

ÉTICA Y NARRACIÓN (UNA REFLEXIÓN FENOMENOLÓGICA)*

ETHICS AND NARRATION
(A PHENOMENOLOGICAL REFLECTION)

YOBANY SERNA CASTRO**

Departamento de Filosofía, Grupo de investigación en Filosofía y Cultura,
Universidad de Caldas, Colombia. yobany.serna@ucaldas.edu.co.

RECIBIDO EL 12 DE NOVIEMBRE DE 2015, APROBADO EL 30 DE MAYO DE 2016

RESUMEN ABSTRACT

Ética y narración (una reflexión fenomenológica) consiste en una reflexión sobre la idea según la cual la literatura brinda elementos para comprender y analizar problemas filosóficos, morales y políticos de una manera diferente a como lo hace la filosofía. Se trata, además, de abordar el tema de la reflexión moral fenomenológicamente, acudiendo a un recurso distinto al de la filosofía: la literatura. Para hacer esto se hablará, en primer lugar, de cómo puede entenderse la moral desde la fenomenología, a través de las ideas de autores como Edmund Husserl y Emmanuel Lévinas. Posteriormente, se contextualizarán estas ideas acudiendo a las obras literarias *El extranjero*, de Camus y *La náusea*, de Sartre.

This paper offers a reflection on the idea according to which literature gives the elements to understand and analyze philosophical, moral and politic problems in a way quite different from that used by philosophy. Furthermore, I intend to approach the problem of moral reflection from the point of view of phenomenology, resorting to a different resource than philosophy, namely literature. To this end, I shall discuss how to understand ethics from phenomenology, by using the ideas of authors like Edmund Husserl and Emmanuel Lévinas. Then, I shall put these ideas into a coherent context using some literary works like *The Stranger* by Camus and *Nausea* by Sartre.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Ética, empatía, rostro, valor, racionalidad.

Ethics, empathy, face, value, rationality.

* Para efectos de la exposición, los términos "ética" y "moral" serán utilizados de manera similar. Pese a que suele hacerse una distinción entre el uno y el otro, el que se opte en este escrito por considerarlos como términos equivalentes, es algo de lo que se espera no genere dificultad alguna en la interpretación.

**  orcid.org/0000-0001-5727-9856

Para Jorge Iván Cruz.

Además de los temas que podrían llamarse clásicos de la fenomenología, ha habido en los últimos años un interés creciente por reflexionar acerca de los actos morales y políticos desde esta área de la filosofía. Así, por ejemplo, y para mencionar un caso entre otros, Klaus Held es uno de esos autores que desde un enfoque fenomenológico, ha querido hacer un estudio sobre lo político y lo moral. En su libro *Ética y política en perspectiva fenomenológica* (2012), Held se dedica a reflexionar, una vez presentado y expuesto el tema de los fundamentos de la fenomenología, sobre el mundo familiar, el mundo político, los derechos humanos, las virtudes, entre otros. En su manera de abordar la discusión están implícitos, sin ser los únicos, el problema de la intencionalidad y de la intersubjetividad. Que sea así es importante porque, por un lado, fundamenta una interpretación fenomenológica de los temas discutidos; pero también hace posible comprender cómo nuestra manera de ver o concebir estos problemas, puede enriquecerse con un análisis diferente a los que suelen llevarse a cabo por quienes se interesan por asuntos de naturaleza ético-política.

El que haya un interés por reflexionar y proponer puntos de análisis e interpretación sobre la política y la moral desde la fenomenología, es una muestra más de la relevancia y sentido que tiene esta para los estudios del hombre y la comunidad. No se trata de una lectura excluyente o, quizá, antagónica, respecto de otras formas posibles de hablar sobre estos problemas, sino de un interés genuino por complementar o ampliar nuestra percepción (y comprensión) de unos asuntos cuyo sentido permea al hombre en su integridad.

Uno de los principales intereses de la fenomenología es el que tiene que ver con el estudio “de la experiencia efectiva del ser humano en el mundo de la vida; de ahí que no haya aspecto de la experiencia del sujeto que no merezca la atención del fenomenólogo.” (Guillén 12). El interés por el estudio de lo ético desde esta vertiente filosófica, hace entonces, parte de la preocupación por ese estudio de la experiencia integral del hombre.

Distintas han sido las maneras de abordar estos problemas y de hablar sobre ellos, siendo el ensayo, fundamentalmente, el medio privilegiado por los autores para desarrollar y presentar sus ideas. El texto de Held es un ejemplo, al igual que las distintas reflexiones que sobre la cultura y la

ética presentan, sin ser los únicos, Valentina Iribarne, Edmund Husserl, Scheler o Emmanuel Lévinas. No obstante, surge la inquietud de si, siendo el ensayo el recurso más empleado, pueden llegar a emplearse otros medios a través de los cuales se hable también acerca de temas como estos.

Varios han sido los modos como, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha querido hablar acerca de innumerables asuntos de interés filosófico: desde el diálogo hasta el aforismo; o desde el ensayo hasta el escolio, encontramos diferentes posibilidades expresivas o comunicativas mediante las que puede hablarse, de manera distinta, acerca de lo que corresponde a lo propiamente filosófico.

Seguramente haya la creencia de que el ensayo es la forma más adecuada para escribir en filosofía, y que esta manera de escribir ayuda en la comprensión de las ideas expresadas; pero lo cierto es que, sin que todavía se haya mencionado, hay la posibilidad para creer que, distinto a lo que podría pensarse, la literatura ofrece también posibilidades expresivas que pueden favorecer en la comprensión de ciertos problemas como no se hace desde esta otra forma de escribir. Sin embargo, no se trata de hablar de lo que en otros escenarios se ha dado en llamar *estatus cognitivo de la literatura*. Por el contrario, lo que se pretende es mostrar cómo la literatura ejemplifica (sin que esta sea quizá y propiamente su intención), o *muestra* más claramente ciertos aspectos de la vida individual y social del hombre que parecen escapar a la reflexión del filósofo, por lo que podría constituirse en una herramienta poderosa para el estudio de problemas filosóficos. Asimismo, decir esto tampoco implica partir del punto de vista, seguramente equivocado, de que la literatura equivale a filosofía, o que, lo que viene siendo lo mismo, la literatura tiene pretensiones filosóficas.

Desde las tragedias griegas hasta la literatura contemporánea, no solamente se ha hablado acerca de temas que podríamos considerar, por su naturaleza, enteramente ficcionales (aunque sea así como se entiende la creación literaria), sino que también ha habido un interés por retratar formas de ser de los hombres que poco divergen de las formas reales de ser de estos. Las obras de Kafka o Dostoievski, las de Shakespeare o Balzac, por ejemplo, sirven como muestra de esto que se dice.

Una de las ventajas de la literatura consiste en que esta, por decirlo de manera sencilla, *muestra* –no teoriza– aquello que constituye su propio

contenido. Y es este, precisamente, el punto clave sobre el que la presente intervención busca centrarse, para desarrollar la idea relativa al hecho de que puedan analizarse fenomenológicamente ciertas vivencias (con contenido moral) de personajes literarios, con lo que se pretende “ilustrar” el contenido filosófico de las tesis expuestas.

Wittgenstein creía que la ética es algo de lo que no puede hablarse. En el *Tractatus* sostuvo una idea inquietante que, por lo menos en términos de ilustración, podemos tomar para dar cuenta de lo que, guardando las proporciones, pretende decirse acá: la ética no se dice, se muestra. Intentar expresar algo sobre ella equivale a no comprender su naturaleza de indecible.

II

De acuerdo con Husserl, la praxis y la valoración (aspectos esenciales de la ética) implican dos tipos de actividades esenciales del hombre; actividades que demuestran su aspecto racional, pero también una vida propiamente en devenir, a través de la cual llega el hombre a ser lo que es. El devenir de su ser, de su vida, es algo que, además, se configura racionalmente¹. Se trata de una “tarea que llevará a cabo poco a poco, en progresivos niveles de autorreflexión y autorresponsabilidad, pero que constituye sin duda su deber. El ser humano es un ser teleológico respecto al fin de una vida racional apodíctica.” (Sánchez Ética, 194).

Husserl destaca el aspecto racional de ser de los actos y considera, además, que estos serán correctos en cuanto haya una adecuación respecto a los motivos que algo nos presente. Y aunque este es un aspecto que parece ser compartido por la filosofía moral tradicional, como en Kant, por ejemplo, hay que destacar que dicha exigencia de racionalidad no hace excepción, además de lo volitivo, de lo que tiene que ver propiamente con la estima (o lo estimativo), que hace parte de la esfera del sentimiento.

Según Husserl, para la ética es esencial –si es que quiere asegurar su objetividad– una teoría de la racionalidad propia de los actos prácticos, subordinada a la racionalidad de todo acto pero con sus leyes también específicas, y una teoría de las cualidades del valor o axiología. (*Ibíd.* 195).

¹Husserl tenía la necesidad de desarrollar una ética que, al igual que la lógica, fuera capaz de “resistir” a la objeción del relativismo. Esto explica, por lo menos parcialmente, por qué su preocupación por lo racional en el ámbito ético.

Para Husserl, los actos valorativos se fundamentan en los actos del querer. Y es a partir de estos que el valor entra en relación con los medios mediante los que puede este alcanzarse o realizarse².

Si bien este filósofo se interesó, aunque no de manera exclusiva, por un tipo de explicación racional de los actos prácticos, esto no le imposibilitó ofrecer una reflexión acerca de cómo, a través de sus actuaciones (racionales), el hombre se concibe como un sujeto moral. Esto se debe a que, para Husserl, la racionalidad no solo tiene que ver con el ámbito del pensamiento, del intelecto, dado que en la vida humana también participa, además de lo teórico, lo emocional y los actos de la voluntad. Es así como explica que el yo, en la medida que actúa y opta por motivaciones particulares, se constituye como un ser personal que, a través de futuras orientaciones de su conducta, reconoce la influencia valiosa de otras personas, que pueden entenderse como “objetos” de su valoración y determinación.

El que haya enfatizado el aspecto motivacional a través de la racionalidad, hace de Husserl un filósofo para quien el ser personal se constituye a través de una manera de ser intencional del yo, y para quien su relación con el otro se da, también, a partir de una motivación, que no es ajena a una necesidad.

Aparte de Husserl, en su interés por lo axiológico, otros fenomenólogos exponen también ideas sobre lo que puede llamarse una teoría del valor, la cual será una parte importante de sus discursos fenomenológicos sobre el mundo moral. Max Scheler³ y Emmanuel Lévinas son ejemplos de quienes consideran la posibilidad de dar un giro en la reflexión para incluir en esta, otras maneras o vías de comprensión de los problemas del actuar moral humano.

De Lévinas, por ejemplo, decimos que una de sus contribuciones filosóficas más importantes tiene que ver con el hecho de haber señalado

² Sobre el tema de la racionalidad y lo axiológico en Husserl puede consultarse de Iribarne, Julia V. (2007). *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: Sociedad de San Pablo.

³ De acuerdo con Sergio Sánchez Migallón, la doctrina ética de Max Scheler se funda en la creencia de que “El ideal moral de cada uno estriba en llegar a ser la persona moral ideal, o prototipo axiológico (llamada también, en *Ordo amoris*, “determinación individual”), a que se descubre destinado; y esa transformación del propio ser moral se lleva a cabo por virtud del amor a dicha persona ideal. Amor que al identificarse con el modo de vivir y actuar de esa persona se llama seguimiento.” (2007).

“la experiencia fenomenológica de la alteridad de otras personas como experiencia matriz de toda la vida moral.” (*Ibíd.* 198). Para el filósofo francés, es a través del descubrimiento del otro, del reconocimiento de su dignidad, como hay un despertar en uno de la conciencia moral. El otro, en este sentido, permite el vislumbramiento y la ampliación de un horizonte significativo en el cual se da una participación activa, comunicacional y comportamental, que hace evidente el carácter recíproco de las acciones morales.

Contrario a Heidegger, el filósofo del ser para la muerte, Lévinas piensa que lo que le da sentido al hombre es descubrirse como un ser para el otro, como un ser que está con el otro. De lo cual puede decirse que:

El sentido auténtico de la persona no es el de la unicidad inmanente, sino el de la trascendente apertura hacia los otros. Solo cuando alguien se hace genuinamente cargo de una alteridad, de otra persona, solo cuando se tiene esa experiencia inolvidable, ese alguien comienza a vivir propiamente su vida moral, y descubre asimismo el horizonte de posibilidades del propio yo. Únicamente a partir de entonces transcurre su irreversible tiempo personal, con la responsabilidad moral ajena de forjar su propia vida. (*Ibíd.* 198-199).

Reconocer el sentido de la intersubjetividad a través de, por un lado, la idea de alteridad y, por otro, de apertura hacia los otros es, quizá, uno de los aspectos más importantes de la reflexión fenomenológica que ayuda a entender la naturaleza de los vínculos afectivos y morales de los hombres. No se trata de decir simplemente que esto es así debido a que el hombre es un ser social. Por el contrario, lo que hace la fenomenología es tratar de dar razones que puedan servir para explicar esta premisa. Esto supone la necesidad de pensar al hombre de una manera diferente a como otras disciplinas, científicas y filosóficas, lo han hecho. Así, hablando sobre las relaciones interpersonales, Lévinas advierte sobre la necesidad de pensar en estas de manera diferente a como lo hace, según él, el conocimiento representativo. Como lo dice Sergio Migallón, a propósito de este filósofo, “La presentación tiende a apropiarse de algo, a dominar; en cambio, hay que buscar la empatía, el encuentro inmediato con el rostro del otro.” (*Ibíd.* 199).

Para Lévinas, cuando el rostro del otro sale a nuestro encuentro, el sentimiento de empatía originado nos lleva a actuar éticamente. Esta participación afectiva, que en otros contextos ha sido llamada “reciprocidad”, devela un aspecto de la moralidad en la que la responsabilidad con el otro (y conmigo) es esencial. Para Lévinas el rostro del otro no es, propiamente hablando, el semblante de su cara, sino la manera como alguien se nos presenta a nosotros. Se trata de una relación intencional que, por sus implicaciones, es esencialmente ética. La manera como se me presente el otro influye también en mi modo de comportarme.

Mirar al otro me pone en una actitud respecto de él cuya dimensión y significación es ética. Su mirada me habla también y me invita a una relación intersubjetiva entre los dos. Esto hace que la mirada y el rostro del otro, como dice Josep M. Esquirol (2006), estén dotados de significación moral.

Concebir las posibilidades de una vida ética mediada por la empatía, por las intencionalidades del otro que, no obedeciendo todas a la racionalidad de sus actos, me permiten pensar que la vida moral puede estar “gobernada” por formas distintas de ser de las que han sido descritas por otras corrientes de pensamiento. La reflexión filosófica moral nos habla de la corrección e incorrección de ciertos actos y, al hacerlo, nos ofrece una imagen de hombre en particular. El hombre del que nos habla la fenomenología corresponde al de un ser-en-el-mundo que, a través de su relación dinámica e intencional con él, lo dota de valor, de sentido, y éste a él igualmente. Quizá se trata, como es usual en filosofía, de una idea abstracta o de una elaboración conceptual con la que buscamos dar cuenta de algo, aunque, no obstante, no siempre es claro lo que decimos de las cosas mediante el discurso filosófico.

La literatura puede, ante esta dificultad, presentarse como un recurso con el cual complementar, en algunos casos, el discurso filosófico. Esto, sin embargo, no debe llevarnos a desconocer que ambas (filosofía y literatura) apelan a formas de entendimiento diferentes. Cuando leemos una novela, por ejemplo, se establece una relación con los personajes y la trama diferente a la que se espera con la filosofía, con las ideas expuestas filosóficamente.

De acuerdo con esto, en lo que sigue de este trabajo se tratará de mostrar cómo pueden ejemplificarse, literariamente hablando, algunas de las ideas que sobre la moral, en términos fenomenológicos, han sido desarrolladas en este artículo. Para ello recurriremos a dos obras conocidas: *El extranjero* de Camus y *La náusea* de Sartre.

III

Suele hablarse de *El extranjero* y de *La náusea* como novelas absurdas, en el sentido filosófico del término. Esta manera de referirse a ambas puede ser imprecisa, aunque en ellas vean sus lectores, reflejadas literariamente, algunas de las ideas que, sobre el problema del absurdo, fueron expuestas por ambos autores en sus obras filosóficas. Sin asumir en este escrito esa posibilidad interpretativa, lo que se quiere realizar es, por el contrario, una lectura fenomenológica que ayude a articular o contextualizar las ideas anteriormente expuestas sobre la ética.

Meursault, el protagonista de *El extranjero*, es un personaje que a lo largo de la obra asume ciertos comportamientos cuya naturaleza pueden servir para ilustrar algunas ideas mencionadas. Uno puede estar tentado a pensar que es la manera como asume este personaje el significado e importancia de las relaciones sociales lo que lo lleva, finalmente, a ser juzgado y condenado; un juicio y una condena que, paradójicamente, no están relacionados completamente con la muerte que Meursault le produjera a un árabe en una playa, un día soleado.

La manera de ser Meursault con los demás hace pensar que se trata de alguien para quien, aparentemente, no hay un compromiso, una necesidad de entablar vínculos afectivos o emocionales con el otro; de ver el rostro del otro y sentirse empático con este. Desde el comienzo de la novela lo vemos como un sujeto deseo interesado que se limita únicamente a las cosas básicas de la vida. Su vida, en este sentido, parece transcurrir en una especie de presente. Su lenguaje parco y la fugacidad del contacto social, generan sentimientos diversos, encontrados, en aquellos que se relacionan con él.

Una de las actitudes que asume en el velorio de su madre, muerta en un asilo, agudizará a lo largo de la historia esa visión crítica, de rechazo, que social, religiosa y moralmente hablando asumen los demás con él.

Meursault describe la situación de la siguiente manera:

Junto al féretro estaba una enfermera árabe, con blusa blanca y un pañuelo de color vivo en la cabeza.

En ese momento el portero entró por detrás de mí. Debí de haber corrido. Tartamudeó un poco: "La hemos tapado, pero voy a destornillar el cajón para que usted pueda verla." Se aproximaba al féretro cuando lo paré. Me dijo: "¿No quiere usted?" Respondí: "No." Se detuvo, y yo estaba molesto porque sentía que no debí haber dicho esto. (Camus 15-16).

Aunque Meursault sintiera que se trató de un gesto inapropiado, la decisión de no querer ver el rostro de su madre es un signo que al ser interpretado como indiferente, o de menosprecio, por parte del portero y de los distintos compañeros de la madre fallecida, lleva a que la presencia del personaje sea vista desaprobatoriamente por los amigos de la madre fallecida.

No es el hecho escueto de no querer ver una cara; es lo que esta, decimos, debería representar para el personaje: toda una relación vital y espiritual con un ser cuya presencia se cree que es fundamental para los hijos. Se trata de una relación que no solo es emocional, sino moral al mismo tiempo. Y es la ruptura con estas esferas lo que, no el personaje, pero sí los otros miembros del asilo, los compañeros de la madre de Meursault, perciben en el acto realizado. No querer ver el rostro de su madre parece significar el rompimiento de una relación que debería permanecer incluso después de muerta esta. Si el rostro del otro no corresponde con la cara, como dice Lévinas, sino con el modo como el otro se me presenta, el gesto de Meursault nos resulta problemático por cuanto podría pensarse que lo que se intenta romper es el vínculo que con el otro, a través de su presencia, pudo mantener ese extraño sujeto que nos muestra Camus.

En los momentos más álgidos de la historia de Meursault, desde el velorio de su madre, la muerte del árabe, hasta su juicio y condena, vemos a un hombre que confronta las ideas que sobre la empatía y la reciprocidad podemos tener. Tendemos a creer que los vínculos afectivos se fortalecen, entre otras cosas, gracias al reconocimiento de lo que son aquellos con los que nos relacionamos. Pero también solemos creer que estos vínculos se deterioran, se gastan, se terminan cuando esa correspondencia mutua ha cedido lugar al desprecio. Meursault es

un sujeto que, a los ojos de muchos, desprecia su entorno, aquello que lo configura. Sus actuaciones quizá nos resulten irracionales, contrarias a esa racionalidad de la que habla Husserl. Y es precisamente a partir de esto que sus actuaciones terminan siendo, para muchos de los que conocen a Meursault, moralmente reprochables.

Pero pueden también sernos reprochables porque el obrar de Meursault se aleja, aparentemente, del querer. Es como si no quisiera hacerse cargo de la alteridad de su madre. Y es esto, precisamente, lo que influye en la consideración de su obrar como moralmente cuestionable.

Uno tiende a pensar que la particular forma de vivir y estar Meursault con otros, no es más que la muestra de un prolongado gesto indiferente ante el mundo, ante el modo como se presenta este. Sin embargo, hay razones para pensar también que no es esta la única manera de entender su comportamiento. Esto, a lo mejor, es algo que torna extraña nuestra manera de leer sus gestos, porque el recuerdo, la triste manera de contemplar el rostro de quienes lo han acompañado en sus días (como María y Raimundo), y de quienes lo visitan en la cárcel (con excepción del sacerdote), muestran, a partir del juicio realizado en su contra, un gesto y una actitud diferente en Meursault. Ya no el de quien parece despreocupado ante todo, sin sentimiento alguno de responsabilidad, sino el de alguien a quien, en realidad, le preocupa lo que hace, y desearía, por lo mismo, un curso diferente de los hechos a ese que se le presenta irremediable.

Puede que Meursault, a partir de la tensión generada por los diferentes sucesos que tuvo que vivir, haya comprendido, finalmente, que los sujetos y sus vivencias⁴ influyeron también en la imagen que de sí mismo quiso para él. Antes de los sucesos finales de la trama, la imagen de Meursault que uno pudo fácilmente formarse es la de alguien que podría decir de sí mismo lo siguiente: "Soy totalmente solo; así, pues, el ser en mí, el hecho de que existo, mi existir, es lo que constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad ni relación. Todo se puede intercambiar entre los seres, salvo el existir." (Lévinas *Ética*, 53-54). Su conciencia de este hecho, pero el intento de quererlo superar, pese a su irremediabilidad, es lo que lo hace consciente de la eticidad de su actuación.

⁴ De acuerdo con Edith Stein (2004), los sujetos dados (ajenos o conocidos) y sus vivencias, hacen parte del presupuesto básico de la empatía, de las controversias a las que esta pueda dar lugar.

Distinto a Meursault, aunque con preocupaciones morales y existenciales similares, está Roquentin, un hombre cuyos pensamientos y modo de relacionarse con los demás, devela maneras de ser que hacen de él alguien cuya afectividad, deseo de comunicación y participación con el otro se vea afectado.

La soledad y la presencia del otro no son necesariamente aspectos antagónicos para Roquentin; son, ellos mismos, los modos a través de los cuales el personaje vive su lucha para querer comprenderse a sí mismo y el mundo que se encuentra habitando.

Como epígrafe de *La Náusea* Sartre escribe de Louis Ferdinand la siguiente frase: “Es un muchacho sin importancia colectiva, es sólo un individuo.” Esta frase ilustra muy bien el espíritu de Antoine Roquentin, en la medida en que su condición de extraño lo muestra ajeno ante el mundo, y este, a su vez, supera su condición existencial. Pero, ¿qué hace de Roquentin un individuo sin importancia colectiva?

El propio Roquentin expresa lo siguiente:

Creo que soy yo quien ha cambiado; es la solución más simple. También la más desagradable. Pero debo reconocer que estoy sujeto a estas súbitas transformaciones. Lo que pasa es que rara vez pienso; entonces, sin darme cuenta, se acumulan en mí una multitud de pequeñas metamorfosis, y un buen día se produce una verdadera revolución. (Sartre, *Náusea*, 13).

Concebirse como alguien sin importancia colectiva parece ser algo que, entre otras cosas, guarda relación con la idea de que los vínculos sociales son reducidos a una simple presencia corporal. Es decir, hay un reclamo de la dimensión humana que la simple corporalidad (o su idea) no alcanza a reconocer.

Roquentin es un personaje que se sabe absurdo (en el sentido en que habría de describir este término Albert Camus), pero, incluso siendo esta una ineludible condición, no logra apartarlo a él de una búsqueda propiamente ética. El recurso a la escritura, la imperiosa necesidad de escribir una biografía sobre un antiguo personaje (el marqués de Rollebon), y su constante inquietud respecto de las posibilidades de comunicación con otros (el autodidacta y Anny, por ejemplo) son una

muestra de esto que se afirma. Y aunque uno puede estar tentado a pensar que ni el mundo, ni quienes lo habitan, son de importancia para Roquentin, lo cierto es que hay algo en su forma de ser que invita a creer en la imposibilidad de este pensamiento.

No solo con las personas tiene este personaje una relación particular; las cosas, del mismo modo, se le presentan como aquello con lo cual es posible lograr una significación de su propia experiencia. La gente y los objetos son aquello que aparecen ante él, como fenómenos, sí, pero también como aquello que le permite conocerse, saberse hombre a través de lo otro. Reconoce su soledad en medio de los otros.

Ahora, en todas partes hay cosas como este vaso de cerveza, aquí, sobre la mesa. Cuando lo veo me dan ganas de decir: pido, no juego más. Comprendo muy bien que he ido demasiado lejos. Supongo que uno no puede prever los inconvenientes de la soledad. Esto no quiere decir que mire debajo de la cama antes de acostarme, ni que tema ver abrirse la puerta de mi cuarto en mitad de la noche. Pero de todos modos estoy inquieto; hace una media hora que evito *mirar* este vaso de cerveza. Miro encima, debajo, a derecha, a izquierda; pero a él no quiero verlo. Y sé muy bien que todos los solteros que me rodean no pueden ayudarme en nada; es demasiado tarde, yo no puedo refugiarme entre ellos. Vendrían a palmearme el hombro, me dirían: "Bueno, ¿qué tiene ese vaso de cerveza? Es como los otros. Es biselado, con un asa, lleva un escudito con una pala y sobre el escudo una inscripción: Spatenbräu." Sé todo esto, pero sé que hay otra cosa. Casi nada. Pero no puedo explicar lo que veo. A nadie. Ahora me deslizo despacito al fondo del agua, hacia el miedo. (*Ibíd.* 17-18).

Las descripciones y meditaciones de Roquentin permiten pensar en la manera como las cosas adquieren sentido para él, en el modo como estas llegan a ser algo, a partir del modo como las significa; pero también, cómo llega él a reconocerse como lo que es en cuanto aquellas cosas hacen posible su comprensión de sí mismo. Es esa alteridad de la que hablaba Lévinas la que representa el rasgo más significativo de la vida del personaje como un sujeto moral. Se trata de una tensión entre el sentirse solo y la necesidad de la presencia del otro. Es como si el ser un individuo sin importancia colectiva fuera el presupuesto moral para abrirse camino hacia el encuentro de alguien.

A propósito del rostro, del suyo propio, el personaje expresa algo que nos permite pensarlo como alguien que lucha consigo mismo por reconocerse:

No comprendo nada en este rostro. Los de los demás tienen un sentido. El mío, no. Ni siquiera puedo decidir si es hermoso o feo. Pienso que es feo, porque me lo han dicho. Pero no me sorprende. En el fondo, a mí mismo me choca que puedan atribuirle cualidades de ese tipo, como si llamaran hermoso o feo a un montón de tierra o a un bosque de piedra. (*Ibíd.* 27).

Recordemos que, de acuerdo con Lévinas, toda relación con un rostro está determinada a ser ética, sea esta relación buena o mala. Y aunque no se hable propiamente de un rostro diferente al de Roquentin, sino del suyo propio, esto no imposibilita decir que lo que podría querer el personaje es, a través del percibirse a sí mismo, concebirse afectivamente.

Sin embargo, podría alegarse también que se trata de un rotundo gesto de autonegación, lo cual constituiría, de acuerdo con lo dicho sobre la relación, un rasgo moral que deja entrever la manera negativa del personaje de asumirse a sí mismo. Pareciera que el reconocimiento del otro, por lo menos de su presencia, significara su propia negación. Sin decir nada aún acerca de las implicaciones de los puntos de vista de Husserl o Lévinas, por ejemplo, uno ve en este extraño personaje una determinación de saberse hombre gracias a la mirada del otro. Para él no hay modo de que se le crea, debido a que, propiamente hablando, no reconoce esto como un rasgo suyo. Sin embargo, lo interesante es ver cómo justo gracias a la manera en que es mirado por otro, Roquentin se constituye en un alguien. ¿Tiene este que sentir su náusea, negarse a sí mismo, pero afirmar a los demás al mismo tiempo? No necesariamente.

Según Lévinas, cuando el rostro de alguien hace parte de nuestro mundo, porque ha entrado en él a través del mirar, este me impone una actitud ética. Para este filósofo, el otro me habla, a través de su rostro, y me invita a relacionarme con él. Roquentin hace parte, gracias al otro, de un universo ético que, desde su individualidad, le resulta ajeno y extraño; pero del cual no puede ahora desligarse.

Afirma Roquentin:

Tal vez sea imposible comprender el propio rostro. ¿O acaso es porque soy un hombre solo? Los que viven en sociedad han aprendido a mirarse a los espejos, tal como los ven sus amigos. Yo no tengo amigos, ¿por eso es mi carne tan desnuda? Sí, es como la naturaleza sin los hombres. (*Ibíd.* 29).

Conjugando las interpretaciones sobre la racionalidad y el rostro, podría decirse que lo que no alcanza a percibir Antoine es que, incluso sintiéndose solo, las valoraciones que haga de sí mismo y de los demás determinan una manera no solo de expresarse, sino también de comportarse. Es en este sentido que la racionalidad de sus actos está determinada por el carácter de la extrañeza o, siguiendo la terminología existencialista, por el absurdo; el cual supone, como insistentemente lo mostró Camus, una actitud propiamente ética.

El rasgo teleológico de la vida de Antoine está determinado por una búsqueda, por una necesidad de sentido, por un darse cuenta de que, aun siendo un individuo sin importancia colectiva, la presencia de los otros se le revela inexorable. Y aunque le parece absurdo, pese a que está solo, su caminar es como el de un ejército que irrumpe en una ciudad. Decidiendo vivir así, Antoine decide, no solo por él sino por los demás.

Al elegir, o al tomar una decisión, como diría Sartre, no solo elijo o decido por mí, sino que lo hago por los demás también. Esto hace que sea responsable (o que deba responsabilizarme) de las implicaciones de mis propias actuaciones. Dice Sartre:

En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser (...) Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. (...) Así, soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre. (Sartre, *Humanismo* 23-25).

Aunque es en el contexto de una reflexión filosófica sobre el existencialismo donde Sartre desarrolla estas ideas de la responsabilidad, no por ello dejan de guardar una relación importante con ideas relativas al problema de la intersubjetividad de que tanto hablara Husserl. Es más, tiene sentido decir que es gracias a la manera como concibe fenomenológicamente el mundo, que Sartre desarrolla una idea sobre la responsabilidad como la que se menciona en este escrito. De acuerdo con este filósofo, me configuro como sujeto en la medida en que no solo yo soy el objeto de mi tematización, sino el otro que influye y determina, al mismo tiempo, en mi manera de constituirme como un ser cuya teleología es la de un ser con los demás.

A propósito de la elección, de la toma de decisiones, es posible confrontar esto volviendo al caso de Meursault.

A lo largo de *El extranjero* se ve a un personaje para quien, como se mencionó antes, nada parece significar algo ante lo cual pueda interesarse. Sin embargo, lo que Meursault parece no comprender es que su determinación de ver y asumir las cosas está, como diría Husserl, mediada por una particular motivación que no es ajena a una necesidad, siendo esta precisamente la que no puede ignorarse por parte de aquel con quien el personaje se relaciona, directa o indirectamente. Esto permite mostrar por qué, incluso si la relación con María o la muerte de su madre parecen, desde el punto de vista del lector, tenerlo sin cuidado, al igual que sucede con Antoine, su determinación de actuar así lo hace responsable no solo de las consecuencias o implicaciones de sus actos, sino de la manera como llega a entenderse a sí mismo.

Paradójicamente, Meursault es condenado a muerte no por asesinar al árabe, sino por la actitud asumida en el funeral y entierro de su madre. Las miradas desaprobatorias por parte de los amigos de esta, más que sus palabras, sirven como premonición de lo que él mismo debe afrontar: su condena a muerte por un acto cuya implicación moral surge, precisamente, del modo peculiar de actuar ante un suceso que, desde su peculiar manera de ver el mundo, no es más importante que los que debe asumir en el transcurso de su vida.

IV

Puestos en perspectiva, estos elementos narrativos pueden ayudar, si no filosóficamente, por lo menos de manera literaria, en la comprensión de concepciones morales que, sin ser completamente diferentes a otras maneras de entender la moral, enfatizan en otros modos del ser y del vivir que, siendo atendidos de un modo apropiado, podrían ampliar nuestras miradas sobre el significado e implicaciones para la vida nuestra del mundo moral.

En *Justicia poética* Martha Nussbaum muestra la manera como la literatura puede ayudar en nuestra comprensión y resolución de problemas morales (e incluso, como lo dice ella misma, jurídicos y políticos). En su opinión, la literatura puede ayudar a generar un tipo de sensibilidad que favorece el modo como podrían ser asumidas ciertas situaciones problemáticas de múltiples esferas sociales de la vida del hombre. Se trata de una sensibilidad literaria a través de la cual un juez, o cualquier otra persona, podría comprender mejor lo que el mero discurso jurídico, o las teorías morales en sí mismas, quizá no puedan, en opinión de Nussbaum, realizar. Esto significa que, por lo menos en lo que respecta a nuestra manera de entender lo propiamente literario, tiene sentido ver la narrativa no solamente como un escenario ficcional, en el que se recrean y ponen en escena situaciones igualmente ficcionales, sino como una fuente que, ya sea por la peculiaridad de su lenguaje, o por el modo de retratar, configurar o representar situaciones vivenciales, brinda elementos importantes que contribuyen en nuestra comprensión de fenómenos morales. Nussbaum habla, por ejemplo, de cómo la narrativa de Dickens ayuda a comprender el mundo de la fábrica y las relaciones entre quienes en ella trabajan; pero uno podría ampliar el espectro y, haciendo esto, reconocer que la literatura contribuye positivamente a la reflexión filosófica. Se trata de una virtud importante que supone, claro está, un tipo de actitud distinta por parte de nosotros para poder reconocerla.

En el caso de la fenomenología, no tendría por qué tratarse de algo diferente. Es decir, acogiendo lo que Nussbaum dice, hay razones para pensar en la posibilidad de comprender lo que, en términos fenomenológicos, se nos dice sobre la ética, el vivir en comunidad y los valores. Se trata de una invitación a leer fenomenológicamente cierto tipo de obras literarias, con la intención de ampliar los horizontes de significación de un espectro amplio de situaciones en las que, por su naturaleza, el hombre es el actor principal.

REFERENCIAS

Cabrera, Celia. La ética de Edmund Husserl. (Reseña). *Nuevo Itinerario*. Revista digital de filosofía. Resistencia, Chaco, Argentina. Vol. 7. No. VII., 2012. Web. <http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/revista7/resenia01.pdf>

Camus, Albert. *El extranjero*. Argentina: Emecé editores. 1949. Impreso.

Esquirol, Josep M. *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Barcelona: Gedisa. 2006. Impreso.

Guillén, Germán Vargas. "Presentación". *Fenomenología y literatura*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. 2005. Impreso.

Held, Klauz. *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: Siglo del hombre editores. 2012. Impreso.

Husserl, Edmund. *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos. 2002. Impreso.

Iribarne, Julia V. *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: Sociedad de San Pablo. 2007. Impreso.

Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. España: Ediciones Sígueme. 1987. Impreso.

_____. *Ética e infinito*. Madrid: A. Machado Libros. 1991. Impreso.

_____. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Valencia: Editorial Pre-Textos. 1993. Impreso.

Navarro, Olivia. "El 'rostro del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. XIII. 2008, 177-194. Málaga: Universidad de La Laguna. Impreso.

Nussbaum, Marta. *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. 1997. Impreso.

Sánchez Migallón, Sergio. *Max Scheler*. España: Philosophica. Web. 2007. <http://www.philosophica.info/voces/scheler/Scheler.html>

_____. *Ética filosófica: un curso introductorio*. España: EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra. 2008. Impreso.

Sartre, Jean Paul. *La náusea*. Madrid: Alianza editorial. 1981. Impreso.

_____. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur. (SF). Impreso.

Stein, Edith. (2004) *Sobre el problema de la empatía*. España: Editorial Trotta. Impreso.

Como citar:

Serna, Y. "Ética y narración (una reflexión fenomenológica)". *Discusiones filosóficas*. Ene.-jun. 2016: 171-188. DOI: 10.17151/difil.2016.17.28.10.