos, pero de momento habría que advertir que, para comprender su funcionamiento, es importante distinguir el *mundo* de la *vida*. Nacemos en un mundo, pero el mundo no es la vida. Mundo y vida no son lo mismo, y los marcos gramaticales pertenecen al mundo, no a la vida. Cada uno de nosotros posee mundo, eso es indudable, indiscutible, pero algunos carecen de vida. La vida se caracteriza, como vamos a ver, como una incesante *puesta en cuestión* de los marcos, como su inacabable *transgresión*. La gramática forma parte del mundo, no de la vida; la vida es lo que pone en jaque a la gramática, lo que la hace tambalear. La vida está en las zonas sombrías del mundo, en sus márgenes. Toda vida, si es vida *humana*, está dotada de una (cierta) marginalidad. Por eso decía al principio que nunca somos *del todo* humanos, nunca hay vida humana plena, en plenitud, porque para que algo así fuera posible el mundo y la vida tendrían que coincidir, pero para un ser finito eso es imposible. Si mundo y vida coincidieran dejaríamos de ser humanos.

Así pues, a diferencia de lo que sucede con la gramática, *la vida no se hereda*. En otras palabras, no hay una gramática vital. Esto quiere decir que en la vida *estamos a la intemperie*. Vivir es estar al descubierto. La vida se inventa, se crea, se configura a cada momento, *hic et nunc*. A veces la vida se configura desde el mundo..., y es verdad, se configura *desde* mi mundo, pero también *contra* el mundo, contra la gramática que hemos heredado, contra los marcos *sígnico-normativos*. Eso lo veremos con más detalle después. De momento lo que resulta relevante subrayar es que si hablamos de una vida «humana» no nos referimos ni a una vida buena, o bella, o justa, o plena..., sino a una vida que *no puede ser nunca del todo* buena, o bella, o justa, o plena. Por eso lo humano, si existe, está ligado a la finitud, a la fragilidad, a la vulnerabilidad, a la contingencia, y a la *transgresión* del mundo. Ningún mundo será plenamente nuestro. En la vida nunca estaremos, ni ahora ni nunca, reconciliados con un mundo.

El humano es un ser que puede decir *no*, pero no solo a esto o a aquello sino a la *totalidad*. A esta disposición de lo humano la llamo *transgresión*. Pero la transgresión no es la crítica. Esta siempre tiene lugar en un sistema, y, además, propone alternativas. La crítica sabe lo que busca; la transgresión, en cambio, no. Debido a nuestra naturaleza finita es posible imaginar el mundo que no queremos habitar de ninguna de las maneras, pero nunca podremos configurar —ni

mucho menos habitar— el mundo óptimo, perfecto, paradisíaco, el que *sí* queremos habitar. No es solo que no podamos *vivir* en *este* mundo, es que este mundo no es ni siquiera imaginable o configurable porque está *totalmente al margen* de nuestras posibilidades. Digámoslo de otro modo: hay una dimensión transgresora, y no solamente crítica, que forma parte de la existencia. Por eso, la vida humana es *humana* porque sabe que, en cada mundo heredado, uno no tiene más remedio que ir avanzando y retrocediendo *a salto de mata*. Mi biografía surge como el relato de estos avatares, un relato incompleto, singular y ambiguo, porque si algo hay de ineludible en mi vida es el hecho de que estoy sometido al azar y a las casualidades del tiempo, al poder de los acontecimientos.

Hasta ahora me he referido a la diferencia entre el mundo y la vida. Pero al principio he señalado que el mundo siempre es un mundo determinado, por eso será necesario, a continuación, dibujar, aunque sea a grandes rasgos, el mundo que nos ha tocado en suerte. Se podría decir *grosso modo* que hemos heredado un *mundo que ha llegado después de la modernidad*. Como advierte el filósofo americano Mark C. Taylor en su obra *Después de Dios* (2011: 80), desde una perspectiva filosófica, los inicios de la posmodernidad —del *pensamiento* posmoderno— pueden ya encontrarse en Lutero y el nominalismo de Ockham. No obstante, la filosofía posmoderna —en sentido estricto— quedará claramente formulada —y consolidada— en el siglo XIX por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche en su libro *La gaya ciencia*. Aquí, en el aforismo 125 titulado «El loco», Nietzsche decretó *la muerte de Dios*, esto es, el fin de todo principio absoluto, la destrucción de toda posibilidad metafísica. Ya no hay lugar en el mundo para principios trascendentes, universales, apodícticos. Si el mundo que hemos heredado después de la modernidad es un mundo en el que «Dios ha muerto», entonces las consecuencias para la *vida* son enormes. El universo ya no tiene un principio en el tiempo ni un límite en el espacio. Todo es un juego de causas y efectos. El hombre loco de *La gaya ciencia* es el individuo que ya no puede hacerse ilusiones sobre la situación de la tierra, y siente su caída fuera de las cubiertas imaginarias que le habían cobijado en el interior de la totalidad divina durante milenios. El hombre loco siente el frío de vivir a la intemperie, de estar fuera, siente el vacío y la sensación de desierto y de abandono. En definitiva, lo que anuncia el loco no es otra cosa que el desmoronamiento del sistema metafísico de inmunidad que había sostenido el imaginario de la vieja Europa (Sloterdijk, *Esferas II*, 2004: 508).

Pero vayamos paso a paso. A grandes rasgos, *tres* eran los principios básicos del pensamiento moderno: la *razón*, la *autonomía* y la *historia*. Su gran aportación, la de Descartes, Rousseau, Kant y Hegel, era pensar que hay un paso de la minoría a una mayoría de edad. Somos (o fuimos) sujetos modernos porque hemos descubierto que *somos capaces de decidir y legislar sobre nosotros mismos*, porque hemos descubierto que a través de la razón podemos alcanzar conocimientos libres de supersticiones, porque hemos descubierto que la historia evoluciona según una lógica del progreso, una lógica que cree que, al final, se alcanzará el mejor de los mundos posibles. Sin embargo, estos principios básicos tienen como consecuencia, como mínimo, dos cosas. En primer lugar, lo que podríamos llamar *la soberanía* —o *autonomía*— *del yo*, y, en segundo lugar, *la necesidad de crear nuevos dioses*, o, dicho de otro modo, de «reencantar» el mundo. Lo que el mundo moderno sostuvo, y sus nostálgicos siguen sosteniendo, es que es precisamente este el momento en que el sujeto ha llegado a ser soberano, autónomo e independiente —y, por lo tanto, el momento en el que nos hemos liberado del peso del absoluto. Mientras que la heteronomía implica la determinación de otro —de Dios, o de cualquier otro punto de referencia absoluto e incuestionable—, la autonomía, el principio básico de la modernidad, conlleva la autodeterminación y la autolegislación mediante la que el sujeto se da una ley a sí mismo. Pero esto no significa que entremos en una zona de arbitrariedad y de relatividad, sino que una acción libre será aquella que sea racional.

No hay duda de que es Immanuel Kant (1724-1804) el filósofo que culmina el *edificio moral* del mundo moderno que se había iniciado mucho antes. Kant es el creador de la auténtica *gramática moral* moderna en la que todavía estamos inmersos. Como es de sobras conocido, su filosofía es una filosofía *crítica*, por eso es imprescindible aclarar qué entiende Kant con este término para poder comprender su ética. Para decirlo en pocas palabras, *crítica* significa en Kant «condición —(y, por tanto, límite)— de posibilidad». Una filosofía es *crítica* si da respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico, de la moral, del juicio. Dicho de otro modo, una filosofía crítica se ocupa de cuándo, cómo y en qué condiciones es legítimo el uso de la razón, tanto en el plano teórico (o científico) como en el práctico (moral o estético). Y, en su *Crítica de la razón pura*, la tesis de Kant está clara: todo conocimiento empieza con la experiencia, pero no acaba aquí, porque el sujeto es activo, es creador. Poseemos formas a priori, tanto en la sensibilidad como en el entendimiento, sin las

que no podríamos conocer absolutamente nada. Cualquier lector de Kant sabe que, según él, las formas a priori de la sensibilidad son el espacio y el tiempo y las del entendimiento las categorías. Pero la razón práctica (o moral) no funciona igual que la teórica. Si esta para ser legítima tiene que comenzar con la experiencia, en el caso de la práctica sucede todo lo contrario. En otras palabras, una razón práctica, una moral, basada en la experiencia sería, para Kant, ilegítima. Kant conocía la advertencia que había lanzado David Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana*: no puede inferirse un deber-ser de un ser, un imperativo de un indicativo. (Es la llamada, años después, *falacia naturalista*.) La conclusión a la que llega Kant puede resumirse en tres puntos: 1. El objetivo de la ética tiene que ser responder a la pregunta *qué debo hacer*. 2. La ley moral tiene que tener la forma de un imperativo categórico, no la de un imperativo hipotético. 3. La fundamentación del imperativo categórico tiene que ser la razón pura en su uso práctico, una razón descorporeizada y deshistorizada. En consecuencia, en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, el filósofo de Königsberg dirá que de ninguna manera la moral puede fundamentarse en la antropología. Tampoco en la experiencia. Y si es verdad que para que una acción pueda ser calificada de moral es necesario convertirla en ley universal, entonces solo nos queda una doble posibilidad: o bien recurrir a Dios (cosa que Kant no quiere hacer), o bien a la razón. Pero, insisto, nos encontramos, en tal caso, con una razón libre de cualquier elemento empírico, una razón no contaminada por la experiencia, una razón *pura*. El sujeto moral de Kant no sabe nada de sensibilidad, de emoción, de miedo, de memoria, de azar, de sufrimiento ni de muerte. El sujeto moral kantiano es un sujeto sin cuerpo.

334

A diferencia de lo que suele decirse, a mí me parece que Kant es sumamente claro en sus apreciaciones y que no deja lugar a interpretaciones ambiguas. Puede decirlo más alto pero no más claro. Escribe, por ejemplo, en la *Fundamentación*: «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, más nunca de ley moral.» (Kant, 2002: 56)

De todas las críticas que se han realizado a la filosofía práctica de Kant, la de Arthur Schopenhauer es, a mi juicio, la más interesante. En su opúsculo titulado *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer dispara directamente contra la línea de flotación del kantismo. (Habría que añadir que esto es algo sorprendente al principio, puesto que en su magna obra titulada *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer se había declarado kantiano. Pero esta es una buena muestra del cambio de registro de Kant, de la razón teórica a la razón práctica.) Para Schopenhauer no es el objetivo de la ética responder a la pregunta qué debo hacer, ni tampoco se pueden formular imperativos categóricos (puesto que algo así sería una *contradictio in adjecto*), ni la razón práctica es, de ninguna de las maneras, el fundamento de la ética. Schopenhauer desenmascara a Kant: en la trastienda de su filosofía práctica se oculta una *moral teológica*. Kant no es sincero, es una especie de «mago de la moral» que oculta sus cartas y que tiene escondido un as en la manga: *Dios*. Además, como señala Schopenhauer, en la obra de Kant persiste una antropología dualista, la misma que ha atravesado de cabo a rabo la filosofía occidental desde Platón, una antropología que, en la modernidad, se dogmatiza alrededor de la visión de la realidad humana entendida como sujeto autónomo. Schopenhauer es, en este sentido, uno de los primeros autores profundamente críticos con la visión moderna de la moral. Su crítica va a favorecer la aparición de la filosofía que romperá (definitivamente) con ella, la «filosofía del martillo», la filosofía de Nietzsche.

Una perspectiva como la que se va a adoptar aquí —inspirada en Schopenhauer, Nietzsche y Freud, así como en algunos autores que podríamos englobar bajo el epígrafe de postestructuralistas (como por ejemplo, Levinas, Foucault y Derrida)—, piensa que no somos tan autónomos como creíamos y que la historia no nos conduce a ninguna parte. Por eso, para una filosofía de la finitud, como la que aquí se está desarrollando, la ética está lejos de los presupuestos que introdujo Kant. ¿En qué sentido? Señalemos sólo algunos aspectos relevantes. En primer lugar, *no es posible una fundamentación última*. No hay posibilidad alguna de encontrar un *punto arquimédico*, como quería Descartes en su segunda meditación metafísica, que ofrezca un sentido a la vida. La vida no tiene Sentido, y es por eso por lo que puede existir la ética. Precisamente porque los seres humanos somos finitos, porque somos más lo que nos sucede que lo que hacemos, porque no somos los dueños de nuestra propia casa, porque estamos sometidos al poder de los acontecimientos..., no es posible una fundamentación última que sirva de soporte incuestionable de

lo que pensamos, decimos o hacemos. En segundo lugar, una filosofía de la finitud propone un *cambio de acento*, propone el paso de una visión *metafísica* del mundo a una visión *narrativa* de la vida. Esta es la gran aportación de las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, primero, y las de los filósofos postestructuralistas después, porque si no hay acceso al absoluto entonces no podemos liberarnos del hecho de *tener que decidir* pero *sin criterios* que nos guíen de manera clara y distinta, como pretendía Descartes; no podemos eludir las interpretaciones y las perspectivas, las historias y las situaciones, las relaciones, las presencias y las ausencias. Por último, una filosofía de la finitud sostiene que, en último término, hay aceptar el fracaso, así como el peligro de todas las nuevas formas de *reencantamiento del mundo*, de sustitución del absoluto (*Dios*) por cualquier otro absoluto (*Razón, Historia, Técnica, Democracia, Dignidad, Persona*). Es necesario ser radical hasta el final, llevar hasta el límite una idea, un «espectro» como diría Derrida: habitamos un universo de indeterminación y contingencia, y, esto es lo decisivo, *no hay forma de volver a encontrar un fundamento absoluto*. Desde esta perspectiva, la fractura con la modernidad es definitiva, no hay vuelta atrás. Los *neoilustrados* del siglo xx (Rawls, Apel, Habermas...) creen haber descubierto un nuevo referente laico, secularizado, para cerrar la crisis: el diálogo y el consenso. Pero los filósofos postestructuralistas han clausurado esta vía. En definitiva, salvo a través de procedimientos totalitarios, no se puede «resucitar a Dios», es decir, *no es posible configurar un ámbito de protección total*, una «caverna» de la que no habría que salir jamás. Una caverna así no es posible ni deseable.

336

Desde el punto de vista de una filosofía de la finitud no nos queda más remedio que aceptar que el hecho de que no tenemos más remedio que orientar nuestras vidas narrativamente, sin tener criterios absolutos, seguros y fiables, se ha instalado en nuestra existencia y hay que aprender a vivir en ella y con ella. Sé que se me puede acusar de *nihilista*. El *nihilismo* (como el escepticismo o el relativismo) es una palabra maldita en ética, pero no hay que tenerle miedo. La definición clásica de *nihilismo* la debemos al escritor ruso Iván Turguénev, en su novela *Padres e hijos*: «Un nihilista es la persona que no se inclina ante ningún tipo de autoridad, el que no acepta ningún principio de fe, por mucho respeto que este le infunda.» (2007: 96). Pero es necesario matizar que ser nihilista no es negar *todo* principio, sino no aceptar ningún principio *absoluto*. No puede haber vida (humana) sin principios, esto es, sin referentes de algún tipo, pero sí puede haberla sin principios *absolutos*. He aquí la tesis fundamental de una filosofía de la finitud. Ella coloca en su centro

la crisis, la duda, la ausencia de plenitud. No se trata de negar todos los principios, sino de no aceptar aquellos que se presentan como trascendentes al espacio y al tiempo, como independientes de las situaciones y de los contextos, de las relaciones y de las circunstancias.

Si no es posible eludir la contingencia (el espacio, el tiempo, las transformaciones, las situaciones, las relaciones), si no hay absoluto, sea del tipo que sea, religioso o laico, entonces tampoco hay posibilidad alguna de encontrar el Sentido, con mayúsculas, algo que justifique *absolutamente* los códigos, las leyes, las normas, las acciones de nuestra vida cotidiana. Una filosofía de la finitud sostiene que no hay nada de *incondicionalmente cierto*, lo que no significa que no haya nada cierto, que no haya ninguna certeza o que todo valga exactamente lo mismo. Hay certezas, claro está, pero toda certeza es condicional o relativa a la gramática en la que uno se mueve, de la misma manera que la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta en una geometría euclidiana. En una palabra, pues, desde una perspectiva de la finitud, en la vida no se puede eludir el juego de interpretaciones.

Una filosofía como la que aquí se presenta es un pensamiento post- y antimetafísico. Es verdad que no podemos dejar de formularnos *preguntas* metafísicas, porque las grandes cuestiones fundacionales pertenecen al *modo de ser* de lo humano, pero una cosa son las preguntas y otra las respuestas. El ser humano es un ente que se hace preguntas que no puede responder y precisamente por eso necesita *lugares de asilo*. La función de toda cultura es la de protegernos de la naturaleza y de nosotros mismos, de los peligros del mundo natural y de las relaciones con los demás. Pero esta necesidad de protección no es solo una necesidad física, también lo es existencial. La existencia del ser humano es frágil y vulnerable y, precisamente por eso, todo ente anda necesitado de ámbitos —físicos y sgnicos— de inmunidad.

Un ámbito de inmunidad es un punto de apoyo que sirve para *dominar la realidad de antemano*. Hay que subrayar este *de antemano* porque será decisivo para comprender lo que más adelante calificaremos de legal y de moral. Estos ámbitos son lugares artificiales que sirven de protección física, pero también sgnica, son refugios que los seres humanos inventan (y heredan) para sentirse seguros. En esta línea se sitúa el filósofo alemán Peter Sloterdijk con su *esferología*. Según él, las *esferas* son los lugares que los hombres crean para poder existir como lo que realmente son (Sloterdijk, 2003: 36-37). El ser en esferas es una relación fundamental para el ser humano, una relación que ha de afirmarse, reconstituirse y crecerse continuamente frente a las amenazas del mundo exterior. Las esferas son conformaciones

morfo-inmunológicas (Sloterdijk, 2003: 51). Los seres humanos no han vivido nunca en la inmediatez de la naturaleza, sino en invernaderos, en atmósferas. Lo interesante, como señala Sloterdijk, es que los seres humanos no crean sus climas espontáneamente sino circunstancias dadas, encontradas y transmitidas. A estas circunstancias las he llamado, aquí, *mundo*, y a su contenido heredado *gramática*. Voy a utilizar la terminología de Sloterdijk no porque comparta su pensamiento, puesto que en muchos casos no es así, sino porque creo que es suficientemente sugerente para el propósito de este ensayo. Así pues, desde la perspectiva que aquí se adopta, las esferas —o ámbitos de inmunidad— pueden ser de diversos tipos. Voy a señalar sólo tres de ellas. La primera la llamo esfera de *lo jurídico*, la segunda de *lo moral* y la tercera de *lo ético*. Mi hipótesis es que cada ser humano, al menos en el mundo occidental, vive simultáneamente en las tres. Pero hay que subrayar que aunque la vida en esferas es simultánea, un análisis filosófico de la cuestión no puede confundirlas. Veámoslo con un poco más de detalle.

Es verdad que, en la vida cotidiana, la esfera de lo ético es la más maltratada porque infunde *vértigo*. La ética es una esfera vertiginosa. Nos sentimos más cómodos viviendo en las otras dos, en la esfera de lo legal y en la de lo moral, aunque, en ocasiones, la de lo moral queda devorada o sometida a la de lo legal (después comentaremos el ejemplo de la *Antígona* de Sófocles). Ahora bien, hay que advertir, como ya se verá, que las esferas de lo legal y de lo moral son ambivalentes, puesto que resultan protectoras para algunos pero, al mismo tiempo, desprotectoras para otros. Un buen ejemplo es el relato de Kafka *Ante la ley*. Tanto lo legal como lo moral son ámbitos de inmunidad, pero no para todo el mundo, puesto que son ámbitos *signícos* de inmunidad. Esto significa —como ha puesto de manifiesto la filósofa norteamericana Judith Butler— que definen a priori quién queda bajo su protección y quién no. Vivimos en un universo en el que los *viejos* modernos sienten nostalgia de un paraíso perdido porque todavía andan anhelantes de *solidificar las esferas*, esto es, de eliminar la esfera de lo ético, la respuesta ética, *hic et nunc*, y reducir al mínimo la diferencia entre la de lo legal y la de lo moral. (Quizá, apunto, incluso podría sostenerse que las diversas formas de fundamentalismos y sectarismos que abundan en el mundo posmoderno, en el fondo, son *intentos de solidificación* de esferas.) En otras palabras, parece obvio que cuanto más compacto y sólido es el mundo —cuanto menos diferencia hay entre las esferas— menos vértigo sentimos, cuanto más organizado *de antemano* es el mundo más tranquilos vivimos, pero lo grave del asunto es que, al mismo

tiempo y como veremos después, más *cruels* somos, porque más indiferentes somos al sufrimiento de aquellos —como el hombre del campo de la parábola kafkiana— que no han quedado bajo el manto protector de lo legal y de lo moral, porque estas esferas, la de lo legal y la de lo moral —y esta es la gran diferencia respecto a la esfera de lo ético—, son ámbitos de protección *sígnico-normativos*.

Grosso modo, podría decirse que lo legal y lo moral se mueven en el ámbito del *deber*, de la *norma*. Al margen del *tipo* de normas que den, las esferas legales y morales *orientan, controlan, obligan, organizan y sancionan...*, y, por ello reducen la *complejidad* de la vida. Lo legal y lo moral *dan* respuestas, pero son respuestas *pre-dadas*. Cuando uno exige a su mundo, a su gramática, respuestas claras y distintas en lo que concierne a la vida, no a la técnica, está demandando *normas* —sean legales y/o morales. Lo ético, en cambio —a diferencia de lo legal y de lo moral—, consiste en dar-una-respuesta, pero no en una respuesta-dada.

Ya he dicho que todas las esferas abren ámbitos de inmunidad —siempre relativa, claro está, nunca absoluta—, pero mientras que las de lo legal y lo moral ofrecen una seguridad centrada básicamente en lo *espacial* (que siempre, como ya he dicho, es una seguridad para algunos pero una inseguridad para otros), lo ético tranquiliza por la relación *temporal*. Esto es lo que en otro lugar he llamado *compasión* (Mèlich, 2010), porque la compasión no depende del lugar sino del momento, no depende de la persona o del personaje, sino del sufrimiento. Ambas esferas, la de lo legal y la de lo moral, desean la *justicia*. (Derrida y Nancy sitúan la justicia fuera de la esfera de lo legal; no obstante, a mí me parece que hay una justicia legal y una justicia moral que operan de forma distinta y que, eso sí, nunca coinciden ni sería deseable que coincidieran.) Lo legal y lo moral anhelan la equidad en un *espacio* determinado, y fuera de este uno queda desprotegido (o a veces más protegido todavía), queda, para decirlo de nuevo con Kafka, *ante o fuera* de la ley. Lo ético, en cambio, como ha mostrado de forma muy bella el filósofo lituano Emmanuel Levinas en su libro *Le temps et l'Autre*, se mueve en el *tiempo* de la responsabilidad, o, para expresarlo en mi propio lenguaje, de la respuesta compasiva, que no es una respuesta justa, válida en un espacio determinado, que *no* es una respuesta *sígnica* que se dirige a un ser que ha sido previamente categorizado, ordenado o clasificado, sino una respuesta a la injusticia, al sufrimiento singular, a una demanda que rompe toda categorización, toda construcción *sígnica*, a todo conocimiento. La ética es una respuesta que tiene lugar en el tiempo oportuno, esto es, en el tiempo adecuado (*kairológico*). La ética es

una respuesta a la demanda del *rostro* del otro y, por lo tanto, en el margen de su identidad jurídico-moral y del lugar social que ocupa el que nos demanda, en el margen de su *cara*. Todo individuo posee una *cara*. Todo individuo es, en la medida en que habita un mundo, una *cara*, un *personaje* en un contexto, pero la respuesta ética no es una respuesta a una cara, a un ente que ha sido investido como un personaje. La respuesta ética no es una respuesta categorial o personal, sino una respuesta fruto de una *interpelación extraña* que ha roto literalmente las categorías legales y morales. A esa interpelación o demanda Levinas la llamará *visage*. El rostro *rompe* la cara. Por eso, en lo ético hay un privilegio del tiempo, la llamada del sufrimiento del *rostro*, sobre el espacio, la *cara* que sufre, porque la cara viene configurada categorialmente. Está claro que también hay un tiempo en las esferas legales y morales pero es un tiempo *cronológico* o, lo que es lo mismo, es un *tiempo espacializado* que nada tiene que ver con el *tiempo oportuno* de la ética. Por último, habría que señalar que mientras lo legal y lo moral se desarrollan en el ámbito público, en el espacio público, lo ético no. Pero eso no significa que lo ético sea algo que se reduzca al espacio privado, porque ya hemos dicho que no es el espacio el *modus vivendi* de lo ético. Como he escrito en otros lugares, lo ético pertenece al ámbito íntimo. La intimidad, a diferencia tanto de lo público como de lo privado, no es un espacio o un lugar, sino un tiempo, es decir, una relación. No hay habitaciones íntimas sino relaciones íntimas. Lo ético es íntimo porque siempre es una relación dual, de dos. Lo ético, a diferencia de lo moral y de lo legal, no soporta el tercero. Es más, como diría Levinas, todo el ámbito político-público comienza con el tercero. Algunas lenguas, como el griego, poseían una forma verbal que no era ni singular ni plural: el *dual*. Nosotros hemos perdido esta forma, por eso nos cuesta tanto entender la intimidad ética, porque para nosotros *dos* es plural. Desde lo ético, en cambio, uno se da cuenta de que el dos no es singular, claro está, pero tampoco plural. En ética, *dos es dos*.

340

3. Lo legal, lo legítimo, lo adecuado

Ya ha quedado establecido que las esferas de lo legal y de lo moral son signico-normativas. Vayamos ahora con la segunda parte de esta expresión, con la difícil cuestión de las normas y de la normatividad. Originariamente, la *norma* hace referencia a un instrumento de medida, pero posee también un sentido de *normalidad*. Los dos términos, *normatividad* y *normalidad*, tienen una fuerte implicación y relación. Desde la modernidad uno tiende a concebir la normalidad como un

conjunto de reglas descriptivas, mientras que la normatividad haría referencia a las reglas prescriptivas. Las primeras se ocuparían de las cuestiones de hecho, mientras que las segundas harían lo propio con las de derecho o valor. El comportamiento humano necesita de ambas dimensiones, tanto de la normalidad como de la normatividad. No obstante, su distinción es extremadamente débil y, en ocasiones, peligrosa. Es verdad que las normas están inscritas en la gramática que hemos heredado, por eso no es posible vivir sin ellas, porque somos animales finitos que habitamos una cultura. *El ser humano es un animal que nace en un mundo de normas y que debe cumplir con ellas.* De eso se encargará la educación. Pero ¿qué sucede con la normalización? La normalización es el momento en el que las normas quedan encarnadas en el mundo, el momento en el que esas normas se dan por supuesto. Una filosofía de la finitud advierte del peligro de que *la norma quede justificada en lo normal*, porque lo normal no se puede ni se debe justificar. Así, desde esta perspectiva, la pregunta no sería otra que: ¿por qué hemos llegado a considerar normal determinada norma, que precisamente porque es norma nada tiene de normal? Una filosofía de la finitud sostiene que las normas, si lo son de verdad, siempre pueden *ser otras*, pueden dejar de ser normas y, por lo mismo, dejar de ser normales, obvias, siempre pueden cambiarse o transformarse. *No hay ninguna normalidad en una norma.* Toda norma aunque posea deseo de normalidad, es, en sentido estricto, a-normal, porque en el fondo la normalidad no existe, porque la normalidad es una construcción mundana, una construcción social, política, legal, moral, religiosa, científica... Una filosofía de la finitud es, en este sentido, una filosofía claramente *deconstructiva*. Esto significa que, para ella, la *diferencia [différance]*, en el sentido de Derrida, es lo que marca la pauta (Derrida, 1998: 37).

Una esfera de protección signico-normativa (sea legal o moral) es, desde la perspectiva genealógica, una esfera contingente, histórica, cultural, mientras que desde la perspectiva fuerte es una protección metafísica. Insisto en señalar que esta segunda es enormemente peligrosa. Por eso es necesario *historizar* las esferas de protección espaciales y *mantenerlas en tensión*, tanto las que se refieren al *espacio* entre ellas mismas, como la que se refiere al *tiempo* (lo ético), porque no vivimos, en contra de lo que suele decirse, en un momento de falta o de crisis moral, sino en una época de *disolución de la diferencia [différance]*, entre lo legal, lo moral y lo ético. Al contrario de las esferas espaciales, *la esfera de lo ético nada sabe de normas*, porque es la que escapa a la norma y a la normalidad, en cualquiera de sus dos sentidos. Lo ético no es normal sino extraordinario. Pertenece

al género de *lo extraño*, y por eso también es *extranormativo*. Lo ético es lo que *pone en jaque* a las normas, lo que irrumpe en el espacio de lo legal y de lo moral, y abre un ámbito de transgresión, un *intersticio*. Por eso *la transgresión es un elemento implícito en lo ético*. No es posible una respuesta ética sin la marginalidad, sin la crisis de los márgenes, sin la ruptura de los límites espaciales, de las normas, de los roles y de los personajes que las esferas de lo legal y de lo moral han configurado.

En este sentido, si bien es cierto que no sería correcto sostener que lo ético no está *al margen* de lo legal y de lo moral —porque ningún ser humano, en la medida en que es habitante de un mundo, heredero de un mundo, en la medida en que es un ser gramatical, no puede situarse totalmente *al margen* del espacio de lo legal y de lo moral— si bien eso es cierto, no lo es menos el hecho de que la respuesta ética, el tiempo ético —(el *estar*)— solo puede tener lugar *en los márgenes* de lo legal y de lo moral, en unos *intersticios* en los que a lo legal y a lo moral no les resulta cómodo operar, a pesar de que, por su propia naturaleza, ambas esferas tienen una pretensión omniabarcante. Mientras que lo legal y lo moral son esferas *sígnicas* o, lo que es lo mismo, esferas de significado, esto es, de clasificación y de ordenación, lo ético pertenece al sentido, es *strictu sensu* una esfera designificativa, desordenadora. *Lo legal y lo moral ordenan, lo ético desordena*. La respuesta ética no pertenece al terreno *sígnico* porque no se refiere al significado sino al *sentido*, pero nunca a un sentido *dado*, puesto que el sentido *dado* sería paradójicamente una ausencia de sentido, o, lo que es lo mismo, una reducción del sentido al significado. El sentido ético es destructor de significado. Lo ético es una transgresión de la norma, una quiebra de lo legal y de lo moral. Si el derecho se ocupa de lo legal y la moral de lo legítimo, la ética trata de lo adecuado. Tenemos un buen ejemplo en el relato del samaritano que aparece en el *Evangelio de Lucas* (Lc 10, 29). El samaritano responde éticamente, o compasivamente, le *da* su tiempo al otro, abre un intersticio, rompe las normas legales y morales que ha heredado y en las que ha sido educado. La respuesta del samaritano ofrece un tiempo de compasión allí donde no lo había, allí donde solo había un espacio *sígnico-normativo*. Su respuesta tiene lugar aquí y ahora, es radicalmente singular, se dirige a un ser doliente con independencia del personaje y de su rol social, y es imposible de categorizar y de convertir en ley universal, como reclamaba Kant en su *Crítica de la razón práctica*. Es una respuesta que solo sirve para que el hombre herido salve su vida, para nada más, es una respuesta que no estaba prevista, que no respondía a ningún código, una respuesta fuera de lo normal, porque lo normal hubiera sido que pasara de largo;

es una respuesta gratuita, que no espera ser compensada; es un don que no va a ser restituido, que rompe toda lógica.

4. Los marcos y su transgresión

Para comprender su dimensión normalizadora y no solo normativa, hay que recordar algo que venimos diciendo; a saber, que, junto a las normas, las esferas de lo legal y de lo moral son generadoras de *marcos* que poseen una *estructura sígnica*. Entiendo por *marcos* una serie de *esquemas y procedimientos* (culturales) que determinan, en primer lugar, qué se puede *pensar*, qué se puede *decir*, qué se puede *hacer*. Los marcos *excluyen, ordenan, distribuyen y clasifican*; también hay marcos *rituales* que establecen órdenes de *pensamiento*, de *lenguaje* y de *acción*. Pero, como vamos a ver, los marcos también poseen una carga ontológica, es decir, determinan la identidad, nos dicen qué y quiénes somos, nos invisten con un personaje.

Tales marcos (sean legales o morales) expresan *lo que se puede pensar* como bueno, como justo, *lo que se puede decir*, la palabra correcta e incorrecta, *lo que se puede hacer*, las buenas acciones y las malas, lo legal y lo legítimo, así como cuándo uno puede o no tener la conciencia tranquila, cuándo uno puede dormir a pierna suelta o cuándo debe pedir perdón, cuándo uno tiene que pedir disculpas y tener vergüenza de lo que ha pensado, dicho o hecho. Los marcos determinan quién soy y cómo debo comportarme en relación con la identidad que me ha sido asignada, porque una norma es moral no solo porque obliga o prescribe sino porque posee *produce* sus elementos, los seres sobre los que actúa, porque determina su existencia, su modo de ser. Una norma es moral porque otorga categoría ontológica, porque determina que *alguien es algo*. De ahí que los marcos delimiten también, sin duda, la normalidad: distinguen el que es normal del que está enfermo, el loco del cuerdo, el sano del perverso. Así también, los marcos, a través de *procesos rituales* de todo tipo, deciden *quiénes* tienen el poder de pensar, decir y hacer *con conocimiento de causa*. Se trata en este caso, parafraseando a Michel Foucault, de imponer un cierto número de reglas, porque nadie entrará en el orden del discurso si no satisface unas exigencias o si no está, de entrada, cualificado para hacerlo, esto es, si no es competente. Está claro, pues, que esos mismos marcos *excluyen y prohíben* formas de pensar, de decir y de hacer por ser consideradas inmorales, rechazan a personas que no pueden (o no están capacitadas porque no son competentes) pensar, decir o hacer y que, por lo tanto, deben ser educadas convenientemente para ello, deben ser formadas y tuteladas en instituciones configuradas

para tales propósitos. Los marcos protegen a aquellos que deber ser protegidos y que el mismo marco ha designado, pero dejan fuera de ellos a los otros, a los extraños. En otras palabras, cada marco fabrica *selecciones y exclusiones* específicas, condiciones de accesibilidad y de inaccesibilidad, de propiedad y de extranjería, de identidad y de diferencia. Como ya he dicho, el contenido de tales marcos es cultural (o mundano, si se prefiere) y, por tanto, histórico y, en cierto modo y en determinados casos, puede ser mutable, cambiante e inestable, pero el propio marco no lo es, o, mejor dicho, no lo es su estructura *sígnica*. Esta pertenece al modo de ser humano en el mundo, lo que significa que siempre que hay ser humano hay *gramática*, y siempre que hay gramática hay *marcos sígnico-normativos*. Nunca es posible abandonar un marco sin entrar inmediatamente en otro.

Dicho esto, hay que destacar —siguiendo a Nietzsche y Foucault y en relación con el tema que nos ocupa— que, en definitiva, todo marco (sea legal o moral) ordena y organiza y, al hacerlo, ofrece seguridad, facilita puntos de apoyo firmes y seguros. Esto es lo importante ahora. A diferencia de lo que suele decirse, pues, al menos en determinados ámbitos, *lo propio de los marcos no es tanto la represión cuanto la clasificación*. Por eso no hay que concebir un marco (legal o moral) en términos meramente negativos. Un marco sería un *dispositivo de poder*, pero no debe imaginarse básicamente como un mecanismo represivo sino más bien como un mecanismo de organización. Un marco, en la medida en que funciona como un dispositivo de poder, actúa creativamente, no censura sino normaliza.

La idea básica de lo que intento expresar se puede formular diciendo que las lógicas *sígnicas* de normalización —los marcos— no solamente establecen lo que debemos (o no) hacer, lo que está prohibido, lo que está mal, lo que es perverso; no, no solamente eso, sino que además expresan tanto lo que somos como lo que *no* somos —especialmente esto último—, lo que no debemos ser. Los marcos son *generadores de identidad*, incluyen y excluyen, *me atan* a un ser-yo-mismo. Si es verdad que heredamos un mundo al nacer entonces los marcos que nacen de la gramática del mundo *me dan* una identidad. Luego la identidad no es algo que construya a voluntad, sino algo que, en gran medida, he heredado de la gramática. Todo el mundo se ha preguntado alguna vez ¿quién soy?, pero la respuesta a esta pregunta solo puede darse *en el interior* de un marco *sígnico-normativo* —y no solamente en un marco descriptivo, entre otras cosas porque no existen marcos meramente descriptivos—, en el seno de un marco heredado que *no* elijo, sino que recibo por medio de las transmisiones educativas. Si esto es así, entonces, lo legal y lo moral son poderosas

gramáticas que no solamente ordenan y organizan el mundo que nos rodea, sino también, y sobre todo, que *me* ordenan y *me* organizan. Además de decirme cómo debo comportarme, además de mandarme actuar de una determinada manera, marcan la forma de ser respecto de mí mismo y de los demás, dan respuesta a la pregunta *qué y quién soy*, determinan cómo debo mirarme, si debo sentirme orgulloso de ser lo que soy o, por el contrario, debería avergonzarme. En la medida en que son *gramáticas*, los marcos legales y morales configuran *formas de vida*, y, en el caso concreto de lo moral —y esta es quizá una diferencia relevante entre lo moral y lo legal—, pretenden ser independientes del cambio, de las transformaciones, y funcionar según un *modelo absoluto*, un modelo firme y seguro para decirlo al modo cartesiano, un modelo con pretensiones de universalidad (al menos en la cultura occidental) que sirve de orientación y de guía. Finalmente, habría que subrayar que *los marcos son praxis relacionales*. Al configurar tanto *mi* identidad como la *de los otros*, los marcos me guían respecto a cómo tengo que tratar a los que son como yo así como a los que *no* lo son; me resuelven la cuestión respecto a si *esos* merecen respeto, si poseen dignidad, si pueden ser considerados personas y sujetos de derecho o, por el contrario, no debo sentir compasión por ellos.

345

Nadie puede escapar *por completo* de sus marcos legales y morales. Pero lo que resulta decisivo ahora es que todo marco *sígnico-normativo*, precisamente porque es legal y moral, otorga *confianza* porque da respuesta a una situación *antes* de que esta tenga lugar, resuelve *a priori* la pregunta, y lo hace claramente, sin ambages. Como ya he dicho antes, lo importante, pues, en el caso del marco, no es la respuesta sino la respuesta-*dada*, la respuesta clara y distinta, una respuesta que debe ser lo menos ambigua posible. Los marcos no son amigos de la ambigüedad. Digámoslo de otra forma: (a diferencia de lo ético,) un marco legal y moral no se ocupa del *responder* sino del *contenido* de la respuesta. Los marcos tipifican la respuesta *adelantándose* a la pregunta o a la demanda. Por eso ejercen una función sumamente tranquilizadora, porque *crean fiabilidad*, porque provocan *capacidad de generalización*. Se podría reconocer a los hombres y mujeres de una cultura por la forma de encarar —*moralmente*— una situación. Ya he dicho antes que los marcos morales pertenecen a una *gramática*, a un conjunto de signos, símbolos, mitos, ritos, hábitos, que se transmite al recién llegado como parte de su herencia cultural. Cada uno de nosotros, al venir al mundo es un heredero, tiene la condición de heredero. No empezamos con las manos vacías. Heredamos una gramática, no solamente un lengua materna sino especialmente una

gramática, es decir, los signos de una cultura que van a configurar nuestra identidad cultural, que van a dar respuesta a las preguntas fundacionales, que van a decirnos cómo debemos vivir. Así pues, *los marcos forman parte de la gramática*, son una gramática, y, en la esfera de lo moral, son una gramática no escrita que nos dicta el *deber* y que nos manda *obedecer*. Y lo decisivo para comprender el funcionamiento de un marco moral es darse cuenta de que, en el fondo, uno no lo obedece *por lo que* manda sino *porque* manda. Nietzsche desenmascaró este aspecto de forma rotunda en su *Aurora*, el libro en el que, junto a *La genealogía de la moral*, mostró con más claridad la naturaleza, los límites y las perversiones del deber. Los marcos, ya lo hemos dicho, reducen la complejidad, dan respuesta a situaciones siempre *antes* de que estas se produzcan, mientras que lo ético es la respuesta a una demanda que no puede tipificarse, que no puede generalizarse, incluso que no puede escribirse. Una ética escrita, un *código ético* sería una contradicción en sus propios términos. No hay códigos éticos sino respuestas éticas, respuestas a un rostro doliente, un rostro que oculta la cara. Dice Levinas que si veo el color de los ojos del otro, si leo su documento de identidad, si atiendo a su carácter de sujeto social, soy incapaz de escuchar su rostro. Por eso la ética nada sabe de normas ni de deberes, pero tampoco de signos, de categorías o de esquemas.

346

Pero ¿qué diferencia hay, si es que hay alguna, entre lo legal y lo moral? Este es un asunto espinoso que no puedo tratar aquí con la intensidad que se merece, entre otras cosas porque no me creo capacitado para hacerlo. Sí creo que alguien debería llevar esta distinción a las últimas consecuencias, si es que todavía no se ha hecho. Habría que ser radical aquí porque nos jugamos mucho. Me limitaré simplemente a ofrecer alguna frágil *sugerencia* a partir de un breve comentario de un fragmento central de la *Antígona* de Sófocles. Recordemos el texto que dice lo siguiente:

“CREONTE: Y tú dime sin extenderte, sino brevemente, ¿sabías que había sido decretado por un edicto que no se podía hacer esto?

ANTÍGONA: Lo sabía. ¿Cómo no iba a saberlo? Era manifiesto.

CREONTE: Y, a pesar de ello, ¿te atreviste a transgredir estos decretos?

ANTÍGONA: No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron.” (Sófocles, *Antígona*, 445-460)

En el texto de Sófocles *Creonte* representa la esfera de lo legal y *Antígona* la de lo moral. El objetivo último de un marco, sea legal o moral, es la justicia, o, mejor todavía, *lo justo*. Y esto sucede en ambos marcos (aquí me separo tanto de Derrida como de Jean-Luc Nancy). Pero si hacemos caso de Sófocles, la diferencia entre lo legal y lo moral, entre Creonte y Antígona, es que el primero es positivo, está escrito y es sancionable, mientras que el segundo, aunque pueda estar escrito, no lo tiene que estar necesariamente. De hecho, Antígona, en su respuesta al edicto de Creonte, apela a las *leyes no escritas* de los dioses. La ley de Creonte es un código escrito, la de Antígona no, aunque en la cultura occidental ha existido un deseo constante de escritura. Antígona es condenada *por no cumplir la ley*, pero no la cumple porque cree que hay otra ley superior, una *ley no escrita*, la ley de Zeus, la ley moral. En los dos casos hay un conflicto respecto a la justicia. ¿Cuál sería la solución? Lo ignoro, pero lo que me parece claro es que esta *no* pasa por fusionar las dos esferas. Como ya he dicho, lo decisivo es que tanto lo legal (*Creonte*) como lo moral (*Antígona*) son marcos no solo normativos sino también *sígnicos*, es decir, categoriales, marcos que se ocupan de establecer *lo que es justo* (en sentido tanto legal como moral) pero no solo esto, porque los marcos son ontológicos, y lo son porque determinan quién debe ser tratado como sujeto de derecho y quién debe ser objeto de respeto moral, quién es digno y quién no lo es, quién es persona y quién no. Lo ético, en cambio, no es ni sígnico ni categorial, no abre un marco de justicia sino un tiempo de sombras que pone en cuestión los marcos de justicia, un tiempo en el margen (en el límite) de lo legal y de lo moral, un tiempo transgresor. *Lo ético no es un deseo de justicia, sino una respuesta a la injusticia.*

5. Telón

El hombre no es solo *el ser que cumple la ley* sino también el que la puede *transgredir*, el que puede situarse *en los márgenes de la ley*. Su vida nace en un mundo y vive *en y desde* él, pero si de verdad es *humana* a esa vida no se le puede robar una posibilidad de transgresión que, como tal posibilidad, puede o no realizarse. A esta posibilidad la llamo *intersticio*. Es evidente que un intersticio puede conducirnos tanto a un paraíso como a un infierno, porque no es a priori ni bueno ni malo, sino ambiguo. Es un tiempo de riesgo que hay que estar dispuesto a correr si se quiere seguir hablando de lo humano, de esta tensión entre las esferas de inmunidad, entre las esferas de lo legal, de lo moral y de lo ético, porque el intersticio es el tiempo de

la vida, un tiempo de tensión entre el cumplimiento de las normas y su transgresión, entre lo legal y lo moral, por un lado, y lo ético, por otro.

Como hemos visto a lo largo de este artículo, toda esfera, sea legal o moral, establece un *marco sígnico* (categorial, ontológico) entre lo humano y lo inhumano, entre el ciudadano de pleno derecho y el extranjero, entre la persona y la bestia, entre los que poseen dignidad y los que solo tienen precio, entre lo que puede ser dicho y lo que no, entre lo aceptable y lo prohibido, y, a continuación, ese mismo marco dicta un modo de relacionarnos tanto con lo humano como con lo inhumano, porque todo marco *sígnico* también es un marco *normativo*. Pero la ética dice que *lo humano no puede quedar definido por un marco sígnico*, precisamente porque lo humano, desde un punto de vista ético, está *más allá* de lo legal y de lo moral. Ser ético supone darse cuenta de que cualquier marco sígnico, aunque sea fruto del diálogo o del consenso, aunque sea democrático, nunca es —nunca puede ser— *del todo* humano, nunca es suficientemente bueno, o justo, o verdadero, porque lo humano consiste en *dar respuesta a eso* que ese mismo marco sígnico ha prohibido, porque lo humano es responder *de* lo que ha quedado *fuera*, excluido del sistema, del marco, de la categoría. Ser humano significa *ser responsable del otro*, de aquel que no ha sido reconocido por la lógica de los marcos legales y/o morales, *compadecerse* de su vida y de su muerte. Si Creonte era la imagen de lo legal y Antígona de lo moral, el Samaritano es la representación de lo ético. El Samaritano es compasivo con el hombre herido, pero para serlo tiene que romper con su marco sígnico-normativo, tiene que transgredir lo legal y lo moral. Esta es la novedad que Lucas aporta a Sófocles, la novedad que la narración neotestamentaria ofrece a la tragedia griega.

Es propio de la *vida* un tiempo de transgresión del *mundo*, porque siempre vivimos en intersticios, porque siempre deseamos cruzar las puertas del paraíso aunque sepamos que nunca podremos evitar la posibilidad de que el infierno haga su aparición. Lo humano no puede eludir lo inhumano. La verdad plena, la bondad plena, la justicia plena o la belleza plena están fuera de nuestro alcance. Los seres finitos somos seres que anhelamos y deseamos lo infinito, pero también sabemos —o deberíamos saber— que no podemos cruzar sus puertas. Una filosofía de la finitud como la que aquí se ha narrado sostiene que no somos humanos porque seamos legales o morales, o porque hayamos cumplido escrupulosamente la ley, sino al revés porque nunca podremos serlo *del todo*. Una filosofía de la finitud sabe de sobras que lo ético es esa zona sombría de lo legal y de lo moral,

es ese ámbito marginal, es ese intersticio que lo humano, si quiere seguir siéndolo, no puede dejar de lado. Lo ético es un intersticio inquietante, es cierto, pero, a la vez, ineludible y vertiginoso.

Bibliografía

- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (1997). *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (1999). *L'ordre du discours*. París: Gallimard.
- Hume, D. (1981). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional.
- Joyce, J. (2007). «Los muertos» [en *Dublineses*]. Madrid: Alianza.
- Kafka, F. (1999). *El proceso*. (*Obras completas I*). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Kant, I. (1979). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara: Madrid.
- (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Levinas, E. (1985). *Le temps et l'autre*. París: PUF.
- Mèlich, J.-C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.
- Nancy, J.-L. (2010). *Justo imposible*. Barcelona: Proteus.
- Nietzsche, F. (2000). *El gay saber o gaya ciencia*. Madrid: Espasa Calpe.
- Schopenhauer, A. (2007). *Sobre el fundamento de la moral* [en *Los dos problemas fundamentales de la ética*]. Madrid: Siglo XXI.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- (2004). *Esferas II*. Madrid: Siruela.
- Sófocles (1992). *Antígona* [en *Tragedias*]. Madrid: Gredos.
- Taylor, M. C. (2011). *Después de Dios*. Madrid: Siruela.
- Turguénev, I. (2007). *Padres e hijos*. Madrid: Cátedra.

Joan-Carles Mèlich
 Universitat Autònoma de Barcelona
 Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social
 joancarles.melich@uab.cat

[Artículo aprobado para su publicación en febrero de 2014]