

## ANTROPOLOGÍA NARRATIVA Y EDUCACIÓN

*Narrative anthropology and education*

*Anthropologie narrative et éducation*

Joan-Carles MÈLICH

*Universidad Autónoma de Barcelona. Facultad de Ciencias de la Educación.  
Departamento de Pedagogía Sistemática y Social. Edificio G-6. 08193 Bellaterra  
(Barcelona). Correo-e: joancarles.Melich@uab.es*

Fecha de recepción: enero de 2008

Fecha de aceptación definitiva: abril de 2008

BIBLID [(1130-3743) 20, 2008, 101-124]

### RESUMEN

Tomando como telón de fondo la noción de «excentricidad» de Helmuth Plessner se presentan en este artículo las líneas generales de una *antropología narrativa*. Según ésta, los seres humanos, además de *naturaleza* biológica y cultural (en muchos aspectos compartida con otros animales), poseemos también *condición*, esto es, somos capaces de *poner en cuestión* nuestra naturaleza. De ahí que no sea posible hallar un fundamento «firme y seguro» que oriente de manera definitiva nuestra existencia. Desde esta perspectiva, la gran pregunta *pedagógica* no es ¿qué somos?, sino ¿cómo podemos orientar nuestras vidas? ¿Qué sentido darles? Para una antropología narrativa este interrogante jamás puede responderse definitivamente. En consecuencia, una pedagogía que tuviese la pretensión de transmitir «el sentido *pleno* de la vida» tendría unos inquietantes aspectos dogmáticos y totalitarios.

*Palabras clave:* antropología pedagógica, narración, naturaleza humana, condición humana, situación, deseo, sentido de la vida.

## SUMMARY

Set within the backdrop of Helmuth Plessner's notion of «eccentricity», this article presents the main lines of a *narrative anthropology*. According to this, human beings, besides our biological and cultural *nature* (in many aspects shared by other animals), also possess *condition*; that is, we are capable of *questioning* our nature. For this reason it is not possible to find a «firm and safe» basis that directs our existence in a definitive way. The great pedagogical question, therefore, is not «What are we?» but rather «How can we orientate our life?»; «What meaning do we imbue it with?» In narrative anthropology this question can never be definitively answered. Consequently, a pedagogy that has as its aim the transmission of «the *full* meaning of life» would have disquieting dogmatic and totalitarian aspects.

*Key words:* pedagogical anthropology, narration, human nature, human condition, situation, desire, meaning of life.

## SOMMAIRE

Prenant comme toile de fond la notion d'«excentricité» de Helmuth Plessner, cet article présente les lignes générales d'une *anthropologie narrative*. Selon celle-ci, les êtres humains, en plus d'une *nature* biologique et culturelle (partagée avec d'autres animaux), ont aussi une *condition*, c'est à dire qu'ils sont capables de remettre en question leur nature. Pour cette raison, il n'est pas possible de trouver un fondement «ferme et sûr» qui puisse orienter de manière définitive notre existence. Depuis cette perspective, la grande question *pédagogique* n'est pas «Que sommes-nous?» sinon «Comment pouvons-nous orienter nos vies?», «Quel sens leur donner?». Pour une anthropologie narrative, cette question n'a jamais de réponse définitive. En conséquence, une pédagogie qui ait la prétention de transmettre «le sens *plein* de la vie», aurait d'inquiétants aspects dogmatiques et totalitaires.

*Mots clef:* anthropologie pédagogique, narration, nature humaine, condition humaine, situation, désir, sens de la vie.

«No enseño, cuento»  
Michel de Montaigne, *Essays*

## 1. INTRODUCCIÓN: NATURALEZA HUMANA Y CONDICIÓN HUMANA

Desde el principio quiero dejar clara la posición antropológica que tomaré como punto de partida: los seres humanos somos seres corpóreos<sup>1</sup>. Como los demás animales poseemos una *naturaleza*. Por tanto, y a diferencia de lo que pensaba John Locke, entre otros, sostengo que *no* venimos al mundo como una *tabula rasa*<sup>2</sup>. Nuestra naturaleza es biológica y cultural. La cultura también forma parte de la naturaleza humana<sup>3</sup>. Ser animales culturales, habitar culturas, es nuestro específico modo de vida, nuestra «profesión biológica». Hemos nacido casualmente en un *tejido* de historias, en un tiempo y en un espacio. Somos seres corpóreos, seres espacio-temporales, que no podemos eludir el cambio, el devenir, las transformaciones. Hombres y mujeres estamos sometidos tanto a la *adaptación* como a la *trascresión*.

Pero precisamente porque somos *corpóreos* cualquier *invariante* de nuestro modo de ser en el mundo no puede sino dejar necesariamente *abierto* un margen de posibles, tal vez infinitos, aspectos de *elección* y *decisión*. A esta «apertura» la llamo *condición humana*. El ser humano, cada ser humano, pues, posee una naturaleza («biológica» y «cultural»; algunos añadirían también una naturaleza «espiritual»), pero la «realidad humana» *no* se reduce a su naturaleza. Existimos como «seres humanos» porque además de *naturaleza* tenemos *condición*<sup>4</sup>.

Hay *condición humana* porque el hombre es –para decirlo con el antropólogo alemán Helmuth Plessner– un ser *excéntrico*. En la mayoría de los animales hay *centro*, pero en los seres humanos existe, además, la *periferia*. Por ello no nos distinguimos básicamente del reino animal «por naturaleza» sino «por condición». Como ha señalado el primatólogo holandés Frans de Waal en un libro reciente (2007), los seres humanos somos *en continuidad* con los animales, especialmente con algunos grandes simios (chimpancés y bonobos). De ahí que, sin duda, la

1. Este artículo está escrito en primera persona. El motivo no es otro que el método de investigación adoptado, la *hermenéutica*. Desde este punto de vista es imposible eludir la posición del investigador, por cuanto he decidido escribir sin omitir la perspectiva personal y biográfica.

2. Comparto, pues, *grosso modo*, las tesis que recientemente dos autores significativos en el ámbito antropológico, Steven PINKER (2003) y Jesús MOSTERÍN (2006), por citar solamente dos de los más firmes defensores actuales de la *naturaleza humana*, han desarrollado en sus libros, aunque más adelante matizaré esta opinión al introducir la distinción entre *naturaleza* y *condición* humana, distinción que ellos no establecen, al menos explícitamente.

3. Ésta es una idea que quiero subrayar. A diferencia de los que contraponen *naturaleza* y *cultura*, desde la perspectiva de una filosofía antropológica, en los seres humanos *la cultura forma parte de la naturaleza humana* o, dicho con Lluís Duch, *el ser humano es un ser naturalmente cultural* (DUCH, 2002, 2004).

4. «La condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana», escribió Hannah ARENDT (1993, 23). Pero, a mi juicio, Arendt no desarrolla esta importante intuición satisfactoriamente. Además ella niega que exista la «naturaleza» humana y, por si fuera poco, identifica «naturaleza» con «esencia» (1993, 24). Todo ello conlleva –por decirlo así– una ausencia de claridad en sus fundamentos antropológicos. De ahí que me separe de su filosofía en este artículo.

antropología que propondré en este trabajo podría calificarse de «dependencia» y de «pertenencia». No es, indudablemente, una antropología de la «dominancia»<sup>5</sup>, pero sí sería una antropología de la «diferencia». Una antropología de la «diferencia» tiene sus riesgos, es verdad (Derrida, 2008). A menudo la «diferencia» termina en «indiferencia». No obstante, los riesgos hay que correrlos, porque sólo desde la «diferencia» se puede alcanzar lo que, como ya se verá, resulta fundamental de la condición humana, la «deferencia», esto es, la *ética*. Para una antropología de la «deferencia» la distinción –inspirada en Helmuth Plessner–, entre *naturaleza* y *condición* humana es fundamental, y no tenerla en cuenta provoca enormes equivocaciones.

Como decía, la realidad humana posee, a diferencia de otros animales no humanos, una «condición» que consiste básicamente en *poner en cuestión* su propia «naturaleza» (biológica y cultural). El ser humano es capaz de *distanciarse* de su naturaleza, pudiendo llegar incluso a negarla. Reflexionar es «poner en suspenso» la acción, el pensamiento, «lo dado», «lo encontrado». Ésta sería, tal vez, una de las características fundamentales del *Homo sapiens*<sup>6</sup>. En esto, como ha escrito Lluís Duch, se diferencia radicalmente el hombre del animal. Éste ni se plantea interrogantes ni es capaz de emitir un juicio ponderativo entre diferentes posibles tomas de posición o alternativas, ya que su búsqueda (por ejemplo, de alimento o apareamiento) es un mecanismo puesto en movimiento por la mera instintividad. El ser humano, en cambio, puede cuestionar el conjunto de la realidad y cuestionarse él mismo, puede sentir curiosidad, ya que es capaz de preguntarse (a menudo, incluso, de angustiarse) a causa del interrogante ¿qué hay más allá de cualquier «más allá?» (Duch, 2002, 89-90). Este «poner en cuestión» es, para bien o para mal, lo que constituye la «(in)humanidad» de la *condición humana*. Sería algo así como lo que le sucede al *ángel de la historia* de Walter Benjamin (1977, 255): donde nosotros vemos progreso él ve desolación, llanto y destrucción<sup>7</sup>. En otras palabras: la *humanidad* no es algo que un hombre/mujer posea por naturaleza, sino por condición. Hay *humanidad* si uno es capaz de tomar distancia respecto a su naturaleza y es sensible a la *inhumanidad* no sólo de los demás sino también y especialmente de sí mismo. Hay *humanidad* no sólo cuando uno se hace cargo de lo humano (del que es como él/ella) sino también y especialmente de lo inhumano, esto es, del que ha sido excluido de la naturaleza humana, por las razones que sean (biológicas, sociales, jurídicas...).

Es imprescindible subrayar que la *condición* humana, si es «humana», o pretende serlo, nunca acaba de coincidir del todo con la *naturaleza* humana. No pueden identificarse *naturaleza* y *condición*, y además –ahora desde una perspectiva ética (o incluso política)– sería muy peligroso que coincidieran. Como se argumentará

5. Sobre la diferencia entre estos tipos de antropologías, véase GARCÍA CARRASCO, 2007, 79-93.

6. Ciertamente esto puede llegar a ser patológico, pero ésta es otra cuestión.

7. Sobre la interpretación de la obra de Walter Benjamin, véase FORSTER, 2003.

más adelante, la ética no es el resultado de la certeza, de un saber que nos permite distinguir de forma «clara y distinta» lo que está bien de lo que está mal, sino de la *incertidumbre*. Dicho de otro modo: precisamente porque poseemos *condición*, porque somos seres *excéntricos* (Plessner), somos *animales éticos*, es decir, nunca estamos (ni podemos estar) *reconciliados*, o plenamente integrados en nuestra naturaleza (biológica y cultural)<sup>8</sup>.

El ser humano es, para decirlo con el poeta Rainer Maria Rilke, un ser que vive «siempre en despedida»: «so leben wir und nehmen immer Abschied» (Rilke, 1999, 91). Los «finales de trayecto», las reconciliaciones «paradisíacas», suelen esconder desgraciadamente un rostro totalitario. Por eso, por nuestra *condición*, los seres humanos no estamos, no podemos estar, integrados del todo. Hay, por decirlo así, una especie de «desarraigo» existencial en cada uno de nosotros. Nunca habitamos del todo nuestra casa, siempre vivimos en un cierto «extrañamiento del mundo», aunque evidentemente esto no significa que andemos a la intemperie<sup>9</sup>.

Desde esta perspectiva, se observa, pues, en la realidad humana una «fractura», un «hiato». El ser humano, cada ser humano, es un *ser escindido*<sup>10</sup>, un ser en el que *su naturaleza no coincide con su condición*, aunque, sin lugar a dudas, la condición necesite de la naturaleza para poder ser. Somos lo que somos (*naturaleza*), lo que nos han dado, lo que nos han hecho, lo que nos hemos encontrado, lo que hemos heredado (tanto física como culturalmente), pero queremos ser lo que *no* somos (*condición*), aunque no sepamos *claramente* lo que queremos ser.

Ya he indicado antes que la condición humana es el resultado de la *posición excéntrica* que poseen (deberían poseer) los seres humanos. Ésta es una tesis que ha desarrollado el antropólogo alemán Helmuth Plessner en sus libros, especialmente en *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1975). Aclarémoslo un poco más. Según Plessner, *posición excéntrica* significa que la *vida* humana no posee un «centro» único e insuperable, sino que tiene la posibilidad, en cualquier momento de su vida, de «descentrarse», de «tomar distancia», autorreflexivamente, de sí mismo<sup>11</sup>.

8. El libro de Frans de WAAL, al que me he referido anteriormente, comienza con una provocativa frase: «Se puede sacar al mono de la jungla, pero no a la jungla del mono. Esto también se aplica a nosotros, grandes monos bípedos» (2007, 13). Seguramente tiene razón el primatólogo holandés, pero habría que añadir que, desde una antropología inspirada en Plessner, cuanto menos los seres humanos podemos *tomar distancia*, podemos *poner en cuestión* nuestra «jungla». Este «tomar distancia» es lo que Plessner llama *excentricidad*.

9. Sobre la cuestión del *extraño*, de la *extrañeza* y de la imposibilidad de un cosmos plenamente *cósmico*, véase la obra del fenomenólogo alemán Bernhard WALDENFELS, especialmente *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt, Suhrkamp, 1997, 11: «No hay ningún mundo (*Welt*) en el que estemos completamente en casa, y no hay ningún sujeto que sea el señor (*Herr*) de su propia casa». Sobre este tema véase también WALDENFELS, 1994.

10. Hay que advertir que en ningún momento esta *escisión* implicaría un dualismo substancial al modo metafísico.

11. Sobre la lectura y el estudio de la obra de Plessner en el ámbito hispánico véase DUCH, 2002, 67-73: «La excentricidad del ser humano: Helmuth Plessner».

Como advierte Plessner, el hombre (*Mensch*), considerado desde el punto de vista estrictamente biológico, no se encuentra ubicado en ningún lugar especial en donde pueda vivir por sí mismo. La *vida* humana (que tampoco debe confundirse con el *mundo*) tiene que ser creada, producida, inventada. La *vida*, a diferencia del *mundo*, no es algo que venga dado *por naturaleza*. La paradoja, como resalta Plessner, es que la relativa debilidad de su instinto<sup>12</sup> y la falta de especialización física que desde el punto de vista animal constituye una desventaja, en el caso de los seres humanos se convierte en un fecundo estímulo (Plessner, 1983, 183). Por ello, «yo soy, pero no me poseo» («Ich bin, aber ich habe mich nicht»). Esto es, a juicio de Plessner, lo que caracteriza la *situación* humana en su existencia *vivida* (Plessner, 1983, 190).

Así, a diferencia de la *naturaleza*, que entraría dentro del ámbito del *poseer*, del *mundo*, la *condición* no es algo que se posea, algo que se tenga, sino *algo que se hace*, que se hace con uno mismo, con los demás y, claro está, con el mundo. La condición se refiere a la vida, a la existencia vivida. Por esta razón, como decía antes, sólo desde la perspectiva de la *condición* humana tiene sentido hablar de ética. La ética no es «natural», en el sentido de que no es el resultado de la mera naturaleza humana (biológica y cultural), sino de la *posición excéntrica* de los seres humanos, de su *excentricidad*, de su condición o, todavía mejor, del *hiato* que se produce entre la *naturaleza* y la *condición*.

En un «ser» que estuviese del todo *reconciliado* con su naturaleza, en un ser absolutamente *integrado* en su cultura, por ejemplo, *la ética no sería posible*, aunque la *moral* sí. No se puede confundir la ética con la moral. De hecho podría definirse la primera como aquel *punto ciego* de la segunda. Para decirlo con Bernhard Waldenfels, la ética sería una especie de abismo sombrío de la moral (*Schattenrisse der Moral*) (Waldenfels, 2006)<sup>13</sup>. No hay *ética* porque sepamos lo que está bien y lo que está mal, sino precisamente porque *no lo sabemos*, porque *dudamos*, porque nos vemos obligados a responder *hic et nunc* a las diversas cuestiones que los otros nos formulan y nos demandan en cada trayecto vital. Hay ética porque quedamos a menudo *perplejos* ante situaciones en las que nos encontramos en nuestra vida cotidiana, situaciones que a veces nos dejan mudos, situaciones que a veces nos indignan. La ética surge si existe la posibilidad de la deliberación, de la

12. Evidentemente en ningún momento se dice que los seres humanos no poseamos instintos, ni mucho menos que la ausencia de instintos sea lo que nos hace diferentes de los animales. No. Los seres humanos tenemos instintos, tenemos una naturaleza instintiva (y cultural), pero también podemos oponernos a nuestros instintos. Otra cosa muy distinta es que lo consigamos.

13. Aunque no puedo ahora detenerme en esta cuestión, sí que diré simplemente que utilizo el término «moral» para referirme a la moral cultural, a los valores, los hábitos, las costumbres... de una cultura concreta. Hay moral, por tanto, si hay cultura. La ética, en cambio, aparece con la situación, con la relación, con la *excentricidad*, en definitiva, esto es, con la posibilidad humana de situarse «fuera» de la cultura, de posicionarse «críticamente» frente al mundo. En una palabra: no sería posible pensar la ética en una vida en la que no apareciera el interrogante, la pregunta, la incertidumbre, la ambigüedad. Véase, en este sentido, BAUMAN, 2002, 66.

duda, del cuestionamiento. Pero, como he mostrado en otros lugares, la ética también reclama un «principio de responsabilidad» (Jonas), una «relación de compasión» (Schopenhauer/Horkheimer), una «hospitalidad» (Levinas/Derrida)<sup>14</sup>.

Desde el punto de vista de una antropología de la *excentricidad*, la *vida* de cada uno de nosotros no es el resultado de su *naturaleza*, esto es, ni de su biología ni de su cultura. (El *mundo*, en cambio, sí). Todo nuevo nacimiento, toda nueva vida, es un comenzar *otra vez*, un comenzar *de nuevo*, aunque jamás es un comenzar *absolutamente* de nuevo. Hay que advertir que no es un comenzar «absolutamente» de nuevo porque lo «absoluto» hace referencia a «lo que no tiene lazos», a «lo totalmente independiente», a «lo que excluye cualquier relación», a «lo que existe por sí mismo», a «lo que no contiene impurezas». No, no hay nada *absoluto* en la *vida* humana, no puede haberlo. La vida humana, si es *humana*, es «impura», porque nadie es capaz *humanamente* de romper todos sus lazos, su dependencia, sus relaciones. Una vida humana «pura», libre de dependencia, acabaría con un aspecto fundamental de la *condición* humana: la *vulnerabilidad*, la *fragilidad*<sup>15</sup>.

Por eso, sostengo que cada nuevo nacimiento es, ciertamente, un *comienzo radical*, pero no es *absoluto*. Un «nacimiento absoluto», en el caso de que ello fuera posible, supondría imaginar un ser *sin naturaleza*, sin biología ni cultura, sin *herencia*. Nos guste o no somos herederos, aunque podemos enfrentarnos a nuestra herencia, podemos cuestionarla, criticarla, desecharla, excluirla, pero nunca seremos capaces de eliminarla del todo (Derrida, 1995, 67-68). De ahí que los seres humanos no podamos «originar», ni «originarnos», aunque, eso sí, podemos «iniciar» otras vidas, «comenzar» nuevos trayectos<sup>16</sup>. En otras palabras: aunque la vida humana suponga un «poner en cuestión» la naturaleza, nadie es capaz de romper completamente con su propia naturaleza, o, dicho de otro modo, *nadie puede hacer «borrón y cuenta nueva» con su mundo*<sup>17</sup>. Éste está siempre «operando» sobre nuestra vida, a veces como un lastre, a veces como una ayuda<sup>18</sup>.

El *inicio* es, desde una perspectiva antropológica, de una manera u otra, el resultado de las *relaciones* que hemos mantenido y mantenemos con *los demás* («pasados» –*predecesores*–, «presentes» –*contemporáneos*– e incluso «futuros»

14. Toda la obra de Levinas puede leerse como un gran tratado de la hospitalidad. Véase, en este sentido, DERRIDA, 1997.

15. Me sitúo cerca de la antropología que ha desarrollado Martha C. Nussbaum en sus libros. Véase, por ejemplo, el que resulta más importante en este sentido: *La fragilidad del bien* (NUSSBAUM, 1995).

16. Sobre la cuestión del origen, y de sus diferentes acepciones, encuentro muy sugerente el texto de Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

17. Por eso, retomando de nuevo la metáfora de Frans de Waal, nunca podemos deshacernos de la *jungla*, aunque sí somos capaces de ponerla en cuestión. En una palabra: una crítica humana y humanizadora sería una *autocrítica*.

18. Una ayuda que nos proporciona el mundo puede ser el hábito, la costumbre. Ésta es una idea fundamental desde el punto de vista pedagógico que Odo Marquard se ha encargado de subrayar. Véase MARQUARD, 2006.

–*sucesores*–). Podríamos formularlo así: los seres humanos siempre hemos «comenzado *antes*», por eso decía hace un momento que tenemos cerrado el acceso al *origen*. Los «horizontes» del pasado (del *mundo*) –como ha puesto de manifiesto con gran acierto la *hermenéutica filosófica* de Hans-Georg Gadamer– operan (explícita o implícitamente) en nuestro presente «antes» de que tomemos cualquier decisión o de que iniciemos cualquier proyecto<sup>19</sup>. En una palabra: *para bien o para mal*, por suerte o por desgracia, el presente nunca está completamente libre del pasado, nunca está la *condición humana* libre de la *naturaleza humana*. Por esta razón, me limito a apuntar ahora que *no hay condición humana sin ausencias, sin pérdidas*. No es posible imaginar una vida humana sin algún *vacío*, aunque, obviamente, hay vacíos más soportables que otros.

Desde este punto de vista una «buena pedagogía» sería aquella capaz de «administrar adecuadamente» las presencias y las ausencias o las ausencias *en* las presencias<sup>20</sup>, el pasado *en* el presente y el futuro *en* el presente. Por esta misma razón, porque estamos habitados por presencias y ausencias, siempre somos «alguien por hacer», alguien que «se está haciendo» en cada una de sus situaciones y a través de sus relaciones. Nunca comenzamos de cero ni estamos definitivamente terminados, porque ni nuestras situaciones ni nuestras relaciones con los demás, con el mundo y con nosotros mismos, están, ni pueden estar, absolutamente clausuradas.

## 2. ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA Y ANTROPOLOGÍA NARRATIVA

A lo largo de la historia de la filosofía, la gran *tradición metafísica* ha apelado a una instancia *absoluta*, a una *esencia* antropológica trascendente e inmutable. La metafísica ha sostenido que hay un «núcleo íntimo» en la *naturaleza humana* que permanece *invariable, inalterable, idéntico* a sí mismo, que trasciende al tiempo y al espacio, a la historia y al lenguaje. El *alma* y la *idea* en Platón, el *cogito* en Descartes o el *imperativo categórico* en Kant ejercen esta función<sup>21</sup>. Lo de menos es,

19. Diría que el importante concepto gadameriano de *Wirkungsgeschichte* se inscribe en esta línea. Escribe GADAMER en *Verdad y método* (2001, 376): «En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado». En este sentido uno de los intérpretes más importantes de la obra de Gadamer, Jean Grondin, ha señalado que quizá el concepto más importante de *Verdad y método* sea precisamente éste: la *Wirkungsgeschichte*, el trabajo silencioso de la historia, o la historia efectual, o la historia de los efectos (GRONDIN, 2003, 146).

20. Evidentemente este «administrar adecuadamente» siempre resulta problemático. Pero considerar ahora su sentido escapa por completo a los objetivos de este trabajo.

21. Puede resultar chocante que sitúe a Kant en esta tradición, cuando suele considerarse que él es el gran crítico de la metafísica. Desde mi punto de vista, la metafísica de Kant hay que observarla no en la epistemología o la ontología, sino en la moral. Kant es un *metafísico de la moral*.

para nuestro propósito, el *contenido* de «lo invariante». Lo relevante será, precisamente, su *función* (Grondin, 2004).

La metafísica, toda metafísica, sea del signo que sea, otorga a la vida de cada hombre y de cada mujer *certeza y seguridad absolutas*<sup>22</sup>. En otras palabras: en un universo metafísico la *condición* humana, esa excentricidad, esa ambigüedad, ese incesante cuestionar(se), o se reduce al mínimo o queda sencilla y llanamente eliminada. Mientras que una antropología narrativa (o de la excentricidad) mantiene la condición de *homo viator*, la metafísica la niega. Veámoslo más despacio<sup>23</sup>.

El antropólogo alemán Heinrich Rombach en una obra excepcional (*Strukturantropologie. Der menschliche Mensch*) ha definido con precisión las características de este tipo de «antropología», que él denomina «*de la substancia*» (*Substanzenantropologie*). Ésta «supone un *núcleo esencial* en el individuo que se encuentra bajo las determinaciones individuales, cambiantes y casuales; un núcleo que las sostiene, las une y les da sentido y consistencia. El modelo de la *substancia* subraya que hay “algo” en el hombre, “algo” universal e inmutable, que se establece en *todos* los seres humanos de la misma manera y solamente se manifiesta como un *principio de unidad* encubierto por la diversidad de la sensibilidad y la abundancia de transformaciones» (Rombach, 2004, 27).

En pocas palabras: todos los *discursos metafísicos* –sean del tipo que sean o adopten la forma que adopten–, requieren un fundamento *trascendente* al tiempo y al espacio (llámese «eidos», «alma», «primer motor», «substancia», «yo», «razón», «imperativo categórico», «hecho»...), un *núcleo fijo*, inmóvil, no sometido ni al cambio ni al devenir. *Grosso modo*, la metafísica, toda metafísica, no es más que una *huida* de la ambigüedad y de la incertidumbre. Ésta es la *función* de la metafísica: fabricar un «refugio» trascendente que nos libere (o pretenda liberarnos) de las *fauces de Cronos*, de la ambigüedad del tiempo y del espacio, del cuerpo y, finalmente, de la muerte. Para ello, edifica «*otros mundos*», sin espacio ni tiempo, sin cambio, sin devenir; unos «mundos» absolutos y eternos, unos «mundos» sin «vida». Éstos son portadores de *seguridad absoluta*, la seguridad que algunos seres humanos necesitan para poder sobrellevar la incertidumbre de sus vidas. He aquí, pues, lo propio de *toda* metafísica, sea en su versión *ontológica*, *epistemológica*, *teológica*, *moral* o incluso *tecnológica*. En todas ellas siempre se postula la existencia de un «punto *arquimédico* de referencia», inmutable, que otorga certeza y confianza a la vida, al conocimiento y a la acción.

22. Es conveniente acudir aquí al capítulo 17 del volumen II de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer titulado: «Sobre la necesidad metafísica del hombre» (2003, 157-184).

23. Advierto que la distinción entre *antropología metafísica* y *antropología narrativa* la tomo de la obra de Heinrich Rombach, *Strukturantropologie. Der menschliche Mensch*. Véase ROMBACH, 1993; trad. cast.: 2004. La diferencia que Rombach establece entre antropología de la substancia y antropología de la estructura sería equivalente a la que aquí se establece entre antropología metafísica y antropología narrativa.

Para establecer con mayor nitidez la diferencia entre una antropología «metafísica» y la que se va a proponer en este artículo, creo que es conveniente detenerse un instante en un viejo y muy conocido texto de Nietzsche. Concretamente me refiero al párrafo 125 de *La gaya ciencia (Die fröhliche Wissenschaft)*, en el que el filósofo alemán sostiene su controvertida sentencia acerca de *la muerte de Dios*<sup>24</sup>. Desde un punto de vista antropológico, lo que resulta interesante de este pasaje no es solamente –como suele indicarse– la constatación del *fin de la metafísica*, sino unas breves preguntas que el «hombre loco» se formula a continuación y que no nos deberían pasar desapercibidas. Escribe Nietzsche:

¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!, ¡y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos los asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y lo más poderoso que el mundo poseía hasta ahora, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos –¿quién puede limpiarnos esta sangre?, ¿qué fiestas expiatorias o qué juegos sagrados deberíamos inventar?-. ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho?... (Nietzsche, 2000, 185).

En efecto, los interrogantes que se plantea el «hombre loco» resultan fundamentales. Obsérvese que la cuestión no es ni qué es la metafísica, ni si existe (o no) algún elemento metafísico en la vida humana. No; la pregunta que debemos hacernos ahora es: *¿podemos los seres humanos vivir sin un tipo u otro de metafísica?* En otras palabras: muerto «Dios» en sus más diversas manifestaciones (sea el «mundo de las ideas» de Platón, el «Dios» cristiano o el «imperativo categórico» de Kant), *¿seremos capaces de soportar la vida contingente?*

Como ya se verá, la perspectiva que voy a proponer a continuación se aleja de la metafísica, aunque no de las *preguntas*, que como mostró Kant son ineludibles, sino de las *respuestas* metafísicas, esto es, de aquellas filosofías que creen haber hallado una respuesta a tales preguntas y que están convencidas de haber encontrado «punto arquimédico» no sometido a la ambivalencia, a la incertidumbre o a la ambigüedad. Esto no significa, por supuesto, que no acepte *puntos de apoyo* de algún tipo, ya que no es posible la vida humana sin algún «sentido». Lo que sucede es que, desde la perspectiva de una antropología narrativa, estos «puntos de apoyo» siempre se encontrarán *históricamente situados*, esto es, instalados *en el espacio y en el tiempo* y, por lo tanto, podrán (y deberán) revisarse en todo momento.

En otras palabras, frente a una antropología metafísica (o de la substancia), una antropología narrativa sostiene que para los seres humanos no existen referencias definitivas o absolutas, sino solamente «soportes» provisionales, frágiles y ambiguos, ubicados en el tiempo y en el espacio, en la historia, en la tradición<sup>25</sup>.

24. Sobre la interpretación de la frase de Nietzsche tengo muy presente el análisis de Martin Heidegger en *Holzwege: «Nietzsches Wort Gott ist tot»*. (Véase HEIDEGGER, 1980).

25. ¿Por qué el adjetivo *narrativa* aplicado a la antropología? Aunque no podré desarrollarlo aquí, la noción de «narración» remite a la condición espacio-temporal de todo discurso, de toda acción y de

Podría objetarse, no sin razón, que mantener que existen *constantes* antropológicas es ya un *resto metafísico*. Hay que advertir que lo que constituye una antropología en «metafísica» no es simplemente la inmutabilidad de la substancia, sino el hecho de que una inmutabilidad tal cree poderse establecer desde «ningún lugar». Digámoslo más claramente: desde la perspectiva de una antropología metafísica existen textos sin contextos, mientras que para una antropología narrativa «no hay texto *sin* contexto», lo que no significa que *no* existan textos. En otras palabras: las interpretaciones *no* niegan la existencia de los textos, pero nos los sitúan, nos los traducen, nos los leen. Siempre que se traduce y que se lee, se traduce y se lee desde *una* situación, desde *una* tradición, desde *un* tiempo y desde *un* espacio, desde *una* corporeidad, y esto es precisamente lo que la metafísica niega<sup>26</sup>.

Así pues, la defensa de una antropología narrativa *no* supone en ningún caso ni sostener la inexistencia de invariables antropológicas, ni que no exista el mundo o la realidad, ni que todo valga lo mismo, sino afirmar –lo cual no es poco–, que *toda constante sólo puede establecerse desde su mutabilidad, desde el espacio y el tiempo, que todo mundo siempre es un «mundo interpretado», y que todo conocimiento es un conocimiento «en perspectiva»*. En una palabra: si bien no me atrevo a escribir que *todo* en el ser humano *es* espacio y tiempo, historia y cultura, sí que es verdad que siempre somos *en* o *desde* un tiempo y *en* o *desde* un espacio, *en* o *desde* una historia, *en* o *desde* una cultura, y esta condición espacio-temporal nos impide el acceso a verdades *absolutas*, esto es, libres o independientes de toda situación y relación, de todo tiempo y espacio, de todo lenguaje, de toda perspectiva.

Ahora bien, para una antropología narrativa, esto *no* significa negar que *pueda* existir algo *más allá* del tiempo y del espacio, pero lo trascendente: *lo infinito*, lo que se halla *más allá* del mundo (del espacio y del tiempo, de la historia, de la cultura), sólo puede enunciarse y comprenderse desde lo inmanente, *desde* lo que se halla *más acá*, *en* el mundo (en el espacio y el tiempo, en la historia, en la cultura): *lo finito* (Mèlich, 2002).

A diferencia de lo que acontece en una antropología metafísica o de la substancia, para una antropología narrativa los seres humanos aparecen como seres «de carne y hueso», hombres y mujeres que nacen, sufren y mueren, que no tienen otro remedio que resolver a cada instante, *hic et nunc*, lo que quieren hacer con sus vidas. Dicho de otro modo, somos seres «adverbiales», «condicionales», que andamos decidiendo «sobre el terreno», *en situación*. Desde el punto de vista narrativo, no tenemos acceso a *principios absolutos* establecidos *a priori* que nos digan de manera objetiva, fija y definitiva, lo que está bien o lo que está mal. A lo sumo contamos con *hábitos*, con *costumbres*. Mientras que el ser humano comprendido al

---

toda pasión. Allí donde hay «narración» hay flujo, hay cambio, hay transformación, hay ambigüedad, hay ambivalencia.

26. El neopragmatismo de Richard Rorty podría situarse también en esta línea. Véase RORTY, 2000.

modo *metafísico* «actúa o debe actuar por principio» el que se concibe *narrativamente* es más modesto: «tiene por costumbre»... (Marquard, 2006).

La vida humana se va entretejiendo en base a multitud de situaciones que nos sorprenden, que nos asaltan a menudo de forma imprevista. Las decisiones que tomamos son siempre e ineludiblemente *parciales*, porque nunca podemos desembarazarnos totalmente de nuestra *naturaleza* (biológica y cultural), de nuestro *mundo* y decidir *absolutamente* qué queremos ser, cómo y de qué manera tenemos que orientar nuestra *vida*.

### 3. NARRACIÓN Y HERMENÉUTICA

Una antropología narrativa es *hermenéutica*. Esto significa que para ella –desde un punto de vista *epistemológico*– no hay datos *puros*, no hay cifras ni hechos *objetivos*... Dicho de otra forma, para la hermenéutica los datos, las cifras, los hechos siempre son –explícita o implícitamente– *interpretados*, porque el intérprete, la *subjetividad* del intérprete (sus *prejuicios*, su *lenguaje*, su *factor biográfico*) no puede quedar al margen de «lo interpretado»<sup>27</sup>.

Del mismo modo que el lector *recrea* lo leído, cualquier persona vive en un universo en el que la realidad nunca es «la» realidad sino «una» realidad, y eso significa que siempre hay «otra» realidad, aunque sea solamente imaginada. Para la hermenéutica, hombres y mujeres, como seres «interpretadores», no poseemos una *esencia* inamovible, una identidad *substancial*; bien al contrario, nuestra vida se halla instalada, o mejor, *instalándose*, en un *mundo* que no hemos elegido y que en todo momento estamos transformando. Por eso nunca somos «los mismos» o, lo que es lo mismo, no poseemos una «identidad» independiente del contexto, al margen de las relaciones que establecemos con los demás, libre absolutamente de una tradición, de una cultura. La identidad se concibe como un *proceso de identificación*, un proceso que se va dibujando a lo largo de toda nuestra existencia vital.

Frente a las antropologías metafísicas, la hermenéutica que inspira una antropología narrativa subraya esta dimensión espacio-temporal, *situacional*, de las vidas humanas. *Enlazamos* (con el pasado) y *proyectamos* (el futuro), tensamos en el presente el *arco* de la existencia, siempre *entre* el pasado y el futuro. Vivimos en situaciones, *somos* nuestras situaciones. No hay ni vida ni identidad humana al margen de las situaciones. Una situación es, a la vez, *límite* y *posibilidad* de una acción o una decisión. Una situación que nunca hemos elegido completamente y que sólo podremos variar en parte, porque si bien es cierto que «nos hacemos», no lo es menos el hecho de que «nunca nos hacemos *del todo*».

27. Véase el capítulo de *Verdad y método* de Gadamer titulado: «Los prejuicios como condición de la comprensión» (GADAMER, 2001, 344-360), y, desde una perspectiva netamente antropológica, GEERTZ, 1989.

Es necesario insistir en la idea de que, frente a las antropologías metafísicas, para la hermenéutica las *mediaciones* son ineludibles. Los posicionamientos metafísicos creen en la inmediatez; la hermenéutica, en cambio, sostiene que es inevitable leer, interpretar, comprender, traducir, recrear. La hermenéutica mantiene la tesis de que no hay acceso al ser originario, si es que esta expresión —«ser originario»— tiene algún sentido.

Somos tradicionales, pero recreamos la tradición; leemos, pero interpretamos lo leído<sup>28</sup>. Si hay un «estado natural» en la vida humana es precisamente este ser *en* y *de* mediaciones, *en* y *de* interpretaciones, *en* y *de* traducciones, porque no hay nada humano al margen de la *cultura* o, lo que es lo mismo, libre de *ambigüedad*, de *provisionalidad*, de *artificiosidad*. Parafraseando el conocido título de la obra de Max Scheler, el «lugar del hombre en el cosmos» (*Die Stellung des Menschen in Kosmos*) es la *transitoriedad*, la *fragilidad* y la *inestabilidad*<sup>29</sup>. Esto no significa que toda afirmación sea «relativa», en el sentido de que no tiene ningún valor más allá de la fuerza del que la formula. Bien al contrario, significa que posee valor, pero éste no vale independientemente del (o de *un*) lenguaje, porque si valiera *más allá* del lenguaje sólo podría ser establecido *en* y *desde* un lenguaje concreto.

Antropológicamente esto quiere decir que, en cualquier caso, resulta siempre ineludible, insisto, tener que decidir *hic et nunc* cómo orientar nuestra *vida*, aunque, y esto es decisivo, la orientación nunca está dada o fijada *a priori*, en lo que *ya* somos, en nuestro *mundo* pero tampoco podemos esquivar el mundo.

Existir humanamente es aprender a mantener la *tensión* y, al mismo tiempo, el *hiato*, entre *vida* y *mundo*. (De ahí la dificultad de vivir, sin duda, así como de la dificultad de educar.) En otras palabras, si bien es verdad que vivir es *iniciar* nuevos trayectos, al mismo tiempo, lo que comenzamos *jamás es nuevo del todo*, nunca somos *completamente* dueños de nuestras vidas, porque jamás podemos desembarazarnos del *mundo*. Sería interesante ilustrar esta idea con la noción de *Absolutismus der Wirklichkeit* («absolutismo de la realidad») que Hans Blumenberg desarrolla en el capítulo primero de su libro *Arbeit am Mythos* (*Trabajo sobre el mito*). Esa «realidad» (*Wirklichkeit*) de Blumenberg que aquí llamo «mundo», aparece como *absoluta*, esto es, como *algo que no se puede «dominar»*. En palabras de Blumenberg (2003, 11), el ser humano no tiene en sus manos las condiciones de su existencia y, lo que es más importante, no cree tenerlas. El mundo surge entonces a los ojos humanos como algo inhóspito, como un «ente» que recuerda

28. En términos narrativos diríamos que lo más interesante no es tanto «lo que el texto dice» o lo que su autor «ha querido decir» (esto probablemente nunca lo sabremos a ciencia cierta), cuanto «lo que el texto *me* dice», o como lo recibo y lo interpreto yo, como lector. Por eso Odo Marquard dirá que «la hermenéutica es el arte de extraer de un texto algo que no se alberga en su interior» (MARQUARD, 2000, 125).

29. Evidentemente la interpretación tiene una consecuencia antropológica de gran magnitud: la *inseguridad*. El mundo interpretado es un mundo inseguro (Rilke). De ahí la necesidad de «teodiceas prácticas» (quizá fuera mejor decir «antropodiceas») que ejerzan la función de «praxis de dominio de la contingencia» (DUCH, 2004).

vagamente al Ser de Parménides, mudo e indiferente al dolor y a la vida humana. Blumenberg analizará en sus libros algunas formas que los seres humanos han inventado para soportar el «peso» del mundo<sup>30</sup>. Ahora no podemos detenernos aquí, pero el análisis de Blumenberg nos sirve para señalar que sólo podemos dibujar nuestra vida *parcialmente* y, a veces, ni siquiera eso, pero necesitamos ilusionarnos con «pequeños sueños soñados despiertos» (Bloch), ilusiones que mantienen la esperanza de que la situación heredada, la que nos ha sido dada, no es una situación *definitiva*.

En resumen: *por un lado* siempre estamos obligados a «enlazar» con lo que hemos sido, con lo que nos han legado, con lo que ya éramos, con el *mundo*. Somos *berederos*, somos *tradicionales*, y no es posible liberarnos por completo de nuestro mundo. Por eso, insisto en la idea de que los seres humanos no «creamos» nada *absolutamente*, aunque sí *radicalmente*. *Stricto sensu*, crear algo netamente originario significaría *pensar un tiempo fuera del tiempo*, pero un «comienzo» del tiempo es algo que, desde un punto de vista antropológico, no podemos pensar, ni siquiera imaginar. Ninguna conciencia puede vivirse a sí misma en trance de dar comienzo (Blumenberg, 2004, 15). Ahora bien, *por otro lado*, vivir siempre es «poner en cuestión» el *mundo*, la naturaleza, la herencia, la tradición. No hay vida humana posible sin un inacabable *distanciamiento del mundo*, y ahí surge la *narración*. Hay narración porque la existencia humana se nutre de la naturaleza y de la condición, del *mundo* y de la *vida*. Hay narración porque no podemos eludir el cambio, las transformaciones, porque no hay nada absoluto en la vida humana, porque establecemos distancias con el mundo, porque el mundo «tiene posibilidades» de ser *de otro modo*, pero también hay narración porque el mundo persiste, a veces de forma excesivamente presente, a veces de forma excesivamente ausente. Y, entonces, no tenemos más remedio que enlazar con él aunque nunca nos reconciliemos con él. En este sentido me gustaría indicar que una de las funciones antropológicas fundamentales de la narración es justamente el poder hacer soportable el mundo. Allí donde no es posible transformar el mundo la vida humana configura *narraciones*<sup>31</sup>.

Desde una perspectiva hermenéutica, pues, *no hay novedad sin herencia ni herencia sin novedad*, porque no hay ni presente ni futuro sin pasado. Existimos en el trayecto temporal. Siempre vivimos gracias a lo que otros ya han dicho, ya han pensado, ya han inventado o ya han hecho. Los seres humanos vivimos «desde...», «a partir de...», pero también «en contra de...», «frente a...».

En todo *aquí* y *ahora* late, para bien o para mal, un *allí*, un *antes*, un *entonces*... y quizá también un *después*. En toda *presencia* persiste(n) una(s) *ausencia*(s). El mundo ya nos está dibujando *antes* de que cada uno de nosotros decida qué hacer o cómo configurar su vida. Jamás somos completamente nosotros mismos

30. Pienso, por ejemplo, en BLUMENBERG, 2004.

31. Sobre esta cuestión véase el libro de Odo MARQUARD, *Filosofía de la compensación* (2001).

porque no estamos capacitados para evitar el mundo. En nuestra vida habitan *otros*, ausentes, antepasados (conocidos o desconocidos); habitan otras situaciones, habitan tradiciones a las que no hemos dado permiso para entrar, a las que no les hemos abierto la puerta. En una palabra, la vida humana es una inacabable tensión entre presencias y ausencias<sup>32</sup>.

En definitiva: la gran cuestión de una antropología narrativa no es la «esencia», la «substancia», la «identidad» de los seres humanos, sino *por qué somos lo que somos* o, todavía mejor, *cómo hemos llegado a ser lo que somos* («proceso de identificación») y *cómo podemos vivir*. Una antropología narrativa es, claramente, una antropología del *arte de vivir*<sup>33</sup>.

Somos herederos, ciertamente, pero *no sólo* herederos. Somos tradicionales, es verdad, pero *no solamente* estamos inscritos en la tradición. Tampoco nos conformamos simplemente con enlazar con lo que nos ha sido dado. Si hay vida *humana* también hay *deseo*: voluntad, anhelo, insatisfacción... *¿Cómo puedo vivir?* Nadie está plenamente *reconciliado* con su *mundo*<sup>34</sup>. Precisamente porque somos en tradición también somos *cuestionadores* de nuestra tradición. Por eso la pregunta no es sino *cómo quiero orientar mi vida*, esto es, qué «sentido» darle. Como se podrá comprobar, la cuestión que ahora estoy planteando es netamente *pedagógica*. No cabe la menor duda. *¿Acaso tendría razón de ser una pedagogía que no se ocupara del sentido de la vida?* *¿Acaso hay otra cuestión pedagógicamente más relevante?*

#### 4. EL SER EN SITUACIÓN

Como creo que ya ha quedado claro en el apartado anterior, frente a una antropología metafísica o de la substancia *una antropología narrativa es hermenéutica*. Esto quiere decir básicamente que su punto de partida no es la «substancia» o la «esencia» del ser humano sino la tensión entre la naturaleza (física y cultural) y la condición humana, esto es, el *hiato*, la *fractura irreconciliable* entre el mundo y la vida. Ahora bien, como anuncié antes, creo que es importante introducir aquí una noción que desarrolló Karl Jaspers y que estimo imprescindible para continuar el desarrollo de mi argumentación. Me refiero a la *situación*<sup>35</sup>.

32. De ahí la importancia que le otorgo al *símbolo*. Un símbolo es precisamente esto: una presencia que remite a una ausencia, o, como ha escrito repetidamente Lluís Duch, un artefacto que hace mediatamente presente lo que es inmediatamente ausente (DUCH, 2002, 224).

33. Sobre las distintas filosofías del «arte de vivir» pueden verse NEHAMAS, 2005 y HADOT, 2001 y 2008.

34. Es importante distinguir la *vida* del *mundo*. Uno puede reconciliarse con la *vida*, esto es, con la ambigüedad, con la provisionalidad, con la finitud, en suma; pero creo que nunca estamos reconciliados con el *mundo*. Aquí *mundo* tiene un sentido fáctico: lo que «nos ha sido dado», lo que «nos hemos encontrado», lo que «está ahí», nuestra *naturaleza*, en suma. Habría que considerar aquí el auténtico significado de la tesis de Wittgenstein en el *Tractatus*: «Die Welt und das Leben sind Eins» («El mundo y la vida son uno») (*Tractatus*, 5.621).

35. Véase, por ejemplo, JASPERS (1978).

Sólo el individuo concreto, singular, se halla en situación. Ciertamente se puede hablar de la «situación del Estado», de la «humanidad», de las «instituciones»..., pero todo ello no deja de ser una transferencia. La situación siempre se refiere al ser singular. Que cada ser humano sea «en situación» significa, para Karl Jaspers, que su modo de ser tiene, al mismo tiempo, *límite y posibilidad*. Éste es un aspecto esencial, puesto que combina los dos elementos que he expuesto al principio: la *naturaleza* y la *condición*, el *mundo* y la *vida*. En toda situación hay un «margen de acción». En otras palabras, las situaciones se encuentran, y no se puede salir de una situación sin entrar inmediatamente en otra, pero, al mismo tiempo, las situaciones se transforman, puesto que siempre existe la *posibilidad* de transformarlas (Jaspers, 1973, 202).

Una antropología narrativa cree que el ser humano es un ser siempre en situación. En este sentido estaría de acuerdo con la tesis central que Heinrich Rombach, inspirándose en Jaspers, desarrolla en su libro *Strukturanthropologie*: «Para los seres humanos la situación es inevitable» (Rombach, 2004). De hecho, para Rombach, la *situación* es todavía más primaria que el *mundo*, porque *siempre experimentamos el mundo en situaciones*. Nuestro modo de ser, nuestras relaciones con los demás y con nosotros mismos, dependen de la situación en la que nos encontremos. La situación es un término de sumo interés antropológico y pedagógico porque, por así decir, aunque mantiene la dualidad mundo-vida no establece un «dualismo» entre ellos. La situación es la situación encontrada pero también la situación deseada. La situación nos vincula a la naturaleza pero también a la condición.

Ahora bien, téngase en cuenta que nunca se da «la» situación, en abstracto, sino siempre y en todo momento estoy en «mi» situación. No se puede tratar, pues, de «la» situación en general. «Mi» situación es «una» situación posible, y esto significa que siempre hay «otras» situaciones imaginables. Las hay o *debería* haberlas, porque un universo en el que la situación presente (o encontrada) apareciese como definitiva, se convertiría en un universo *infern*al. No hay una única situación sino múltiples situaciones, situaciones encontradas y situaciones posibles, situaciones siempre en cambio, siempre en devenir, y yo soy *en* estas situaciones, en *mis* situaciones, unas situaciones compartidas, unas situaciones en las que los otros están en todo momento presentes, o ausentes, o presentes en forma de ausencia.

Téngase en cuenta que yo no soy yo «y» mis situaciones; bien al contrario, *yo soy situaciones, mis situaciones*. No constatamos primero la situación y, más adelante, nos exponemos a ella. Antes de cualquier constatación, la situación «ya se nos ha puesto», se nos «ha dado». Mi modo de ser en la existencia es la *situacionalidad*. Siempre nos hallamos en situación o, mejor dicho, «situándonos», incluso cuando no somos conscientes de ello.

La conciencia de la situación suele aparecer cuando, de repente, tiene lugar un lance, un suceso inesperado, o un *acontecimiento*. Es en este instante que surge la evidencia de la ineludible «situacionalidad». La situación, en tal caso, se «problematiza». Uno se da cuenta de que «es en situación» y se plantea la posibilidad de cambiarla.

También hay que tener presente, como ya se ha insinuado antes, que una situación siempre es *ambivalente*. Esto significa que, evidentemente, *limita* el campo de acción de cada ser humano, es un freno a nuestra libertad. Pero al mismo tiempo, la situación *libera*, abre un campo de posibilidades y de acciones. La situación nos ata a la contingencia, a lo heredado, pero, a su vez, como veremos más adelante, es la apertura al deseo, al sueño, a otra situación imaginada y nunca alcanzada del todo. Desde el punto de vista de una antropología narrativa, el «yo» no se concibe como una substancia, no es algo anterior, ya dado previamente a las situaciones, sino que es la autoexperiencia de la situación que se vive hacia fuera.

Esta concepción de la identidad humana supone –no cabe duda–, un atentado contra uno de los postulados más firmes de la filosofía metafísica occidental: el concepto de *substancia*. Substancia es *permanencia*, *perseverancia*, *identidad*. Para una antropología metafísica (o una *antropología de la substancia*, en términos de Rombach) hay algo inamovible y uno sigue siempre siendo en el fondo *lo mismo*. Según Rombach,

la ontología estructural –(yo prefiero llamarla «narrativa»)– disuelve esta inmovilidad. Y lo hace enseñando cómo en ámbitos muy diferentes de la vida adoptamos distintas identidades y cómo no siempre logramos crear una unidad a partir de estas identidades diferentes. Permanecemos en contradicción con nosotros mismos. Ahora nos identificamos con una identidad, luego con otra, sin que nos decidamos por una o bien sin tan siquiera percatarnos de esa indecisión (Rombach, 2004, 239).

Para una antropología narrativa no hay primero *existencia humana* y más tarde *situación*. Al igual que Bloom en el *Ulises* de Joyce, el «yo» es una pluralidad de «yos». Joyce no presenta a su personaje de una manera fija o acabada, sino únicamente a través de su viaje dublinés. Bloom se da a conocer solamente a partir de la descripción de sus situaciones. «La pluralidad de situaciones constituye una pluralidad de yos, y el yo se constituye y se experimenta como su secuencia multidimensional» (Rombach, 2004, 247). Es por esta razón que «no me puedo concebir de ningún otro modo, no puedo alcanzarme a mí mismo si no es a través de la situación. Nada llega a mí sino a través de la situación» (Rombach, 2004, 141). La situación es la forma básica de la existencia. Y la situación es lo que me afecta desde el principio, es lo que me forma, me transforma y me deforma. La situación se puede definir justamente como *mi afectación*, por eso es necesario insistir en el hecho de que no hay *yo*, no hay *identidad humana sin situación*, sin *una situación*. No hay yo puro, ni razón pura, ni sujeto, ni ética, independientemente de la situación. Rombach lo ha expresado con suma claridad: «Dentro de nosotros no tenemos un bloque de yo homogéneo sino un tejido múltiple de articulaciones del yo que en cuanto estructura viva siempre se intercambian y desplazan, crean tensiones y fracturas, contienen sinceridad, omisiones y engaños y que en ninguna parte pueden fundamentarse en un «núcleo duro» y último» (Rombach, 2004, 257). Las situaciones cambian, no son nunca las mismas, se superponen, inciden las unas en las otras. Y si las situaciones cambian también la identidad se transforma. Por eso no hay propiamente «identidad» sino «proceso de identificación».

Bien es verdad que habitualmente en nuestra vida cotidiana vivimos las situaciones sin ser conscientes de que estamos en ellas. Tiene que suceder un lance o un acontecimiento para que se problematicen. De no ser así suele ocurrir que nos pasan inadvertidas. Aunque siempre somos en situación, somos *situándonos*, normalmente no somos conscientes de la situación salvo cuando nos encontramos en lo que Karl Jaspers llamó *Grenzsituation*, «situación-límite», esto es, una situación *imposible de sobrepasar*. Las situaciones-límite (la muerte, el sufrimiento, el azar, la lucha...) son inevitables e insuperables, y por eso en una situación-límite me doy cuenta de la fragilidad y de la vulnerabilidad de mi modo de ser contingente.

Si tarde o temprano la situación se acabará convirtiendo en límite, la pregunta ahora es obvia: ¿cómo hacer frente a una situación así? Una de las posibilidades que ofrece una antropología narrativa es el *sueño*. Frente al drama que supone la contingencia *puedo soñar otro mundo*, otra situación. Imagino otra situación distinta, sueño. El mundo sería insoportable sin el sueño de *otro mundo*. Desde este punto de vista, la esperanza es precisamente esto, soñar otra situación. La vida humana necesita del sueño para poder vivirse.

## 5. SUEÑOS Y DESEOS

Nacemos en un «mundo interpretado», como sentencia Rainer Maria Rilke en la primera de sus *Elegías de Duino*<sup>36</sup>. El mundo interpretado, como sigue diciendo Rilke, es a su vez es un «mundo inseguro», porque es cambiante, porque es un mundo en devenir. Los seres humanos vivimos en inacabables transformaciones. Siempre estamos en una situación aunque nunca nos encontramos en la *misma* situación. Pues bien, lo que ahora me interesa destacar es que esta «situación» o, mejor todavía, este «situarse» o «situándose» de los hombres y las mujeres en sus «mundos», especialmente en el momento en el que se hallan en una situación-límite, este «situándose» requiere *sentido* o, lo que es lo mismo, necesita de lo que *no* está en ella misma, necesita de *alternativas* (los deseos, los *pequeños sueños diurnos*, para hablar como Ernst Bloch)<sup>37</sup>. Éste es un modo netamente *antropológico* de enfrentarse a la situación heredada. Y es aquí, es en el *deseo de un mundo mejor* donde se inscriben las narraciones, los relatos, los cuentos...

Como ya hemos visto, enlazamos con la historia que nos ha sido dada, con la tradición que *no* hemos escogido, somos herederos, acontecen situaciones-límite, pero esa historia, esa tradición, esta indisponibilidad, *puede ser* la puerta abierta a innumerables *alternativas*, siempre distintas, que cada uno crea e inventa. Estamos abiertos a la posibilidad de cambiar, de ser otros, de transformarnos, y es el «deseo

36. RILKE, 1999, 15: «Y hasta el sagaz instinto de los animales les hace percibir que no nos sentimos a gusto, ni seguros, en este mundo interpretado».

37. «Me agito. Desde muy pronto se busca algo. Se pide siempre algo, se grita. No se tiene lo que se quiere» (BLOCH, 2004, 47).

de ser otro» lo que puede ayudarnos a *soportar* el mundo sin necesidad de recurrir a «formas metafísicas», porque este deseo es el que provoca la «ilusión» de que este mundo no es lo último, de que el mal que atraviesa el mundo no es definitivo (Horkheimer). Deliberadamente he escrito «ilusión» en el doble sentido que el término posee en castellano. Hay personas que «no tienen ilusión». Son gente deprimida, para los que la vida ha perdido interés, ha perdido sabor y esperanza. (Grondin, 2003a, 76). El *deseo es ilusión* porque es *esperanza*, porque nos ilusiona, nos mueve, pero al mismo tiempo el deseo es ilusión porque es *narración*, la narración *de un sueño*, de un pequeño *sueño soñado despierto...* (Bloch, 2004). La situación heredada no puede sino estar *precedida por un sueño*, toda narrativa está poblada por imágenes de un mundo mejor (o peor). El mundo no tiene por qué ser como es, o como nos parece que es. Podemos, o mejor, necesitamos «tener ilusión», imaginar *alternativas*, otras situaciones, aunque sepamos que nunca llegaremos a alcanzarlas.

El deseo no es algo que se pueda programar, no es el fruto de una planificación, sino de la capacidad de los seres humanos de vislumbrar un *más allá* de cualquier situación dada o encontrada. El mundo humano, un universo abierto a la imprevisibilidad y al azar, es una tarea que nunca está acabada. Es una *tarea pendiente*, siempre *por hacer* porque no está hecho del todo. Por eso, la posibilidad de imaginar que la situación presente no es definitiva no es un disparate. Para Bloch, el ser humano nunca se da por satisfecho con el presente tal como es, tal como lo ha heredado. La vida humana está atravesada por el *sueño diurno*, por el sueño de un mundo mejor que crea la ilusión de que el momento presente puede transformarse.

Frente a esta concepción de la realidad humana, la actual cultura *tecnocrática*, producto del *sistema tecnológico*, ha fabricado la imagen de un *universo acabado*, el «mejor de los mundos posibles», y la pedagogía se ha convertido en un *corpus táctico*, en una serie de prácticas y de estrategias de orientación y de socialización.

Desde la perspectiva antropológica que aquí se está presentando, el universo humano, la *cultura*, puede ser buena o mala, pero siempre puede ser *mejor* de lo que es (Bauman y Tester, 2002, 68). Éste sería, por otro lado, uno de los inicios de la *ética*: el anhelo de un mundo mejor o, para decirlo negativamente, y parafraseando a Max Horkheimer, *el anhelo de que el mal que atraviesa el mundo no es lo último*. Lo que nunca los seres humanos podrán dejar de ser es seres indeterminados, incompletos, *todavía pendientes*. Siempre nos queda *algo por hacer*, un trozo de camino que recorrer o, para decirlo con Rilke, «siempre estamos en despedida». Vivimos en perpetuo *éxodo*, es decir, nunca una situación es realmente definitiva, ni siquiera la situación-límite, porque de no ser así estaríamos en el infierno, el lugar en el que «abandonamos toda esperanza» (Dante).

Una antropología narrativa, en definitiva, vive en la *tensión* entre lo que nos hemos encontrado, entre lo indisponible de la existencia humana (la *situación*, la *contingencia*, la *tradición*), y lo que queremos hacer con nosotros mismos, con

nuestra propia vida (el *deseo*, el *anhelo*, la *voluntad*). Y esto *está por decidir*, porque no hay formas únicas de vivir, de existir.

Una antropología que sitúa a la *narración* en su núcleo hace referencia tanto a la situación del hombre en el mundo (nos situamos en una trama narrativa, en un universo simbólico que heredamos y que debemos reconstruir desde nuestro presente), cuanto a la necesidad de imaginar otros mundos. Esto significa creer que la situación heredada no es necesariamente definitiva, porque una situación así, equivalente al mejor de los mundos posibles, acaba siendo, sin duda, un universo totalitario.

Pero la situación deseada es provisional. Los seres humanos nos vemos obligados a buscar (quizá inventar) un sentido que después, casi con toda seguridad, será sustituido por otro. No puedo imaginarme a nadie fijado durante toda su vida en un único sentido, en un «mundo», porque, como decía antes, en toda situación encontrada surge inevitablemente el deseo de ser otro, de cambiar, y los deseos humanos son deseos nunca del todo claros y, por supuesto, nunca del todo satisfechos. Instalarse definitivamente en una situación, creer que se ha llegado al final o, en otras palabras, dejar de desear, convertir el tiempo en un presente pleno en el que los anhelos desaparecieran, sería la muerte del ser humano. Nunca estamos instalados ni situados. Al contrario, lo propio de los «hijos del tiempo» (Octavio Paz) no es el «instalarse» sino el «estar instalándose» o, lo que es lo mismo, la *finitud*, la *provisionalidad*, el *trayecto*.

Es evidente, por otro lado, que nuestros modos de vida son limitados. Pero precisamente por eso las transformaciones son infinitas. Infinitas máscaras que ocultan no se sabe cuántos rostros. Comenzamos a cada instante enlazando con lo que hemos sido, con lo que somos, pero al mismo tiempo deshacemos lo que hemos fabricado, lo que hemos creado, e inventamos otra cosa. En esto consistiría, a grandes rasgos, la vida humana, una inacabable *tensión* –una *búsqueda de sentido*–, entre «lo que me encuentro», las *situaciones*, y «lo que imagino», los *deseos*. Y en eso consiste también la educación, en mantener viva –frente a la situación heredada–, la transformación inacabable, porque «sólo existe una situación que está en transformación. Todas las situaciones de una existencia se pueden entender como la modificación de una sola situación, y a esto lo llamamos “nuestra vida”» (Rombach, 2004, 149).

## 6. TELÓN: EL PUESTO DE LA ÉTICA EN EDUCACIÓN

En una vida vivida *humanamente*, una *vida en situación* reclama siempre una *fractura*, un *hiato* entre el «mundo» y la «vida», entre la «naturaleza» y la «condición». Si el mundo y la vida se unificaran, entonces surgiría un universo totalitario, el reino de lo inhumano, porque nos hallaríamos en un «final de trayecto», en un «universo paradisíaco» que, desgraciadamente, ocultaría un rostro infernal.

Por eso, en una vida vivida *humanamente*, siempre hace su aparición (para bien o para mal) la *pregunta por el sentido* y, por lo mismo, la *incertidumbre*, la *ambigüedad* y la *crisis del sentido*, porque si hay búsqueda de sentido también tiene lugar un cuestionamiento de la situación heredada, esto es, la *crisis*. Dicho brevemente: el cosmos humano es siempre un cosmos que se halla bajo la inquietante amenaza del *caos*, de lo *extraño*, de lo *indominable* (Blumenberg, 1990, 11-39; Waldenfels, 1987, 1997).

La pregunta por el sentido se agudiza cuando uno se da cuenta de que los «grandes relatos» que antaño daban cobijo y consuelo a los seres humanos en sus mundos han desaparecido. *Dios ha muerto*. Puede, entonces, surgir la añoranza del absoluto, de la metafísica (sea en un sentido teológico, ontológico, epistemológico, moral o tecnológico), la nostalgia de un Sentido, con mayúsculas, de un Absoluto, inmóvil, definitivo, de un *Principio*<sup>38</sup>. En la «sociedad de la información», la tecnología ha asumido (o cuanto menos lo ha intentado) esta función de «donante de sentido». Pero, como advierte Umberto Galimberti, ha sido en vano<sup>39</sup>. La otra posibilidad, la que propondría una *antropología narrativa*, consistiría en *aprender a vivir en la provisionalidad y en la ambigüedad*. Pero para ello sería necesario acercar la pedagogía al *arte* y a la *literatura*. En esta pedagogía aparecen con nitidez los límites tanto de la ciencia y la tecnología como de la metafísica. En otras palabras: una antropología narrativa conoce los límites del lenguaje conceptual, del lenguaje del *logos*.

La hermenéutica ha mostrado que no sólo de conceptos vive la palabra humana; también de metáforas, de símbolos, de imágenes, de gestos... Frente a la ciencia y la metafísica que anhelan lo perenne y lo universal, lo que permanece invariante, lo regular y lo objetivo, una pedagogía inscrita en la tradición hermenéutica valoraría la finitud, la historicidad, el tiempo y el espacio, la contingencia y el azar, el singular, la situación y el detalle. En una palabra: *lo ambiguo*. Una antropología narrativa se apoya, pues, en una *antropología de la ambigüedad*.

Desde esta perspectiva, una pedagogía que tome como soporte una antropología narrativa no estaría interesada en responder a la pregunta acerca de cómo son los seres humanos «en general». Su preocupación es «este» hombre y «esta» mujer, «este» niño y «esta» niña... en su singularidad, en sus «posibilidades», pero unas posibilidades que vibren al margen del «orden del discurso» (Foucault), unas posibilidades que «pongan en cuestión» lo que el sistema cultural e institucional aprueba

38. «Esa nostalgia, tan profunda, yo creo, en la mayor parte de nosotros, fue directamente provocada por la decadencia del hombre y la sociedad occidental, por la decadencia de la antigua y magnífica arquitectura de la certeza religiosa. Como nunca anteriormente, hoy, en este momento del siglo XX, tenemos hambre de mitos, de explicaciones totales, y anhelamos profundamente una profecía con garantías» (STEINER, 2001, 22).

39. Sobre la cuestión de la crisis de sentido en la sociedad tecnológica, véase la obra de Umberto GALIMBERTI, 2006.

y propone: el «camino». Una pedagogía así, una pedagogía «excéntrica», en el sentido de Helmuth Plessner, valora el «desarraigo».

Por eso en esta pedagogía la «ética» *no* se halla al *final* de la relación educativa, sino al principio. La ética no es, ni puede ser, un objetivo de la educación, o una competencia que se deba alcanzar, sino *la condición de posibilidad de la relación educativa*. La ética es una de las formas que adopta la excentricidad humana. Por eso *no hay educación sin ética*. La «moral», todo el conjunto de valores, normas y hábitos en los que un ser humano ha sido formado, forma parte de la cultura y, por lo tanto, de la naturaleza humana, del «mundo». La «ética», en cambio, surge al «poner en cuestión» la naturaleza. Hay ética si soy capaz de «problematizar» mi propia naturaleza (biológica y cultural), si existe la posibilidad de *entrar en crisis*. La ética no forma parte de la naturaleza sino del *hiato* entre la naturaleza y la condición humana, entre el «mundo» y la «vida».

A diferencia de lo que sucede en el caso de la moral, no hay ética porque sepamos qué cosas son buenas y qué cosas son malas, sino porque no lo sabemos. En una palabra: hay ética porque hay *incertidumbre* (Bauman, 2002, 2004). Por eso, y a diferencia de lo que suele creerse, en un *universo cartesiano*, en un mundo sin ambigüedades, sin equívocos, en un mundo en el que todo esté perfectamente ordenado y planificado, en un mundo de «ideas claras y distintas», no caben ni la ética ni la educación. Las *praxis* de los educadores no pueden (ni deben) resolver ni las incertidumbres ni las ambigüedades de sus discípulos. Para decirlo en términos de Elias Canetti (1994, 355), la tarea del educador sería algo así como tratar de «mantener vivas las metamorfosis», porque las relaciones educativas no tienen lugar entre «sujetos metafísicos» o «metaempíricos», entre «razones puras», sino entre hombres y mujeres «de carne y hueso». De ahí que la ética sea ineludible *ab initio*.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H. (1993) *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- BAUMAN, Z. y TESTER, K. (2002) *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona, Paidós.
- BAUMAN, Z. (2004) *Ética posmoderna*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- BENJAMIN, W. (1977) Über den Begriff der Geschichte, en *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*. Frankfurt, Suhrkamp.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1995) *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*. Gütersloh, Bertelsmann.
- BLOCH, E. (2004) *El principio esperanza*. Madrid, Trotta.
- BLUMENBERG, H. (1990) *Arbeit am Mythos*. Frankfurt, Suhrkamp. (Trad. cast: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona, Paidós, 2003).
- (2004) *Salidas de caverna*. Madrid, Antonio Machado Libros.
- (2007) *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia, Pre-Textos.
- CANETTI, E. (1994) *La conciencia de las palabras*. México, FCE.
- DERRIDA, J. (1995) *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta.
- (1997) *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris, Galilée.

- (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid, Trotta.
- DE WAAL, F. (2007) *El mono que llevamos dentro*. Barcelona, Tusquets.
- DUCH, L. (2002) *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid, Trotta.
- (2004) *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*. Barcelona, Herder.
- FORSTER, R. (2003) *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires, Altamira.
- FOUCAULT, M. (1997) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-Textos.
- GADAMER, H.-G. (2001) *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.
- GALIMBERTI, U. (2002) *Il corpo*. Milán, Feltrinelli.
- (2006) *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*. Milán, Feltrinelli.
- GARCÍA CARRASCO, J. (2007) *Leer en la cara y en el mundo*. Barcelona, Herder.
- GEERTZ, C. (1989) *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós.
- (1991) *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- GRONDIN, J. (2003a) *Du sens de la vie. Essai philosophique*. Quebec, Bellarmin.
- (2003b) *Introducción a Gadamer*. Barcelona, Herder.
- (2004) *Introduction à la métaphysique*. Montreal, Presses Universitaires de Montréal.
- HADOT, P. (2001) *La philosophie comme manière de vivre*. París, Albin Michel.
- (2008) *N'oubliez pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*. París, Albin Michel.
- HEIDEGGER, M. (1980) *Holzwege*. Frankfurt, Klostermann.
- JASPERS, K. (1973) *Philosophie II: Existenzerhellung*. Berlín, Springer.
- (1978) *Die geistige Situation der Zeit*. Berlín, Walter de Gruyter.
- JOYCE, J. (2001) *Ulises*. Madrid, Cátedra.
- MARQUARD, O. (2000) *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*. Valencia, Alfons el Magnànim.
- (2001) *Filosofía de la compensación*. Barcelona, Paidós.
- (2006) *Felicidad en la infelicidad*. Buenos Aires, Katz Editores.
- MÈLICH, J.-C. (2002) *Filosofía de la finitud*. Barcelona, Herder.
- MOSTERÍN, J. (2006) *La naturaleza humana*. Madrid, Espasa Calpe.
- NEHAMAS, A. (2005) *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia, Pre-Textos.
- NIETZSCHE, F. (2000) *El gay saber o gaya ciencia*. Madrid, Austral.
- (2001) *Humano, demasiado humano*. Madrid, Akal.
- NUSSBAUM, M. C. (1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Visor.
- PINKER, S. (2003) *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona, Paidós.
- PLESSNER, H. (1975) *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in der philosophischen Anthropologie*. Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter.
- (1982) *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart, Reclam.
- (1983) Die Frage nach der Conditio humana, en *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*. Frankfurt, Suhrkamp.
- RICOEUR, P. (1996) *Tiempo y narración, vol. III: El tiempo narrado*. México, Siglo XXI.
- RILKE, R. M. (1999) *Elegías de Duino*. Madrid, Hiperión (Edición bilingüe).
- ROMBACH, H. (1993) *Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch*. Freiburg/Munich, Karl Alber. (Trad. cast.: *El hombre humanizado. Antropología estructural*. Barcelona, Herder, 2004).

- RORTY, R. (2000) *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel.
- SCHELER, M. (1988) *Die Stellung des Menschen in Kosmos*. Bonn, Bouvier.
- SCHOPENHAUER, A. (2003) *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, FCE/Círculo de Lectores.
- STEINER, G. (2001) *Nostalgia del absoluto*. Madrid, Siruela.
- WALDENFELS, B. (1987) *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt, Suhrkamp.
- (1994) *Antwortregister*. Frankfurt, Suhrkamp.
- (1997) *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt, Suhrkamp.
- (2006) *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt, Suhrkamp.