

METAFÍSICA Y ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE LA FINITUD*

JACOB BUGANZA

Universidad Veracruzana (México)

Resumen: En este comentario, el autor expone básicamente tres rasgos de la filosofía de la finitud del filósofo barcelonés Joan-Carles Mèlich. Estos tres rasgos son: su metafísica, su antropología y su ética. En el primer apartado, el autor revisa la metafísica y la antropología de Mèlich, realizando algunas críticas y cuestionamientos al profesor barcelonés. En el segundo apartado, el autor expone la posición ética de Mèlich, mostrando los puntos en común que encuentra con otras posturas filosóficas.

1. INTRODUCCIÓN

La *Filosofía de la finitud* de Joan-Carles Mèlich es una muestra palpable de que un libro de filosofía es un libro que sirve para pensar y para dialogar. Un libro de filosofía no sólo pretende exponer una concepción del universo, sino que pretende hacer que el lector piense o reflexione sobre lo que el autor expone, y busca también que ese pensamiento o reflexión se convierta en un diálogo con su autor.

La *Filosofía de la finitud* cumple cabalmente tales propósitos. Por ello, y luego de la reflexión sobre los asuntos que el libro trata, lo que pretende este artículo es dialogar con Mèlich en pos de encontrar una mayor claridad en la exposición que él maneja. La manera en que se desenvolverá este artículo es mediante la exposición de algunos de los temas que maneja el autor e, inmediatamente después, se pretenderá plantear algunas objeciones al respecto, todo con el afán dialógico que debe animar a la filosofía pues, al parecer, la

* Quiero agradecer al profesor Joan-Carles Mèlich el que haya leído previamente este comentario.

mejor manera en que un pensamiento puede crecer es siguiendo vía del diálogo, dando razones o argumentos para disentir de una posición y, al tratar de resolver tales argumentaciones, el autor y el lector pueden hacer que sus pensamientos crezcan y florezcan más.

Esta exposición y sus objeciones se dividirán en dos apartados, de acuerdo a los intereses de quien esto escribe. Primero se hablará de la metafísica de la finitud, concepción que rehuye Mèlich pero que, a juicio mío, podría consolidar aún más la posición del filósofo barcelonés. En segundo lugar, y dentro del mismo apartado, que es el segundo, se hablará de la antropología de la finitud, que puede irse rastreando a lo largo del libro en cuestión. Finalmente, en el tercer apartado, se tocará el tema de la ética de la finitud, que Mèlich gusta en llamar “ética negativa” aunque, hay que decirlo, este tercer punto no será tratado con mucha exhaustividad pues, en sus rasgos generales, quien esto escribe está de acuerdo con lo que dice Joan-Carles Mèlich.

2. METAFÍSICA Y ANTROPOLOGÍA DE LA FINITUD

Una concepción metafísica irremediablemente afecta a una concepción antropológica. Por ello parece conveniente comenzar con la metafísica, aunque la antropología aparecerá forzosamente conforme se vaya avanzando y argumentando. Lo primero que debe decirse es que para Mèlich el concepto de experiencia implica a las nociones de espacio y tiempo, ingredientes que el filósofo barcelonés considera finitos “o, si se quiere, una temporalidad en situación concreta, o un tiempo situado en un espacio determinado”¹. En esto se puede estar de acuerdo sin ningún género de duda. Empero, Joan-Carles Mèlich no quiere convertir a la finitud en un principio de orden metafísico². He ahí donde me gustaría plantear algunas cuestiones a su posición.

La primera es que “filosofía de la finitud” hace referencia, por su mismo nombre, a una metafísica de la finitud, es decir, a una concepción de la realidad, por lo menos de la realidad humana, a la que se le considera algo finito y, en ese sentido, la filosofía de la finitud se yergue como una metafísica de la finitud. La palabra “filosofía” connota una concepción sobre algo, aunque sea esto una parcela de lo real. La utilización del término “filosofía” lleva en sus entrañas, semántica y pragmáticamente, una posición o visión *sui generis* sobre aquello que sea el objeto de estudio: no tienen la misma connotación los términos “ciencia” u “opinión” de la “finitud”; más bien la posición que busca poner de manifiesto el término “filosofía” se refiere a algo más abstracto.

¹ Joan-Carles MÈLICH, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002, p. 31. Más adelante escribe: “Desde el punto de vista de una *filosofía de la finitud*, la experiencia que uno tiene del mundo, de los otros y de él mismo siempre resulta ineludible e irrevocablemente una *experiencia de la contingencia*, es decir, una experiencia de la *indisponibilidad*, de la *fragilidad* y de la *vulnerabilidad*” (p. 59).

² Cf. *Ibid.*, p. 13.

Además, es cierto que este universo es contingente porque podría ser o no ser, con todos aquellos entes que lo componen. Y siendo lo contingente algo finito, pues lo finito es algo que tiene fin y que podría haber estado o no, por lo tanto, y en este sentido, es cierto que este universo es finito. Este universo pudo haber estado o no, y todos los entes que lo componemos compartimos dicha finitud. Además, todos los entes del universo agotan su ser, es decir, en cierto sentido todos los entes perecen; todos los entes dejan la esfera de la existencia. Efectivamente, todos los entes existen en un tiempo y en un espacio, y no tienen el tiempo y el espacio a su disposición, sino todo lo contrario. Por ello, podría afirmarse que este universo es finito, es precedero y, conforme a este sentido, puede ser cierta una metafísica de la finitud.

La siguiente objeción proviene de una de las enunciaciones que Mèlich hace. Para él, la metafísica, entendida como ontología, se define tradicionalmente de esta manera: "busca verdades que sean válidas con independencia de cualquier experiencia"³. Esta definición de metafísica es correcta, aunque olvida algo esencial: la metafísica se construye a partir de la experiencia, no al margen de ella. De esta experiencia se extrae o abstrae algo que le es común a toda la realidad (a toda la realidad con la que se ha tenido experiencia), aunque de antemano se sabe que es imposible conocer todo el ser. Sin embargo, algo se abstrae de la realidad, y tal abstracción se puede llegar a convertir en un principio metafísico que puede aplicarse a toda la realidad a pesar de no tener experiencia de ella. Más adelante escribe Mèlich: "*la experiencia es siempre, de una manera o de otra, experiencia de la finitud*"⁴. Ese "siempre" que aparece expresado en la frase anterior, indica que hay algo permanente, algo estable que se repite independientemente de la experiencia concreta: toda experiencia concreta es experiencia de la finitud y, en este sentido, la metafísica que sostendría Mèlich es dicha finitud: el ser es finito, y toda la experiencia que tenemos de él así lo confirma. Unas páginas antes, el propio Mèlich escribe lo siguiente: "*la finitud representa una condición estructural de la naturaleza humana (e inhumana)*"⁵. En esto acierta, nuevamente, Mèlich, pues lo estructural se refiere a lo ontológico, a lo que está inscrito en el ser del hombre y de las cosas que no son el hombre: en este sentido, la finitud es parte del ser. Se podría hablar, en consecuencia, de una metafísica de la finitud.

Esto último hace encajar metafísica y antropología. Ya había advertido Heidegger que el hombre es el pastor del ser, y lo que en el hombre es estructural también parece ser algo estructural del ser. Así, si el hombre es finito, el ser también es finito, y parece que viceversa también es válido: si el ser es finito, el hombre es finito (y el hombre tiene conciencia de esa finitud⁶). En

³ Ibid., nota 106 (p. 67).

⁴ Ibid., p. 77.

⁵ Ibid., p. 14.

⁶ Cf. Ibid., p. 29.

este sentido se podría hablar de una antropología de la finitud anclada en una metafísica de ese mismo signo⁷.

En otro lugar, el autor parece dar otra definición de hombre, aunque de manera implícita. Dice así: “El ser humano no ha venido al mundo para morir, sino para comenzar. Un comenzar que, sin embargo, no es un empezar de cero, insisto, sino desde una tradición”⁸. Aquí Mèlich parece dar otra definición de hombre, un poco incompleta porque no va al núcleo, ciertamente, pero que puede conducir a él. Si se retoma la idea de Mèlich y se reformula, podría quedar así: el hombre es un ser con tradición. Y es cierto: solamente el hombre tiene tradición, es decir, recibe un bagaje de símbolos de sus ancestros, los cuales son reelaborados y reinterpretados por los nuevos individuos humanos⁹. Esto nuevamente parece ser cierto sin tener que experimentar todas las situaciones en las que se da esta apropiación, reelaboración y reinterpretación simbólica.

Otra definición que brinda el autor sobre el hombre es la siguiente: “El hombre es el animal que siempre ‘mira’ hacia delante, que nunca está saciado del todo con su presente, con lo que le ha sido dado, aunque los cambios que pueda realizar en su vida jamás podrán ser absolutos”. Primero, el hombre es un ser que mira hacia delante es cierto, y además lo hace considerando su propio pasado, al que no puede ver de manera indiferente porque lo ha conformado en quien es. La experiencia individual, concreta, de cada ser humano va haciendo de éste un ser diferente: no podrán ser iguales dos individuos jamás, pues sus experiencias individuales han variado, lo cual hace caer en una parte nuclear de la definición de hombre: su finitud. La experiencia, que se da siempre en un espacio y un tiempo, es diferente para cada uno: no se puede repetir exactamente la misma experiencia porque el espacio y el tiempo están en constante movimiento, en mutación perpetua, y ello hace que la experiencia de cada uno sea diferente. En esto acierta, sin duda, una filosofía de la finitud como la de Mèlich. Segundo, el hombre nunca está saciado con su presente porque, si así fuera, el hombre se quedaría estático, se dejaría de mover, y es que cuando se mueve se dirige a una nueva meta, a algo que pueda saciarlo en un nuevo sentido. Por último, y relacionado con la idea de que el hombre es un ser con tradición, se encuentra la idea de que el hombre no está saciado tampoco con lo que le ha sido dado, es decir, con lo que le ha sido transmitido, y por ello busca nuevas interpretaciones e, incluso, nuevos símbolos para los nuevos tiempos, para los tiempos inéditos. El hombre está en constante transformación, y en ello la idea de la filosofía de la finitud vuelve a acertar: el hombre no está dado de una vez y para siempre, sino que se sigue buscando, mirando hacia delante, pero considerando su pasado y las posibilidades que tiene para cambiar en el presente. No es

⁷ De hecho, el propio Mèlich lleva a expresar que la naturaleza del hombre es finita (“naturaleza finita”). Cf. *Ibid.*, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 32-34 y pp. 37-38.

necesario experimentar todo lo que un ser humano puede experimentar, por ello la posición del filósofo barcelonés me sigue pareciendo metafísica: acierta en lo que dice, pero lo que dice es metafísico, es una posición de antropología metafísica, pues vale para todo hombre en cualquier circunstancia.

3. ÉTICA DE LA FINITUD O ÉTICA NEGATIVA

Joan-Carles Mèlich retoma la distinción de Wittgenstein entre el decir y el mostrar. Para el vienés, el mundo puede decirse, puede expresarse con términos y de manera lógica; pero aquello que está más allá del mundo, es decir, lo místico, no puede ser dicho, sino a lo sumo se puede mostrar. Su frase célebre es muy conocida: “de lo que no se puede hablar, es mejor callar”. Por eso, a lo mucho aquello de lo que no se puede hablar puede ser mostrado. Mèlich piensa que tal vez la finitud pertenece a ese ámbito, que Wittgenstein había reservado a la ética y a la estética (aunque también a la religión): “Lo más importante de nuestras vidas, aquello que más nos interesa, *no lo podemos decir*”¹⁰. ¿Qué es lo que más interesa en nuestras vidas? Lo que realmente importa es el significado de la vida, de nuestras vidas, la manera correcta de vivir, etcétera, pero el lenguaje no puede contener tales respuestas. Dice Wittgenstein en la *Conferencia sobre ética*: “La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se vierta un litro en ella”¹¹.

Además, en el *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein había escrito lo siguiente: “Tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar algo más alto”¹². Lo místico, que es la región en donde se encuentra la ética, no se puede expresar, no se puede decir, sino simplemente mostrar, pues el mundo limita al lenguaje. Pero, por lo menos, lo místico puede ser mostrado, que ya es algo. No es un silencio infértil, estéril, sino un silencio que en realidad transmite mucho¹³. A mí me parece que la ética, en este sentido, sería como balbucear, sería como un decir “analógico”, es decir, que en parte dice, pero en parte, en buena parte, no puede expresarse. Sería concebir la ética como algo claroscuro¹⁴. Mèlich parece que estaría de acuerdo pues, cuando este autor critica el parágrafo 5.621 de Wittgenstein, que dice que “El mundo y la vida son uno”, y si la ética está fuera del mundo, entonces resultaría que la ética no tiene que ver con la vida. El filósofo barcelonés contraargumenta diciendo que la ética se refiere más que nada a la vida,

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Conferencia de ética*, traducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós/UAB, 1989, p. 37.

¹² Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4.

¹³ Cf. Joan-Carles MÈLICH, *Op. cit.*, pp. 160-162.

¹⁴ Cf. Jacob BUGANZA, “La ética de la hermenéutica analógica”, en *Iustitia*, No. 16, Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey (2007).

pues la ética es un “componente esencial de la vida humana”¹⁵. No hay vida humana en la que no tenga que ver la ética y tiene que ver porque la ética se refiere directamente a las relaciones que el hombre establece con los demás seres humanos, lo cual también parece ser algo metafísico: todo hombre es un ser en relación; la relación es metafísica: todo ente, en alguna medida, está relacionado, y esto vale para el hombre con independencia de su contexto.

Pues bien, me parece que Joan-Carles Mèlich sí se atreve a decir algo sobre la ética a pesar de lo que dice Wittgenstein, y el barcelonés parte de algo que la experiencia hace evidente: “El mundo en el que el ser humano ha nacido es un mundo compartido con otros”¹⁶. Esto es cierto, y podría decirse que es parte de la antropología filosófica, vista desde el punto de vista de lo que le circunscribe al hombre concreto. Todo ser humano está rodeado de otros seres humanos, por lo menos en alguna circunstancia de su vida: incluso el ermitaño ha nacido a partir de otros seres humanos. El hombre está rodeado de otros hombres, con los cuales comparte el mundo. Ahora bien, esa manera de compartir el mundo, es decir, de relacionarse con los otros hombres, puede variar, puede ser de diversas formas. Pueden establecerse relaciones de amor y odio, e incluso de indiferencia. La ética se refiere precisamente a ese relacionarse con los demás, a la manera en que el actuar individual afecta a los otros.

Pues bien, la tesis de Mèlich es la siguiente: con el nombre de ética él designa “una relación de alteridad, una relación de donación, de respuesta, de responsabilidad y de compasión hacia el otro, hacia la vida y la muerte del otro”¹⁷, es decir, hacia la finitud del otro. Para el autor, la relación con el otro debe ser oblativa; el otro debe preocuparme y me debo hacer cargo de él. Es ver al otro como un fin en sí mismo (Kant), o como alguien que porta un valor absoluto por el hecho de ser persona (Díaz y Domínguez Prieto, exponentes actuales del personalismo). Lo que quiere evitar Mèlich es la visión del otro desde una perspectiva económica, como si fuera una mercancía dotada de un valor de cambio, es decir, intercambiable, como si fuera una cosa, una cosa que puede ser un obstáculo, un enemigo con el que se establece una relación bélica por querer dominarlo; esto “se convierte en una cultura narcisista, ególatra”¹⁸.

¹⁵ Cf. Joan-Carles MÈLICH, *Op. cit.*, pp. 111-112. Aranguren explica la idea de que el hombre es constitutivamente moral cuando expone a Ortega y Gasset: “El hombre hace su vida no sólo porque material y libremente la ejecuta, sino también, más radicalmente, porque esa vida ha tenido que elegirla, prefiriendo entre las diversas posibilidades de ser que, en cada instante, se abren ante él, posibilidades que, por otra parte, no le han sido regaladas, sino que ha tenido que inventárselas él [...] La vida es, pues, doblemente quehacer: quehacer de inventar la vida y quehacer de ejecutarla o, dicho de otro modo, *pre-ocupación y ocupación*”, José Luis L. ARANGUREN, *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1959, 2ª ed., p. 26. Ciertamente, Mèlich sazonaría esta idea diciendo que la ética está presente en la vida humana irremediadamente porque las decisiones que el agente moral (el ser humano concreto) ejecute están relacionadas con los otros, es decir, afectan en alguna medida a los demás.

¹⁶ Joan-Carles MÈLICH, *Op. cit.*, pp. 18 y 49.

¹⁷ *Ibid.*, p. 50 (los subrayados son del original).

¹⁸ *Ibid.*, p. 56.

Pero la ética no tiene mucha claridad, aunque así lo parezca a primera mano (es, más bien, claroscuro). Postula una utopía, pero la utopía no tiene los límites de su trazo muy bien definidos. La razón, incluso la razón práctica, es una *razón impura*: está “anclada en la historia, en la experiencia de cada uno, en la tradición”¹⁹. Al ser entes finitos, no puede hacerse a un lado la condición de la historicidad, es decir, de la experiencia. Mèlich no defiende una ética irracional, sino que la razón práctica está anclada en la historia (es *impura*, como se apuntó). La razón práctica no puede hacer caso omiso de la experiencia, como sucede, según el propio autor, con la ética de Kant²⁰. La ética kantiana se convierte en una “ética inhumana”, en una ética que cuadra más que nada con las máquinas, las cuales se programan para actuar de una cierta manera y ese actuar debe hacerse por sí mismo. En otros términos, actuar como lo pide Kant significa actuar porque así debe actuarse y no en razón de otra cosa (por ejemplo, en razón de la felicidad, que el prusiano interpretaba como *eudaimonía* en un sentido subjetivista, es decir, quien obra así lo hace por amor a sí mismo, lo cual es, a su vez, una reducción del concepto clásico de felicidad²¹). La ética de Kant es una ética al margen de la experiencia²². Por ello, el postulado de Mèlich va al corazón del imperativo categórico kantiano: “La ética resulta impensable al margen de la cultura, de la tradición simbólica”²³. En otros términos, parece que Mèlich quiere dar a entender que la ética requiere forzosamente de la moral, que es cultural, y en último análisis, la ética requiere de la experiencia. Sin embargo, haría falta explicitar más la relación entre ética y moral pues, desde un punto de vista general, es cierta, dado que la ética es precisamente una crítica de la moral, pero hace falta explorar aún más en una filosofía de la finitud, a mi juicio, qué tanto depende la ética de la moral o de la tradición simbólica.

Pues bien, se advierte que la experiencia es fundamental para la filosofía de Mèlich. Y esta experiencia se relaciona con el pasado. Ahora bien, el pasado tiene ciertos eventos que no deben ser repetidos. De esos eventos que no deben volver a instalarse en el ser, surge la ética, una ética *negativa* que despunta a partir de *la experiencia histórica del mal radical*. Esta ética “lucha” para que no vuelva a repetirse ese mal radical. ¿Cuáles son esos males radicales de los que ya se tiene experiencia? Los males en donde nada bueno asoma; los males que destruyen al hombre por el hecho de ser otro, por el simple hecho de ser diferente. El ejemplo que Mèlich toma es el que Adorno popularizó en la literatura filosófica: Auschwitz²⁴. Aquí, como en otros pun-

¹⁹ Ibid., p. 74.

²⁰ Cf. Ibid., p. 81.

²¹ Leonardo RODRÍGUEZ DUPLÁ, “La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea”, en *Diálogo filosófico* 50 (2001) 200; Cf. José Antonio MARINA, *Ética para naufragos*, Barcelona, Anagrama, 2002, 4ª ed., p. 154.

²² Joan-Carles MÈLICH, *Op. cit.*, p. 130.

²³ Ibid., p. 86.

²⁴ Ibid., p. 87. Dijo Adorno: ¡Que Auschwitz no se repita!

tos, se puede estar de acuerdo con Mèlich: la ética, en muchas ocasiones, se expresa de manera negativa, es decir, como la señalización de aquello que no debe hacerse (procedimiento análogo al de una teología negativa). Sin embargo, el concepto de “ética negativa” parece muy confuso. Dos razones pueden darse para afirmar que es de esta manera. La primera es que una ética negativa sugiere que ésta se desprende de una metafísica u ontología negativa, es decir, a partir de una concepción de la realidad con signo “de menos”. Tradicionalmente las metafísicas se habían construido con símbolos “de más”, proponiendo que el ser es “bueno” por el hecho mismo de existir. *Esse et bonum conventuntur*; el ser y el bien se convierten, es decir, son una y la misma cosa, nada más que consideradas desde dos puntos de vista distintos, aunque complementarios²⁵. El segundo argumento es que el concepto de “ética negativa” ya ha sido utilizado por otros autores, como por ejemplo el brasileño Julio Cabrera en su *Crítica de la moral afirmativa* y se refiere, como cuestión última, a la moralidad que hay en la concepción de un hijo, es decir, qué tan ético es el hecho de engendrar, de ser padre, pues la estructura ontológica del hombre es la de un ser que necesariamente sufre: no se piensa en el nuevo ser, sino que en un acto egoísta el padre engendra: o por el deseo de ser padre, o por tener un descendiente que lleve su sangre, o por mantener el apellido, o por tener a quien dejarle la empresa, etcétera.

Pues bien, regresando al punto de la alteridad dentro de la ética de la finitud, Mèlich escribe algo fundamental, con lo cual se acerca a Levinas:

Desde el punto de vista de una filosofía de la finitud, la ética no es la atención a un deber absoluto o metatemporal y metaespacial, no es un actuar por deber más allá de la historia. La ética es la respuesta de deferencia hacia el otro. Y el otro, en la ética, siempre es un otro concreto, alguien con nombres y apellidos, un ser encarnado, corpóreo, un *rosto* (Emmanuel Levinas)²⁶.

Para Mèlich, la diferencia, hoy tan en boga en ética, no es suficiente; es necesaria la deferencia, es decir, dirigirse al otro. Y es que el otro también constituye al yo. Así lo dice González: “frente a una filosofía que tematiza la cuestión primera en referencia al Ser, Lévinas opondrá una concepción filosófica que se refiere más bien a la pluralidad de los entes en los que su ‘ser’ se constituya en referencia a `otros entes’”²⁷. Pues bien, la ética se da, como ya se ha dicho, en la relación establecida entre los seres humanos. Pero, ¿qué es

²⁵ Cf. Jacob BUGANZA, “Ensayo de una ontología del mal”, en *Revista de Humanidades*, No. 18, Tecnológico de Monterrey (2005).

²⁶ Joan-Carles MÈLICH, *Op. cit.*, p. 113.

²⁷ Graciano GONZÁLEZ, “De la Ética como filosofía primera a la filosofía de la subjetividad en E. Levinas”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7 (1989) 326. Este mismo autor explica el concepto de *rehén* en Levinas: “[...] pues vengo a un mundo que no es mío, y ‘sin discurso’ porque necesito de los demás para poder decirme. Es en este sentido en que el Yo, que soy yo mismo, es ‘rehén’ porque necesita de los demás para poder decirse”, Graciano GONZÁLEZ, “La condición de extranjero del hombre. Apuntes para una ética de la diferencia”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 1 (1998) 130.

ser deferente? Mèlich dice que “ser deferente es responder al otro y del otro, responsabilizarse del otro que no tiene poder”²⁸. Aquí resulta interesante el concepto de poder. Al parecer Mèlich relaciona el poder con el sistema (político). Y en esto tiene en mente a los totalitarismos²⁹. No es gratuito que Mèlich sea uno de los estudiosos más connotados de la reflexión ética durante el holocausto³⁰: ahí se vio claramente que la relación entre unos (los nazis) y otros (los judíos y otros grupos más pequeños) fue destructiva. Para Mèlich este evento fue el mal radical pues los despojados fueron engullidos por el poder totalitario del estado.

Los presos concentrados en los campos fueron despojados de su humanidad y esto no puede volver a repetirse. Fueron vistos como cosas y no como personas, con sus rostros individuales, irrepetibles; con los rostros que expresan el dolor y la alegría, pues sólo el hombre tiene la facultad “plástica” de expresar lo que siente en su rostro. Los otros animales no cuentan con él (aunque puede saberse si una bestia, como un cachorro, está contento o triste); el rostro es un propio del hombre: con él el hombre expresa su sentir, su estado de ánimo e, incluso, su interioridad. Esta deferencia de la que habla Mèlich a partir de Levinas no se dio, evidentemente; lo que se dio fue su contrario: no se dio la oblación, sino el robo y la destrucción, el robo y la destrucción de sus vidas.

Por último, y sólo como un apunte final, cabe mencionar y hacer una última objeción sobre otra idea de Mèlich: *el erotismo es ética*. Esta idea se relaciona con lo anterior: “Diría que el erotismo es la fuente de la ética o, si se quiere, que la ética bebe en las fuentes, en los manantiales del erotismo. En el dar y darse del erotismo no solamente no está nunca ausente la ética sino que es primordial, es esencial”³¹. La relación es prácticamente evidente: el amor erótico es un amor oblativo, un amor que se comparte. Supera al sexo, que es animal, y lo instala en la humanidad, haciendo incluso cultura erótica. El *eros* es *ético* en cuanto que ambos significan el hecho de brindarse al otro, el hecho de ser deferentes; es un amor por el otro en el que incluso el sacrificio podría aparecer. Lo erótico es una dimensión de humanización y, con el amor erótico, los hijos del tiempo, los hombres, desafían al tiempo³², como escribe Mèlich, haciendo uso de de la *poética*, pues ya en este nivel es difícil expresar con palabras lo que quiere expresarse. El *eros* es el amor pleno: es el amor que la ética busca alcanzar, aunque sea esto una utopía. Pero la utopía trata de mostrar el camino de lo deseable: por lo menos como guía sirve de mucho. Lo que podría preguntarse, aquí, es: ¿por qué el *eros* en lugar del *agapé*? ¿Cuál sería el argumento para inclinarse por el uso del *eros*? No queda claro, y

²⁸ Joan-Carles MÈLICH, *Op. cit.*, p. 114.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 138.

³⁰ Cf. Joaquín ESTEBAN ORTEGA, “Alteridad y memoria en educación. Nota sobre *La lección de Auschwitz* de Joan-Carles Mèlich”, en *Estudios filosóficos* LV / 160 (2006) 531-537.

³¹ Joan-Carles MÈLICH, *Op. cit.*, p. 172.

³² *Ibid.*, p. 174.

ahora nuevamente está en la mesa de discusión esta distinción a partir de la encíclica *Deus charitas est* de Benedicto XVI. Por lo demás, la posición de este filósofo es muy estimable y puede ser compartida en sus rasgos generales.

4. CONCLUSIÓN

La propuesta de Joan-Carles Mèlich es muy rica, como ha quedado de manifiesto. Además, brinda mucho material para pensar, para reflexionar y vislumbrar por qué razón se podría estar de acuerdo o no con el filósofo barcelonés. Este breve artículo se ha centrado en su filosofía de la finitud, expuesta en su libro homónimo. De ahí se han tomado básicamente tres temas: el de la metafísica, que a final de cuentas lleva a problema del hombre; y el de la ética, en donde la postura de Mèlich se acerca en mucho a la postura de Levinas.

Se han tratado de hacer algunas objeciones a los dos temas mencionados. La criba se estrechó especialmente en la metafísica de la finitud, con su consecuente antropología de la finitud. En la ética también se elaboran algunas cuestiones, pero en menor medida. En este último rubro, este trabajo se ha limitado a una exposición básica de sus conceptos éticos. Ciertamente hace falta seguir examinando a este autor y a otras obras suyas. No ha sido el momento, pero con esto se inicia un diálogo con su filosofía; un diálogo que tiene la intención de enriquecer recíprocamente, tanto al lector como al autor.