

DISONANCIAS (SOBRE ÉTICA Y LITERATURA)

JOAN-CARLES MÈLICH

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN: El objetivo de este artículo es iniciar una reflexión sobre las relaciones entre ética y literatura. De lo que se trata es de considerar hasta qué punto una «mirada literaria» –o, si se prefiere, un punto de vista no metafísico, es decir, que crea que no es posible el acceso a verdades o principios absolutos–, puede servir para comprender el sentido de la ética en la condición humana. La tesis que aquí se sostiene es la siguiente: la ética es una «respuesta» a la demanda del otro que tiene lugar en los márgenes de la moral y que, como sucede en el caso de la lectura de un texto literario, es necesario reconsiderar (in)finitamente porque nunca es lo suficientemente buena.

PALABRAS CLAVE: ética, literatura, ambigüedad, intimidad, ausencia.

97

ABSTRACT: The aim of this article is to start a reflection on the relationships between ethics and literature. The issue is to consider to what extent a «literary vision» –or else, a non metaphysical point of view, that is, which does not believe it possible to have access to absolute truths or principles– may be useful to understand the meaning of ethics in the human condition. Our thesis here is as follows: ethics is an «answer» to the other's demand, which takes place in the margins of moral and, as is the case when reading a literary text, needs to be (in)finutely reconsidered because it is never good enough.

KEYWORDS: ethics, literature, ambiguity, privacy, absence.

«La verdadera vida no es reducible a palabras
habladas ni escritas, por nadie, nunca.»

DON DELILLO, *Punto omega*

1. Pórtico

No sabemos, ni probablemente sabremos nunca, qué cosa es eso que llamamos literatura, y me parece que algo parecido podría decirse de la ética. Pensándolo bien, quizá el problema no esté ni en la

palabra *literatura* ni en la palabra *ética*, sino más bien en su intento de definición, porque no sería descabellado sostener que desde Parménides, Sócrates y Platón, andamos metidos en una cultura en la que todo puede y debe ser definido. Desde hace siglos vivimos en un mundo en el que se ha dado por supuesto que si hay algo que no puede ser definido lo más adecuado es dejarlo de lado, abandonarlo, tirarlo directamente al cubo de la basura.¹

Ahora bien, como Nietzsche se encargó de recordar, sólo se puede definir lo que *no* tiene historia, lo que no cambia, lo que es eterno, inmóvil, inmutable, lo que trasciende al espacio y al tiempo. Es mejor no olvidar este consejo, porque *¿qué sucedería si al final descubrimos que no podemos definir la ética?*, *¿qué pasaría si llegásemos a la conclusión de que la ética es indefinible*, es decir, de que estamos constantemente hablando de algo que *no* sabemos qué es ni en qué consiste, y, lo que es más inquietante, que nunca podremos saberlo? Para muchos, algo así sería sinónimo de fracaso intelectual y dirían que es necesario abandonar esta palabra, al menos en un ámbito «serio» como es el de la educación. Si la ética es indefinible, dirían, lo que hay que hacer es dejarse de historias y no hablar más de ética. *¿Cómo hablar de lo que no se puede definir?*

Si Nietzsche tiene razón –y yo creo que la tiene–, es posible aventurar otra posibilidad; a saber, que la ética es indefinible porque tiene historia, o, quizá mejor, porque es historia, porque es tiempo, y, precisamente por eso, aunque es indefinible tiene que ser posible seguir hablando de ética, aunque de otro modo, de un modo radicalmente distinto del que la tradición occidental dominante lo ha hecho hasta ahora. Es posible hablar de ética sin definirla, porque *lo más importante en la vida humana es lo que no se puede definir*, porque eso no significa que no podamos sentir o mostrar aquello de lo que estamos hablando. La ética es indefinible, pero es mostrable. Por eso es tan importante en nuestras vidas y, también por la misma razón, está tan cercana a la literatura; por eso necesitamos situar la ética al lado de la literatura.

En este sentido, la propuesta que voy a hacer es, no sé si decirlo así, arriesgada. Sugeriré que *para poder entender en qué consiste la ética es conveniente acudir a la literatura o a lo literario*, porque tal vez sea éste un *punto de vista* adecuado para comprender la ética sin necesidad de entrar en la lógica dominante de la cultura occidental, que, como ya he dicho, es una lógica de la definición. Si así lo hacemos, y nos acercamos a una *perspectiva literaria*, podemos comprobar que, por de pronto, algo sí sabemos, *sabemos lo que la literatura no es*, lo que la

¹ «El Ser de Parménides y su unicidad de identidad llevará hasta la definición; como consecuencia última de haber descubierto el Ser, el hombre pasa a ser el ser que define.» (Zambrano, 2011, 164.)

literatura no puede ser, lo que la literatura nunca podrá ser. Propongo iniciar esta andadura a partir de esta hipótesis: *si conseguimos describir lo que la literatura no es, quizá sin necesidad de ningún concepto seremos capaces de saber qué es y, por extensión, qué relación puede tener con la ética*, puesto que una de las cosas que resulta misterioso de nuestro subtítulo es precisamente la conjunción *y*.² Avanzaré ya desde ahora mismo una primera respuesta a esta pregunta, porque lo que la literatura *no* es puede enunciarse de un modo breve y claro: *la literatura no es metafísica*.

2. La metafísica occidental

Procedamos con cautela. Para decirlo de forma breve, la metafísica es una «filosofía del todo», de la «totalidad» o de la «presencia», la *creencia* de que todo puede ser comprendido y explicado a partir de un *principio rector*, inmóvil e inmutable, un principio eterno e inmortal. El filósofo checo Pavel Kouba –en un excepcional libro sobre Nietzsche titulado *El mundo según Nietzsche* (2009)– nos ofrece una definición de metafísica que me parece que puede aclarar nuestra posición. Escribe Kouba:

«La metafísica no es otra cosa que el conocimiento esencial de lo que está arriba y de lo que está abajo, de qué componente del alma humana tiene que predominar sobre el resto, de qué dimensión de la temporalidad es la más determinante; la metafísica explica de qué manera se puede construir lo derivado a partir de lo original y de qué manera el hombre puede volver hacia atrás (o dirigirse hacia delante), hacia lo que es más original o esencial.» (Kouba, 2009, 166.)

 99

En toda metafísica hay un origen o, mejor todavía, *algo original* que no solamente se halla al comienzo, sino que permanece siempre

² Advierto de entrada que nada tendrá que ver mi aportación con razonamientos cercanos al estilo de Martha C. Nussbaum (2005), que vendrían a sostener que una imaginación y una formación literaria pueden contribuir a una mejora moral, que es necesaria una educación literaria para desarrollar unas competencias cívicas. Nada más lejos por mi parte de sostener algo así. Desde hace muchos años estoy convencido con George Steiner (2003) de que la literatura puede ser fuente de sensibilidad moral, pero también de todo lo contrario, que después de Auschwitz ni la literatura, ni el arte, ni la música garantizan «buenos ciudadanos», ni sensibilidad ética alguna. Se puede leer a Goethe o a Rilke, escuchar a Bach o a Schubert y trabajar en un campo de exterminio. La lectura de textos literarios, por desgracia, no garantiza ninguna «competencia ética» (si es que esta expresión –competencia ética– significa algo, cosa que dudo).

presente, en todo lo que pensamos, en todo lo que decimos, en todo lo que hacemos. Ese algo original es indiscutible, es apodíctico, es incuestionable, porque es trascendente al espacio y al tiempo, porque se halla más allá del mundo, de las situaciones, de los contextos, de las relaciones. Es como una presencia absoluta que se impone necesariamente y que nos dice en todo momento lo que está bien y lo que está mal, lo que es verdadero y lo que es falso.

La visión metafísica del mundo es una visión del «doble», como ha señalado Clément Rosset, es una visión de *lo real y su doble*. En toda metafísica hay una realidad (*transhistórica*) más real que la realidad (*sensible*), una realidad que *da sentido a la realidad mundana, que la orienta y dirige*. Esta es una idea fundamental. Porque en la visión metafísica del mundo no sólo «se dobla» la realidad, sino que se pretende haber descubierto *algo* (el nombre es aquí irrelevante) que *justifica y normativiza* el mundo sensible. En consecuencia, la metafísica pretende poder acabar con toda problematicidad, con toda ambigüedad, al proponer una visión del mundo clara y transparente, y al desvelar el principio supremo y rector a partir del que todo se origina y depende. (Sería algo así como haber alcanzado la «variable independiente»).

Así pues, toda metafísica, sea del signo que sea, parte de una *idea central*: cree que *existe algo no problemático, no ambiguo, no ambivalente, algo claro y distinto* (y que, por tanto, tiene que hallarse fuera del mundo, al margen del espacio y del tiempo, de la finitud, de las relaciones, de los contextos y de las situaciones, porque sólo allí puede poseer estas características) que *da sentido* al pensamiento y a la acción. Insisto en que lo de menos es el nombre que se le da en cada caso a ese *algo*. Esta imagen del mundo es la que ha dominado nuestra manera de entender la ética desde hace muchos años, y creo no equivocarme si afirmo que *grosso modo* todavía sigue estando presente a nuestro alrededor.

Sin embargo, a lo largo del siglo pasado, una serie de pensadores pusieron en tela de juicio esta visión metafísica del mundo, y abrieron una nueva perspectiva para la ética. Estos pensadores, que tienen en común su origen judío, realizaron una crítica radical del pensamiento metafísico, del pensamiento que sostiene que existe *algo*, más allá del espacio y del tiempo, que orienta *de forma absoluta* nuestra manera de pensar y de ser. Voy a poner como ejemplo las aportaciones de tres de ellos: Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas y Jacques Derrida. Para explicarlo de la manera más clarificadora y no andarme por las ramas, acudiré a tres citas –una de cada filósofo anteriormente mencionado– para mostrar el diagnóstico al que antes hacía referencia, un diagnóstico que me servirá más adelante para establecer la relación entre la ética y la literatura.

Franz Rosenzweig, por ejemplo, en su obra más importante, *La estrella de la redención*, escribe:

«En aquella primera proposición filosófica, que “todo es agua”, ya se encierra el presupuesto de la pensabilidad del mundo, aunque fue Parménides quien primero proclamó la identidad entre el ser y el pensar. [] Luego niega la unidad del pensamiento quien, como sucede aquí, rehúsa al ser la totalidad. El que hace eso arroja su guante a todo el ilustre gremio de los filósofos, desde Jonia hasta Jena.» (Rosenzweig, 1997, 52.)

La segunda cita –más concisa, más clara– la encontramos en *Totalidad e infinito* de Levinas, y reza así:

«La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo.» (Levinas, 1977, 67.)

Por último, acudimos al inicio de *De la gramatología*, de Jacques Derrida, y leemos:

«La historia de la metafísica, que pese a todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (pasando inclusive por Leibniz), sino también, más allá de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, asignó siempre al *logos* el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, siempre fue, salvo por la diferencia representada por una diversión metafórica que tendremos que explicar, una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla “plena”.» (Derrida, 2010, 7-8.)

Si prestamos atención a las tres citas vemos que, más allá de sus particulares diferencias, todas tienen algo en común; a saber, que *toda la historia de la filosofía* (o de la metafísica, o de la ontología que, para el caso, es lo mismo) *se fundamenta en un prejuicio*, en una idea dada por supuesto, que ha condicionado y sigue condicionando nuestra forma de ver y de vivir. Este prejuicio consiste en *creer que la realidad entera puede ser comprendida en base a un único principio*. En otras palabras, que existe *algo* (firme, seguro, inmutable, eterno) que puede dar razón de la multiplicidad del mundo.

Ésta es una idea que, de otra forma, Hegel reconoció en una frase memorable que se encuentra en su *Filosofía del derecho*: «Todo lo real es racional y todo lo racional es real.» En pocas palabras, que «todo lo que es» tiene que poder ser pensado, tiene que ser conocido de forma clara y distinta; pero no solamente esto, sino que además

«todo lo que es» es traducible a un lenguaje, en este caso al del *logos*, al del concepto, al de la categoría, y por tanto que «todo lo que es», si es que realmente «es», es porque forma parte del *todo*, del *uno*. En esta visión del mundo, todo encaja, todo tiene un lugar, su lugar, todo está perfectamente ordenado y clasificado. No hay, en el fondo, posibilidad alguna de irrupción de acontecimientos que transformen el ser.

En resumen, para la visión metafísica del mundo «todo lo que es», si es que realmente «es», si no es una mera ficción, tiene que poder ser definido y, por lo tanto, debe ser comprendido y asimilado. En otras palabras, que no hay nada heterogéneo, extraño, diferente, exterior... Que es posible la reconciliación en un único principio, que no hay alteridad, que en último término todo es lo Mismo. Hay un único principio supremo que –y esto es muy importante– a priori da sentido a toda la multiplicidad y heterogeneidad de la vida. Incluso se diría, en palabras más actuales, que si, en el fondo, todo es lo mismo, lo que provisionalmente o aparentemente no lo sea *puede acabar normalizándose*. Para la tradición metafísica occidental, de la que somos sus herederos, todo puede ser normalizado, porque la metafísica occidental es un macroproyecto de normalización.

Con algún temor me atrevo a decir que, *grosso modo*, la cultura occidental (y por extensión también la ética y la educación) se ha configurado en base a este *principio*. Desde Grecia hasta nuestros días, Occidente ha vivido bajo esta idea obsesiva que sólo unos pocos se atreverán a cuestionar: *pensar y ser es lo mismo*. Insisto: todo lo que es, si realmente *es*, tiene que poder ser definido, ordenado, clasificado, analizado, comprobado, evidente, claro, distinto. (Aprovecho para decir, que, a mi modo de ver, la actual obsesión por las *competencias* en educación no es más que el, de momento, último epígono de esta lógica metafísica de la cultura occidental).

Hay otro aspecto que no debería olvidarse y que ya anunciaba antes, que es también el resultado de esta lógica metafísica, de esta lógica de la normalización. Me refiero a la *configuración dualista* que opera, de forma más o menos explícita, en nuestro lenguaje, y, por lo mismo, en nuestra manera de pensar, de actuar, de vivir. Lo que quiero decir es que, como resultado de esta metafísica, la cultura occidental ha configurado el mundo en base a oposiciones dualistas, en las que uno de los dos términos (el primero) es el polo positivo, y el otro (el segundo) el negativo, y éste debe ser sometido y juzgado con respecto al primero. Alma-cuerpo, cielo-tierra, derecha-izquierda, masculino-femenino, razón-pasión, profundidad-superficie, luz-sombra, científico-poético, actividad-pasividad, palabra-escritura, alto-bajo, absoluto-relativo, objetivo-subjetivo, realidad-ficción.

Esta lógica dualista está tan sumamente integrada en nuestro modo de pensar que (casi) nadie se atreve a cuestionarla. Y, como vamos a ver, también ha afectado, y de qué manera, a nuestra manera de comprender la ética, porque si la ética es posible, si la ética es algo distinto de la moral, necesariamente tendrá que ser liberada de esta lógica dualista en la que hemos sido educados.

Vayamos entonces, ahora sí, a la cuestión que me ocupa: ¿qué consecuencias tiene esto para la ética? Mi hipótesis es la siguiente. No sé si seré excesivamente atrevido al sostener que existe una consecuencia muy evidente de la posición metafísica occidental, a saber, que *no* hay diferencia alguna entre la *ética* y la *moral*. En otras palabras, que ética y moral son lo mismo. (O, si no lo son, la diferencia es irrelevante, puesto que una se convierte en mero metalenguaje, en teoría de la moral, o bien no aporta ningún tipo de luz para comprender fenómenos de la vida cotidiana, como ya veremos después).³

Si tiene razón Kant y la ética debe responder a la pregunta *¿qué debo hacer?*, si la ética es imperativa y normativa, universal y categórica, entonces me gustaría que alguien me explicara *¿qué diferencia hay entre ética y moral?* Quiero recordar que el planteamiento de Kant, como todo el mundo sabe, no ha sido exclusivamente filosófico, y que una consecuencia psicológica y pedagógica de su pensamiento la encontramos, por ejemplo, en la obra de L. Kohlberg, un kantiano de pura cepa que establece sus estadios de desarrollo moral basándose en el filósofo de Königsberg. Aquí la ética queda supeditada a la moral, que, a su vez, deberá guiarse única y exclusivamente por la razón, una razón autónoma, es verdad, pero que deja fuera o al margen los sentimientos, las emociones, las biografías, los contextos, las situaciones, en una palabra, el *cuerpo*, porque es el cuerpo el gran excluido de la tradición metafísica, porque el cuerpo ha sido, como dice Nietzsche en el *Zarathustra*, despreciado.

Si nos movemos en la tradición metafísica occidental, en la que pensar y ser es lo mismo, en la que todo lo racional es real y todo lo real es racional, en la que hay un principio, un valor, una norma que rige las acciones y las decisiones, un principio universal, eterno e inmutable, al margen del tiempo y del espacio, del cuerpo y de las transformaciones, de las relaciones y de los contextos y de las situaciones, un principio que opera según una lógica de la normalización, no nos será difícil darnos cuenta de que esta tradición no solamente es una tradición idealista (porque ignora el ser de carne y hueso, que nace, sufre y muere), sino también racionalista. Y esto último es lo que resulta especialmente grave

³ Porque otra de las consecuencias de la metafísica occidental ha sido considerar que la ética puede ser una teoría.

desde una perspectiva ética, porque la elimina, *la convierte en sierva de la moral*.

La tradición occidental ha tenido miedo de pensar la ética en los márgenes de la moral, en su zona sombría. Cuando la filosofía ha hablado de ética la ha entendido o bien como una reflexión teórica sobre la moral, o bien como sinónimo de la moral. Somos kantianos, a veces sin saberlo, es verdad, pero lo somos (o habermasianos, o kohlberguianos, que para el caso es lo mismo). Pensamos que la ética debe responder a la pregunta *¿qué debo hacer?*, y que, por lo tanto, es necesario encontrar un *principio* (en Kant será el imperativo categórico) que otorgue universalidad y objetividad a las acciones y decisiones morales; y por eso también ahora somos capaces de hablar de *competencias éticas*, como si la ética pudiera enseñarse como se enseña una técnica y alguien pudiera saber a priori cuál es la respuesta correcta (entiéndase éticamente correcta) a una situación, y además, se nos dice que esto puede y debe ser *evaluado* por alguien que ya posee esas competencias, puesto que si no las posee *¿cómo va a evaluar algo en lo que es incompetente?* Permítaseme aquí una pequeña disgresión, pero que me parece que viene a cuento. De hecho, como ya llevo tiempo diciendo y escribiendo, la situación actual no es nueva –me refiero al debate sobre las *competencias éticas*–, al contrario, viene de antiguo, puesto que ya se plantea en el *Protágoras* de Platón. En este diálogo –que, dicho sea de paso, debería ser de lectura obligatoria para todos aquellos que se ocupan de la, digamos, educación moral–, Sócrates y Protágoras discuten precisamente sobre si la ética es una competencia y si, por lo tanto, puede y debe enseñarse. En la primera parte, Sócrates dice que no, que no hay competencias éticas, mientras que el sofista Protágoras sostiene todo lo contrario. Mi posición sería la inicial de Sócrates (que no estoy seguro de que sea la de Platón), porque hay que advertir que al final se invierten los papeles y parece que es Sócrates el que concede que la ética puede ser tratada competencialmente, mientras que Protágoras tiene sus dudas...⁴

⁴ Ya que hablamos del tema de las *competencias*, no estaría fuera de lugar decir también algo a propósito de los *créditos*. Al respecto voy a darle la palabra a Claudio Magris: «De la misma forma no se entiende por qué motivo las horas consagradas a la didáctica y al estudio tengan que ser valoradas en créditos, palabra que de un tiempo a esta parte hace furor en el mundo de la instrucción. () Hasta ahora se valoraba a un estudiante sobre la base de lo que demostraba saber, durante la prueba del examen, acerca de la disciplina en cuestión y sobre la base de la inteligencia y la capacidad crítica con las que demostraba saber interpretar y reelaborar las nociones de las que se trataba. Era asunto suyo haber empleado uno o tres meses para entender un teorema o un acto de *Hamlet*. Ahora parece perfilarse la tendencia a cuantificar (en créditos) cualquier actividad de un estudiante, escolar y extraescolar; parece que no debiera de quedar nada que fuera gratuito. Como es obvio, en la formación de un estudiante

En cualquier caso –y puesto que aquí no es el lugar para reflexionar sobre el *Protágoras* de Platón, ni tampoco yo soy «competente» en la filosofía platónica–, se podría decir que, en la tradición metafísica, *la moral es la cárcel de la ética*. Para sus defensores, consciente o inconscientemente, hay que luchar contra la ética, hay que acabar con todo lo que no sea susceptible de ser «comprendido» (racionalmente, universalmente, categóricamente), con todo lo que no pueda ser teorizado o analizado, con todo lo que no encaje.

Parece que una ética en la que la contingencia, las situaciones, los contextos o las relaciones, el tiempo y el espacio, la singularidad y la particularidad sean su «núcleo duro», parece que una ética así, insisto, no pueda tener lugar, puesto que algo así supondría caer en las «temibles» redes del nihilismo, del escepticismo y del relativismo.

Ahora bien, si no «liberamos» la ética de la moral, o, en otras palabras, si se deja al *cuerpo* fuera de la ética se olvidan (deliberadamente) aspectos *antropológicos* fundamentales sin los que un ser *humano* es incapaz de sobrevivir: somos frágiles y vulnerables, estamos expuestos al sufrimiento, a la muerte, al azar, necesitamos ser cuidados, acogidos... Todas estas maneras de ser son las que configuran el universo de la ética, no el de la moral, porque mientras que la ética no tiene principios, la moral sí, mientras que la ética no es normativa, la moral sí, mientras que la ética no es universal, la moral pretende serlo, mientras que la ética no habla de dignidad, la moral sitúa la dignidad en su centro.

Recupero aquí mi hipótesis con la que daba inicio a este artículo. A mi modo de ver, la ética, a diferencia de la moral, tiene una óptica literaria, porque la ética, como la literatura, no vive de las razones sino de los sentimientos, no vive de las universalidades sino de las singularidades, no vive de los principios sino de los contextos y de las situaciones, no vive de lo claro o de lo distinto sino de las ambigüedades y de las ambivalencias... La ética habla desde la Tierra, desde lo terrenal, mientras que la moral hace lo propio desde lo celestial, la ética habla desde el cuerpo, desde lo corpóreo, mientras que la moral habla desde el alma, porque la tradición metafísica occidental, que también, como estamos viendo, es una tradición

concurrentes, al igual o más que las cosas expresamente estudiadas para el examen, muchas experiencias vividas: los libros leídos desde la adolescencia, el ambiente que se respiraba en casa, los amigos y amigas con los que uno ha ido creciendo, los juegos, la escuela, los enamoramientos, las discusiones políticas o religiosas, la música que se ha escuchado, los bosques, los mares, las fiestas, las peleas, las innumerables vicisitudes de cada día. Pero estas experiencias fundantes no pueden ser inmediata y formalmente medidas con el fin de formar parte de un currículum.» (Magris, 2008, 174-175).

moral, desprecia el cuerpo, desprecia todo lo terrenal, desprecia a la Tierra situándose en los transmundos (de nuevo indirectamente estoy utilizando palabras de Nietzsche que se encuentran en *Así habló Zaratustra*). La tradición metafísica occidental no puede soportar el cuerpo o la Tierra, porque eso supondría aceptar los márgenes de la moral, sus zonas oscuras, sus ambivalencias, sus relaciones (y relatividades). Eso significaría romper con el reinado de lo único a favor del uno o del singular, significaría romper con el reinado de lo mismo a favor de la alteridad, con el reinado de la presencia a favor de la ausencia o de lo espectral, de lo universal a favor de lo situacional o de lo adverbial, del consenso a favor del disenso o de la disonancia, del acuerdo y del diálogo a favor de la conversación inacabable, de la conciencia tranquila a favor de la imposibilidad de buena conciencia.

3. La enmienda a la totalidad: de lo «uno» a lo «único»

Es hora de retomar las palabras a las que he hecho referencia, las palabras de esos críticos de la metafísica occidental que son Rosenzweig, Levinas y Derrida, puesto que contienen una enmienda a la totalidad que nos va a ser muy útil para comprender la diferencia que estoy dibujando entre la ética y la moral, porque si *todo lo racional es real, si existe un principio absoluto que sirve de faro, de guía de todo, de nuestra manera de ser, de pensar y de actuar*, entonces necesariamente hay que deducir que lo único no es, no existe como *único*, que lo singular no es, no existe como *singular*, que lo otro no es, no existe como *otro*, que lo extraño no es, no existe como *extraño*. Si tiene razón la tradición metafísica en la que hemos sido educados, entonces no tenemos más remedio que admitir que lo único, lo singular, lo otro, lo extraño son, existen porque pueden ser comprendidos, reconocidos, pensados, definidos en el interior de una totalidad, de una categoría, de una unidad, de un todo. Ahora bien, ya señalé al principio que –como advirtió Nietzsche en el tratado II § 13 de *La genealogía de la moral*–, sólo se puede definir lo que no tiene historia y, por tanto, lo que puede sustraerse del tiempo y del espacio, de los contextos y de las situaciones, de las particularidades y de las transformaciones.

Llegados a este punto, la pregunta parece obvia: ¿qué consecuencias tiene para la vida cotidiana esta tradición logocéntrica que hace imposible pensar lo único, lo singular, la diferencia, lo extraño, la alteridad, como único, singular, diferente y extraño? Pues bien, la primera es la imposibilidad de tener presente lo que uno debe tener siempre presente, lo que no se puede eliminar de la vida: la

muerte, o mejor todavía, la angustia ante la muerte.⁵ La tradición metafísica ha configurado un profundo engaño para salvarnos del miedo a la muerte, porque, para ella, el todo no ha de morir, sólo lo aislado, lo/el singular puede morir, tiene que morir. La filosofía metafísica, idealista, ha creado una mentira piadosa (Rosenzweig, 1997, 45).⁶ Y si tiramos de este hilo, entonces descubrimos que, en el fondo, la moral es un bálsamo, ofrece promesas de inmortalidad, de recompensa.

Pero es posible ir más allá, no es suficiente denunciar la mentira porque ésta se ha convertido en una coartada política y ética y, lo que es peor, ha sido la que acabó dando cobijo a los totalitarismos. En otras palabras, la Totalidad ha dejado de ser una idea metafísica para convertirse en Totalitarismo, un sistema político, moral, un sistema de extrema crueldad. Porque aquí ya no se trata sólo del singular, sino también y especialmente de la alteridad. Si no somos capaces de poner en cuestión esta tradición, la tradición logocéntrica, la tradición que sostiene que pensar y ser es lo mismo, la tradición que acaba negando el único a favor del uno, si no somos capaces, repito, de cuestionarla, no hay posibilidad ética alguna.⁷ Habitamos en un universo totalitario. El totalitarismo ontológico (o metafísico), un totalitarismo que parecía inocuo, acaba siendo perverso, acaba siendo la coartada para el totalitarismo político.

Hay que recordar que un universo humano –e inhumano (porque lo humano es humano porque nunca puede eliminar la posibilidad de lo inhumano)– es un universo abierto a la alteridad, al otro y a lo otro, a lo imprevisible, a lo implanificable, a lo incomprensible, a lo extraño. Eso es lo que la tradición metafísica occidental no podía comprender, porque si pensar y ser es lo mismo entonces lo que no puede pensar(se) no puede ser, no tiene realidad, lo que no es categorizado y, por lo tanto, comprendido, clasificado, ordenado, no es. Si hemos llegado hasta aquí comprenderemos fácilmente por qué el totalitarismo ontológico acaba configurando un totalitarismo moral y político.

Otra de las características de ese totalitarismo metafísico es la claridad y la distinción o, en otras palabras, la ausencia de ambigüedad. Por eso Jacques Derrida romperá una lanza a favor de la escritura frente

⁵ Es lo que sostiene Franz Rosenzweig al principio de su libro *La estrella de la Redención*.

⁶ Incluso en el caso de la ética de Kant, «gracias a la formulación de la ley moral como algo universalmente válido, de nuevo triunfó el concepto del Todo sobre el Uno del hombre.» (Rosenzweig, 1997, 50).

⁷ En *Totalidad e infinito* lo puede decir más alto pero no más claro: «Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia.» (Levinas, 1977, 70).

a la oralidad, frente a la voz. Porque ¿qué es la escritura sino la escritura de una ausencia? En su libro *La escritura y la diferencia*, dice Derrida: «Escribir es retirarse. No a su tienda, para escribir, sino de su escritura misma. Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra. Ser poeta es saber dejar la palabra. Dejarla hablar completamente sola, cosa que sólo puede hacerse en lo escrito.» (Derrida, 1989, 96-97).

Si hay escritura hay ausencia de referente, porque frente al texto escrito siempre se puede interpretar de otro modo. A diferencia de la voz en la que una presencia me dice si lo he interpretado bien, correctamente, y me dice cómo debo interpretar las palabras, en la escritura sucede algo completamente distinto. Aquí no hay referente alguno, sino ausencia. Si hay escritura hay ambigüedad.

4. El ámbito íntimo

Avancemos algo más, porque me propongo pensar la posibilidad de que sea precisamente la relación que se establece entre el lector y el texto literario la que nos ofrezca una nueva *óptica* sobre lo ético. Si algo ha quedado claro hasta ahora es que la tradición (metafísica, ontológica) occidental no puede dar cuenta de lo que resulta decisivo siempre que hablamos de ética, a saber, de la singularidad, de la alteridad y de la ambigüedad; en una palabra, de esas *disonancias* –a las que me refiero en el título de este artículo– sin las que la ética no sería posible. *La tradición metafísica occidental posibilita la configuración de una moral pero no de una ética*. No hay ética si pensar y ser es lo mismo, no hay ética si todo es claro y distinto, no hay ética si todo puede ser pensado, clasificado, ordenado, si todo está decidido. No hay ética sin disonancias.

En otras palabras, y al margen de las interpretaciones más o menos ortodoxas de los historiadores de la filosofía (porque no es mi intención ofrecer una lectura académica de los autores que voy a citar, sino solamente ilustrar mi argumento), me parece que para comprender la naturaleza de la ética habría que abandonar el modelo de Parménides y mirar más bien a Heráclito. Todo el mundo recuerda una frase de Parménides: «El ser es», y quizá también una de Heráclito: «Todo fluye.» Para el primero lo importante es la *permanencia*, para el segundo es el cambio, las *transformaciones*.⁸ Lo diré de otro modo. A mi modo de ver, la frase de Heráclito que acabo de citar es la base de lo literario, de una *mirada literaria*. Así, frente a Parménides, que es el gran pensador metafísico, Heráclito

⁸ Algo que retomará Elias Canetti en su libro *La profesión de escritor*.

podría calificarse de primer pensador literario. Y, en consecuencia, si Hegel vuelve su mirada a Parménides no es casual que otro gran «filósofo-literario», Nietzsche, encuentre en Heráclito a un maestro. La presencia de Parménides es todavía hoy tan importante que nos parece imposible pensar de otro modo; por eso hemos relegado a la literatura y a lo literario al ámbito del tiempo libre, pero no se nos ha ocurrido imaginar que la ética –si es ética y no moral– sólo puede pensarse desde el devenir, desde las disonancias, no desde la razón, desde el imperativo categórico, desde el deber, desde la ley, desde el absoluto.

Habría que comenzar a considerar algo que resulta, a mi modo de ver, decisivo, y que la mirada metafísica no puede contemplar, a saber, que una ética sólo puede tener lugar en un ámbito íntimo, ni público ni privado. Desde una perspectiva metafísica sólo se puede distinguir entre lo público (el ámbito del nosotros) y lo privado (el ámbito del yo). Pero la literatura nos descubre otro ámbito: el *íntimo*. La visión metafísica del mundo nos ha acostumbrado a distinguir entre lo público y lo privado, pero tenemos dificultades para considerar qué es eso de lo íntimo, porque *la metafísica ha menospreciado el tiempo*. En ese sentido, yo diría que mientras que tanto lo público como lo privado hacen referencia al espacio, *lo íntimo hace referencia al tiempo*. Una habitación es un espacio privado, la plaza de una ciudad es un espacio público. Pero la intimidad no tiene nada que ver con eso, porque a diferencia tanto de lo público como de lo privado, *la intimidad no es un espacio, sino una relación que establezco con otro, que siempre es otro singular, una relación cara a cara, una relación de dos*.

Uno puede leer en voz alta una novela, y leerla en medio de una clase, por ejemplo, o en un acto público. Es verdad. Pero, en mi opinión, toda lectura literaria es siempre de una forma u otra *íntima*, porque se establece una relación entre el autor y los personajes de la narración y el lector. Y esa relación es una relación *dual*, de dos, no es ni de uno ni de tres, sino estrictamente de dos, algo parecido a la amistad. La lectura de un texto literario no tiene nada que ver con la lectura de un periódico o con la lectura de un manual de instrucciones. Es algo notablemente distinto. En el momento en que el lector abre el libro se produce como una especie de burbuja, para utilizar la expresión de Peter Sloterdijk, que aísla esa relación dual del espacio plural.

Me gustaría recordar, ahora, esas tardes de invierno en las que me recogía en mi habitación junto a una estufa para leer un libro, uno de esas novelas de Enid Blyton de *Los Cinco* o del *Club de los Siete Secretos*. Leía lentamente, en ocasiones varias veces la misma página para que la novelita me durara más tiempo, para que no se terminara nunca. Muchos años después, cuando me encontré

con un magnífico texto de Marcel Proust titulado *Sobre la lectura*, me di cuenta de que mi experiencia con la lectura no era algo tan personal o tan extraño. Proust dice algo parecido en su libro:

«Quizá no hubo días en nuestra infancia más plenamente vividos que aquellos que creímos dejar sin vivirlos, aquellos que pasamos con un libro favorito. Todo lo que, al parecer, los llenaba para los demás, y que rechazábamos como si fuera un vulgar obstáculo ante un placer divino: el juego al que un amigo venía a invitarnos en el pasaje más interesante, la abeja o el rayo de sol molestos que nos forzaban a levantar los ojos de la página o a cambiar de sitio, la merienda que nos habían obligado a llevar y que dejábamos a nuestro lado sobre el banco, sin tocarla siquiera, mientras que, por encima de nuestra cabeza, el sol iba perdiendo fuerza en el cielo azul, la cena a la que teníamos que llegar a tiempo y durante la cual no pensábamos más que en subir a terminar, sin perder un minuto, el capítulo interrumpido » (Proust, 1997, 7).

Esta experiencia de la lectura es una primera aproximación a una relación íntima que ofrece una visión de la ética diferente a la de la metafísica y la moral. Se puede discutir si la moral es pública o privada –yo me inclino a pensar que es pública, que no hay moral privada, como no hay lenguaje privado (Wittgenstein)–, pero la ética no es ni privada ni pública. *La ética es íntima*. Con esta expresión me refiero a ese tipo de relación como la de los amigos, porque no tenemos amigos públicos ni amigos privados, sino amigos íntimos. La amistad es una relación de dos que no es plural, porque el plural comienza con el tercero. El ámbito público es un espacio de tres o más. La intimidad no tolera el tercero, como la lectura de un libro. Es verdad, se objetará, que uno puede leer un libro en voz alta a otro, por ejemplo un padre o una madre a su hijo, o un maestro a sus discípulos...

Pero recuerdo ahora otra experiencia que viví, creo que fue en octavo de EGB. Nuestro profesor de literatura llegó un día a clase y empezó a leer una novela de un escritor completamente desconocido para mí. La novela se titulaba *El viejo y el mar*, y el escritor era Ernest Hemingway. Recuerdo que la atmósfera que viví a lo largo de ese curso fue realmente íntima. Me olvidaba de mi profesor y de mis compañeros de clase y tenía la sensación de que estábamos solos el *viejo* del relato de Hemingway y yo. Hemingway había escrito para mí ese relato, me lo había dedicado a mí. Era algo parecido a esa escena que todos hemos contemplado alguna vez, la noche de

Reyes, al ver a un niño o una niña asistir a la cabalgata. La frase se repite El niño dice: «El rey Baltasar me ha mirado a mí y me ha dicho que me traerán todos los juguetes.»

5. La ambigüedad

Una de las características de todo texto literario frente a uno que no lo es, es la ambigüedad. Quiero decir con esto que nunca podré saber si he leído bien, si he interpretado correctamente porque siempre será posible leer de otro modo, siempre leemos de otro modo aunque sea el mismo libro. Los textos literarios son ambiguos. A diferencia de un manual de instrucciones, por ejemplo, o incluso de un texto político o jurídico, en los que la claridad y la distinción (dos de las características básicas del método de Descartes) son virtudes, en un texto literario la ambigüedad es ineludible.

Un texto literario se convierte en un clásico, entre otras cosas, porque no puede dejar de leerse, porque cada nueva generación lo lee a su modo, porque no está detrás de nosotros sino delante. Es seguro que no leemos *El Quijote* de la misma manera que una persona del siglo XVII, ni Kafka se lee igual después de los campos de exterminio nazis, ni el *Edipo Rey* de Sófocles se lee igual después del psicoanálisis de Freud. Un texto deja de ser ambiguo desde el instante en que sólo puede leerse de una manera determinada, desde el momento en el que hay una única forma correcta o adecuada de leerlo. Pero si esto es así ese texto sólo merece leerse *una vez* (salvo que hayamos olvidado lo que dice y necesitemos recordarlo, como quien lee el manual de instrucciones de una lavadora o de un teléfono móvil), y, quizá, un libro que sólo merezca leerse una vez en el fondo no merece la pena que se lea ninguna.

No, los textos literarios se siguen leyendo porque significan cosas distintas en tiempos y espacios distintos, en personas distintas, porque siendo el mismo texto no es nunca el mismo, es siempre otro, siempre distinto. La literatura no tolera la ortodoxia; al contrario, es radicalmente heterodoxa, y aunque no todas las interpretaciones de un texto valen igual, ciertamente, la mejor de las interpretaciones sigue siendo una interpretación.

Algo muy parecido sucede con la ética. A diferencia de la moral, en la que hay un código (deontológico, puesto que los códigos deontológicos son morales y no éticos), *la ética no tolera código alguno*. La ética es una respuesta en una situación inaudita (toda situación es inaudita), en una situación en la que los códigos deontológicos saltan por los aires. Por eso la ética no es la excepción que confirma la regla sino la que la niega. La ética es una respuesta a una situación de radical excepcionalidad.

Del mismo modo que nunca sabremos si hemos leído correctamente un texto literario, porque no hay maneras correctas de leer un texto literario, tampoco podemos saber si hemos respondido correctamente a una situación porque no hay maneras correctas de responder. Del mismo modo que un texto literario significa cosas distintas en tiempos y espacios distintos, las respuestas éticas dependen de las relaciones, de las situaciones y de los contextos. Del mismo modo que las lecturas son provisionales, también lo son las respuestas éticas.

Hay un texto de *Ética posmoderna* de Zygmunt Bauman que expresa muy bien esta idea. Escribe Bauman: «El código ético a prueba de tontos –con fundamentos universales e inamovibles– nunca se encontrará y, después de habernos quemado los dedos con demasiada frecuencia, ahora sabemos lo que no sabíamos entonces, cuando nos embarcamos en ese viaje de exploración: que una moral no aporética, no ambivalente, una ética universal y con fundamentos objetivos es una imposibilidad práctica, quizás incluso un oxímoron, una contradicción.» (Bauman, 2004, 17).

En el contexto de lo que aquí se está considerando habría que *corregir* el texto de Bauman, aunque su sentido, en el fondo, siga siendo el mismo. Mientras que la ética no puede sino ser ambivalente, ambigua, aporética, la moral aspira a alcanzar principios universales e inamovibles. Tan absurdo es una ética categórica, universal, una ética de principios, deontológica como una moral situacional.

En una palabra, lo que aquí se está mostrando es que la ética no es la moral, y que es la literatura el marco más adecuado para poder responder a la pregunta *¿qué es la ética?*, una pregunta que nunca podrá ser respondida con una definición o, lo que es lo mismo, con una idea clara y distinta, sino sólo con una imagen, con un relato, con una melodía...

6. La ausencia

Si la metafísica, y la moral que de ella se deriva, se caracterizan por la presencia, la literatura, en cambio, se caracteriza por la ausencia. Desde una perspectiva próxima a Derrida, podría decirse que en un sistema metafísico-moral, como el que ha elaborado la tradición occidental, siempre encontramos una *presencia* que *garantiza* la correcta interpretación, acción y decisión. Hay, en él, algo o alguien que vigila y corrige, hay algo o alguien encargado de controlar la *ortodoxia*, el camino correcto, la opinión verdadera.

Esta es una de las diferencias fundamentales respecto a la literatura y, a su vez, es otro de los aspectos que la literatura tiene en común con la ética. Nada ni nadie puede decir cuál es la lectura correcta de un

texto literario porque éste siempre está sometido a la interpretación inacabable, y aunque existen interpretaciones mejores que otras la mejor de las interpretaciones sigue siendo una interpretación.

Algo parecido sucede con la ética. A diferencia de la moral, que dice cuál es la respuesta correcta *antes* de que se haya formulado la pregunta, en ética la respuesta no puede sino darse en situación. Y es una respuesta *hic et nunc*, imposible de generalizar. Si un acto es moral porque puede convertirse en ley universal (Kant), todo lo contrario sucede con la ética. Una respuesta ética no es modelo de nada ni de nadie, es imposible de extrapolar, porque es una respuesta radicalmente singular en un ámbito *íntimo* (cara a cara) que no sirve más que para aquél o aquélla que la recibe. Pero es que, además, uno se da cuenta de que esa respuesta no sería válida para el mismo singular en la misma situación, entre otras cosas porque nunca estamos en *la misma* situación.

En la literatura, como en la ética, ni siquiera el autor del texto es una presencia que garantiza la lectura correcta. El autor, aun en el caso de estar presente, no puede ofrecer más que otra interpretación, pero no necesariamente la mejor y, por supuesto, no la única. No hay lecturas «correctas», sólo lecturas posibles, probables. Cada lectura es una tentativa, una huella que puede desaparecer en cualquier momento. Cada lectura es una resonancia y una disonancia, como la ética.

7. Telón: La literatura y la vida

No es mi intención describir una ética *al margen* de la moral, pero sí una ética *en los márgenes* de la moral. Ciertamente, y no quisiera haber dado otra impresión, no es posible vivir al margen de *una* moral. Mal les pese a los metafísicos, toda moral es cultural, y cada uno de nosotros en la medida en que somos animales culturales también lo somos morales. Sí creo, por otro lado, que es posible desenmascarar a esas morales que se presentan como metafísicas, es decir, como representantes de unos principios universales, inmutables, eternos, con independencia de la tradición y de la historia. Las morales metafísicas son peligrosas, las morales culturales a veces también, pero a diferencia de las primeras son inevitables.

Al nacer heredamos una *gramática*, un universo simbólico-normativo y, por lo tanto, recibimos una moral, esto es, una serie de principios, normas, valores, hábitos, rituales, mitos... propios de una cultura concreta en un momento determinado de su historia, en cada caso la que nos ha tocado en gracia vivir. Pero habitar un mundo no es solamente integrarse en ese mundo, es ponerlo en

cuestión, es *tensionarlo*. *La vida no es el mundo*. Mundo y vida *no* son lo mismo. Heredamos un mundo, pero configuramos, creamos nuestra vida; la configuramos *desde* el mundo, es verdad, pero, a veces, es necesario configurarla *contra* el mundo. No es posible una vida sin mundo, pero una vida reducida al mundo es una vida invivible.

La moral pertenece al mundo; la ética, en cambio, forma parte de la vida, o, todavía mejor, la ética surge en la tensión entre el mundo y la vida, entre la realidad y el deseo, entre la norma o la ley y la respuesta, entre la coherencia y la disonancia. Por eso nunca se es ético, nunca se es *suficientemente* ético, porque nunca se vive del todo, porque siempre vivimos *a salto de mata*. La vida, si de verdad es vida y no un simple ser en el mundo, tiene una perspectiva literaria. Como la literatura, la vida fluye. Somos más lo que nos sucede que lo que hacemos. Somos más pasiones que acciones o decisiones. Frente al logos o la razón pura de la moral metafísica, la literatura nos enseña que nunca sabremos *suficientemente* cómo leer, porque nunca sabemos *suficientemente* cómo vivir. De la misma manera en que no somos competentes en el arte de leer si lo que se lee es literatura, tampoco lo somos en el arte de vivir si lo que se vive es la vida. Vivir es no saber nunca del todo cómo hay que vivir. Así como siempre se puede leer de otro modo, también se puede vivir de otro modo. La vida habita, como diría el poeta Rainer Maria Rilke, en *lo abierto*.

Leer un texto literario no es descifrarlo, porque no es un texto signico sino simbólico y, por lo tanto, nunca es posible terminar de leerlo. Leer es interpretar, y *la* interpretación es infinita porque *cada* interpretación es finita. Siempre que se lee el mismo texto se lee también otro texto distinto. El mismo texto ya significa otra cosa, porque nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos. Si leer un texto fuera descifrarlo, entonces, una vez leído, ya habríamos alcanzado su sentido y no merecería la pena volverlo a leer, salvo en el caso de haber olvidado lo que el texto dice. Pero leer, repito, no es descifrar, sino interpretar. Así, me atrevería a decir que, en cierto sentido, leer y vivir son lo mismo. La vida es literatura y la literatura es una forma de vida. La literatura expresa el *fluir* de la vida o, mejor todavía, expresa la vida misma, porque la vida, como la literatura, está hecha de disonancias. Esto significa que en la vida no todo encaja, en la vida no hay imperativos inmutables que nos digan qué debe hacerse, como en la literatura tampoco hay principios que nos digan cómo hay que leer, aunque algunos profesores y políticos se empeñen en buscarlos y algunos incluso nos hagan creer que los han encontrado.

Es tiempo de poner punto final. No sé si he sido *suficientemente* claro a lo largo de mi exposición; es probable que no, pero me

parece que todo lector de verdad puede entender (o al menos «sentir») lo que he dicho, y que sólo a aquellos que nunca han leído les parecerá absurdo. En cualquier caso, aquí, como en tantos otros lugares, Shakespeare tiene razón, y como dice Hamlet en el momento de morir: «El resto es silencio.»

Bibliografía

- BAUMAN, Z. (2004). *Ética postmoderna*. Madrid: Siglo XXI.
- BLOOM, H. (1995). *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.
- DERRIDA, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (2010). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- KOUBA, P. (2009). *El mundo según Nietzsche*. Barcelona: Herder.
- LEVINAS, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- MAGRIS, C. (2008). *La historia no ha terminado. Ética, política, laicidad*. Barcelona: Anagrama.
- MÈLICH, J.-C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- (2012). *Filosofía de la finitud* (segunda edición corregida y aumentada). Barcelona: Herder.
- NIETZSCHE, F. (1979a). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- (1979b). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- NUSSBAUM, M. C. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- PROUST, M. (1997). *Sobre la lectura*. Valencia: Pre-Textos.
- ROSENZWEIG, F. (1997). *La estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme.
- STEINER, G. (2003). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa.
- ZAMBRANO, M. (2011). *El hombre y lo divino*. En *Obras completas III*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Joan-Carles Mèlich
 Universitat Autònoma de Barcelona
 Depto. Pedagogía sistemática y social
 joancarles.melich@uab.cat

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2012]