

LA ÉTICA RESPONSIVA ENTRE LA RESPUESTA Y LA RESPONSABILIDAD¹

RESPONSIVE ETHICS, BETWEEN RESPONSE AND RESPONSABILITY

Bernhard Waldenfels
Profesor emérito de Filosofía en la Ruhr-Universität Bochum

bernhard.waldenfels@ruhr-uni-bochum.de

[Traducción de Anselmo Sanjuán Nájera²]

Resumen: La ética responsiva se alza contra todo tipo de ética comunicativa meramente orientada hacia objetivos comunes, normas generales y cálculos de utilidad. Se retrotrae a un nivel de experiencia pre-finalista y pre-normativo semejante a la experiencia ante-predicativa de Husserl. Practica una suerte de epojé ética que se cuestiona el origen de las obligaciones morales en lugar de dar por supuesta a la moral. En este sentido, se alinea junto a la genealogía de la moral de Nietzsche. La ética responsiva se basa especialmente en un claro contraste entre ser responsable de lo que se ha hecho o dicho, y responder a la llamada y la pretensión del Otro. La lógica de la respuesta incluye aspectos especiales como el desajuste temporal entre demanda y respuesta, la inevitabilidad de la respuesta, el excedente de dones y un tipo de libertad que no empieza en uno mismo, sino que surge de otra parte. Ambos —ser responsable de y responder a— se encuentran por medio de un Tercero que interviene en términos de hábitos personales y reglas institucionales, aunque sin ser capaz de cubrir las extra-ordinarias demandas de una tercera instancia. Así, la ética responsiva defiende lo insocial dentro de lo social. Actúa como un permanente correctivo al «responder a lo que escapa a la responsabilidad», en palabras de Blanchot.

Palabras clave: Pretensión, extrañeza, respuesta, responsabilidad, tercera instancia.

Abstract: Responsive ethics stands against every sort of communicative ethics merely orientated towards common aims, general norms, and utility calculation. It goes back to a level of pre-finalistic and pre-normative experience which resembles Husserl's pre-predicative experience. It practises a sort of ethical epoché

¹ Originalmente publicado en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58 (2010), 1, pp. 71-81. (N. del E.)

² 1. A lo largo del texto he traducido *Anspruch* por «pretensión». Tiene, junto a otros significados, otro que también sería pertinente en el texto: «interpelación», pero lo he preferido para evitar expresiones como «interpelados» por la «interpelación» y similares. (Quien nos interpela pretende una respuesta o tiene un derecho originario mínimo: que le respondamos).

2. El *Verfremdung* hegeliano se suele traducir por «extrañamiento» (*Entfremdung*, por «alienación»). Para evitar confusiones he traducido *Fremdheit* por extrañeza. Es su significado más directo y aquí pertinente.

3. *Selbsttötung* apenas se usa en alemán. Suicidio es *Selbstmord* y en el texto no se trata de un suicidio sino de una especie de «autoextinción» personal o vital (uno se «mata» o extingue a sí mismo como persona respondente, aunque no físicamente).

4. He traducido *Fremder Anspruch* por «pretensión ajena», aunque podría ser traducido por «pretensión extraña» o «pretensión de otro». Viendo los múltiples contextos, me pareció mejor lo primero. (N. del T.)

questioning the origin of moral obligations instead of taking morals for granted. So far it aligns itself with Nietzsche's genealogy of morals. Responsive ethics is particularly based on a clear contrast between being responsible for what one has done or said and responding to the Other's appeal and claim. The logic of response includes special aspects like the temporal delay between demand and response, the inevitability of responding, the excess of gifts and a kind of freedom which does not start from oneself, but arises from elsewhere. Both —being responsible for and responding to— meet through the Third Party which intervenes in terms of personal habits and institutional rules, yet without being able to cover the extra-ordinary demands of the Other. Thus responsive ethics defends the unsocial within sociality. It functions as a permanent corrective by «responding to what escapes from responsibility» as Blanchot puts it.

Keywords: Call, otherness, response, responsibility, Third Party.

1. Ética responsiva versus ética comunicativa

La ética ha girado, desde época muy temprana, en torno a la pregunta de cómo debemos vivir y obrar. Esa pregunta admite una diversidad de respuestas según se atienda a los fines y valores, a las pretensiones de validez discursiva o a la utilidad de las consecuencias. En correspondencia con lo anterior distinguimos entre ética de los fines y de los valores, moral de la ley, ética del discurso y ética utilitaria. Nombres ilustres vinculados respectivamente a cada uno de estos enfoques son los de Aristóteles, Emmanuel Kant, Habermas y John Stuart Mill. Una ética responsiva como la que yo tengo *in mente* no puede reemplazar esos otros modelos, pero sí marcar nuevos acentos y ponderar de manera diferente. *C'est le ton qui fait la musique* y, similarmente, es el tono lo que hace la ética.

El nuevo tono se llama *respuesta* y, por cierto, respuesta a una *pretensión ajena*. La respuesta no ha de ser entendida aquí en el sentido estricto de un responder verbal, sino en el sentido más amplio de un responder personificado que abarque todos los registros de la experiencia. Hay toda una variedad de registros de respuesta de modo análogo a la variedad de registros de un órgano³.

La expresión de los sentidos y del deseo resulta afectada como lo resultan también nuestros recuerdos y expectativas y la propia obra de nuestras manos, juntamente con el accesorio ritual y técnico. Pues no solo puede uno responder con palabras, sino asimismo con el silencio. La ausencia de respuesta es también una respuesta, como dice el proverbio. Uno puede responder con miradas y gestos, así como con actos y maquinaciones cuyas consecuencias se hacen sentir sobre los otros. Responder es algo más que un acto específico como el que protagonizamos, por ejemplo, cuando informamos a un extraño que vaga extraviado por nuestra ciudad o cuando respondemos a la pregunta de un juez, un médico o un examinador, o como cuando un extranjero se identifica ante un policía. Al igual que la orientación intencional de un sentido, la persecución de una meta o la observación de ciertas normas, el responder es una característica básica que imprime carácter a la totalidad de nuestra relación con el mundo, con nosotros mismos y con los demás. A esa característica fundamental la designo yo como *responsividad*. En la mayor parte de los casos esta característica permanece inadvertida en un segundo plano. Si preguntamos a un jugador de ajedrez qué está haciendo en un momento preciso, responderá eventualmente: «estoy amenazando a la reina de mi antagonista»; solo en situaciones especiales dirá «estoy cumpliendo con una regla». Si a un comprador que paga una factura le preguntamos qué está haciendo en ese momento, únicamente en casos muy excepcionales responderá «estoy realizando una transacción». Otro tanto sucede con el responder: respondemos *en tanto en cuanto* decimos y hacemos algo determinado y solo en rarísimos casos calificamos específicamente de responder a ese decir o hacer.

Con todo, el responder se caracteriza específicamente por el hecho de arrancar a partir de *algo ajeno a mí*. Se inicia a partir de que algo o alguien nos incita, atrae, amenaza, desafía o interpela ya antes de que nosotros mismos nos propongamos un fin o apliquemos normas universales. Hay naturalmente situaciones coti-

³ Véase la fundamentación de esta temática en *Antwortregister* («Registro de respuestas»), Fráncfort del Meno, 1994. Para ahondar en el trasfondo de una fenomenología de lo extraño, ver *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* («Temática fundamental de una fenomenología de lo extraño»), Fráncfort del Meno, 2006.

dianas a las que respondemos recurriendo a un repertorio de respuestas que tenemos a nuestra disposición a la manera en que un actor experimentado dispone de un vocabulario expresivo. Pero el caso es muy distinto cuando incurrimos en situaciones con las que, en palabras de Wittgenstein, «no estamos familiarizados» y ante las cuales fracasan las reglas y proyectos habituales. Cabría incluso preguntar si se da jamás una situación tan cotidiana que se haya disipado de ella cualquier vestigio de lo sorprendente. Algo así ocurriría únicamente en el caso de que los actos de nuestra conducta guardasen un estrecho parecido con la ejecución de operaciones técnicas y las situaciones se redujeran a conjuntos de datos pendientes de elaboración. Ahora bien, dejando de lado esa cuestión, hay situaciones a las que nos vemos abocados sin más, como cuando se produce un accidente. El atentado del 11-S fue uno de esos eventos. Pero la extrañeza, que en acontecimientos tan espectaculares salta, por así decir, a la vista, está presente por doquier, si bien de forma latente. Comienza aquella por la mirada o la palabra ajenas. Una y otra nos conciernen, al margen de que nos caigan bien o mal. Nos movemos en un ámbito previo a la coerción y la libertad, al bien y al mal. En ello entra siempre en juego un *heteron* que imprime, a toda *aisthāsis*, a todo *logos*, a toda *praxis* y a todo *nomos*, ciertos rasgos de *heteroasthesia*, *heterología*, *heteropraxis* y *heteronomía*. Lo cual significa al mismo tiempo que el *logos* nace de un *pathos* cuyos efectos de asombro pasmosos o aterradores no está en nuestra mano evitar, como si el hombre fuera un ser viviente que «tuviera» el *logos* como su posesión⁴. Una ética responsiva orientada al hilo de esas cuestiones no implanta nuevas reglas, ni proclama nuevos fines. Ella tiene su punto de arranque en una pregunta simple, pero fundamental: ¿qué nos concierne y a qué respondemos cuando hacemos o decimos esto o aquello? A ese respecto, podría tratarse de algo que me sorprende o sobrecoge o de alguien que se dirige a mí con un ruego, con una pregunta, una amenaza o una promesa.

La ética responsiva parte de *pretensiones ajenas* suscitadas aquí y ahora, y de manera recurrente. En esa misma medida, va más al fondo que una ética comunicativa o una moral racional apoyada en fines comunes o en normas universales. Se remonta hasta el nivel de la experiencia *prefinalista* y *prenormativa*. La pretensión ajena juega un papel desencadenante, similar al del asombro en el que Platón sitúa el arranque de la filosofía y también del diálogo filosófico (vid. *Teeteto* 155 d) y que guarda parentesco con el *eros* (vid. *Fedro* 249 c-d). A este respecto conviene tener en cuenta que el admirarse constituye un *pathos*, que puede emerger como co-afección, como un sobrecogerse en común, como con-senso sensitivo, pero sin ser en sí mismo accesible al consenso lógico. Es posible ponerse de acuerdo sobre el asombro pero no en el asombrarse. Ahí radica la diferencia entre el asombro platónico, que viene sin más a nuestro encuentro, y la duda cartesiana que uno mismo elige. De manera similar se distingue la pretensión ajena, objeto de mi percepción, de la de la pretensión general de validez inherente a la afirmación de no importa quién. Cuando la pretensión ajena emerge de modo inmediato, altera el curso de las cosas: nos saca de la habitual rutina y pone en cuestión nuestra existencia. Con ello se plantea perentoriamente la cuestión acerca de dónde brota la fuerza vinculante, la obligación sin la cual no existiría la co-munidad, la *koinonía*. ¿Tiene su origen en la naturaleza? Pero esta sería en su caso una brújula cuestionable toda vez que a la naturaleza le podemos atribuir las cosas más heterogéneas, desde la enemistad hasta la superioridad o inferioridad racial, pasando por el tipo de existencia del esclavo y la subordinación de la mujer. La naturaleza lo aguanta todo como el papel. ¿Derivará aquella fuerza vinculante de ciertos contratos? Esto únicamente se puede afirmar en el caso de que tomemos a estos últimos como un *fait accompli*. En realidad, como puede leerse en autores modernos tales como Hobbes y Hume, todo contrato se basa en promesas incumplidas que lastran la conclusión del mismo con la hipoteca de una disparidad diacrónica estrechamente emparentada con el desajuste temporal sobre el que aún hemos de tratar. Uno puede calcular riesgos o apostar basándose en ciertos anticipos de confianza, pero eso no altera para nada el hecho de que los contratos no pueden ofrecer una garantía sobre sí mismos. *Do ut des*, yo doy para que tú des. Pero, ¿en qué baso yo mi seguridad en que tú también darás? Las voces de la amoralidad que llevan a la moral percibir su propia debilidad y, en último término, su propia inmoralidad, apuntan a lo que yo denomino como *mancha oscura* de la moral⁵. Ningún *ethos*, ninguna moral halla el necesario apoyo en los fines, valores, normas

⁴Ya Heidegger pone en cuestión ese antiguo principio aristotélico. Con todo, una inversión del mismo de la que resulte que no sea el hombre quien tiene el *logos* sino el *logos* quien «tenga» al hombre me parece cuestionable; aquí y en general.

⁵Me remito a la conferencia sobre Nietzsche que pronuncié en Sils María con el título «Der blinde Fleck der Moral» («La mancha ciega de la moral») recogida en *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Fráncfort del Meno, 1995.

o cálculos de utilidad que cada cual invoca. ¿Para qué es bueno el bien? ¿Por qué he de seguir la voz de la ley? ¿Por qué razón he de obedecer a mi puro interés egoísta? En el lenguaje formal de la teoría de sistemas ello tiene este significado: la diferencia rectora bueno/malo no es, ella misma, buena. La moral deriva en poco menos que en una fe moral si no reconoce sus propios abismos; o bien se ve constreñida a buscar apoyo fuera de sí misma, sea en la naturaleza, la sociedad, la historia o la cultura⁶. Dicho en términos fenomenológicos: se requiere una *epojé ética* que abandone el terreno de una moral comprensible por sí misma sin que uno tenga que buscar refugio en un mundo de la moral pura o en una comunidad estrictamente moral⁷. Se requiere un extrañamiento de la mirada o un extrañamiento del discurso que posibiliten una genealogía de la moral. En este punto, la literatura puede acudir provechosamente en nuestro auxilio. Figuras literarias como las de Raskolnikov, Bartleby, Madame Bovary o el Señor K. podrían ponernos a salvo de las simplificaciones de una mera moral de manual o de una moral del *common sense*.

Sobre la base de tales reflexiones se nos abren caminos para el viaje, recomendado por Nietzsche, hacia el «terrible, remoto y tan escondido país de la moral». Aquí nos limitamos a cubrir tres etapas: al papel tradicional de la responsabilidad, a la respuesta como su necesario contrapunto y a la búsqueda de líneas de conexión entre respuesta y responsabilidad. En el trasfondo queda planteada la cuestión de qué fisonomía podrían presentar una comunidad y una sociabilidad que no solo no niegue su extrañeza, sino que, antes bien, la haga fructífera.

2. La responsabilidad de algo ante alguien

El concepto de *responsabilidad* procede de la esfera del derecho y tiene cierta resonancia teológica. En Alemania se documenta ya en textos del siglo XV y en el siglo XVIII emerge como *responsability* o *responsabilité*. Su equivalente griego más aproximado sería el término dialógico *logon didonai*, que, en alemán, se traduciría bien con la expresión «Rede und Antwort stehen» («dar cuenta y respuesta»). El «dar» y el «tomar del logos» sustenta la reciprocidad activa de un dia-logo que, por apuntar intencionalmente hacia un *logos* único tiende a reducirse a mero monólogo con papeles previamente asignados. Para la concepción clásica de responsabilidad, que deriva del diálogo, hay dos motivos determinantes. Se trata, por un lado, de una exigencia y una disposición a rendir cuentas apoyadas en razones (*argumentatio*). Por el otro, se trata de la imputación de actos (*imputatio*), tal y como nos es conocido a partir de la praxis del derecho, incluida la praxis del juicio moral. En el interior de este proceso de la responsabilidad pueden distinguirse tres momentos esenciales.

(1) Uno debe responsabilizarse *de algo* que uno ha dicho o hecho voluntariamente o bien ha causado por descuido. La ampliación de la responsabilidad hasta aquello que rebasa las propias intenciones diferencia la ética de la responsabilidad de la mera ética de la convicción⁸. En cualquier caso, sin embargo, uno permanece vinculado a la perspectiva del *pasado* que ya Aristóteles adscribía al género del discurso forense. La sentencia forense se refiere a hechos que constan como acaecidos. Otro tanto sucede, análogamente, con el juicio histórico y con el moral.

(2) Uno se responsabiliza ante *alguien*, sea una instancia explícitamente personificada, como un tribunal, sea un foro anónimo como la opinión pública, la sociedad o la historia. De este modo uno se sitúa en la perspectiva de un *tercero neutral*. La imagen arquetípica del tercero es el juez, que se interpone entre las partes y juzga con los ojos vendados, sin acepción de personas. El proceso judicial, en el que los papeles del acusador, acusado y juez están estrictamente separados, no puede confundirse con el debate abierto entre iguales.

⁶ En *Schattenrissen der Moral* («Siluetas de la moral»), Fráncfort del Meno, 2006, he llamado la atención sobre estas maniobras evasivas e intentado reorientarlas hacia los cauces de una ética responsiva.

⁷ Compárese al respecto Husserl, *Erste Philosophie* (1923-24), Segunda parte (*Hua VIII*), La Haya, 1959, p. 319: se requiere una «Epojé ética» que abarque «todos los actos vinculados a un deber absoluto y todo cuanto a ese respecto sea relevante en el ámbito práctico».

⁸ De mucho tiempo acá, la distinción weberiana se ha hecho más y más fluida en lo tocante a sus límites. Las dilatadas repercusiones planetarias de acciones producidas, por ejemplo, en el ámbito del cambio climático, del uso de las materias primas, de la proliferación de armas de destrucción masiva o de las operaciones bursátiles nos obligan a trazar nuevas fronteras de responsabilidad: quien es responsable de todo no es responsable de nada.

Como afirma Platón explícitamente, en la controversia filosófica no necesitamos de ningún juez; ocurre más bien que en ella cada cual es en una sola persona hablante y juez (*República*, 398 b). Pero tampoco falta en aquella la instancia del tercero. Funciona como tal el *logos* del que todos los interlocutores son partícipes en cuanto seres racionales. El papel de tercero se configura, por decirlo en términos modernos, como transubjetivo. Intersubjetivo lo es únicamente en las fases iniciales, en la búsqueda de argumentos, pero no cuando se trata de la validez de las aserciones o de las resoluciones.

(3) Uno se responsabiliza. Sin la responsabilidad personal de un autor al que quede atribuido el acto, bien sea que lo asuma o lo niegue, lo que debe ser juzgado sería un mero hecho descriptible y explicable, pero no un acto que, en caso de duda, requiera una justificación. Para el «sujeto» moderno, la responsabilidad personal juega un papel particular. El «sujeto» aparece no solo como sustentante de responsabilidad, sino como quintaesencia de esta última. La imputabilidad funciona cabalmente como criterio de que nos las habemos con una persona jurídica o moral. Quien no pueda ser responsable de nada no es ni persona jurídica con derechos y deberes propios ni tampoco un ciudadano plenamente autónomo. Así pues, la tercera perspectiva a tener en cuenta es la del *autor*.

(4) Resta una última posibilidad consistente en que uno se responsabilice *por otro*. Tal sería la perspectiva del *representante*. En el contexto que nos ocupa la podemos pasar por alto ya que, por regla general, solo se toma en consideración como una forma de responsabilidad secundaria y subalterna. Esa perspectiva solo adquiere mayor significado cuando, como hace Levinas, nos remitimos a una forma primigenia de la representación. Esta expresa que nosotros, cada vez que emprendemos algo por propia y libre iniciativa, partimos siempre de la situación del otro⁹.

La forma clásica de la responsabilidad que hemos caracterizado aquí en sus rasgos fundamentales está sujeta a limitaciones significativas que imponen su revisión y que se hacen ostensibles en cada uno de los tres momentos que acabamos de distinguir.

(1) La responsabilidad hace su aparición *post festum*, tras la comisión del hecho. La valoración subsiguiente no ofrece respuesta alguna sobre la cuestión de qué se ha de *hacer* aquí, ahora o en el futuro. Se podría objetar que ya el actuar en cuanto tal puede ser determinado como responsable o irresponsable. No obstante, esa responsabilidad *in actu*, que, ciertamente, debe ser distinguida de la responsabilidad *post actum*, no constituye una unidad en sí misma. Implica comúnmente la observación de normas, la toma en consideración de circunstancias y consecuencias y la coordinación de acciones propias y ajenas. Sin embargo, el peso especial que nosotros concedemos a la respuesta ante las pretensiones ajenas y a la correspondiente inventiva no adquieren presencia ante nuestra vista en tanto no consideremos el obrar mismo como responsivo.

(2) Nos topamos con nuevas fronteras cuando sometemos a nuestra consideración los criterios que subyacen al enjuiciamiento de las acciones. Cuando alguien se responsabiliza ante alguien se remite a un orden vigente, sea este de naturaleza política, jurídica o moral. Ahora bien, hemos de partir del presupuesto de que todo orden es contingente ya desde sus propios orígenes¹⁰. Contingencia no debe confundirse con arbitrariedad, como se sugiere con cierta frecuencia en los debates entre modernos y posmodernos. Contingencia significa aquí que los órdenes del obrar, al igual que ocurre con los del lenguaje, podrían ser *distintos*, lo que no quiere decir que podrían ser *totalmente distintos*. La mera tipificación de una acción como robo presupone un determinado orden de propiedad. El hecho de que aquellos ciudadanos que defraudan cantidades ingentes de impuestos o ejecutivos que se hacen pagar bonos por proyectos malogrados no pasen por estafadores o ladrones se explica por la doble contabilidad de nuestra sociedad. Algo análogo cabría decir de la calificación de determinados actos de violencia como asesinato u homicidio, como acto liberador o como acción terrorista. Algo *pasa por* robo o por asesinato, como ya constató clarivamente Hobbes. Pero si todos y cada uno de los órdenes tienen sus fronteras, ello implica que los juicios prácticos tienen ciertamente razones a su favor, pero *no razones suficientes*. Estas se darían si nos halláramos, como pensaba Leibniz, en algo así como el mejor de los mundos.

⁹ Compárese al respecto la aportación del autor «En lugar...», en K. Busch, I. Därmann (ed.), «*pathos*». *Konturen eines kulturellen Grundbegriffes* («Perfiles de un concepto básico de la cultura»), Bielefeld, 2007.

¹⁰ Tratamiento detallado de la cuestión en *Ordnung im Zwielicht* («El orden bajo sospecha»), Fráncfort del Meno, 1987; o bien en *Verfremdung der Moderne* («Extrañamiento de la modernidad»), Gotinga, 2001.

(3) Digamos para concluir que también se visualizan fronteras cuando reparamos en el papel del sujeto actuante. El poderse responsabilizar irrestrictamente requiere de un sujeto que sea soberano de sus palabras y sus hechos y que, según la definición kantiana de libertad, posea la facultad de «iniciar sin más y por sí mismo una situación». Con todo, si suponemos que el hombre «no es el amo en su propia casa» y que en su fuero más íntimo está marcado por lo extraño a él, acontece que la rendición de cuentas se topa con *imponderables* en todos sus cálculos y cómputos de responsabilidad. Incluso la contabilidad moral muestra rubros vacíos.

La concepción clásica sobre la que hemos lanzado nuestra mirada retrospectiva está sometida a una erosión continua, intensificada por las coerciones inherentes a cada sistema. En *El hombre sin atributos*, Robert Musil diagnostica ya «un mundo de atributos sin hombre [...], de vivencia sin nadie que las viva» como si «la amable pesadez de la responsabilidad personal debiera disolverse en un sistema de fórmulas de significados posibles»¹¹. Con todo, Musil frena falsas expectativas desde el momento en que atestigua en favor del héroe de su novela cierta «imprevisibilidad» y un «sentimiento de razones suficientes» contra las que nada pueden oponer los «fiscales y los guardianes de la seguridad de la lógica»¹². La cuestión de quién, de qué y ante quién se es responsable se nos impone con urgencia tanto mayor, cuanto que el mundo de la vida se asemeja cada vez más a un conjunto de subsistemas que solo se mantiene cohesionado e interconectado por los imperativos funcionales de mantenimiento del sistema general y en el que la tan cacareada conectividad pasa por delante de todo lo demás. Que los teóricos del sistema no sepan qué hacer con el tema de la extrañeza no es para nada sorprendente. Si cada cual es un extraño a su manera, nadie es ya, en el fondo, extraño. ¿Puede el marxismo celebrar una tardía victoria en esa supresión sistémica de la alienación?

3. Responder a ...

La situación cambia de golpe si partimos de la respuesta y no de nuestro hablar y obrar propios. Responder a pretensiones ajenas significa algo más que la posibilidad de responsabilizarse de los propios actos ante un tercero. Un pasaje del relato breve *Bartleby*, de Herman Melville, podría arrojar luz sobre lo que nos va en ello. El protagonista que da nombre al relato es amanuense en el bufete de un honorable abogado de Nueva York. Después de haber trabajado calladamente por cierto tiempo, «pálida y mecánicamente», en su solitario puesto de trabajo, en un momento dado anuncia de manera hartó extraña que se niega a seguir prestando sus servicios. Al requerimiento de su superior de que siga prestándole la ayuda acostumbrada en la redacción de documentos responde «con voz extrañamente suave y firme» y valiéndose de frases estereotipadas como «preferiría que no — me agradaría más bien que no». Un «no» sin peros ni condiciones. En mi libro *Registro de respuestas* yo he interpretado esta historia como un caso de denegación de respuesta.

Si este coloquio fracasa no lo hace desde luego en el plano habitual de la intencionalidad, de las normas que rigen la comunicación o de la situación pragmáticas. Tampoco fracasa por el hecho de que la expresión verbal pueda inducir a error, pues su sentido salta a la vista. Tampoco fracasa por infracción de las reglas: quien rescinde de plano la prestación de sus servicios no infringe el reglamento a la manera de un huelguista corriente que interrumpe su trabajo y se muestra dispuesto a negociar. Tampoco fracasa para nada por el hecho de que la expresión verbal no se corresponda con las circunstancias de la situación. Para tal ruptura con lo acostumbrado no puede haber circunstancias adecuadas idóneas. Tal ruptura se asemeja más bien a la extinción vital del sí mismo, autoextinción con la que, efectivamente, concluye el relato: enclaustrado en una especie de asilo para gente sin hogar, el hasta hace poco amanuense rechaza la toma de alimento. La denegación comunicativa que se sustrae a todo diálogo conlleva que cualquier esfuerzo posible por parte de hermeneutas, analíticos del discurso y pragmáticos se estrelle contra una pared. El residuo dialógico consiste aquí meramente en la expresión de un no. Y ello sucede en la forma paradójica de un acto del habla negativo: «yo no digo nada» o «yo no hago nada». El hablante dice lo que no hace y hace lo que no dice. Los pragmáticos del lenguaje suelen despachar esos deslices lingüísticos calificándolos de contradicciones performativas,

¹¹ *Der Mann ohne Eigenschaften* («El hombre sin atributos»), Reinbeck, 1978, p. 150.

¹² *Ibid.*, pp. 17, 35, 47.

aunque, en realidad, el interlocutor se enreda en un conflicto vivencial. Ni siquiera el ampararse en el silencio suprimiría la situación paradójica, pues hasta el silencio resulta elocuente desde el momento en que alguien pisa la escena de la comunicación. Quien calla es partícipe del diálogo, ni que sea como mera sombra negra. Lo que esta historia nos enseña se inscribe en una peculiar dimensión de profundidad que yo, como ya hice saber, denomino *responsividad*¹³.

El responder que aquí nos ocupa se bifurca en la *respuesta dada*, a saber, el contenido proposicional, que, en tanto que respuesta (*answer*) viene a rellenar un vacío y en la *dación de respuesta* (*response*), que consiste en el hecho de que con ello atendemos a una pretensión ajena o bien tratamos de sustraernos a la misma. El caso del amanuense Bartleby muestra más que suficientemente que el evento de la dación va más allá del contenido de lo que se da. Lo que se da puede tal vez tener cierto valor de cambio, pero ese no es el caso de la dación, de modo análogo a como lo dicho posee un valor predicativo de verdad, contrariamente al decir como tal. La dación es un acontecimiento que se mantiene vivo en un dar reiterado, así como el decir, según Levinas, está supeditado a un decir reiterado (*redire*). Lo dado en las respuestas, al igual que el saber aprendido, se puede sedimentar y habitualizar o transformarse en un caudal de símbolos, pero no es ese el caso de la dación de respuesta, algo que sucede *hic et nunc*.

Al desdoblamiento del responder por parte del receptor corresponde, por parte del emisor, un desdoblamiento de la pretensión. Cabe distinguir entre la demanda como una pretensión *de algo* y la apelación como una pretensión dirigida *a alguien*. Cuando hablamos de que hemos satisfecho una petición nos valemos de una expresión equívoca. Uno puede satisfacer una petición en cuanto que da aquello que se le pide. Pero el pedir mismo no puede ser satisfecho, de no ser que lo identifiquemos con el puro estado de necesidad. El agradecimiento, que es algo más que un mero aditamento, más que un suplemento calculable, halla su lugar en la brecha que separa el donativo del hecho de donar y, simultáneamente, al donador del receptor. Nadie lo ha expresado de manera tan concisa como Giuseppe Ungaretti en este pareado de inaparente sencillez: «tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla». En el doble acontecimiento de la pretensión y la respuesta toma cuerpo un peculiar *logos* aparejado con un determinado *ethos*. Al igual que en lo anterior, también aquí pueden aducirse tres momentos en los que se pone de manifiesto cómo la lógica de la respuesta sobrepasa la lógica de la responsabilidad.

(I) El primer momento concierne a la *temporalidad* del responder. La pretensión ajena no se reduce a títulos de derecho normativamente garantizados, preexistentes y reclamables en no importa qué momento. Lo que nos interpela como estímulo, mirada o salutación personal no parte de nosotros mismos; es algo que nos sale al paso. Esa diferencia direccional es decisiva. Lo que nos interpela nos insta desde una distancia espacio-temporal. Siempre nos sobreviene con intempestiva prontitud con respecto a nuestra propia iniciativa. Inversamente, nuestra respuesta siempre es demasiado tardía comparada con lo que acontece en nosotros. No es que *algo nos* preceda a la manera de un estímulo causal que induzca un efecto. Nos *precedemos a nosotros mismos*. Valiéndonos de una formulación paradójica similar a la que puede hallarse en el análisis del tiempo que Platón desarrolla en el *Parménides* (141 c-d), lo podríamos expresar de esta manera: *yo soy más joven y más viejo que yo mismo*. Nos las habemos con una anterioridad originaria y una posterioridad no menos originaria. Esto tiene como consecuencia que nuestro hablar y nuestro actuar nunca están plenamente a la altura del tiempo. Un responder que tiene su origen fuera de uno mismo está separado por un hiato de aquello a lo cual responde. Para designar ese genuino desajuste temporal he escogido el antiguo término *diastase*.

Hay casos de experiencia intensificada en los que ese desajuste salta a la vista con especial claridad. Estaría entre ellos el *shock* derivado de un acontecimiento pasmoso, ante lo que, como afirma Descartes, nos quedamos físicamente de piedra, como una estatua. Como es bien sabido, las vivencias traumatizantes juegan un papel especial en la estética moderna, verbigracia, en Walter Benjamin. Habría que sumar a

¹³ Como término de prosapia alemana se ofrece el inusitado *Antwortlichkeit* [algo así como responsabilidad o *responsoridad*, N. del T.]: se corresponde con el asimismo inusual término ruso de *otvetnost'* empleado por Bajtin en su teoría de la literatura, de enfoque polilógico. (Lo documento en *Vielstimmigkeit der Rede* («Polifonía del discurso»), Fráncfort del Meno, 1999. El término *responsividad*, proveniente de la escuela médica alemana, lo tomé prestado de Kurt Goldstein, quien lo emplea de manera sistemática para caracterizar aquellas manifestaciones vitales del organismo a la altura de las exigencias que le plantea su entorno. Cf.: *Der Aufbau des Organismus* («La estructura del organismo»), La Haya, 1934, pp. 265-282. Para más detalles, vid. *Antwortregister*, *supra*, pp. 457-459.

esto los acontecimientos traumáticos que solo pueden ser aprehendidos a partir de sus secuelas y a los que Freud, como ocurre en su análisis del caso del «hombre de los lobos», atribuye una posterioridad originaria. Entretanto, la lucha contra el mutismo de las víctimas traumatizadas pertenece a la acción terapéutica habitual. Pensemos asimismo en aquellos descubrimientos científicos y aquellas creaciones artísticas con los que el investigador y el artista no solo sorprenden a su mundo contemporáneo sino, en primerísimo lugar, a sí mismos. La historia de la ciencia hecha al estilo de T. S. Kuhn abunda en innovaciones que han tenido que esperar a su reconocimiento. Pensemos, para concluir, en la fundación de órdenes políticos o religiosos que solo se convierten en acontecimientos datables en la memoria ulterior. Frases como la de «uno piensa», de Lichtenberg, o «hay orden», de Foucault, remiten a acontecimientos fundacionales que solo se hacen comprensibles en fundaciones subsecuentes. Toda fiesta que signifique algo más que una celebración rutinaria, económicamente provechosa, tiene algo de refundación simbólica, de acontecimiento revivido.

(2) El segundo momento concierne a la *ineludibilidad* de la respuesta. Uno se siente inclinado a preguntar si aquello que nos sale al paso y nos interpela se compone de hechos descriptivos o deriva de normas prescriptivas. Aquí no cabe más respuesta que la siguiente: ni lo uno, ni lo otro. La consabida distinción entre el ser y el deber, entre hechos individuales y normas universales resulta inservible cuando nos vemos confrontados a requerimientos ajenos. Una pretensión situacional como la que nos sale al paso en una petición de ayuda o cuando se nos pregunta simplemente por el mejor camino a seguir no constituye ni un mero hecho, que nosotros registramos como tal, ni tampoco es algo que se subsuma bajo una ley universal. Los filósofos gustan de relegar acontecimientos tan simples al ámbito de la moral cotidiana, de la que, ulteriormente, se harán cargo los sociólogos o los historiadores sociales. Pero con ello privan a la moral de su propio *humus*. Paul Watzlawick nos legó este axioma: «Es imposible no comunicarse». Axioma que se podría reformular sin más de este modo: «No podemos no responder». La doble negación remite a un *tener que* entendido como necesidad práctica. De modo análogo a como existe una trampa comunicativa, existe asimismo una trampa responsiva. El *double bind* al que quedamos expuestos ante intimaciones como «no me prestes atención» apunta a un aporético apremio interno que no puede confundirse con el determinismo causal. «Nos sentimos apremiados», como solemos decir, algo que no puede en absoluto confundirse con carencia de libertad. En la *Recherche* de Proust, Bergotte, el escritor agonizante, habla de «leyes desconocidas a las que obedecemos porque llevábamos sus preceptos en nuestro interior sin saber quién las ha inscrito allí». El desencadenante de esta tardía intuición no ha sido la ojeada a un manual de moral, sino un motivo de lo más inaparente: «El pedacito de pared amarilla» (*le petit pan de mur jaune*) del cuadro de Vermeer *Vista de Delft*¹⁴. Aunque Levinas acentúe con mayor vigor que Proust la línea de separación entre lo ético y los estético, comparte una intuición similar por cuanto pone de relieve el carácter perturbador e inquietante de la pretensión ajena y define lo ético como la *no-indiferencia*, el no poder despreocuparse, que precede a cualquier intento de motivación¹⁵.

(3) El tercer momento se refiere al estatus de lo que designamos sujeto, o del *sí-mismo*, como yo suelo más bien designarlo. La libertad de un ente autónomo que actúa a partir de sí mismo no desaparece ciertamente cuando vienen a su encuentro pretensiones ajenas, pero sí que se transforma en una peculiar *libertad responsiva*. Soy yo mismo quien comienza, pero en cuanto respondente, *comienzo a partir de algo ajeno a mí*, a saber, desde allí donde yo no estoy, donde nunca estuve ni tampoco estaré nunca. Obro desempeñando un doble papel: como paciente a quien le sobreviene algo y como respondente que da respuesta a ello. El *sí-mismo* es un *sí-mismo* escindido, como acepta el propio Lacan. Con todo, las respuestas no están ahí disponibles al igual que las ofertas en un mostrador. Las respuestas que yo doy han de ser primero descubiertas o, para ser más precisos, *se descubren*. Y aquí topamos nuevamente con una paradoja. El respondente, como el amante, según Lacan, da lo que no tiene y que, no obstante, le es exigido. La *Leyenda del origen del libro Tao Te King*, de Brecht, finaliza con estos versos: «Se hace en ese momento necesario requisar sabiduría al sabio / y gratitud merece el aduanero que acudió a exigírsela severo». Ese doble acorde del requerimiento y la respuesta, de *challenge* y *response*, que deja espacio para tonos intermedios y también a disonancias, nos suministra un modelo histórico más certero que la imagen de un proceso teleológicamente dirigido o normativamente guiado.

¹⁴ À la recherche du temps perdu, ed. de J.-Y. Tadié, París, 1987-89, vol. III, p. 693. Vid. al respecto Antwortregister, *supra*, pp. 563-565.

¹⁵ Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (La Haya, 1974, p. 105), comentado por extenso en *Schattenrisse der Moral* («Siluetas de la amoral»), *supra*, cap. II, 3: «Die Nicht-Indifferenz des Ethischen» («La no-indiferencia de lo ético»).

4. Respuesta de la responsabilidad

Para concluir, se plantea la cuestión de cómo una ética responsiva que parte de pretensiones ajenas se compagina con los fines comunes de una ética comunicativa, o, en su caso, con las normas universales de una ley moral. Si no existiese vínculo al respecto, la ética responsiva no sería, en última instancia, más que un oasis alejado de la realidad social y ahistórico. La relación con el otro quedaría reducida a una diada del yo y el tú¹⁶. La horquilla que une y, al mismo tiempo, separa ambas dimensiones la situaría yo en la diferencia peculiar entre *el ajeno* y *el tercero*¹⁷. La posición del tercero que, diversamente caracterizada, aparece en autores tales como Simmel, Sartre y Levinas y que subyace asimismo a la instancia psicoanalítica del superyó, está siempre en juego. Se halla presente en cada palabra que pronunciamos, en cada operación que ejecutamos, en cada sentimiento que registramos conscientemente. Es la dimensión del convivir (*syzen*) que hallamos ya en Aristóteles, que emerge de nuevo en el *Mitsein* [ser-con] de Heidegger, y que en Merleau-Ponti reaparece transformada en *intercorporéité*. Dimensión que lleva la impronta del anonimato del *Man* [el se impersonal] sin que deba *eo ipso* ser contemplada como mera forma decadente, propia de la inautenticidad¹⁸. La dimensión del *Mit* [con] se despliega en una *esfera de mediación* cultural e intercultural. Consiste esta en reciprocidad afectiva, cooperaciones, ritmos vitales y técnicas sociales, parentescos, tradiciones, instituciones, tablas de valores y sistemas de normas; de todo aquello, por consiguiente, que no puede ser atribuido únicamente a mí, ni tampoco únicamente al otro.

Lo propio está entrelazado de múltiples manera con lo ajeno. Esto significa que el otro o la otra viene en cada caso a mi encuentro como *alguien*, como hombre o como mujer, como persona vieja o joven, como alemán o italiana, como profano o como experto, como sano o como enfermo, como amigo o como enemigo, etc. De manera análoga, cuanto nos rodea, bien que nos resulte propicio, bien que nos sea embarazoso, viene hacia nosotros como *algo*, y, a la inversa, los otros a su vez nos encuentran a nosotros como alguien. Y, con todo, el otro es algo más que mero miembro de un grupo o mero elemento de un conjunto. La extrañeza del otro, al igual que la extrañeza de uno mismo, rebasa el marco en el que estamos insertos, lo que también vale en cierto modo para la extrañeza de las cosas que pertenecen a nuestro mundo. Puesto que todo orden, incluido el orden moral, brota de un punto de vista selectivo y solo dispone de determinadas retículas, cada orden libera fuera de sí un excedente de *cosas extraordinarias*. Lo extraordinario forma, junto a la extrañeza del otro y la extrañeza de uno mismo, una dimensión fundamental de lo extraño. Ordenar significa, en palabras de Nietzsche, un «equiparar lo no equiparable» y toda impartición de justicia efectuada como proceso de igualación (*isazein*, véase *Ética a Nicómaco*, V, 7) significa, para decirlo en palabras de Levinas, una «comparación de lo incomparable»¹⁹. Así pues, la justicia no sería un derecho superior, situado más allá de los estatutos jurídicos, sino un excedente de pretensiones ajenas en el interior mismo del derecho. Y otro tanto puede afirmarse de las restantes formas de orden. También la política, la economía, la investigación, el arte y la religión dejan excluidos de sí mismas formas específicas de lo extraordinario. La respuesta que damos y descubrimos es tan inseparable de la responsabilidad social como lo extraordinario lo es de lo ordinario.

Y, con todo, la relación entre lo ordinario y lo extraordinario que, en palabras de Heráclito, puede caracterizarse como «armonía de los contrarios» (*palintropos harmonia*) sigue siendo controvertible en alto grado. Una y otra vez resurge la tendencia a situarse unilateralmente del lado de lo normal, lo común y regulado o

¹⁶ Esto suena a Martin Buber, pero hemos de recordar que Buber también ha escrito trabajos como *Pfade in Utopie* («Senderos hacia la utopía») y que contaba entre sus amigos a políticos como Gustav Landauer. Con todo, la bisagra entre lo «interpersonal» y lo «social» me parece algo débil.

¹⁷ Sobre la pretensión del extraño y el papel del tercero, véase *Topographie des Fremden* («Topografía de lo extraño»), Fráncfort del Meno, 1997, cap. 5. Sobre las múltiples facetas del papel del tercero, véase Thomas Bedorf, *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischen und Politischen* («Dimensiones del tercero. Modelos socio-filosóficos entre lo ético y lo político»), Múnich, 2003.

¹⁸ La infradeterminación y subvaloración del *Man* por parte de Heidegger ha sido corregida a fondo por las aproximaciones socio-fenomenológicas de Aron Gurwitsch, Alfred Schütz y Maurice Merleau-Ponti. También por los estudios lingüísticos y de teoría literaria de Mijail M. Bajtin.

¹⁹ Respecto a esas figuras [Denkfiguren], de las que yo me he servido a menudo, compárense, por una parte, *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* de Nietzsche, Edición crítica (KSA), Berlín, 1980, vol. I, p. 880, y por otra *Autrement qu'être...*, de Levinas, ed. cit., p. 202.

bien, y, con la misma unilateralidad, a dar preferencia a lo anómalo, a lo singular, a la excepción sin regla. Ambas tendencias contrapuestas, una de las cuales va a situarse al lado de un estable valor medio o, en el caso de la segunda, junto a oscilantes valores extremos, pueden ser calificadas respectivamente de normalismo o extremismo. La síntesis entre lo ordinario y lo extraordinario resulta imposible de realizar: equivaldría en último término, como ocurre con la dialéctica de Hegel, al triunfo de una totalidad violentamente impuesta. De ahí que hayamos de remitirnos a operaciones de equilibrio que se desarrollan en los márgenes de la normalidad y dejan espacio libre para una profusión de configuraciones del mundo y de la vida en el plano personal, nacional y cultural. Aparte de ello, toman cuerpo *figuras de transición* que no hallan cabida ni dentro ni fuera de los diversos órdenes. Una de estas es el *intérprete*, que se mueve entre ámbitos lingüísticos diferentes. Cabría mencionar también a la *víctima* de un acto violento, cuyas vulneraciones, corporalmente sufridas, son juzgadas como vulneraciones del derecho, y asimismo al *paciente*, cuya dolencia es tratada como enfermedad tipificada. Sin la transformación del atropello sufrido en un caso jurídico y sin la del morbo doloroso en un tipo de enfermedad no habría tribunales ni clínicas, no obstante lo cual, tales procedimientos profesionales se topan con umbrales de extrañeza. Si se ignoran tales umbrales surge la amenaza de una judicialización o medicalización de la vida. Algo análogo cabría decir respecto de la degeneración de la economía en un economicismo capitalista. Este último no reconoce otros valores que los de cambio en la medida en que su «igualación de lo disímil» queda sin más reducida a una «homologación de lo homogéneo»^{20, 18} Pero incluso en ese plano, se da la figura excedentaria de la *donación* que, en el marco de lo que tiene un precio, conserva aquello que no lo tiene²¹.

Sería fácil dilatar estas reflexiones. Ellas apuntan hacia el desiderátum de una política de lo extraño. Culmina esta en la forma de transición de lo *insociable en toda sociabilidad*, ya renunciada en la *atopia* socrática. En cuanto ciudadano de su *polis*, Sócrates pertenece a ella, pero no enteramente, toda vez que él pone su interrogante sobre todo lo obvio. Cuando alguien dice «nosotros», entonces eso soy yo o eres tú, pero no nosotros como tal. Todo «nosotros», sea familia, pueblo, iglesia, clase o sociedad, es un nosotros frágil que degenera en tiranía si suprimimos a los discrepantes. Lo extraño y lo disímil no han de ser, por tanto, considerados como una mácula de la que debiéramos liberarnos, sino como un acicate que nos ha de despertar una y otra vez de la somnolencia de la normalización. El concepto de ética que gravita en mi mente se define en cuanto correctivo permanente. Por lo que respecta a nuestro tema capital de la respuesta y la responsabilidad, esto implica, en palabras de Maurice Blanchot y Edmon Jabès, *Répondre de ce qui échappe à la responsabilité*: Responder de aquello que se sustrae a la responsabilidad²².

²⁰ K. Marx usa la fórmula de «Igualación de lo disímil», que se asemeja a las antedichas formulaciones de Nietzsche y Levinas, para caracterizar el uso del dinero: véase *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* («Elementos fundamentales para la crítica de la economía política»), Berlín, 1953, p. 80.

²¹ Sobre la problemática del obsequio alumbrada por Marcel Mauss a partir de bases etnológicas, véase la más reciente investigación de Marcel Hénaff, *Der Preis der Wahrheit* («El precio de la verdad»), Fráncfort del Meno, 2009.

²² Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, según Edmon Jabès, *Le livre des marges*, Montpellier, 1975, p. 84.