

## Rehabilitaciones: literatura y ética en Martha Nussbaum

Oscar R. Vallejos \*  
Universidad Nacional del Litoral

### Resumen

Se analiza la rehabilitación que Martha Nussbaum realiza del par ética-literatura. Se estudia el modo en que el proyecto filosófico de la autora habilita una concepción aristotélica de filosofía moral como búsqueda de la vida buena. Se indaga el modo en que esta autora concibe la relación ética y literatura y los argumentos filosóficos que presenta para hacerla inteligible. Se presentan los vínculos que mantiene con la crítica ética de Wayne Booth. Se presentan los problemas que supone apelar a las emociones como guías para la práctica pública, con especial referencia al problema del amor.

26 27

### Palabras clave:

· Ética-literatura · Coducción · Crítica ética

### Abstract

It is analysed the rehabilitation that Martha Nussbaum carries out from the pair ethics-literature. It is studied the way in which the philosophic project of the author qualifies an aristotelic conception of moral philosophy as a search of the good life. It enquires into the way in which this author conceives the relation ethics and literature and the philosophical arguments that presents to make it intelligible. Are presented the vinculums that share with ethical critics of Wayne Booth. Are presented the problems which are supposed to appeal to the emotions as guides to the public practice, with special referencies to the problem of love.

### Key words:

· Ethic-literature · Coduction · Ethical critics

\* *Profesor e investigador de la Universidad Nacional del Litoral. Investiga los modos de producción de conocimiento, sus condiciones de transformación, localidad y estructuración.*

Lo que para algunos es la afirmación suprema, para otros encubre una negación.

*Charles Taylor.* “Las fuentes del yo”

La promesa política de la literatura es que nos puede transportar, mientras seguimos siendo nosotros mismos, a la vida de otro.

*Martha Nussbaum.* “El cultivo de la humanidad”

## 1.

Barry Stroud inicia su libro *La búsqueda de la realidad* con el siguiente epígrafe de Wittgenstein: “Así es como deberían saludarse los filósofos: ‘¡Tómame tu tiempo!’” (Stroud, 1999). La temporalidad peculiar del trabajo filosófico es motivo de búsqueda (general)<sup>1</sup>. Recuerda, o advierte, Stroud que ella –la filosofía– suele comenzar demasiado tarde; cuando ya se asumió, o se aceptó, demasiado. Operar una recuperación o retraimiento se hace constitutivo de la filosofía.

El problema de tomarse tiempo (o darlo) parece sustantivo de lo que podría llamarse tratamiento ético; de modo conmovedor se expresa este sentido en *Como el ruido del mar en lo hondo de una caracola: la guerra de Paul de Man* (Derrida, 1988). Derrida reclama un tiempo para Paul de Man, un tiempo para su obra como parte de la (nuestra) responsabilidad (intelectual). Un tiempo para el trabajo académico también es reclamado. Condición que no puede sino regular este trabajo que aboga por, y tematiza las condiciones de, una rehabilitación conjunta de literatura y ética; la una para/con/en/de/como la otra.

## 2.

La rehabilitación del par ética-literatura convoca sus dominios cognitivos (específicos): la filosofía moral<sup>2</sup> y la teoría literaria.

La rehabilitación opera pues sobre un universo ya parcelado o loteado, como decía Winch, y trata de vérselas con ello.

El interés por el par ética-literatura es parte del interés por la relación literatura-filosofía y de cómo expresarla. El modo típico de llamar ese enlace es: interdisciplina, multidisciplina o transdisciplina.<sup>3</sup> Todas expresiones que suponen la autonomía disciplinar (Ribes, 2000) que es abandonada en favor del tema o problema estudiado. Pero esas expresiones suponen aquello que hay que determinar. Como plantea Toulmin:

las críticas que se realizan en nombre de la “interdisciplinaridad” deben, a su vez, reconocer la deuda que tienen las ideas interdisciplinarias con las disciplinas de las que son parásito. Sólo se puede ser interdisciplinar en un mundo de disciplinas: son los vicios de un estilo de pensamiento... los que hacen posibles las virtudes del otro. (Toulmin, 2001: p. 208)

Es así que hay que explorar otras formas de expresar esa relación (y de habitarla). Ribes habla de trabajar “fuera de las áreas establecidas” (Ribes, 2000: p. 159).<sup>4</sup> Gerbaudo, de trabajar en una “zona de borde” (Gerbaudo, 2004). Yo exploro la

expresión “lugar sin límites” como modo de decir aquello que en cada ocasión debe situar (o descubrir) su emplazamiento, una traza para el par y sus aledaños. Cavell concluye su importante libro *Reivindicaciones de la razón* con una pregunta que habilita a seguir pensando:

¿Pero puede la filosofía aceptar dicha recuperación de manos de la poesía? Ciertamente no mientras la filosofía continúe, como ha hecho desde el principio, exigiendo el destierro de la poesía de su república. Tal vez podría hacerlo si pudiera convertirse en literatura. ¿Pero puede la filosofía convertirse en literatura y seguir conociéndose a sí misma? (Cavell, 1979: p. 635)

### 3.

El trabajo de Martha Nussbaum se gesta en la gran transformación de los modos de pensamiento producida en los Estados Unidos a partir de las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado. Esta transformación afecta, por lo menos, todas las áreas de las llamadas humanidades. Aun trabajamos en determinar en qué consiste esta larga transformación pero las historias al uso, para el tema que tratamos aquí, la llaman “giro ético” (Parker, 1998). Esta expresión oculta más de lo que muestra.

28 29

En *El lenguaje de la fuerza: en torno a Harold Bloom* (Vallejos, 2005), insisto en que la importante transformación en el modo de entender (y de realizar) nuestra relación con el mundo está a la base de las grandes transformaciones del pensamiento. “Al responsabilizarse por el mundo<sup>5</sup> se aplanan la diferencia entre política y epistemología, ética y estética. Incluso la esfera de lo político se ve enteramente reasignada.” (Vallejos, 2005: p. 33). Al experimentar una relación más rica y variada con el mundo, se fuerza una búsqueda de nuevas formas de expresión filosófica, teórica y literaria. Dicho en términos epistemológicos, se abandona el respeto por “la elegancia abstracta y la excelencia intelectual” (Toulmin, 2001: p. 178). Nussbaum expresa ese cambio refiriéndolo a las teorías éticas del siguiente modo:

Desde muy distintos sectores se manifiesta un descontento con las teorías éticas que están alejadas de la experiencia humana concreta. Ya sea que este alejamiento pueda ser resultado del interés utilitarista por llegar a un cálculo universal de las satisfacciones o de una preocupación kantiana por los principios universales de amplia generalidad, en que los nombres de los contextos, historias y personas particulares no ocurren, hoy en día un número cada vez mayor de los filósofos morales considera ese alejamiento como un defecto en el enfoque de los temas éticos. (Nussbaum, 1993: pp. 318-319)

En este “descontento”, Nussbaum inicia un proyecto filosófico aristotélico que rehabilita para la filosofía (moral y política) la preocupación por los contextos, las historias y las personas particulares, el interés por la experiencia humana concreta. Su trabajo filosófico se mueve en tres frentes: 1) la producción del contenido propio de una filosofía moral que pueda responder a la variada experiencia humana; 2) la búsqueda de maneras de acercarse a esa experiencia humana concreta; 3) la recuperación del sentido oracular de la filosofía<sup>6</sup>. Este último aspecto empuja la filosofía hacia “la vida pública”. La rehabilitación del par ética-literatura, más allá de los aspectos autobiográficos de la propia Nussbaum, se anima en esta triple trama.

#### 4.

La pregunta de Sócrates es el mejor inicio para la filosofía moral, dice Williams. Es la que menos asume respecto de otros inicios como: ¿cuál es nuestro deber?, o ¿cómo podemos ser buenos? o ¿cómo podemos ser felices? “No es una pregunta trivial”, dijo Sócrates, “estamos hablando acerca de cómo debe uno vivir”. No es, como muestra Williams, que no se dé nada por supuesto en esta primera pregunta. Pero en cuanto suscita una rica variedad de aspectos, esa pregunta inhibe posiciones reduccionistas (Williams, 1985). La propia Nussbaum, rechazando la concepción heredada de filosofía moral, sitúa su perspectiva:

Aquí intentaré evitar, no sólo la diferenciación moral-no moral, sino todas sus versiones y su aplicación al razonamiento y conflicto práctico. En los textos griegos no existe semejante distinción. Se comienza con la pregunta general “¿cómo debemos vivir?” y se considera que todos los valores humanos son elementos constitutivos de la vida buena; no se supone la existencia de ningún grupo de valores al que pueda atribuirse *prima facie* un carácter supremo. Pienso que este planteamiento responde adecuadamente al modo en que procede de hecho nuestro razonamiento práctico intuitivo y recupera ciertos aspectos de nuestra vida práctica que suelen perderse en obras en que se parte de la distinción moral-no moral, con independencia de cómo se entienda ésta. (Nussbaum, 1986: p. 32)

Nussbaum inicia su filosofía en esa pregunta, no sólo como una filósofa preocupada por encontrar un modo de indagación en la que el pensamiento ético griego “salga bien parado” (Nussbaum, 1986) sino como un gesto de recuperación. Nussbaum rehabilita el proyecto aristotélico de la búsqueda de la *eudaimonia*, “floreamiento humano” o “el vivir una buena vida para el ser humano”<sup>7</sup>. Dar contenido a este proyecto filosófico implica que la propia filosofía se ponga en posición de captar o de ajustarse a las variedades de la experiencia (práctica) humana. La actividad filosófica, sostiene Nussbaum, es empírica y práctica; empírica (no es *a priori* como sostuvo Kant) porque como dijimos, tiene la experiencia humana como fuente y debe responder a ella.<sup>8</sup>

Práctica, en cuanto es llevada a cabo por personas que están involucradas en la acción y la elección, y que consideran que la investigación afecta a sus fines prácticos. No investigan de un modo “puro” y distanciado, preguntándose por la verdad en relación al valor ético como si demandaran una descripción de algo así como una realidad platónica de existencia separada. Buscan algo en la vida humana, algo que, de hecho, van a tratar de obtener en sus vidas. No se preguntan por cuál es el bien “que está allí”, sino por cómo podemos vivir mejor, y vivir juntos como seres sociales... sus fines son práctica, no sólo teoría. Y la investigación es valiosa porque participa en la práctica. (Nussbaum, 1992: p. 318)

La filosofía mantiene, sobre todo en el siglo XX, una cierta ambivalencia respecto de su poder para “participar en la práctica”. Como la propia Nussbaum recuerda, Foucault trae a la escena filosófica el problema de las *techniques du soi*, la filosofía como una *biou téchnē*, un arte de vivir<sup>9</sup> y, en este sentido, puede verse un movimiento de la ética hacia una participación en la práctica. *Terapia del deseo* es el texto que Nussbaum dedica a rehabilitar la concepción terapéutica de la filosofía que considera “que la motivación fundamental para filosofar es la perentoriedad de aliviar el sufrimiento humano y que el objeto de la filosofía es el florecimiento humano o *eudaimonía*.” (Nussbaum, 1994: p. 35).

## 5.

El proyecto neoaristotélico que Nussbaum inicia, rehabilita el par ética-literatura. Como Aristóteles sostiene, el arte literario es más filosófico que la historia puesto que esta se limita a mostrar lo que sucedió, en cambio las obras literarias son la expresión de lo que podría suceder en la vida humana. Nussbaum no sólo afirma que se necesita de la literatura como fuente de comprensión ética (un uso instrumental de ella), va más allá en la medida en que la exploración de la forma literaria afecta el modo de decir filosófico. Va más allá en tanto afirma que ciertas posiciones morales sólo pueden ser expresadas por ciertas formas literarias. El contenido filosófico no puede expresarse de cualquier manera. Como explora quizá de modo más radical Cavell<sup>10</sup>, la escritura filosófica se vuelve literaria cuando el modo de asistir al agente en la búsqueda (y en su puesta en marcha) de la buena vida es afectando, dirigiéndose a, penetrando, su intencionalidad compleja (creencias, deseos y emociones o pasiones). Nussbaum comparte con las escuelas helenísticas la concepción de que “la filosofía es una compleja forma de vida con complejos modos de habla y escritura” (Nussbaum, 1994: p. 60).

Nussbaum lee tragedias y novelas y para estos géneros literarios, desarrolla argumentos filosóficos. Si bien hace mención a la lírica y al relato breve, ella se ocupa de esos géneros. Incluso cuando se ocupa de Whitman hace referencia al carácter novelado de sus poemas. Hay razones constructivas de estos géneros que los hacen adecuados a la imaginación ética. En un sentido, estos géneros ofrecen una posibilidad de recuperación de las evasiones y olvidos de la filosofía. Pero esta recuperación sólo acontece porque en la factura de estos textos, el tratamiento de personajes complejos, el interés por la vida humana concreta, la preeminencia de individuos particulares, es decir, la imaginación densa de una vida humana hace que este arte literario sea una parte fundamental de la filosofía moral.

Los relatos cultivan nuestra habilidad para ver y prestar atención a los particulares, no tanto como representativos de una ley, sino como lo que suponen en sí mismos. (Nussbaum, 1992: p. 337)

Como se sabe, Borges indica que el pasaje de la alegoría a las novelas es el pasaje de una fábula de abstracciones a una de individuos. Nussbaum sugiere que debemos recuperar la comprensión histórica del modo en que las novelas eran controvertidas a los ojos de “diversos tipos de moralismos seculares y religiosos” (Nussbaum, 1992: p. 338). Puede incluso decirse que las novelas forman parte sustancial de la respuesta a la desaparición de Dios y la apertura fundamental hacia el “otro” ya como garantía de que existo o como garantía de que no estoy solo en el universo.<sup>11</sup>

Como es bien conocido, uno de los problemas fundamentales de la ética aristotélica es que incorpora un supuesto teleológico. Es decir, en la medida en que el curso de acción se desata para alcanzar una meta (*skopos*).<sup>12</sup> Para que el agente pueda orientar su acción para alcanzar su buena vida debe en cierto sentido ser capaz de dar contenido a toda su vida y a discernir, o a comprender, qué de esa buena vida está en sus manos y qué está fuera de su control. La estructura de interacción entre el texto y “su lector implícito invita al lector a ver cómo los rasgos mudables

de la sociedad y las circunstancias afectan la realización –más aún, la estructura misma– de las esperanzas y los deseos comunes.” (Nussbaum, 1995: p. 32)<sup>13</sup>

Nussbaum al ubicar “un fragmento de prosa tan largo y misterioso” en un artículo filosófico aspira a que nos preguntemos qué les falta a las filosofías morales que renuncian a los recursos literarios (Nussbaum, 1992: p. 166). Se ingresa así al problema complejo de cuál es el modo adecuado de hacer filosofía.

Nussbaum compara su propio proyecto aristotélico con el mismo Aristóteles y con otros aristotélicos como Rawls y Sidgwick. Estos últimos filósofos no consideran la literatura como relevante para sus propios proyectos. Para Nussbaum, la filosofía moral no puede prescindir de la literatura (o de la forma literaria); es decir, la literatura no puede ser reemplazada por, o reducida a, un ejemplo filosófico.

Para reflexionar sobre la fortuna partiendo de contenidos complejos y concretos podría bastar el empleo, en el seno del discurso filosófico tradicional, de ejemplos tomados de la poesía trágica o del mito. Debemos, pues, añadir algo para justificar nuestra decisión de leer las obras trágicas en su integridad y estudiarlas en toda su complejidad poética. La cuestión es si en su carácter mismo de poemas complejos radica alguna posible contribución a nuestro estudio... provisionalmente podemos afirmar que un drama trágico en su integridad, a diferencia de un ejemplo filosófico en que se utilice un relato similar, puede contener el desarrollo completo de una reflexión ética, mostrando sus raíces en una forma de vivir y anticipando sus consecuencias para una vida. Con ello, ilumina la complejidad, la indeterminación, la enorme dificultad de la deliberación humana real. Si un filósofo utilizase un resumen de la historia de Antígona como ejemplo, atraería la atención del lector sobre aquello en lo que éste debe fijarse, señalando sólo los aspectos estrictamente pertinentes para sus tesis. Por el contrario, la tragedia no estructura de antemano los problemas de sus personajes; nos los muestra en busca de los aspectos morales importantes, obligándonos a nosotros, como intérpretes, a un papel asimismo activo. Interpretar una tragedia es un asunto más complejo, menos determinado, más misterioso que valorar un ejemplo filosófico. (Nussbaum, 1986: pp. 42-43)

La propia tarea de la filosofía consiste en producir textos que sean dirigidos a los textos literarios. Nussbaum llama a ese trabajo “crítica filosófica” y Booth, “crítica ética”. Pero hay un aspecto que resulta importante: la aspiración filosófica es producir un texto que sea más explicativo; la filosofía como la “combinación de la riqueza literaria con el comentario explicativo [que] puede adoptar muchas formas” (Nussbaum, 1992: p. 105). Se despeja así una vía de reconocimiento del papel de la lectura en la comprensión de nuestra humanidad y de nuestra orientación a la comunidad. Es decir, se necesita explorar el modo en que la lectura se reconoce como el procedimiento epistémico de autoconocimiento y de reconocimiento de los otros que resulta central en la cuestión de cómo se debería vivir. Ya Hobbes inicia el *Leviathan* con el reconocimiento de que necesitamos leer a los hombres para producir la vida social. Cito aquí un hermoso fragmento de Cavell:

la idea de lectura parece hablarme de cuál es la clase de comprensión o de interpretación a la que podría aspirar. (...)

Parte de la razón por la que quiero aquí la palabra “leer” se encuentra registrada, estoy seguro, en su historia: esta palabra guarda relación con la idea de informarse o enterarse, y en consecuencia con la de ver o entender. Pero parte de la razón guarda relación también con la insinuación de que voy a leer algo particular, de un modo particular; el texto, por decirlo así, tiene un tono y una configuración particulares. La configuración estriba en ser un relato, una historia. Se puede decir quién es alguien describiéndolo y diciendo cómo se gana la vida, etc. Si conoces a la persona, si la entiendes, tu conocimiento consiste en poder contar su historia. (Cavell, 1979: p. 478)

En la deliberación práctica (lectura) cotidiana, nos vemos llevados a pensar sobre cómo encausar nuestra vida y a evaluar (leer) el curso de la vida de los demás. Esta situación cotidiana presenta nuestras vidas en distintas dimensiones no siempre fáciles de articular. El modo en que la deliberación es encausada es revelador. Por una parte, la deliberación (lectura) es llevada en primera persona; poder contar a (para) los otros, “que yo cuento, que yo importo... de modo que no sólo importa lo que yo u otro diga, sino que sea algún yo particular quien desea decirlo en un lugar específico.” (Cavell, 1988: p. 206) En esa trama se rehabilita para la ética el valor de la narrativa.

## 6.

32 33

Toda tarea de rehabilitación supone necesariamente reconocer un estado de cosas que estructura de manera particular el tema en cuestión. Nussbaum dice:

La idea de que somos seres sociales que tratamos de entender, en los momentos de gran dificultad moral, cual podría ser, para nosotros, la mejor forma de vivir (esta idea de gran relevancia práctica, que anima a la teoría ética contemporánea y que ha animado siempre gran parte de la gran literatura) no se encuentra en los escritos de muchos de los principales teóricos de la literatura. No hay mejor manera de calibrar esta ausencia, que experimentar la lectura de Espolones. (Nussbaum, 1992: pp. 131-314)

También debe haber o alguna intuición o alguna explicación más o menos detallada del curso de acontecimientos que llevó a ese estado de cosas. Nussbaum no encara un relato que arme una trama de relaciones entre los aspectos a tener en cuenta pero sí los menciona y sugiere una línea de tratamiento. Por una parte está la gran división entre lo estético y lo ético que la influencia de Kant signa y el formalismo de principios de siglo que apunta a que se vea el funcionamiento del lenguaje literario como aquello que debe considerarse en la lectura literaria; por otra parte, es importante para Nussbaum el movimiento hacia la “textualidad”, “el movimiento actualmente en boga que afirma que los textos literarios sólo se refieren a otros textos y no al mundo, una idea que supone, una vez más, que es un error ingenuo preguntarse cómo la literatura habla de nosotros y se dirige a nosotros.” (Nussbaum, 1992: p. 419).<sup>14</sup> Además de esto, está el problema epistemológico de la subjetividad del juicio ético y la modalidad que asumió la mala crítica ética que “creó mala fama” a estos estudios. Dentro de la filosofía moral, las formas del kantismo y el utilitarismo eran estilos de teoría ética que “eran poco propicias” para una posible relación con la literatura imaginativa.

## 7.

Wayne Booth, en *Las compañías que elegimos*, arma un relato explicativo aunque, como él mismo reconoce, esquemático acerca de cómo la crítica ética “cayó en desgracia”. Booth identifica cuatro “dogmas” que hacen sospechoso “todo juicio ético”. Antes de considerar los dogmas, Booth analiza una razón que considero fundamental: “un miedo práctico: la

amenaza de censura” (Booth, 1988: p. 37). En la medida en que se extienden las esperanzas sobre el valor de la literatura en la vida pública, se ingresa en las difíciles arenas “de saber si –y cómo– debería una sociedad democrática proteger a sus ciudadanos para que no se dañen a sí mismos, sin dañarlos más seriamente violando sus libertades.” (Booth, 1988: p. 37). Demasiado sabemos sobre la censura como para evitarla en todas sus formas, pero no debemos desconocer que se la ejerce y es entonces necesario que se ofrezcan modos de hacerla visible. El propio texto de Booth se inicia con un relato acerca de un profesor “negro” (Paul Moses) de su universidad (Chicago) que se había negado a enseñar *Huckleberry Finn* por ser ofensivo y prejuicioso con “los negros” de maneras sofisticadas. Booth imagina estas palabras de Moses:

Ese libro es lisa y llanamente mala educación, y el hecho de que esté escrito de manera tan inteligente hace que me resulte aún más penoso. (Booth, 1988: p. 15)

La crítica ética, exhorta Booth, debe desarrollar una fina trama de distinciones para hacer frente a este conflicto práctico. No como un modo de apoyar mejor la censura sino como un modo de tener elementos de juicio al momento de elegir qué libros recomendar o exigir para que los estudiantes lean. Esto va asociado como se ve, al hecho de que gran parte de la lectura de literatura se ofrece u ocurre en los contextos escolarizados. Si planteamos que la literatura forma parte de una “buena educación” no es desatinada la pretensión de que los libros que se lean contribuyan efectivamente a esa meta. Nussbaum emprende la defensa del valor de la imaginación literaria en la vida pública (Nussbaum, 1995) y de su lugar en una educación que ella llama “liberal” o de “cultivo de la humanidad” (Nussbaum, 1997).

Dos dogmas que inhiben la crítica ética están asociados al problema epistemológico que tiene dos vías: una del lado del sujeto y otra del lado del mundo (evidencia, prueba) que se convoca para validarlo. La modernidad vuelve problemático el juicio sobre el valor. Esta es una consecuencia, entre otras, de la estricta distinción entre hecho y valor y la consiguiente “falacia naturalista” (que se usa siempre como acusación): no pueden derivarse enunciados con “debe” de enunciados con “es”. Lo que afecta la formulación del juicio afecta también su validación. Este es un problema complejo que involucra una concepción de la racionalidad. El juicio de valor, debido a una concepción estrecha de la racionalidad, dejaba a estos juicios, como dice Cavell, como si les faltara algo. La única posibilidad (teórica) de rehabilitar la crítica ética es, entonces, o debilitando o impugnando la propia distinción y produciendo una concepción más rica de la racionalidad. Como bien plantea Booth, este problema general de la epistemología de los juicios de valor afecta el modo de transmisión de la práctica crítica (ética): no se trata de emitir juicios personales sino conocimiento (valorativo).

Otro dogma es, como dice Booth, “la creencia de que los valores en conflicto se anulan entre sí” (Booth, 1988: p. 44). Es claro que uno de los problemas centrales del juicio de valor es su variedad o su pluralismo inherente. El reconocimiento del pluralismo es un punto de partida difícil para la crítica ética toda vez que parece que ella debe terminar en un argumento concluyente. Pero esta concepción ya asumió (concedió) demasiado. Desde el ámbito de las ciencias sociales de los últimos años, se presupone este pluralismo pero, como sostiene Nussbaum, de una mala



manera. En el comentario a un trabajo de Charles Taylor, Nussbaum comenta el pesimismo hacia la racionalidad práctica:

El enfoque... insiste en restablecer las autointerpretaciones humanas a la esfera del análisis social en toda su riqueza y variedad. Pero sus partidarios con frecuencia no consideran la razón práctica, y sostienen que no hay forma en que la razón pueda realmente resolver disputas evaluativas. Se afirma que una vez entendidos los puntos de vista de quienes participan en la disputa, para que se les represente, correctamente, se les debe representar dentro de las perspectivas del mundo que tiene el participante, y que cuando entendamos, además, que los esquemas culturales de valor son muy variados y que en gran medida no se les puede medir entre sí, nos daremos cuenta de que la razón práctica no tiene ningún papel que desempeñar en esas disputas. (...)

Este enfoque... ha tenido mucha influencia, en especial en la antropología, la teoría literaria y la discusión de las interpretaciones legales. Tiene un atractivo obvio... porque reintegra al campo del análisis mucho de la vida humana que el otro análisis [naturalista] omite. (Nussbaum, 1993b: pp. 306-307)

Es decir, la misma posibilidad de la crítica ética requiere de una concepción más rica y variada de la racionalidad. Booth encara este proyecto desarrollando un concepto específico: *coducción*. Más adelante analizaré este concepto. Sobre el problema del pluralismo, Nussbaum plantea que una consideración inadecuada de su naturaleza y su alcance, socava la posibilidad de argumentos racionales en defensa de una postura ética. En su análisis del libro de Booth, distingue cinco tipos de pluralismos con sus variedades.

1. *Pluralismo como multiplicidad de bienes* (el reconocimiento de que hay cosas distintas y no homogéneas que son valiosas para nosotros. Como derivado de este pluralismo reconoce un *pluralismo como multiplicidad de conflictos*: en la decisión por qué curso de acción seguir o emprender se sopesan condiciones difíciles de ordenar).

2. *Pluralismo como contextualismo* (los juicios deben ser siempre sensibles a las circunstancias concretas; lo que es bueno para ti en tus circunstancias no necesariamente es bueno para mí en las mías).

3. *Pluralismo como especificación múltiple del bien* (los principios éticos suelen ser muy generales y pueden especificarse de manera concreta pero no necesariamente pueden instanciarse todas estas especificaciones en una misma situación).

4. *Versiones del mundo plurales y sin contradicción* (esta posición la relaciona con la posición de Goodman que sostiene que hay muchas versiones del mundo que tienen valor y validez. Esta posición sigue manteniendo que hay criterios de corrección para evaluar esas versiones de mundo).

5. *Versiones plurales con contradicción* (“Al querer aceptar y creer en todos los candidatos a la verdad, está a punto de renunciar a un juicio ético basado en la razón”).

Sólo estos dos últimos tipos de pluralismo son incompatibles con el sostenimiento de una crítica ética que no esté basada en el juicio personal. Incluso plantea que es posible considerar el pluralismo a la Goodman sin renunciar a que la razón práctica pueda jugar un papel importante en las disputas de valores. Pero, claramente, no es compatible con el último pluralismo en “tanto rasga el corazón del proceso de *coducción*” (Nussbaum, 1992: p. 441); una concepción de la racionalidad práctica en la que Nussbaum deposita mucha confianza.

Diferentes lectores percibirán legítimamente distintas cosas en una novela, interpretándola y evaluándola de diversas maneras. Ello naturalmente sugiere un nuevo desarrollo de la idea de razonamiento público como lectura de novelas: que el razonamiento implícito no sólo

es específico de un contexto sino que, cuando está bien hecho, es comparativo y evoluciona en la conversación con otros lectores cuyas percepciones cuestionan o complementan la nuestra. Esta es la idea de “co-ducción”, elaborada por Wayne Booth en su excelente libro... (Nussbaum, 1995: pp. 33-34)

El cuarto dogma que analiza Booth es el de la concepción “abstracta del arte”. En la medida en que el único valor del arte está en su forma y no en su contenido, la separación radical entre forma y contenido oficia de limitación fundamental para entender de qué manera la forma es, como dice Nussbaum, parte de un proyecto ético. Como se sabe, las formas de crítica política han trabajado en desbaratar esta distinción tajante, pero esta misma crítica “política” en lugar de sentirse compañera de la crítica ética, la ve con sospecha. Como sostiene Butler, la ética puede ser un escape de la política y devenir en moralina (Butler, 2000). La mala crítica ética al no considerar la “forma” y las cuestiones relativas a ella y “forzar” el texto para amoldarlo a la posición moral defendida, hizo mucho para que la crítica ética sería no pudiera siquiera plantearse.

## 8.

Booth analiza con bastante detalle el modo en que el juicio de valor se lleva a cabo. De hecho, sobre lo primero que llama la atención es acerca de los matices que “enjuiciar” adquiere. El juicio se realiza sobre algún telón de fondo, Booth afirma que ese telón es siempre la comunidad, de allí que el juicio de valor nunca sea privado (o personal) sino siempre una empresa comunitaria. Booth sostiene que el juicio de valor está regido por un razonamiento práctico que llama *coducción*.

Como no encuentro ningún término [apropiado]... debo recurrir... al neologismo *coducción*, de *co* (“juntos”) y *ducere* (“guiar, extraer, sacar”). Será *coducción* lo que hagamos cada vez que digamos al mundo (o nos aprestemos a decir): “de las obras de este tipo general que he experimentado, comparando *mi experiencia con otros observadores más o menos calificados*, ésta me parece de las mejores (o las más flojas) o la mejor (o peor). He aquí mis razones.” (Booth, 1988: p. 79)

Nussbaum sostiene que esta concepción del razonamiento práctico es una de las contribuciones más interesantes del libro de Booth. Como se dijo, confía en este razonamiento para asentar allí la fuerza de la imaginación literaria en la vida pública. Este razonamiento no tiene—como los deductivos—un carácter apodáctico, tampoco es una forma de razonamiento *ad hominem* sino una forma peculiar que Nussbaum llama *Inter hominen*.<sup>15</sup> Su naturaleza co-ductiva hace que este juicio se forme ya en un sentido colaborativo y comparativo. Booth, aunque no en estos términos, pone en tela de juicio la tradicional distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación del conocimiento. El juicio no se descubre primero y se pone a prueba después; ello daría la posibilidad de pensar en un momento privado del juicio (descubrimiento) y luego un momento comunitario (justificación). La manera de hacer entrar en crisis la distinción es incorporando la idea de *experiencia*. Nussbaum caracteriza esta manera de Booth como aristotélica en la medida en que la experiencia se gesta en una “ingeniosa improvisación en respuesta a la novedad percibida”. La experiencia de un texto nuevo se hace

“sobre el fondo de mi larga historia personal de la insondable complejidad de las experiencias de otras historias y personas.” (Booth, 1988: p. 77). Al identificar la experiencia literaria ya opera un proceso de comparación y por ello la evaluación no puede detenerse o suspenderse o ingresar más tarde. La valoración constituye la experiencia de la narración y por ello es difícil admitir “el placer estético que se abstraiga completamente de nuestros intereses y deseos prácticos y humanos” (Nussbaum, 1992: p. 315). De todos modos, el interés de Nussbaum está en la expresión: He aquí mis razones. Eso hace que el arbitrio de la razón pueda entrar en escena. Allí se inicia una colaboración y diálogo con otros lectores que escuchan mis razones (me las piden), me presentan las suyas y me ayudan así a refinar esa experiencia, incluso motivan la relectura, el cambio de creencias y de emociones. El razonamiento práctico conductivo no es concluyente, siempre queda abierto a una nueva conversación. Nussbaum agrega a la posición de Booth un elemento importante: las teorías éticas y la filosofía moral son fundamentales al momento de refinar y someter a escrutinio crítico tanto la obra literaria misma como nuestro pensamiento o imaginación moral y política (que puede haberse conformado en la lectura de ese texto literario). Esta es una de las quejas de Nussbaum, los estudios literarios no suelen incluir en sus programas a los grandes filósofos morales (Aristóteles, Kant, Williams, Rawls, Nagel) y cuando se incluye a algún filósofo que desarrolla una filosofía moral no se consideran estos aspectos (Nietzsche). Los filósofos que se incluyen suelen ser marcadamente epistemológicos.

La coducción interviene en el complejo proceso de formación de emociones. Este es un problema central para el proyecto filosófico de Nussbaum: el papel de las emociones en la vida práctica (racional).

La literatura está asociada con las emociones. Los lectores de novelas, espectadores de obras dramáticas, encuentran en estas obras un camino hacia el temor, la congoja, la piedad, la cólera, la alegría, el deleite, incluso el amor apasionado. Las emociones no sólo constituyen respuestas probables ante el contenido de muchas obras literarias, sino que son inherentes a su misma estructura, como maneras en que las formas literarias solicitan atención. (Nussbaum, 1995: p. 85)

Sabido es que Aristóteles consideraba que la *kátharsis* (limpieza y clarificación) se realiza por medio de la compasión y el temor. Estos sentimientos cumplen una función fundamental en tanto son la fuente del proceso cognoscitivo que permite la *kátharsis*. Sentimientos fundamentales para la producción de una clarificación cognoscitiva respecto de lo que somos y nuestro lugar en el mundo. Rehabilitar el proyecto aristotélico incluye necesariamente las emociones. Sin embargo, esta posición del funcionamiento epistémico de las pasiones es claramente opuesta a la concepción tradicional de la emoción como fuente de irracionalidad y mal juicio. Nussbaum desarrolla una teoría de las emociones que hace posible entenderlas como fuente de cognición y que pueden ser alcanzadas, modeladas, por el argumento racional.

Se debe despejar la crítica doble, por un lado la idea de que las emociones son una respuesta “ciega” e incontrolables. Por otra parte, la idea de las emociones tienen un papel cognoscitivo pero este papel es negativo en tanto fuerza la formación de juicios falsos. Como dice la propia Nussbaum:

Quando reflexionamos acerca de nuestras emociones, solemos imaginarlas como fuerzas que se adueñan de nosotros, por decirlo así, desde afuera. Frecuentemente, parecen tener poca relación con nuestros pensamientos, evaluaciones y planes. Si, entonces, vamos a defender el

cuadro tradicional de las emociones, que tiene sus raíces en concepciones griegas antiguas de la emoción y de su contribución a un buen carácter, necesitamos entender por qué la idea de las emociones como fuerzas ciegas es en última instancia inadecuada, pese a que, intuitivamente, nos parezca a primera vista acertada. (Nussbaum, 2004: p. 39)

El argumento que desarrolla Nussbaum consiste en mostrar que la emoción tiene una naturaleza intencional fuerte. Esto quiere decir que la creencia es constitutiva de la emoción y que hay una evaluación del objeto (de la emoción y de la creencia). La condición de la evaluación es especial, es de naturaleza doble: está afectada por una creencia doble. Una que puede ser falsa a nivel empírico, pero la otra puede ser irracional en un modo normativo. El cambio de la emoción supone un cambio en los dos tipos de creencia implicada. Por ejemplo, mantenemos un odio hacia tal sujeto porque creemos que ocupó nuestro lugar. Luego nos enteramos de que no fue él si no otro quien ocupó nuestro lugar. El odio hacia él desaparecería porque estaba basado en una creencia falsa, un mal entendido. Pero se trasladaría al ocupante efectivo, a quien efectivamente me desplazó. Pero luego, podría considerar que esa circunstancia de haber sido desplazado no es motivo o justificativo del odio por lo que se disipa ya el odio como posibilidad vinculada con esa situación. Es decir, la rehabilitación del proyecto aristotélico supone una exploración de la relación variada y rica de la relación entre emoción y juicio. El proyecto de una filosofía de la educación que Nussbaum desarrolla fomenta una educación ética que tome en cuenta la formación de las emociones.

Lucrecio ve algo que sólo recientemente ha sido redescubierto por el pensamiento político occidental: que lo personal –la vida de las emociones y las asociaciones íntimas de cada uno, incluidas las asociaciones eróticas– es político, formado por la sociedad y cuyos frutos vuelven a su vez a la sociedad. La política, pues, no consiste simplemente en distribuir los bienes y las responsabilidades usuales. Implica al alma entera, sus afectos, sus temores e iras, sus relaciones entre géneros, su deseo sexual, sus actitudes ante las posesiones, los hijos, la familia. (Nussbaum, 1994: pp. 614-615)

La literatura al cultivar nuestra capacidad de imaginación, al convocar nuestras emociones como la compasión, el miedo, el amor, al ingresar en la formación de un juicio conductivo constituye un elemento sustantivo de la educación ética y política. Pero hay que esforzarse lo suficiente para que la racionalidad práctica conductiva rinda los mejores frutos. No todas las emociones son favorecedoras de la buena vida, por lo que deberíamos cultivar aquellas que más favorecen a la comunidad.

## 9.

Nussbaum, como buena aristotélica, retoma también de Booth la idea de amistad. No es una concesión casual porque este autor desplaza el problema ético de la “afección” que provoca la obra literaria (si me conducirá mañana a la virtud o al vicio) a qué clase de compañía “me ofrece hoy” esta obra literaria (Booth, 1988: p. 172). Este desplazamiento conduce a la cuestión de qué clase vital de encuentro es la experiencia de lectura, así aparece el tema de la amistad como aquella experiencia de encuentro que hace inteligible la lectura: “la calidad de nuestras vidas es en gran medida idéntica a la calidad de las

compañías que elegimos” (Booth, 1988: p. 175). Nussbaum llama la atención sobre la relación distinta que presentan los textos filosóficos con sus lectores respecto de las obras literarias.

Como ella dice:

los textos filosóficos, en general, no invitan al lector a apasionarse. Es más, se niegan a reconocer ese propósito. Piden al lector que sea receloso y escéptico, que examine cada paso y cada premisa. Que desconfíe, y no confíe, es la norma profesional desde los tiempos de Sócrates, si no de antes. (Nussbaum, 1992: p. 430)

El desarrollo de un proyecto aristotélico tiene que ser capaz de reconocer esas formas variadas de compañía que un texto ofrece al lector mientras dura la lectura y cuando siente el persistente llamado a la relectura. Las novelas “se prestan” mucho más a la amistad y al erotismo. Hay un modo de construcción del encuentro con el lector que lo prepara para una pasividad activa. Esa es una de las “misteriosas influencias” que ofrece la lectura literaria cuando, como dice Booth, nos entregamos a ese acto de *consentimiento* al entregarnos a un relato. Booth sostiene su proyecto de crítica ética sobre la base de un concepto fundamental: el autor implícito. Cuando se pregunta por la responsabilidad (a quién atribuírsela) establece una distinción entre narrador, autor implícito y el escritor. La crítica ética se desarrolla sobre la relación entre el lector y el autor implícito. Por eso es que el juicio sobre una obra literaria nunca es sobre un fragmento, sino sobre “la obra como un todo” en tanto el autor implícito se revela en la estructura total del texto. Así resuelve el viejo problema de la responsabilidad del escritor por la obra. El autor implícito es quien ofrece un modo de amistad que se revela en el proceso de leer.

38 39

## 10.

El amor es tema de particular interés para Nussbaum. *Amor* es tanto una palabra que designa una emoción como una forma de relación compleja (Nussbaum, 2004: p. 38). En tanto emoción, ella misma reconoce hubo tres etapas en su pensamiento sobre el valor del amor en la vida ética. Estas etapas estuvieron motivadas por la forma en que aceptaba argumentos y comprendía los límites de la ética. La literatura puede ofrecer experiencias que van más allá de lo moral y el amor suele ser la forma más apropiada para ingresar a ese más allá. Este es un problema central para la crítica ética. Hay una compleja trama aquí puesto que el amor como forma de relación es fuente de otras emociones que son reñidas con la vida buena: la vergüenza, por ejemplo. En *La fragilidad del bien* ella analiza el tema del amor en Platón. Allí cita lo que dice Alcibíades en *El banquete*: “Hay algo que siento únicamente en su presencia, algo que nadie creería que hay en mí: el sentimiento de vergüenza. Sólo la siento cuando está conmigo.”<sup>16</sup> Nussbaum dedica gran parte de su libro *El ocultamiento de lo humano* a analizar las concepciones sobre el papel de las emociones en el derecho (y en la vida moral y pública) y a abogar para que la repugnancia y la vergüenza no sean emociones confiables como guías para la práctica pública.

la vergüenza, tal como la atenderé aquí, es una emoción dolorosa que responde a una sensación de no poder alcanzar cierto estado ideal... En la vergüenza, uno se siente inadecuado, carente de algún tipo deseado de completitud o perfección. Pero por supuesto entonces ya se debe haber juzgado que se trata de un tipo de completitud o perfección que se debería tener. Existen numerosos tipos de vergüenza en la vida, ya que las personas llegan a valorar y a aspirar muchas clases diferentes de cosas ideales. (Nussbaum, 2004: pp. 218-219)

Nussbaum explora el riesgo que esta emoción tiene para la vida ética. Si bien considera que la vergüenza puede cumplir un rol constructivo en el desarrollo y el cambio moral, alerta sobre lo problemático de incitar a alguien a sentir vergüenza: “el potencial de daño es muy grande” (Nussbaum 2004: p. 253).

la vergüenza... puede ser constructiva. La persona totalmente libre de vergüenza no es un buen amigo, amante o ciudadano, y hay instancias en las que la incitación a sentir vergüenza es algo bueno, sobre todo cuando parte de uno mismo... Sin embargo, estas instancias constructivas nos muestran los peligros inherentes a cualquier incitación a otra persona a sentir vergüenza... Asimismo, pueden ser expresiones de crítica respetuosa de una relación de amor y amistad; no obstante, al no ser precisamente inmunes a los peligros del narcisismo, el amor y la amistad, incluso en este caso, pueden llevar mensajes sutiles narcisistas de control que desprecian la propia humanidad de la persona avergonzada. (Nussbaum, 2004: p. 254)

En consecuencia, Nussbaum defiende la posición de “una sociedad liberal tiene razones particulares para inhibir la vergüenza y proteger a sus ciudadanos de ser avergonzados.” (Nussbaum, 2004: p. 28) Como se ve, esta condición de riesgosa vulnerabilidad a que estamos expuestos los seres humanos en la intimidad del amor se vuelve reñida con una posición ética. Es evidente que el amor nos importa, pero no es evidente que la filosofía deba aceptarlo como constitutivo de la vida humana buena. El riesgo es despreciar la propia humanidad con ello.

La literatura, la novela, sigue explorando los límites no en el sentido que pretende ir más allá, sino en ese modo más misterioso de reclamarlos cada vez de nuevo; de reclamar un emplazamiento, una traza para nuestras pretensiones de leer en busca de vidas humanas que se revelen para nosotros, en nosotros.

Pero la literatura, la novela, reclama también el lugar sin límites en tanto no se dirige a una cultura dada o particular. Esta es una afirmación fuerte que tiende a considerar la literatura como valiosa en la formación de una ciudadanía del mundo.

Con el rigor moral y filosófico que les es propio [los estoicos], llevaron mucho más lejos la idea del estudio intercultural y de la ciudadanía universal, haciendo que el concepto “ciudadano del mundo”, *kosmou polités*, se transformara en un elemento central del programa educacional. (Nussbaum, 1997: p. 85)

Nussbaum llama equilibrio perceptivo (frente al equilibrio reflexivo de Rawls) a esa “habilidad para discernir, con perspicacia y sensibilidad, los rasgos más destacados de una situación particular.” (Nussbaum, 1992: p. 84). Esta apertura hacia la novedad, este estar merced al futuro vuelve la deliberación humana real enormemente complicada y perentoria.

Citaré un fragmento de Thomas Moro Simpson, filósofo y escritor argentino, como modo de sugerir aquello que puede habitar el lugar sin límites y de cerrar este trabajo:

En mi cuaderno de notas hallé esta descripción:

Un soldado yace en la trinchera cubierta por el fango mientras las balas de las ametralladoras enemigas crepitan encima de su cabeza, y entretiene su tedio insoportable leyendo un relato de pistoleros norteamericanos. ¿Y qué hace tan excitante el relato? ¿Precisamente el hecho de

que la gente se pelea con ametralladoras! (George Orwell, Ensayos críticos, Sur)  
Es que las balas imaginarias descritas con virtuosismo, en situaciones de grave amenaza imaginaria contempladas con nitidez absoluta a través del “velo” del lenguaje, suelen ser más visibles que las balas demasiado veloces que silban alrededor del soldado. Y éste no puede imaginar con tanta nitidez ese mundo posible, pero todavía irreal, en que una bala lo está destrozando para siempre. (Simpson, 1999: p. 85)

## Notas

<sup>1</sup> Este tópico merece indagarse más. Hay un claro contraste entre esta apreciación (o consejo) de Wittgenstein con la “hospitalidad” que la filosofía analítica mantiene con la rapidez mental para la filosofía. Como sostiene Nagel:

*La filosofía analítica es maravillosamente hospitalaria—en mi opinión, más que cualquier otro campo académico— hacia individuos con obvio talento... y también hacia filósofos que adquieren velocidad creativa gradualmente (...)*

*En filosofía ayuda ser muy sagaz. Las mentes sagaces pueden viajar más lejos y más rápido que el resto de nosotros, y sería deseable que la filosofía atrajera a mayor cantidad de ellas. Pero los efectos de este tipo de inteligencia son complejos...* (Nagel, 1995: p. 17)

<sup>2</sup> Como plantea Nussbaum, uso “filosofía moral” porque no existe “filosofía ética”, de todos modos es preferible hablar de “ética” en lugar de “moral” por las razones que da la misma Nussbaum y por las que da Williams (Williams, 1985). Como se verá más adelante cabe hacer distinciones entre “filosofía moral” y “teoría ética”. Esta distinción es, como plantea Nussbaum, importante para su proyecto porque algunas novelas pueden ser parte de la filosofía moral sin ser una teoría ética.

<sup>3</sup> Enrique Marí hace un análisis del problema de la interdisciplina en la línea de Althusser y el problema de la interdisciplina en el caso de Literatura-Derecho. No podré analizar esta línea de argumentación que hace un uso sustantivo de una concepción de ideología. (Cf. Marí, 2002). Que yo conozca es el único estudio argentino que explora estos problemas, con erudición.

<sup>4</sup> Ribes se refiere con esta expresión a la filosofía de Cavell que pretende ser una filosofía “sin más”. La misma expresión es aplicable a su propia filosofía y a las humanidades.

<sup>5</sup> En este trabajo se insiste en una distinción entre ser responsable “ante” el mundo y ser responsable “por” el mundo. Esta responsabilidad puesta en primer plano hace visible las variadas formas de enlace o encuentro con el mundo que las teorías abstractas tienden a opacar u olvidar.

<sup>6</sup> Ursula Wolf sostiene:

*La filosofía, tanto en la concepción cotidiana como en la historia de la filosofía, contiene casi siempre dos aspectos. Por un lado, el de la disciplina científica de igual nombre; además, el de sabiduría de la vida.*

(...)

*El que la filosofía en cuanto ciencia tenga que ser completada por este aspecto de sabiduría...* (Wolf, 1999: p. 191)

En la introducción a este libro, Wolf discute sobre cómo entender el enlace entre la filosofía “académica” y la “necesidad cotidiana de orientación”. Esta última expresión es importante en la medida en que logra captar el modo en que suele recurrirse a la lectura de diversos textos “filosóficos”. Wolf dice que se inclina por que se haga perceptible el enlace entre ambas.

<sup>7</sup> En *La fragilidad del bien*, Nussbaum discute la traducción más corriente de *eudaimonía* por “felicidad” (happiness). Ella argumenta por qué no es una buena traducción del griego y cómo es aprovechada por el utilitarismo reductivamente. Ursula Wolf sostiene que *eudaimonía* es mejor comprendida como “vida buena” (Wolf, 1999: pp. 62-78). Nagel insiste en que: *La Ética a Nicómaco muestra una indecisión entre dos enfoques sobre eudaimonía: un enfoque comprensivo y otro intelectualista. Según el enfoque intelectualista, desarrollado en el Libro 10, Capítulo 7, la eudaimonía se realiza en la actividad de la parte más divina del hombre, y funciona de acuerdo con su propia excelencia. Se trata de la actividad de contemplación teórica. Según el enfoque comprensivo (considerado “secundario”, en 1178 a 9), la eudaimonía implica, esencialmente, no sólo la actividad del intelecto teórico, sino todo el espectro de la vida y acción humanas, de acuerdo con las excelencias más amplias de la virtud moral y la sabiduría práctica. Esta posición conecta la eudaimonía con la concepción de la naturaleza humana como compuesta, es decir, involucrando la interacción de razón, emoción, percepción y acción en un cuerpo dotado de alma.* (Nagel 1972: p. 145)

Nussbaum acepta la visión más comprensiva de la *eudaimonía* y no creo que acepte esta distinción de Nagel.

<sup>8</sup> Ursula Wolf plantea que la filosofía se origina en esta experiencia de búsqueda de buena vida y las aporías existenciales; de allí que la filosofía sea en verdad ética. Nussbaum se plantea este problema de qué lleva a filosofar: *No tenemos una idea clara de qué es lo que nos lleva a tratar de comprender el mundo, a filosofar en el sentido de tratar de comprender. Parece concebible, sin embargo, que, como Aristóteles sugiere en Metafísica I, se trate de algo específicamente humano, ligado a nuestra relación de asombro y perplejidad ante el extraño mundo en que nos encontramos. Y por eso me parece posible que un ser para quien nada resulte desconcertante sea incapaz de filosofar.* (Nussbaum, 1992: p. 679)

<sup>9</sup> Ver (Nussbaum, 1994). Ella se aparta de la posición de Foucault que considera errónea.

<sup>10</sup> Dice Nussbaum:

*en la parte IV de The Claim of Reason... Cavell, para poder relatar la historia de cómo reconocemos y evitamos a los otros y a nosotros mismos, cuenta relatos, entra y sale de complejos ejemplos, se toma el tiempo para dejar que se desarrollen y finaliza con una interpretación de Otelo de Shakespeare. Una dificultad que han tenido a veces los filósofos con este libro es que no hay un lugar concreto en el que Cavell proporcione una definición concisa del reconocimiento, con condiciones necesarias y suficientes. Pero esto no quiere decir que no haya ofrecido un relato filosófico del tipo que requiere el asunto en cuestión.* (Nussbaum, 1992: p. 505n)



<sup>11</sup> Tanto Toulmin como Cavell llaman la atención sobre este proceso histórico. Cavell analiza el escepticismo acerca de los otros y toma en cuenta *Otelo* de Shakespeare. Toulmin analiza la posición de William Gass.

<sup>12</sup> Wolf comenta:

*Hay, en la literatura sobre Aristóteles, una controversia sobre si el telos último ha de ser entendido como punto supremo en el sentido de un modelo jerárquico, de manera que todas las demás acciones sirven como medios para este fin, o si ha de ser entendido de manera inclusiva, de modo que la eudaimonía sería una unidad articulada integrada por partes diferentes. (...)*

*Queda claro a qué se refiere porque el término utilizado es skopos en lugar de telos. Mientras que telos apunta en general a todo tipo de fin, skopos es la meta, por ejemplo, en el tiro con arco. Aristóteles dice a menudo que también en la acción, análogamente, tenemos necesidad de una meta. (Wolf, 1999: p. 64)*

42 43

<sup>13</sup> De bella manera dice Nussbaum:

*no existe buen ciudadano sin una comunidad política que acepte su ciudadanía... Esto significa que la interferencia del mundo no deja intacto núcleo alguno de autosuficiencia personal. (Nussbaum, 1985: p. 473)*

<sup>14</sup> Danto, en 1984, realiza una crítica importante a la idea de falta de referencia del texto literario y su relación con la filosofía.

<sup>15</sup> Nussbaum parece tener presente el texto de Charles Taylor “La explicación y la razón práctica” donde distingue entre juicios prácticos apodícticos y ad hominen y aboga por la importancia de estos últimos en el arbitrio de las diferencias morales. A esta distinción le agrega Nussbaum la categoría de razonamiento práctico: inter hominen.

<sup>16</sup> Hay problemas con la traducción de este párrafo porque algunos autores traducen en lugar de vergüenza, pudor, marcando una emoción totalmente distinta. Aquí tomo la traducción que está en Nussbaum (1985: p. 257).

## Bibliografía

### *Textos de Nussbaum*

NUSSBAUM, M.: (1986) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995. [Traducción de Antonio Ballesteros].

(1992) *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005. [Traducción de Rocío Orsì y Juana María Inarejos].

(1993) “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico” en NUSSBAUM, M. Y A. SEN: (Compiladores) *La calidad de vida*, México, FCE/United Nations University, 1996, pp. 318-351. [Traducción de Roberto Reyes Mazzoni].

(1993b) “Comentario a ‘La explicación y la razón práctica’” en NUSSBAUM, M. Y A. SEN: (Compiladores) *La calidad de vida*, México, FCE/United Nations University, 1996, pp. 305-317. [Traducción de Roberto Reyes Mazzoni].

(1994) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003. [Traducción de Miguel Candel].

(1994b) "The Ascent of Love: Plato, Spinoza, Proust" en *New Literary History*, Vol. 25, N° 4, Otoño de 1994, pp. 925-949.

(1995) *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997. [Traducción de Carlos Gardini].

(1997) *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Paidós, 2005. [Traducción de Juana Pailaya].

(2004) *El ocultamiento de lo humano: repugnancia y vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006. [Traducción de Gabriel Zadunaisky].

(2006) *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Tanner Lectures, Harvard U. P.

### Textos citados

BOOTH, W.: (1988) *Las compañías que elegimos. Una ética de la ficción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005. [Traducción de Ariel Dillon].

BUTLER, J.: (2000) "Ethical Ambivalence" en GARBNER, M.; HANSEN, B.; WALKOWITZ, R.: (ed.) (2000) *The Turn to Ethics*, Routledge, London, pp. 15-28.

CAVELL, S.: (1979) *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Síntesis, Madrid, 2003. [Traducción y Prefacio Diego Ribes].

(1988) *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2002. [Traducción e introducción de Diego Ribes].

DANTO, A.: (1984) "Philosophy as/and/of Literature" en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 58, N° 1, (Septiembre 1984), pp. 5-20.

DERRIDA, J.: (1988) "Como el ruido del mar en lo hondo de una caracola: la guerra de Paul de Man" en *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989. [Traducción de Carlos Gardini].

GERBAUDO, A.: (2004) "Sobre paraguas olvidados, sobre gusanos de seda: sobre la literatura desde la escritura de Jacques Derrida" en *El Hilo de la Fábula*, N° 4, Año 3, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, pp. 33-46.

NAGEL, T.: (1972) "Aristóteles: sobre *Eudaimonía*" en NAGEL, T.: (1995) *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 145-153. [Traducción de Sandra Girón].

(1995) *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*, Gedisa, Barcelona, 2000. [Traducción de Sandra Girón].

PARKER, D.: (1998) "Introduction: The turn ethics in the 1990s" en ADAMSON, J., FREADMAN, R. Y PARKER, D.: (ed.) (1998) *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy and Theory*, Cambridge U.P., pp. 1-19.

RIBES, D.: (2000) *Lo humano entre áreas. Arte, ciencia, tecnología, filosofía*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia.

SIMPSON, T.: (1999) *Dios, el mamboretá y la mosca. Observaciones de un hombre curioso*, Sudamericana, Buenos Aires.

- STROUD, B.: (1999) *La búsqueda de la realidad*, Síntesis, Madrid, 2003. [Traducción de Jordi Valor Abad].
- TOULMIN, S.: (2001) *Regreso a la razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo*, Península, Madrid, 2003. [Traducción de Isabel González-Gallarza].
- VALLEJOS, O.: (2002) “El lenguaje de la fuerza: en torno a Harold Bloom” en *El Hilo de la Fábula*, N° 5 Año 4, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, pp. 31-40.
- WILLIAMS, B.: (1985) *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila, Caracas, 1991. [Traducción de Luis Castro Leiva].
- WOLF, U.: (1999) *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Síntesis, Madrid, 2002. [Traducción de Ángel Galán Buján].