



FENOMENOLOGÍA DE LA DIFERENCIA ÉTICA.
SOBRE EL MÉTODO EN ÉTICA FUNDAMENTAL
CON PARTICULAR REFERENCIA AL PROBLEMA
DEL LENGUAJE EN KIERKEGAARD

A PHENOMENOLOGY OF ETHICAL DIFFERENCE.
ON METHOD IN FUNDAMENTAL ETHICS WITH REFERENCE
TO KIERKEGAARD'S THEORY OF LANGUAGE

Nicolás Garrera-Tolbert & Lucas Lazzaretti
PHILOSOPHY DEPARTMENT ▪ PONTIFICIAL CATHOLIC UNIVERSITY OF PARANÁ
nicolasgarrera@gmail.com

75

RESUMEN

Nuestra contribución esboza una fenomenología de la diferencia ética. Nos interesa mostrar que antes que un concepto, la diferencia ética es una formación de sentido dada en una experiencia éticamente crucial, ya que es por ella que accedemos a la realidad del *ethos*, al mundo ético en el que vivimos. Si bien el tema principal de nuestra contribución es analizar dicha experiencia en su núcleo fundamental de sentido, es preciso no perder de vista la reflexión sobre el "método". Así, la primera parte de nuestro trabajo gravita sobre aspectos metodológicos (¿cómo aproximarse a la experiencia en cuestión?, ¿a través de qué fenomenología?), y la segunda sobre un análisis de la experiencia misma. En otros términos, se trata de pensar cómo puede la subjetividad ética, nacida de una experiencia singular, elaborar el sentido de esa experiencia sin traicionarla. Es en la teoría del lenguaje de Kier-

ABSTRACT

This essay sketches a phenomenology of ethical difference. It is argued that rather than a concept, ethical difference is a "formation of meaning" given in an ethically crucial kind of experience that allows us to access to the reality of the *ethos*, the ethical world we live in. Although the essay focuses on the analysis of the fundamental meaning of such an experience, it also engages into a meditation on philosophical method. Thus, while the first section focuses of methodology (how to approach ethical experience? through what kind of phenomenology?), the second consists of an analysis of the experience. Being that the latter is always singular in each of its occurrences, the question must be asked about how it is possible for an ethical subjectivity that was born out it to elaborate the meaning of this experience without thereby betraying it. This question is examined by considering some interesting in-

kegaard que encontramos elementos para avanzar en esa dirección.

Palabras clave: Ética fundamental | Diferencia ética | Experiencia | Método fenomenológico | Kierkegaard

sights from Kierkegaard's theory of language.

Keywords: Fundamental ethics | Ethical difference | Experience | Phenomenological method | Kierkegaard

INTRODUCCIÓN

Nos situamos en un nivel de reflexión filosófica en donde la cuestión de la posibilidad y naturaleza de la ética es una de las cuestiones primordiales: es éste un ensayo de *ética fundamental*. Es preciso aclarar de inmediato por qué no inscribimos nuestra propuesta en el plano "metaético". Como se sabe, este término remite a la división tripartita —difundida especialmente en los ámbitos académicos anglosajones— entre "ética normativa", "metaética" y "ética práctica". El problema con esta "división del trabajo" ético es que estas disciplinas *presuponen* un *origen fenomenológico común* que raramente deviene tema de una reflexión cuidadosa, y ello aun cuando la ética teórica expresamente pretenda ocuparse del problema de su "fundamentación". Llamamos entonces "ética fundamental" a una modalidad de la práctica filosófica que pregunta por el *fundamento fenomenológico* de la ética. Como se verá, este "fundamento" es de naturaleza tan peculiar que valdrá la pena preguntarse si de hecho es conveniente pensarlo bajo ese nombre. En efecto, se trata de un singular fundamento *experiential*. Así, una ética fenomenológica fundamental es una modalidad de la práctica reflexiva que aspira a situarse y mantenerse en proximidad de una determinada experiencia buscando elaborar en el elemento de un lenguaje filosófico una expresión genuina de su sentido. "Metaética" no es el nombre que conviene para caracterizar nuestra investigación porque, de serlo, la división tripartita antes mencionada agotaría, *en principio*, el campo reflexivo en el que se examinan las más diversas cuestiones éticas —una de las dimensiones reflexivas del *ethos*. Pero este no es el caso.¹ Inscribir la presente indagación bajo el nombre de "ética fundamental" responde, por tanto, a la necesidad de poner de relieve que la pregunta que guía las consideraciones que aquí proponemos es decisiva para poder pensar propiamente la naturaleza del discurso y la práctica éticas, incluida, claro está, su modalidad propiamente filosófica.

¹ A menos que se muestre que ello es así cuanto menos en una variedad significativa de casos, esta afirmación resulta evidentemente arbitraria. Sin embargo, en este trabajo no avanzaremos en esta tarea crítica *exigida* por una ética fundamental.

Introducir la pregunta por la *genealogía fenomenológica del discurso ético en general* obliga a replantear las divisiones disciplinares internas del campo ético, así como también el problema de sus relaciones mutuas. Específicamente, nos oponemos a la idea que el discurso ético, cuanto menos en su dimensión fundamental, sea o deba ser concebido en el modo de la *teoría*.

Por “teoría ética” entendemos un tipo particular de conocimiento filosófico fundado en razones —las que toman por lo general la forma de principios normativos universales— susceptibles de ser íntegramente explicitadas en el elemento de un discurso conceptual. En modo alguno se trata, sin embargo, de desestimar el *impulso teórico* que siempre ha de animar el discurso ético, ya que cumple una tarea epistemológica decisiva.² En efecto, dicho impulso tiene como tarea, entre otras, la de explicitar conceptos éticos fundamentales, verificar la consistencia lógica en el uso de los conceptos, presentar “arquitectónicamente” —es decir, de acuerdo con una articulación interna necesaria— los diversos momentos del discurso ético, y delimitar el alcance de este último de cara a discursos de otra índole. Por el contrario, una teoría ética como saber racional auto-fundado —y en este sentido autónomo— nos parece imposible *por principio*. Sostenemos, pues, que una teoría ética es *esencialmente* incompleta o heterónoma en el sentido de que nace de una instancia pre-filosófica (más aún: pre-teórica) que no podría en ningún caso dejar atrás para instalarse en el plano pretendidamente riguroso del concepto puro. Esa suerte de cuña que impide instalarse en el plano del concepto sin más es una experiencia singular, eminentemente traumática y que remite al orden de la afectividad. Es esta experiencia la que nos da el acceso a lo ético como tal.

Podemos pensar la ética como una forma de la praxis reflexiva: *la ética*, decimos, es *la tematización del ethos*.³ Nos representamos con facilidad la extensión virtual-

² Es por esto que creemos que el debate entre “pro-” y “anti-theorists” en el ámbito de la ética analítica está mal fundado, y ello porque pierde de vista lo fundamental: la dialéctica compleja que existe entre el momento teórico y el momento no-teórico al interior de un discurso ético *integral*. Un análisis reciente de esta discusión es Nick Fotion, *Theory vs Anti-Theory in Ethics. A Misconceived Conflict*, New York & Oxford, Oxford University Press, 2014. Para una discusión de la cuestión de cara a la historia de la ética occidental (según el canon aún vigente en medios académicos anglosajones), véase Robert Louden, *Morality and Moral Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1992.

³ Ricardo Maliandi analiza la noción de *ethos* en su *Ética convergente*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010-2013, tres volúmenes, especialmente en el volumen I, pp. 74 ss., y en su *Ética. Conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 17-77. “Tematización” es aquí un término técnico con el que se mientan las diversas instancias del ejercicio filosófico, que van desde el mero acopio de información hasta el momento propiamente creativo o meditativo del pensar (véase *Ética. Conceptos y problemas*, ed. cit., pp. 24-28). La obra ética de Maliandi, particularmente en su exposición más desarrollada, *Ética convergente*, ed. cit., merece un estudio cuidadoso. A partir de una fina lectura de las éticas de Scheler y Hartmann y una crítica de la ética del discurso (particularmente en la versión de Karl Otto Apel), Maliandi desarrolla en esta obra un verdadero “sistema” de ética que hace de la conflictividad la facticidad primordial del *ethos*. Aún estando de acuerdo con esta tesis decisiva, nos parece que no sólo hay que examinar una “conflictividad” del *ethos* como tal, sino una conflictividad —por cierto que de carácter enteramente distinto— propia del modo en que *accedemos* al *ethos* —siendo este acceso, claro está, de carácter netamente subjetivo. Para poder pensar en qué sentido este *pasaje* —que, en tanto estamos tomados, intermitentemente, por una verdad de naturaleza ética, no cesamos de atravesar— es “conflicti-

mente infinita del *ethos* —tanto en el plano cultural como histórico— si pensamos en el dominio configurado por todas las series imaginables de polaridades axiológicas y deontológicas tales como valor/disvalor, bien/mal, justo/injusto, y así sucesivamente. Describir el *ethos* en su complejidad diacrónica y sincrónica es una tarea de primer orden para una ética orientada empíricamente, tarea que excede, por lo demás, los límites de una ética propiamente filosófica. Sin embargo, toda investigación realizada en ese sentido presupone la existencia de una dimensión de la vida humana que resulta absolutamente incomprensible por fuera de esa serie de polaridades a la que hacíamos referencia. Evidentemente, esto no quiere decir que el *ethos* no se encuentre en ocasiones, e incluso con frecuencia, atravesado por otras dimensiones de sentido y experiencia igualmente relevantes, por ejemplo, y muy particularmente, la esfera religiosa o política. Sea como fuere, lo cierto es que sin antes justificar en el plano de la evidencia filosófica la irreductibilidad de un dominio específicamente ético, la posibilidad de la ética en tanto que legítimo proyecto filosófico no está en modo alguno asegurada. Así, una ética fundamental debe mostrar que hay cuanto menos buenas razones para pensar que existe un dominio de sentido irreductible vertebrado en torno a las polaridades mencionadas: *la primera pregunta de una ética fundamental consiste en plantear la cuestión de la irreductibilidad del ethos mismo.*

Nótese que decimos “plantear la cuestión” y no, sin más, “demostrar” esta irreductibilidad, y ello porque no es posible probar la existencia de un dominio de sentido al que sólo se accede por medio de una experiencia singular, la cual, como toda experiencia, es rigurosamente intransferible —al menos en tanto y en cuanto intentemos darle un sentido permaneciendo en su propio plano de inmanencia. Permanecer en este plano y dar cuenta de el o los sentidos de una experiencia singular es, precisamente, la tarea fundamental de la fenomenología. Es en virtud de esta misión que ella se caracteriza como modalidad singular del ejercicio filosófico.

Por todo lo dicho, será preciso determinar con mayor precisión la experiencia fundamental que nos permite acceder a la inteligibilidad de lo ético (§ 2) y el método filosófico necesario para poder pensar esta experiencia en su carácter irreductible (§ 1). Comenzamos por esta última cuestión.

vo” es preciso situarse en el plano de una fenomenología de la experiencia ética y permanecer en este plano de inmanencia experiencial. En otros términos: en régimen de ética fundamental es necesario rechazar todo reduccionismo. En particular, a partir de la distinción entre genealogía y validez se puede, y de hecho se debe, como bien hace Maliandi, rechazar toda concepción naturalista del *ethos*. Maliandi pareciera, sin embargo, pasar por alto que hay genealogías no naturalistas, por ejemplo, y particularmente, genealogías propiamente experienciales de orden fenomenológico. Ciertamente, dar cuenta de la validez de un enunciado normativo es algo enteramente diferente de determinar las condiciones de su emergencia histórica, pero ambas tareas presuponen lo que podemos llamar la “*pregnancia*” de lo normativo como tal, que no es del orden de la pura comprensión intelectual, sino que compromete el todo de nuestra vida afectiva. Para decirlo de otro modo: es preciso que primero *accedamos* al *ethos* para que éste nos revele su realidad propia, porque el mero vivir es insuficiente para abrimos a él, aún cuando buena parte de nuestros actos cotidianos lo presupongan. Volveremos enseguida sobre estas cuestiones cruciales.

I. EXPERIENCIA Y MÉTODO FILOSÓFICO

El ámbito de lo ético subsiste sólo en virtud de la irreductibilidad de una experiencia cuya verdad es la diferencia ética —de aquí que la llamemos “experiencia ética”. Por este motivo un tema crucial de una ética fundamental es el examen minucioso de esta experiencia. Así, es preciso abandonar toda pre-comprensión o simple prejuicio sobre aquello que constituye el dominio propiamente ético y preguntarse por el *modo de acceso*, por la pregnancia singular de todo lenguaje, de toda categoría ética.

Ninguna cuestión filosófica va de suyo; todas han de ser elaboradas, exhibidas en su problematicidad. Éste es también el caso de la pregunta por el modo de acceso al dominio ético bajo la forma de una experiencia singular. Si bien ya había sido formulada claramente por Kant, sólo fue desarrollada minuciosamente en el ámbito de la tradición fenomenológica (entendida en sentido amplio). Por sus trabajos decisivos sobre el tema, mencionemos aquí los nombres de Emmanuel Levinas, Jean Nabert, y Knud E. Løgstrup.⁴⁻⁵ No dudamos que una de las razones por las que esta cuestión ha sido por lo general pasada por alto es que no se la supo pensar desde la perspectiva adecuada. Se entiende: aún ciertos aspectos decisivos de lo real pueden pasar enteramente desapercibidos. Por eso es necesario mostrar con cuidado en qué consiste, precisamente, el carácter problemático de un problema dado, y para ello hay que determinar el método propicio para abordarlo sin distorsionarlo desde un primer momento. Evidentemente, el peor camino para lograrlo consiste en instituir un tipo de experiencia particular como paradigma del análisis filosófico (como lo fue largamente, en la tradición fenomenológica, el paradigma de la percepción sensible), mucho menos sin dar de ello una minuciosa justificación. Se impone la pregunta, pues, acerca del método que necesitamos para pensar una experiencia en su irreductibilidad, a sabiendas, fundamentalmente, que cuanto menos en el caso de la experiencia ética no

⁴ Cuanto menos por el siguiente pasaje, el nombre de Husserl merece añadirse a este “linaje”. En efecto, en el manuscrito 21 B I 21, 65a, Husserl escribe: “Hay un ‘Tú debes y deberías’ incondicional que nos llama a todos nosotros en tanto personas; para la persona que experimenta esta afección absoluta, este llamado carece y es independiente de todo fundamento racional que pudiera servirle de base. Esta afección absoluta precede todo argumento racional, incluso cuando un argumento sea posible” (citado por Ullrich Melle en su edición de las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* [Hua XXVIII], Dordrecht, Boston, & London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. XLVIII. El pasaje pertenece a la ética tardía de Husserl, tal como aparece esbozada en diversos manuscritos de los años 20 en adelante, particularmente los relativos al amor (sobre este punto véase Ullrich Melle, “Husserl’s Personalist Ethics”, *Husserl Studies*, 2007, No. 23, pp. 1-15, pp. 12ff.).

⁵ Las obras fundamentales de los autores mencionados son: Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, IN, 1997; Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1961 y *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974; y Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955. Evidentemente haría falta mostrar —cosa que haremos en un futuro trabajo— en qué sentido decimos que hay en estos autores una elaboración y un desarrollo propiamente *fenomenológicos* de la cuestión del acceso experiencial al dominio ético.

parece ser posible ceñir la diferencia ética en el elemento del concepto. Es ésta la pregunta propiamente metodológica que nos interesa abordar a continuación.

Sabemos por lo pronto lo que este método *no* puede ser. No puede tratarse de un método que arbitraria y reductivamente intente dar cuenta de un ámbito de sentido y experiencia específicos, tal como lo hace eminentemente el cientismo en sus variedades más típicas, a saber, el naturalismo y el fisicalismo. Creemos que un riguroso *irreduccionismo* es la condición de la posibilidad, existencia y renovación de la fenomenología que proponemos —un *irreduccionismo*, claro está, *con respecto a la realidad de la experiencia*. El concepto de fenomenología que buscamos es pues el de un *realismo experiencial*.

En particular, en lo que respecta al problema de la naturaleza de la ética en general, podría preguntarse si existe alguna forma de mostrar que es *por principio* que todo intento reduccionista está destinado al fracaso, es decir, si es posible probar la realidad o necesidad de lo irreductible.⁶ Parece claro que si lo irreductible se concibe esencialmente como siendo del orden de la experiencia, sólo podría afirmársela en su puro tener lugar, es decir, es su *contingencia* (no exenta, como sugeriremos, de *verdad*).

Una experiencia sólo puede ser vivida por una subjetividad ya instituida que es cuestionada por una verdad a la que uno se ve confrontado en y por dicha experiencia. En efecto, atravesar una experiencia supone que el “yo” que entró en ella es transfigurado en ese pasaje, es decir, des-instituido en su ser en tanto que subjetividad estable, capaz de permanecer en lo fundamental idéntica a sí misma a través de todo lo que le acontece. Atravesar una experiencia es precisamente la posibilidad de una salida a este estado de cosas, la posibilidad —y ya una cierta actualización de esta posibilidad— de una *destitución subjetiva*. Esta destitución, a su vez, opera y es condición de un proceso de subjetivación, esto es, un dar a luz una subjetividad investida por la verdad que se manifestó en esa experiencia. Se trata de un “yo” que, quizás en sentido eminente, es singularizado precisamente en virtud de sus experiencias intransferibles o, mejor, inexperimentables por nadie que no sea él. Pero siendo así las cosas, no resulta en modo alguno claro cómo podría probarse la realidad de aquello de lo que, por principio, sólo un “sí mismo” —el singularizado por la experiencia— es testigo.

Ahora bien, la comunicación *sobre la base* del sentido de nuestras experiencias vitales es ciertamente posible. Esta simple constatación debería ser suficiente para sugerir que la fenomenología que buscamos ha de ser además una fenomenología *pluralista e integral*.

Ha de ser una fenomenología pluralista porque la elaboración del sentido de las experiencias de cada cual, suponiendo que hay allí un decir sincero, exige *en principio* un respeto elemental, tanto en el plano ético como en el teórico. Así, un tal decir que de cuenta del sentido de nuestras experiencias amorosas, éticas, políticas, etc., debe

⁶ Aunque no podemos hacerlo aquí, vale ciertamente la pena examinar las tentativas de mostrarlo, comenzando por el célebre “*open argument*” desarrollado por G.E. Moore en su *Principia ethica*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2000.

tomarse como una posible genuina contribución en la tarea sin término que es el análisis fenomenológico.

Y ha de ser integral porque en la determinación del sentido de una experiencia uno ha de ser capaz de integrar sentidos ya elaborados por otros, sentidos de experiencias que caen bajo el mismo nombre. Más aún, toda práctica fenomenológica genuina debería incluir como un momento esencial suyo un impulso arquitectónico o sistemático, pero a sabiendas que en el mejor de los casos se trata de constituir un “sistema” absolutamente peculiar: carente de una evidencia apodíctica que pudiera cumplir el rol de un fundamento último y esencialmente limitado por el carácter intransferible de toda experiencia propia.

La fenomenología que buscamos debe ser muy distinta de la concepción husserliana de la fenomenología como idealismo trascendental.⁷ Como creemos que ella es una concepción que en modo alguno agota lo que esencialmente es la fenomenología —un realismo experiencial—, nos parece necesario interpretarla como un momento, por cierto que decisivo, de su desarrollo histórico como movimiento filosófico.⁸ La deriva trascendental de la fenomenología husserliana viene en gran medida preparada por la siguiente tesis, de enormes consecuencias en el plano metodológico, defendida por Husserl en *Ideas I*: “La antigua doctrina ontológica que afirma que el conocimiento de ‘posibilidades’ debe preceder el conocimiento de actualidades es, en mi opinión, al menos en tanto y en cuanto sea comprendida correctamente y utilizada de manera propicia, una gran verdad”.⁹ Comprender una experiencia consistiría esencialmente en hacer su genealogía fenomenológica en el sentido de determinar las efectuaciones (*Leistungen*) de una subjetividad trascendental que hace posible el conocimiento de lo que la experiencia me presenta “en acto”. De aquí que, como señala Eugen Fink, la reducción fenomenológica sea concebida como el tema principal de una fenomenología así pensada, y ello porque es sólo por medio de este procedimiento que ella es posible en toda su efectividad.¹⁰

Ahora bien, no resulta claro por qué la práctica de la fenomenología ha de comenzar (y, por lo demás, terminar) en el campo de lo trascendental abierto por la re-

⁷ Incluso algunas interpretaciones fenomenológicas de la fenomenología son de naturaleza reductiva, comenzando la del propio Husserl que concibe la fenomenología como la única forma rigurosa de idealismo trascendental. Véase, por ejemplo, *Ideas I (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana [Hua I], Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. Karl Schuhmann, Ed.)* y *Meditaciones cartesianas (Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge [Hua I], Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973. Stephan Strasser, Ed.)*. De aquí que nuestro proyecto exija una revisión a fondo del movimiento fenomenológico en sus intentos de repensar su propio método y programa, es decir, el modo en que la fenomenología se concibió a sí misma a lo largo de su historia como una empresa filosófica singular.

⁸ Lo cual no quiere decir, claro está, que no existan tentativas contemporáneas de revitalizar la concepción husserliana examinando posibilidades que no habían sido aún exploradas. Un importante libro en este sentido es Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la philosophie constructive*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007.

⁹ Edmund Husserl, *Ideen I*, ed. cit., p. 178.

¹⁰ Eugen Fink, “Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? (Die Phänomenologische Grundlegungsidee)”, *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 157-178.

ducción —en el doble sentido de la *epoché* y de la reducción fenomenológica propiamente dicha. Tampoco lo es el que la fenomenología deba consagrarse a la constitución de un *conocimiento* de estructuras *transcendentales*. Por lo demás, vemos con claridad que la delimitación del método fenomenológico, cuyo núcleo es la reducción, va de la mano con una limitación injustificada de la “cosa” (“*Sache*”) eminente de la que la fenomenología ha de ocuparse, a saber, *la experiencia como tal, sola, irreducible en su contingente facticidad*. Es sólo porque se ha heredado un concepto determinado de lo que ha de ser el saber filosófico, un concepto en última instancia tributario de la concepción platónica del conocimiento como *conocimiento universal de lo universal*, que se produce una exclusión primera, de la que no habrá retorno, entre el ámbito propio de la filosofía (lo “transcendental”) y la no-filosofía (lo “empírico”).

Pues bien, la fenomenología que buscamos ha de mantenerse en la proximidad de este “quiasmo”, esta “singularidad” —allí donde una verdad se abre paso entre lo empírico y lo transcendental, en el no-lugar originario donde se juega el sentido de una experiencia. A no dudarlo: hay algo profundamente elusivo en la experiencia que la convierte en un “no-objeto” para el pensamiento, pero este carácter elusivo no puede convertirse en una excusa para tomar partido por una u otra orilla. El lugar propio y venturoso de la fenomenología es para nosotros este “entre-dos” del que el pensamiento se nutre y en el que bascula sin término entre la desazón por no poder ceñir en concepto la verdad que lo intima a decirla y la desconfianza pura y simple en la potencia del discurso fenomenológico, el único que no renuncia a situarse en el corazón de la experiencia, precisamente en la intemperie de la que surgen las verdades —o, cuanto menos, aquellas verdades que sostienen una vida.

II. EXPERIENCIA E INTELIGIBILIDAD DE LO ÉTICO

Como otros campos de sentido —el amor, la religión, la política, etc.—, el *ethos* depende en su existencia e inteligibilidad de un fenómeno subyacente, de una *verdad* —es lo que denominamos “diferencia ética”. Se trata de una verdad en virtud de la cual el *ethos* permanece abierto, preservando así su singularidad, aún cuando en sus fundamentos se trate siempre de una realidad, una trama, por así decir, de naturaleza *spectral*, esencialmente difícil de ceñir por medio del trabajo del concepto.

Señalemos por el momento que la diferencia ética no es una condición transcendental susceptible de ser *deducida* —en el sentido de Kant.¹¹ En ética fundamental no se trata de justificar nuestro conocimiento *a priori*, particularmente de cara a posiciones escépticas que lo niegan en su posibilidad y legitimidad, a partir del análisis de ciertos elementos de nuestra experiencia vivida. De lo que se trata es de establecer la

¹¹ Sobre el concepto de deducción transcendental en Kant véase el esclarecedor ensayo de Dieter Henrich, *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the "First Critique,"* en Eckhard Forster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The "Three Critiques" and the "Opus Postumum"*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1989, pp. 29-46.

génesis fenomenológica de tipos fundamentales de experiencia con el fin de comprender y evaluar las diversas tentativas de dar sentido a las mismas.

Ahora bien, porque la diferencia ética *como fenómeno* está para nosotros parcialmente velada, hay en la experiencia de la diferencia ética una suerte de “pliegue”, de desdoblamiento del sentido. Podría decirse que el fenómeno en sentido fenomenológico es *él mismo* este pliegue de sentido manifiesto y *simultáneamente* de horadación de este sentido, es decir, un *doble* movimiento de manifestación (lo patente en el fenómeno) y retracción (lo que hace posible lo patente, pero que en sí mismo no se muestra). De esta estructura “diferencial” propia de todo *fenómeno* en sentido estricto da cuenta Heidegger en el conocido párrafo séptimo de *Ser y Tiempo*.¹² Sin embargo, podría preguntarse si *Ser y Tiempo* no se sostiene en una confianza quizás desmesurada en la posibilidad de *instalarse* existencial y discursivamente en el fenómeno en tanto que fundamento (*Grund*), para lo cual (lo mismo vale para Husserl) hay que estar dispuesto a pagar el alto precio de concebir la tarea eminente, sino única, de la fenomenología, como consistente en la determinación de *estructuras trascendentales* de la intersubjetividad trascendental (Husserl) o de *estructuras existenciales* del *Dasein* (Heidegger). Es precisamente a este tipo de discurso fenomenológico —por lo demás legítimo si se lo restringe debidamente a su ámbito— que quisiéramos escapar aquí.

De lo que se trata es de reafirmar que el fenómeno ético “fundamental” —la diferencia ética— se cumple en el no-lugar del quiasmo “empírico/transcendental”, esto es, en el entre-dos inhabitable en el que la diferencia ética es ya escisión, fisión entre la pluralidad de sus expresiones (en las que se particulariza) y la insistencia de su resto como lo no-inscrito en ninguna de esas expresiones particulares. En otros términos: si asimilamos “lo verdadero” con lo patente de cada una de las expresiones de la diferencia ética (“¡No matarás!”) y “lo falso” con la ilusión de creer que es precisamente allí que está, por así decir, condensada en su expresión eminente el sentido total de la diferencia ética, entonces habrá que decir que el fenómeno *como tal* —la “verdad”— “es” el pliegue mismo entre “lo verdadero” y “lo falso”. Es a este pliegue a lo que llamamos “verdad”. Con él no estamos nunca en relación puramente cognitiva, correlativa al régimen de la presencia, sino que se nos manifiesta según el modo del acontecimiento, en el modo del “parpadeo” (“*en clignotement*”).¹³

¹² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Verlag, Max Niemeyer, 1967. Allí se lee: “¿A qué se debe llamar ‘fenómeno’ en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.” (Citamos por la versión de Jorge Rivera C., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.)

¹³ La expresión es de Marc Richir, quien ha pensando a fondo la noción de fenómeno. Para una exposición de esta noción a partir de una discusión de Husserl y Heidegger véase, “Qu’est-ce qu’un phénomène” en *Les études philosophiques*, No. 4, 1998, pp. 435-449. Allí escribe: “...no hay fenómeno [lo ‘verdadero’] sin ilusión de fenómeno [lo ‘falso’]...” (...) “...la ilusión de fenómeno pertenece (...) al fenómeno...” (p. 436).

Estamos, pues, ante lo que podemos llamar una "(re)partición original del sentido" entre (i) *lo patente o manifiesto*, es decir, la diferencia ética como *dicho*: por ejemplo, "¡No matarás!", y (ii) *lo substraído en esa manifestación*: la diferencia ética como verdad y acontecimiento, la cual, *en el modo del silencio*, "sólo" dice —ni más ni menos— que no hay enunciado alguno que pudiera expresarla sin resto. Pues, como se sabe, el silencio habla, y este silencio del habla es una negatividad sólo respecto de ciertos modos del discurso, particularmente los que conciben la elaboración del sentido de una experiencia según el modo de la descripción genérica, neutra, objetiva. De la diferencia ética puede decirse lo que Kierkegaard en relación con el discurso amoroso: "aquello que en su entera riqueza es esencialmente inagotable, es también esencialmente indescriptible siquiera en su obra menor, justamente por estar esencialmente y por entero presente en todas partes, sin estar esencialmente destinado a la descripción."¹⁴

Sostuvimos que, porque pensamos la diferencia ética como la verdad que da lugar a una experiencia siempre singular, es preciso imaginar un discurso capaz de acoger esta singularidad. Se trata de pensar la dinámica propia de una experiencia cuya expresión es múltiple y que resiste, por ello mismo, su captura en concepto. Ello no quiere decir que la experiencia ética no porte una cierta universalidad, pero de hacerlo —como es el caso— ella no será expresada por la universalidad propia del concepto, sino —lo mostraremos— por la posibilidad de transgredir los límites de la experiencia ética singular (y singularizante) en la dirección de una "comunidad de experiencia" —se trata, pues, de la universalidad de una práctica "política". Vemos aquí nuevamente que, antes que un concepto o categoría, la diferencia ética es una experiencia, un acontecimiento. Aunque no lo advirtamos —después de todo la filosofía siempre puede olvidar aquello que la vida no sabría cómo— esta experiencia-acontecimiento se expresa incesantemente en lo que llamamos, con esta antigua palabra hoy algo trivializada y de uso corriente en los dominios más variados del saber, "testimonios". Una caracterización formal de la noción de testimonio puede ser, precisamente, ésta: *un testimonio se cumple como aquella forma de discurso íntegramente articulada en torno a la diferencia ética*. Se trata de un discurso que no la tiene por tema u objeto, sino que está íntegramente *investido* por ella.

Nuestra hipótesis es que lo singular en la emergencia de la diferencia ética sólo puede preservarse al expresarse en una pluralidad de testimonios. La singularidad de una verdad exige su repetición —y ello tanto en el plano de cada testimonio en particular como en el de la pluralidad de testigos que la afirman. Por ello un testimonio puede concebirse como una genuina categoría ética, excediendo así largamente aquello a lo que más comúnmente solemos referirnos con ese nombre, al menos en el ámbito de la moralidad: los relatos en primera persona de los padecimientos sufridos por sobrevivientes de genocidios. De este modo, el testimonio es la expresión y, de

¹⁴ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 18. Revisión y actualización de Victoria Alonso de la traducción de Demetrio G. Rivero. También hemos consultado la versión en inglés: "Works of Love", en *Kierkegaard Writings*, New Jersey, Princeton University Press, 1995. Howard V. Hong & Edna H. Hong (Eds.)

aquí, la comunicación efectiva de la diferencia ética en su singularidad y, por tanto, en su potencia disruptiva como verdad.¹⁵

Un decir efectivo de la diferencia ética debe satisfacer dos condiciones: (a) el discurso en el que se dice debe estar siempre bajo análisis, esto es, el lenguaje en el que se dice debe ser una cuestión de primer orden, y (b) el sujeto de la experiencia de la diferencia ética no puede ser pensado como una subjetividad ya instituida, sino como una interrupción de la misma. En efecto, en los testimonios —pensamos ahora, particularmente, en los testimonios de sobrevivientes de la *Shoah*— se observan dos fenómenos capitales: por un lado, las huellas de un proceso de des-subjetivación o arrasamiento de la subjetividad propias del pasaje por experiencias traumáticas, como ser la del mal radical en todas sus formas, y también la emergencia de una subjetividad ética, incesantemente interpeladas por la imposibilidad de identificar “bien” y “mal” (lo que es otro modo de nombrar la diferencia ética); por otra parte, también se verifica la pregunta por el cómo de ese decir testimonial, esto es, la pregunta por el lenguaje, por una experiencia del lenguaje y de los límites del lenguaje.¹⁶⁻¹⁷

¿Cómo es posible pensar la expresión de la diferencia ética —y la subjetividad nacida de y en la experiencia ética— en su singularidad? Encontramos en el pensamiento de Søren Kierkegaard ciertos elementos cruciales que nos permiten avanzar en esa dirección.

Es preciso poner entre paréntesis la preeminencia que tiene en Kierkegaard tanto su singular interpretación del Cristianismo como su concepción antropológica que piensa al hombre como una *síntesis imposible* de términos irreconciliables (libertad/necesidad, tiempo/eternidad, finito/infinito, cuerpo/alma, etc.). Aquí sólo nos interesa subrayar cómo Kierkegaard determina la relación entre la singularidad de la existencia (en nuestros términos: la emergencia de una subjetividad singular en y por la experiencia ética) y la posibilidad misma de una comunicación de la diferencia ética en su singularidad.

Suele decirse que hay en Kierkegaard una prioridad de la subjetividad por sobre la objetividad, que no habría que confundir con la relación tensional entre interioridad

¹⁵ Es claro que cómo dicha expresión sea recibida ya no depende íntegramente del modo en que haya sido transmitida.

¹⁶ Véanse, por ejemplo, Jorge Semprún, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994; Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989 y *Le sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1991; Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1999; David Rousset, *Les jours de notre mort*, Paris, Fayard-Pluriel, 1981 y *L'univers concentrationnaire*, Paris, Fayard-Pluriel, 2010; Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Taschenbuch, München, 1966; Claude Lanzmann, *Shoah* (film, 1984). Haber mostrado el sentido de estas preguntas de cara a un análisis de un extenso corpus testimonial que incluye, entre otros, los extraordinarios textos mencionados en la nota precedente es uno de los méritos del libro de Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

¹⁷ Para un análisis de la relación entre experiencia ética y testimonio, véase Nicolás Garrera-Tolbert, “Éthique, contingence, témoignages. Pour une conception événementielle de l'expérience éthique, avec Emmanuel Lévinas” en Danielle Cohen-Lévinas & Alexander Schnell (Eds.), *Autrement qu'être ou au delà de l'essence: une lecture phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France (publicación estimada para 2016).

y exterioridad.¹⁸ Es imprescindible ir más allá del conocido enunciado kierkegaardiano “la subjetividad es la verdad” en dirección al planteo de la cuestión acerca de la construcción de la subjetividad. En este sentido, esta última es concebida por Kierkegaard como la “evidencia” de que una condición decisiva para devenir individuos singulares es la de permanecer fieles a las verdades que surgen en el seno de nuestras experiencias fundamentales. Esta “evidencia”, que en verdad está más próxima de una confianza en la experiencia misma que de una certeza fundada en un saber apodíctico, está incesantemente velada por una serie de fuerzas que se manifiestan no sólo en nuestra vida corriente y en el modo en que espontáneamente nos pensamos a nosotros mismos, sino también en la actividad filosófica en general. El punto de vista (*synspunktet*) de un existente que vive su vida de modo tal que el sentido de sus experiencias fundamentales se encuentra expresado en un discurso objetivo es uno que no puede hallar lo que en estas experiencias hay de más relevante para él y para su vida: *pensarme a mí mismo desde el discurso objetivo no consiste sólo en tergiversar tal o cual aspecto de la realidad, sino, ante todo, en falsificar mi existencia como tal, perderme a mí mismo como verdad*. Si la existencia se vive de acuerdo con lo que me revela el discurso objetivante, entonces la vivo por lo que *no* es. Es por esto que una subjetividad propiamente viviente es aquella cuya existencia está atravesada por verdades. En particular, Kierkegaard critica severamente la objetividad científica interpretándola como el paradigma de aquellas fuerzas que tienden a oscurecer el sentido de la existencia.¹⁹ En lo que constituye una tesis decisiva para nosotros, Kierkegaard entiende que estos discursos son ellos mismos la expresión de una serie de *tendencias o impulsos objetivantes* inscritos en la propia existencia. La razón de ello es que *estos impulsos tienen asidero en el lenguaje*.

Esta tesis de Kierkegaard sobre la naturaleza del lenguaje está directamente vinculada a su análisis de la singularidad de la subjetividad. En diversos textos —*Temor y temblor*, su ensayo sobre *Don Giovanni*, y el *Postscriptum*, entre otros—, sostiene que el lenguaje mismo debe ser interpretado como una estructura objetiva que conspira contra la expresión de la singularidad de la subjetividad. Lo que entra en el lenguaje es inmediatamente disuelto en una generalidad objetiva, perdiendo así su carácter singular y subjetivo. Para Kierkegaard, no se trata de “depurar” el lenguaje, sino de

¹⁸ Es importante distinguir entre estos dos binomios: subjetividad/objetividad e interioridad/exterioridad. En efecto, lo que habilita la posibilidad de una decisión es justamente la tensión que proviene de la necesidad de la determinación interior de cara a la determinación exterior pre-dada. Este carácter tensional hace al *pathos* que lleva a un individuo a poder decidir. Por tener necesidad de una afirmación sobre una realidad pre-dada, no se puede excluir la exterioridad como si ella fuera parte de una mera objetividad, sino que la objetividad es una toma de posición que busca sublimar la exterioridad, negando la interioridad y la tensión que lleva consigo. Sobre este punto, cf. Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1973 y Henri-Bernard Vergote, *Sens et Répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Paris, Éditions du Cerf – L'Orante, 1982.

¹⁹ Kierkegaard no sólo se opuso vehementemente al cientificismo de las tendencias positivistas de su época, sino que fue un severo crítico de la objetividad de la ciencia especulativa tal como se expresa, particularmente, en la *Wissenschaft* hegeliana. Sobre la relación entre Kierkegaard y Hegel puede consultarse Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2007.

volverse consciente del carácter objetivante propio del lenguaje y comunicar indirectamente, "artísticamente",²⁰ aquello que no podría ser comunicado directamente. Ahora bien, *la expresa formulación de esta pregunta por lo propio de todo lenguaje y, muy especialmente, por el lenguaje ético en particular, está enteramente ausente de la discusión ética contemporánea.* En este sentido, nos parece importante rehabilitar el problema del testimonio (el cual puede ser interpretado como la modalidad eminente que adopta la "comunicación indirecta" con el fin de dar cuenta de la diferencia ética) y mostrar su relevancia para una ética fundamental.

Así, la diferencia ética no puede ser el objeto de ningún discurso sino que se trata de forjar un discurso investido o inspirado por la diferencia ética, esto es, tomado por la certeza de la imposibilidad de hacer de la diferencia ética un concepto, un discurso, pues, que no sea el producto de un sujeto autónomo (que es siempre un sujeto ya instituido), sino el de una subjetividad *in statu nascendi*, siempre escindida por la imposibilidad de decir la diferencia ética y afirmarse de una vez y para siempre por el supuesto saber sobre ella —se trata, en una palabra, de un discurso traumático.

En el análisis sobre la historia de Abraham, en *Temor y temblor*, lo que pone en evidencia la singularidad del personaje bíblico es el hecho de que Abraham intenta establecer una morada en el silencio para así sustentar la singularidad de la experiencia paradójal y absurda —la de acometer el sacrificio de su propio hijo— sin intentar reducir dicha experiencia a una comunicación determinada. En palabras de Kierkegaard: "Abraham permanece en silencio – pero es incapaz de hablar."²¹ El no poder hablar está determinado por la propia limitación del lenguaje, de forma que este no poder significa, en verdad, una condición límite, al menos en la medida en que el propio hablar supondría la aniquilación de *aquello que debería ser dicho*. Pero no hay allí ningún refugio y en aquella morada no es posible permanecer: *el silencio deliberado es ya una modalidad de un decir que se calla*. Se observa así la situación paradójal que constituye el núcleo de una subjetividad ética *que no sabe qué hacer con el lenguaje*, porque su materia la escinde de tal modo que no puede instalarse ni el decir ni el silencio efectivo: "primer efecto o primer destino del lenguaje: privarme o, asimismo, librarme de mi singularidad. (...) Cuando hablo ya no soy nunca más yo mismo, solo y único".²² Y sin embargo, la diferencia ética *quiere y debe ser comunicada*. Se trata de una formación de sentido (*Sinngebilde*) que nos intima a elaborarla en la materia del lenguaje, a darle cuerpo y espacio donde decirse. Este afirmarse de la diferencia ética es ética y existencialmente crucial: lleva consigo una transfiguración subjetiva, un devenir-testigo y, sólo así, "agente moral". La ética exige efectividad, atraviesa la materialidad de los cuerpos, del sufrimiento, de las realidades personales. Hace al todo de lo que somos como personas.

²⁰ Kierkegaard, "Concluding Unscientific Postscript to 'Philosophical Fragments'", en *Kierkegaard Writings*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992, p. 74

²¹ Kierkegaard, "Fear and Trembling" en *Kierkegaard Writings*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1983, p. 113.

²² *Idem*.

Hay en todo esto, evidentemente, un fenómeno que nos remite a la situación vital en la que se encuentra el escritor, el pensador, el artista: el tener-que elaborar, articular un sentido en el lenguaje de un *sentido salvaje*.²³ No se trata de un sentido que precede al acto de la escritura o el pensamiento. La elaboración de sentido es contemporánea al sentido salvaje que conduce la elaboración por ciertos caminos (y no por otros), la intima a tomar sus decisiones (tales o cuales), y todo ello sin que de este proceso accedamos a un saber a partir del cual pudiéramos tomar posesión suya. En una palabra: hay en la expresión del sentido de una experiencia un elemento *creativo* por el cual habrá siempre un hiato entre el pasaje por una experiencia y el sentido elaborado de ese *pasaje*. Y es este término el que corresponde: *se trata de pasar creativa o "artísticamente" (Kierkegaard) por una experiencia cuya verdad parece eludirnos siempre*.

Pues bien, en esta situación la subjetividad ética debe cargar con la tensión irreductible que el lenguaje impone sobre la expresión de la diferencia ética en tanto que evento singular. Lo que es nombrado, enunciado, expresado, etc., es decir, el producto objetivo de todo acto de lenguaje, refleja las fuerzas que animan el lenguaje desde su interior: las tendencias objetivantes y generalizantes. Esto no quiere decir que la elaboración del sentido de la diferencia ética sea sencillamente imposible. No estamos afirmando que el sentido último de la diferencia ética permanezca *intacto* a través de todas sus expresiones positivas, *substraído*, fundamento último de todo discurso ético, en una suerte de realidad pre-lingüística. No hay en nuestra posición ningún misticismo. No, cuanto menos, si por ello se quiere significar la experiencia de la limitación propia del lenguaje para presentar la diferencia ética que, *como tal*, trascendería toda realidad propiamente lingüística. En otros términos, *la realidad de la diferencia ética consiste en su poder ser sólo expresada en una pluralidad esencialmente abierta, esto es, incompleta, de expresiones particulares. Esta serie abierta de expresiones plurales es todo lo que hay*. Aún de otra manera: experimentar la diferencia ética es experimentarla en su singularidad, la cual es inmediatamente desdoblada en una expresión particular y en un resto que subsiste como pura negatividad, es decir, que *él mismo* no puede hipostasiarse en una expresión positiva. Lo fundamental es no confundir esta negatividad del resto con la diferencia ética *como tal*, la que siempre comporta *al mismo tiempo* que la pluralidad de sus expresiones particulares que la afirman, la marca de un resto que mienta la imposibilidad de totalizarla nunca. La razón de la falla del concepto para decirla ha de buscarse precisamente allí. Por ello sostuvimos que puede decirse que en cierto modo la diferencia ética "es" en el *entre-dos* de la pluralidad de sus expresiones positivas o particulares y la negatividad de su substraerse a cada una de ellas y la imposible totalización del conjunto.

Así, la diferencia ética es el "¡No!" *ya calificado* del "¡No matarás!", de lo *injustificable*, de lo *in-tolerable*, de lo *in-aceptable* éticamente, es decir, en modo alguna una pura negatividad sin determinaciones. Pero precisamente por ello, para decir *qué es lo ético* en cada uno de estos casos es preciso un discurso que, por lo dicho, supone ya una pérdida de la singularidad de la diferencia ética en una cierta generali-

²³ Tomamos el término de M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

dad abstracta. De aquí que, como bien señala Levinas, el discurso ético tenga siempre que des-decirse, recomenzar una y otra vez para afirmarse en un decir que trastabilla incesantemente por no poder apaciguarse en la identificación lograda entre la inspiración de ese decir y el contenido de lo dicho en él. El movimiento del decir trasciende lo dicho, pero no hasta dar con una síntesis que se cumpliría en el elemento del concepto, sino para remontarse sin término por sobre cada dicho, hacia lo inhóspito que no ofrece sitio donde asentarse.

Es porque resulta extremadamente incómodo, o simplemente imposible, afianzarse, habitar este no-lugar donde se afirma, siempre recomenzado e insistiendo, el sentido salvaje o primero de la diferencia ética, que las teorías éticas suelen darse un fundamento indubitable en una serie de intuiciones básicas, en un "sentido común moral", en una reducción de la moralidad vigente a sus elementos fundamentales y así hipostasiada como moral universal, o situándose en un plano transcendental, allí donde es posible despojarse de lo que en la actualidad o factualidad de la experiencia de la diferencia ética hay de más inhóspito.

Todos hemos experimentado más de una vez esa suerte de artificialidad e inefectividad de las teorías éticas. Es como si nos pusieran siempre ante la disyuntiva: o bien ganamos conocimiento ético al precio de excluir de nuestras consideraciones la materia ética propiamente dicha (que, como vimos, es del orden de la experiencia subjetiva, de la singularidad sin concepto, del acontecimiento-verdad de un sentido esencialmente dinámico y múltiple), encerrándonos, por ejemplo, en el dominio transcendental sin poder ya más volver al corazón del *ethos*, realidad siempre trágica y agonal; o bien permanecemos centinelas de la moralidad ya instituida en el ámbito en el que desarrollamos nuestra vida corriente: nos volvemos legisladores de un código moral instituido, defendido incesantemente por las instituciones vigentes y a cuya preservación estaríamos conminados por nuestro supuesto "deber ciudadano". Creemos que ninguna de estas opciones está de acuerdo con la realidad de la experiencia ética de la que hemos intentado dar cuenta hablando desde ella: *la diferencia ética se da siempre en una intemperie sin fin.*

