

MARTHA NUSSBAUM Y URSULA WOLF

– Un contrapunto acerca de la vida buena –*

Por: Rosa Helena Santos-Ihlau
Universidad Libre de Berlín

Introducción: el debate entre filosofía y literatura

La discusión actual sobre la posibilidad y la conveniencia de sobrepasar el límite –establecido en la modernidad– entre los ámbitos hasta hace poco bien definidos de la **ética** y la **estética**, ha producido un renacimiento del interés por el antiguo concepto griego de “vida buena” (*eudaimonia*), en el que el aspecto ético no estaba separado de lo estético de manera tan definida.

Tanto la discusión como el interés por ese concepto han surgido de una nueva manera de entender la pregunta ética ¿cómo se debe vivir?/¿cómo debemos vivir? en la que, al lado de la **razón**, se tiene en cuenta la **sensibilidad** (la percepción sensible, *aithesis*), como imprescindible en la reflexión sobre la vida humana.

Al separarse de la filosofía, la estética había tomado el sentir como su dominio y el arte como su objeto, mientras la ética se mantenía muy cerca a la filosofía y se veía a sí misma como parte del dominio de la razón y, por tanto, de un ámbito tradicionalmente opuesto al sentir. En la discusión actual, habiendo perdido fuerza esa oposición, lo que se discute es hasta qué punto debe permitírsele al arte penetrar en el campo ético.

Por eso, en cierta manera, esa discusión revive el **antiguo debate** iniciado por Platón al desterrar a los poetas de su República y poner a los filósofos en su lugar. En la polis griega, antes de la llegada de éstos, los ciudadanos se orientaban en su vivir por el pensar que los poetas, especialmente los trágicos, expresaban en sus dramas. Cuando los filósofos proclamaron su derecho exclusivo a la búsqueda de la verdad, tomaron también la función orientadora del vivir.

En el nuevo debate el ámbito de la discusión se extiende desde la aceptación general de la sensibilidad en el campo ético-filosófico, antes reservado a la razón, hasta problemas

* El contrapunto que me he propuesto establecer entre estas dos filósofas en cuyo pensamiento se trasluce la tradición de la que provienen (Nussbaum de la filosofía anglosajona, Wolf de la alemana), quiere hacer resaltar y presentar al lector determinados aspectos del pensamiento de ambas, pero quiere, a la vez, permitirle formar su propio juicio al proporcionarle el texto completo traducido de los artículos de donde provienen los pasajes referidos.

concretos sobre si la literatura –en especial la novela– y otras producciones del arte (incluyendo nuevos desarrollos también técnicos) pueden/deben tomar parte en la cuestión del buen vivir. En el trasfondo de la discusión se siente la inquietud de que la estética pueda venir a desalojar totalmente a la ética.

Quiero aquí presentar en contrapunto el pensamiento de dos filósofas que participan en el debate, una en nombre de la filosofía y otra en nombre de la literatura. Sus diferentes puntos de vista no excluyen las coincidencias. Ambas aceptan que para deliberar sobre la vida buena no basta el pensar filosófico y que es necesaria la comprensión que para el buen vivir aporta la obra literaria/de arte. Además, ambas se remiten a Aristóteles en su consideración sobre la vida buena. Sin embargo, en sus respectivas argumentaciones, los puntos comunes constituyen puntos de partida hacia diferentes direcciones, de manera que el contrapunto ofrece una amplia perspectiva del horizonte de la actual discusión.

1. Literatura y vida buena

Martha Nussbaum¹ quiere mostrar la importancia de determinadas obras literarias –ciertas novelas– para la clara visión de problemas éticos y el aprendizaje de la “fina percepción y plena responsabilidad” que requiere la vida buena. Para ella un contenido filosófico exige también una forma literaria apropiada. De ahí que su proyecto ha sido “comenzar a recobrar en el dominio de lo ético [...] ese sentido de la conexión profunda entre el contenido y la forma que animaba el antiguo debate y que ha estado presente en los grandes pensadores éticos, independientemente de que sintieran inclinación por la literatura y de que escribieran con un estilo ‘literario’” (LK22 / FyC66)² El antiguo debate, dice, no sólo se refería al contenido ético de la pregunta, sino también a la forma literaria entendida como “comprometida con ciertas prioridades éticas, ciertas escogencias y evaluaciones” y no como “recipiente en el que se podía verter indiferentemente cualquier contenido; la forma en sí era una afirmación, un contenido” recipiente en el que se podía verter indiferentemente cualquier contenido; la forma era en sí una afirmación, un contenido. (LK15 / FyC57).

1 Martha Nussbaum es profesora de filosofía, literatura clásica y literatura comparada en Brown University, Providence, EE.UU. Además de numerosos artículos ha publicado los libros: *Aristotle's De motu Animalium* (1978), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986) y *Love's Knowledge* (1990). Los artículos a los que aquí me refiero pertenecen a este último. En las citas y referencias aparecerá como LK seguido del número de la página correspondiente. A continuación vendrá la indicación de la sigla del título y la página del correspondiente artículo en la traducción al castellano incluida en esta publicación.

2 FyC = Forma y contenido, filosofía y literatura.

2. Filosofía y vida buena

Ursula Wolf³ no acepta que la forma de expresión tenga tanta significación para la filosofía. Es importante que el contenido sea articulado de manera iluminante y razonable.⁴ Pero si la filosofía considera tan importante el estilo, se ve a sí misma como una especie de literatura. (PHT33 / TdH241)

“La literatura puede jugar un papel importante en el perfeccionamiento de las dimensiones de la vida y del vivir comunitario sobre las que hay que reflexionar realizando una evaluación prolija de un problema ético, puede presentar posibilidades de organización de las reflexiones entre esas dimensiones de lo práctico, de evaluación de los diferentes aspectos, etc.” pero la “expresión de valoraciones éticas y morales” es asunto de la filosofía que “afirma enunciados y defiende opiniones” (PHT51 / TdH254-255).

Por otra parte, para ella la tarea de la filosofía respecto de la pregunta por la vida buena es, ante todo, propedéutica, consiste en clarificar la dimensión en que la pregunta se plantea, o sea, mostrar el ámbito en que surge: nuestra constitución existencial de seres humanos que inevitablemente buscan claridad sobre sí mismos y el mundo en que se encuentran.⁵ Como esa búsqueda se lleva a cabo a través del lenguaje, la tarea se precisa como el “esclarecimiento de conceptos fundamentales o de estructuras básicas de comprensión” (KPH109,120 / AyF221,229). Pero puesto que en el concreto vivir tenemos que ver con otro tipo de comprensión ya no fundamental, sino particular y sensible, la literatura y, en general, el arte cumplen esa función alternativa (KPH122 / AyF231).

3. Vida buena como *eudaimonia*

El concepto de “vida buena” quiere revivir el antiguo concepto griego de *eudaimonia*, sobre cuyo contenido ya en el pensar griego y luego en toda la tradición y, hasta ahora, no se ha logrado nunca completo acuerdo, a pesar de que “ha seguido sirviendo

-
- 3 Ursula Wolf es profesora de filosofía en la Freie Universität en Berlín. Además de artículos sobre diversos temas ha publicado los libros: *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, Munich 1979; *Logisch-semantische Propädeutik* (con Ernst Tugendhat), Stuttgart 1983; *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin 1984; *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse* (editora), Frankfurt/Main 1985; *Das Tier in der Moral*, Frankfurt/Main 1990.
 - 4 WOLF, Ursula. *Jenes Tages bleibender Umriss. Eine philosophische Lektüre von Handkes Versuchstrilogie*. En: *Textualität der Philosophie. Philosophie und Literatur*, L. Nagl u. J. Silverman (eds.), R. Oldenbourg Verlag, Wien München 1994, p. 243 (en lo sucesivo: PHT). *El bosquejo de aquel día. Una lectura filosófica de la trilogía de ensayos de Peter Handke*. p. (en lo sucesivo: TdH).
 - 5 Cfr. *Kunst, Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. En: *Perspektiven der Kunstphilosophie*, Franz Koppe (editor), Suhrkamp, Frankfurt/Main 1991, p. 121. (En lo sucesivo: KPH). *El arte, la filosofía y la pregunta por la vida buena*. (En lo sucesivo: AyF), p. 223.

para organizar el debate ético durante siglos” (Nussbaum, LK285 / CdIA195).⁶ Lo que no es sorprendente, pues la pregunta por cómo hay que vivir para que la vida sea buena “no sólo es última por su motivación sino también la más compleja de todas”. (Wolf, KPH120-121 / AyF230) Por otro lado, es aquella “actividad verdaderamente práctica que realizamos de innumerables maneras [...] con otros buscando la forma de convivir con una comunidad, un país, un planeta” (Nussbaum, LK24 / FyC193).

La imprecisión del concepto es, entonces, lo que ocasiona que las referencias a la *eudaimonia* puedan servir de punto de partida para el desarrollo de indagaciones sobre la vida buena en diferentes direcciones.

Wolf dice (con referencia a Aristóteles): “La pregunta por la vida humana buena es la pregunta por la felicidad (*eudaimonia*), es decir, por la felicidad perfecta durante toda la vida”. (KPH116 / AyF226) La acentuación de la **perfección** y **totalidad** está aquí dentro del contexto de su idea de que la persona humana en su autocomprensión se entiende como referida a una **totalidad**. (KPH126 / AyF234) En esto se origina la búsqueda filosófica de totalidad, la búsqueda de perfección o completamiento o de estructuración de ese todo. En la tradición esa búsqueda culminó en la configuración de los grandes sistemas metafísicos. En la época actual, la filosofía ya no ve como posible ese intento, sin embargo, sigue interesada en la aclaración de la relación con la totalidad. Y no sólo la filosofía. También en el arte y en la literatura sigue vigente ese intento de estructuración de la totalidad.⁷

Es verdad que ya Aristóteles pregunta por la vida buena alcanzable en la práctica para el ser humano, (KPH116 / AyF226) o sea, ve que esa totalidad es inalcanzable. Pero, por otro lado, intenta derivar el contenido de la *eudaimonia* en general de la esencia del ser humano, que consiste en su capacidad de razonar. De manera que “hay *eudaimonia* en una vida en la que esa capacidad está actualizada de la manera más perfecta” (KPH117 / AyF227). La posibilidad de felicidad que la racionalidad pretende ofrecer al liberar de las vicisitudes exteriores, tener en cuenta las limitaciones de la vida humana e incluir el comportamiento moral con los demás seres humanos como condición necesaria de la vida buena, se ha mostrado como utópica, dice Wolf. El contenido de la vida buena no es algo que puede determinarse como válido generalmente. De ahí que “el intento aristotélico de deducir de la constitución del ser humano cómo ha de vivir bien el individuo, carece de base sólida ya por razones conceptuales” (KPH117 / AyF227). Sin embargo, ésta siguió siendo la pretensión de la filosofía. Por eso, cuando el sujeto creyó lograr comprender el

6 CdIA = El conocimiento del amor. El concepto español de *vida buena* mantiene esa imprecisión y cuando se utiliza anteponiendo el adjetivo *-buena vida-* adquiere connotaciones hedonistas.

7 La interpretación de la trilogía de Handke quiere mostrar precisamente esto. Ver: PHT, esp. p. 48 / TdH, esp. p. 243.

mundo como un sistema unitario perfecto (en la época de los grandes sistemas metafísicos), pensó que también la vida individual, a pesar de sus experiencias negativas inevitables, tenía un valor especial como parte de ese todo perfecto y así, por medio de la identificación con ese valor, podía superar los aspectos negativos de la vida (KPH118 / AyF227). Esta visión metafísica consoladora perdió naturalmente su vigencia cuando la filosofía tuvo que aceptar que la comprensión del sistema unitario perfecto era imposible.

Nussbaum se opone a la traducción de *eudaimonia* por felicidad que –dice– “debido a la herencia kantiana y utilitarista, es entendida como un sentimiento de contentamiento o placer”, lo que convierte la *eudaimonia* en “un estado psicológico” y le quita el aspecto activo que tenía para los griegos. Para éstos significaba algo como “vivir la vida que es buena para un ser humano”. Aristóteles la veía como equivalente a “vivir bien y actuar bien” y como “actividad de acuerdo a las excelencias (del carácter)”.⁸

El aspecto activo que Nussbaum quiere acentuar aquí está dentro de su idea de que la búsqueda de la vida buena es una actividad que realizamos guiándonos por una deliberación en la que comparamos diferentes conceptos –tanto antiguos como actuales– para obtener mayor claridad en las decisiones del diario vivir. Lograr acertar en esas decisiones es realizar la *eudaimonia*, es un “florecer humano”.⁹

De todos modos, la vuelta al antiguo concepto de *eudaimonia* significa un cambio en la pregunta por la vida buena formulada “¿cómo debemos vivir?”. La tendencia actual es prescindir del “deber” en el sentido kantiano de deber impuesto por la razón e igualmente de un deber orientado por la meta de maximación en el sentido utilitarista. En su lugar vendría el “querer”: ¿cómo queremos vivir? o como dice Nussbaum: ¿qué concepciones de vida buena de la tradición y de la actualidad queremos aceptar para configurar nuestra vida como buena? Esta última pregunta implica una deliberación conjunta de un grupo de personas que comparten el vivir, con lo que se evita la arbitrariedad del “quiero” individual. Es la que Nussbaum tiene en mente cuando demuestra la necesidad de presentar situaciones concretas en las que los conflictos interpersonales puedan ser vistos en su particularidad, de donde resulta la conveniencia de que la literatura participe en la deliberación ética. En esta pregunta se suponen como dadas diferentes concepciones de vida buena y se trata de elegir entre ellas. El resultado de la elección tiene efectos también sobre la propia concepción y puede darle una nueva definición.

Para Wolf, en cambio, hay que ir primero a ver dónde y cómo se origina la pregunta que se responde en las diferentes concepciones de vida buena. “Para saber al menos en qué forma se plantea la pregunta –dice– tenemos que saber cómo estamos constituidos

8 NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*, Cfr. nota p. 6.

9 *Idem*.

fundamental o generalmente en nuestro ser/vivir como entes en los que la pregunta surge inevitablemente debido a su constitución. Esta constitución incluye que estamos en un mundo y que estamos con otros, que pensamos, actuamos y sentimos, que existimos temporalmente, etc. y que en y a través de todas esas formas de relación y modos de ser – y sólo así– estamos dirigidos a nuestra propia vida individual y a una vida buena” (KPH121 / AyF230).

El ámbito de la pregunta por la vida buena es, entonces, el de la **comprensión** humana. Disponemos de diferentes conceptos de vida buena, considera Nussbaum, y en la deliberación ética que llevamos a cabo con los demás con quienes convivimos “en una comunidad, un país o un planeta”, los discutimos y comparamos. Esos conceptos provienen, por una parte, de la historia de la filosofía y, por otra, están conformados por “las creencias y sentimientos de los participantes”, por su “activo sentido de la vida”. Lo que le interesa a Wolf (que ella considera tarea de la filosofía) es cómo llegamos a tener conceptos de vida buena, o sea, ¿cómo estamos constituidos como seres que se preguntan por la vida buena y tienen un concepto de ella?

4. La estructura de la comprensión humana (Wolf)

Para Wolf, el ser humano, en cuanto interesado en vivir una vida buena, está constituido por una **relación consigo mismo** que, por un lado, es teórica y por el otro, práctica.

En la relación teórica se trata de autocomprensión, de conocimiento de los propios estados de conciencia. Pero éste se realiza a través del medio discursivo del lenguaje. Y como el lenguaje es intersubjetivo, se hace desde la perspectiva de un “nosotros”, los hablantes de una lengua común. Sin embargo, la vida individual no cabe del todo en esas estructuras intersubjetivas. “Lo que se sustrae a la comunicación intersubjetiva directa son las cualidades subjetivas del sentir. Puedo comunicar que tengo esta o la otra sensación, pero no lo que siento precisamente, lo que es para mí tener esta o la otra sensación. Y no solamente no lo puedo comunicar, sino que tampoco lo puedo articular lingüísticamente para mí misma” (KPH123 / AyF231). No obstante, ese núcleo individual incomunicable constituye un campo de comprensión y sigue encajado en la trayectoria de la comprensión intersubjetiva. Por eso, puede ser expresado por medio del arte aunque no sea comunicable a través de la discursividad filosófica.

Una de las maneras de expresión de vivencias subjetivas es la estructuración narrativa. “Uno intenta aclararse a sí mismo y a los demás cómo se siente, describiendo la situación con determinadas acentuaciones, contando de experiencias anteriores, incluyendo expectativas, etc. De esta manera se sirve de significados intersubjetivos pero, al mismo tiempo, por medio de la elección de las frases y de la forma de relacionarlas u ordenarlas,

intenta expresar más de lo que podría decir directamente a través de significados lingüísticos".¹⁰

Sin embargo, tanto ésta como otras formas ejemplares de expresión (mitos, relatos de experiencias, obras literarias), aunque se acercan más a la manera como sucede la vivencia, no logran tampoco satisfacer completamente la necesidad de articulación de la comprensión humana, o sea, la necesidad de estructurar como totalidad un horizonte difuso. Esto resulta más claro cuando se considera también la relación práctica del ser humano consigo mismo (Lzl259 / VsV213).

En la relación práctica consigo mismo, el ser humano valora y elige. Como lo ha mostrado Heidegger, la comprensión está siempre acompañada de sentimiento.¹¹ Así que los estados de conciencia pueden en principio contener un sentimiento valorativo: pueden ser placenteros o desagradables, satisfactorios o desilusionantes. Los sentimientos valorativos tienen la función cognitiva de abrir lo valioso. Pero tienen una estructura especial en cuanto están referidos al propio ser: lo valioso –placentero, desagradable o desilusionante– es placentero, etc. **para mí**. Esta estructura es la que Heidegger llama "cuidado de sí" (*Sorge*) y que describe diciendo que las personas existen de tal manera que "en su ser les va su ser" o que "en su ser se trata de su ser". Por otro lado, los sentimientos valorativos están, en el momento de la vivencia, en una relación de totalidad abierta en cuanto determinados por mi percepción del mundo y por mi vida anterior. Estas dos estructuras, la relación con el propio ser y la relación con una totalidad abierta, están entrelazadas de modo que pueden ser vistas como dos aspectos de la misma estructura. Esto se pone de manifiesto al tener en cuenta los otros estados de conciencia subjetivos: los estados de ánimo (Lzl260 / VsV213).

A diferencia de los afectos, que son reacciones a hechos individuales, los estados de ánimo son reacciones a la situación vital en su totalidad. Si estoy triste o alegre o aburrido, **todo** me parece triste o alegre o aburrido. Y la vida **toda** es plena de sentido en el estado de ánimo de la euforia o plenitud y **toda** vacía de sentido en la depresión o anonadamiento. En los estados de ánimo, entonces, la relación es con el propio ser en su totalidad y con el mundo en su totalidad, de tal manera que envuelve la concepción de la vida como un todo (*Idem*).

Hay estados de ánimo fundamentales en los cuales no estamos referidos a la propia vida al respecto de una concepción de sentido dada, sino en los que precisamente **ponemos en cuestión** la concepción de sentido que tenemos, por lo que nos confrontan directamente

10 Cfr. WOLF, U. **Was es heisst, sein Leben zu leben**. En: *Philosophische Rundschau*. Heft 3/4, 33 Jg. Tübingen 1986, p. 258 (en lo sucesivo: Lzl). **¿Qué significa vivir su vida?** (en lo sucesivo: VsV) p. 199.

11 HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. cap. 29.

con nuestro propio ser. Uno de estos es la angustia existencial, como la describe Heidegger. En ella la persona está confrontada con su propio ser, con el hecho desnudo de existir teniendo la muerte delante de sí, con el hecho de “tener que ser” o “dejar de ser”.¹² “Este estado de ánimo existencial no es negativo en el sentido en que lo son los corrientes estados de ánimo negativos, en los cuales nos sentimos desesperados o deprimidos dentro del horizonte de una concepción de sentido ya dada. Tampoco hay que entenderlo como negativo en el sentido de que abre el modo de ser humano como negativo en cuanto tal o la muerte como un mal. Lo que abre más bien es **la pregunta por el sentido** en cuanto plantea un problema de comprensión... Aquí surge la pregunta cómo quiero entenderme y comportarme en el mundo y con los otros, siendo un ente así constituido en su ser” (Lzl260 / VsV213-214).

Entonces, el estar constituidos como entes que tienen una relación con su propio ser, a la vez cognitiva y práctica, o sea, el saber de los propios estados de conciencia y el sentirlos como relación con la propia vida en su totalidad, origina la pregunta por **el sentido de la vida**. Ésta tiene dos aspectos: primero, cómo entendemos la facticidad de nuestro ser (el “tener que ser”) y segundo, cómo tenemos que elegir y actuar siendo entes enfrentados a ese “tener que ser”.

La pregunta por el sentido a este nivel existencial hace patente la específica **temporalidad** del existir humano: su tridimensionalidad. Al entenderme como teniendo que ser, se me abre mi futuro como ámbito del actuar en que va a consistir mi ser. Pero como tengo que elegir cómo actuar, tengo que preguntarme cómo soy, lo que significa cómo he sido hasta ahora. El ámbito presente del elegir y el pasado que determina lo que soy, se abren igualmente. Pero esta apertura de mi vida en sus tres dimensiones, o sea, de mi vida en su totalidad, no me la hace accesible completamente. Ni siquiera su dimensión pasada me es perfectamente clara. La pregunta cómo o quién soy sólo puedo responderla provisionalmente y cualquiera de estas respuestas provisionales permite diferentes proyectos futuros. Por otra parte, el barajar diversas formas posibles de vida futura tiene influencia retroactiva sobre la pregunta quién soy, porque puede hacerme ver mi ser actual bajo una nueva luz. Una articulación del sentido de mi vida en su totalidad no es, así, nunca completa ni cerrada (Lzl262-263 / VsV215-216).

Por otra parte, como sólo podemos articular sentido en tanto hablantes de un lenguaje público y ese lenguaje nunca es suficiente para esa articulación, también en la necesidad de sentido se muestra la discrepancia que existe entre individuo y sociedad, lo cual es importante para el problema de la sociabilidad.

12 La relación con el propio ser a nivel existencial, que para Heidegger es confrontación con el “haber de ser” es interpretada por Ernst Tugendhat como la relación Sí/No con la propia existencia “que tengo que realizar de una u otra manera o decidirme a no realizarla más”. Cfr. TUGENDHAT, Ernst. *Autoconciencia y Autodeterminación*. Madrid, 1993, p. 139. En el estado de ánimo de la angustia esta relación se hace patente.

En los estados de ánimo experimentamos entonces la imposibilidad de abarcar la totalidad de la vida, tanto en su aspecto temporal como social. Esta experiencia que se nos muestra como necesidad de sentido, hace que en la articulación de sentido que intentamos no se trate de cualquier conjunto de sentido, sino que la elección y la acentuación en que consiste esa articulación estén dirigidas a establecer el valor y la importancia (Lz1263 / VsV216).

Es, entonces, como seres necesitados de sentido que preguntamos por la vida buena. Esto significa que la vida buena que buscamos es una vida con sentido. Un sentido que ya tiene en cuenta lo negativo inevitable como el sufrimiento y la muerte (KPH117 / AyF227). Pero nos comprendemos como seres necesitados de sentido a la base de la experiencia afectiva de falta de totalidad que origina el anhelo de totalidad.

5. El discernimiento de la percepción: la racionalidad práctica (Nussbaum)

Para Nussbaum más que la relación del ser humano consigo mismo es importante la relación de los seres humanos entre sí. ¿Cómo comprender a los demás y ser comprendido por ellos? “¿Cómo escribir, qué palabras elegir, qué formas, qué estructuras, si lo que se busca es comprensión? (Lo que equivale a decir si una es en este sentido una filósofa)” (LK3 / FyC43). Por otro lado, se trata de la comprensión necesaria para la elección o decisión correcta en una determinada situación vital. Apoyándose en Aristóteles, Nussbaum se refiere a esa comprensión llamándola “percepción” y la explica como el “discernimiento” que lleva a la elección correcta, como “un tipo de sensibilidad compleja con respecto a los rasgos dominantes de la situación concreta en que se está” (LK55 / DdIP108).¹³ En esta percepción hay razonamiento, pero no el razonamiento epistemológico de la ciencia. Es una **racionalidad práctica** que dirige tanto la elección o decisión personal como la pública.

La percepción de los rasgos dominantes de la situación es importante porque el criterio de la elección no consiste en un único valor, sino en una pluralidad de valores que no se pueden unificar utilizando una medida común. Nussbaum insiste en la “incomensurabilidad” de lo valioso y argumenta detalladamente contra la idea de que algo unificante, como por ejemplo el placer, pudiera servir como medida unitaria o como aquello de cuya maximación se trataría (LK56-58 / DdIP109). Aristóteles defiende la idea “de elección [...] como una selección de bienes –basada en la cualidad– que son plurales y heterogéneos y que son elegidos cada uno por su propio valor distintivo” (LK56-57 / DdIP110). “La actividad de acuerdo a las excelencias” en que “la vida buena consiste

13 DdIP = El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la racionalidad privada y pública.

para un ser humano” “debe ser elegida por sí misma y no por alguna otra cosa”, no por las consecuencias que pueda tener (LK59 / DdIP112).

Esta percepción que discierne las diferentes alternativas apreciando su valor individual, percibe naturalmente también la posibilidad de conflictos irreconciliables entre esas alternativas. Una elección “racional” (medición cuantitativa unificante) no soluciona un conflicto (la elección de Agamenón que sacrifica a su hija Ifigenia porque la impiedad podía traer la muerte para todos los implicados, es considerada “por el coro de ancianos como locura y no como sabiduría”) (LK63-64 / DdIP118). Las situaciones conflictivas son inseparables de la riqueza y diversidad de los compromisos positivos de la persona buena que vive en un mundo de sucesos incontrolables. Así que éstos tienen una relevancia ética para la vida buena (LK64-65 / DdIP118-119). Es preciso considerar las situaciones en las cuales ninguna de las opciones es buena, para poder reconocer como mala la elección tomada y no intentar justificarla. Hecho importante especialmente cuando se trata de racionalidad pública. Con frecuencia un líder político se ve enfrentado a una elección en la cual no hay una alternativa libre de culpabilidad. “Supongamos, por ejemplo, dice Nussbaum, que estamos de acuerdo en que, después de todo, Truman hizo bien en elegir el bombardeo atómico de Hiroshima, que ésta era la mejor solución posible para el horrible dilema en el que estaban él y la nación, debido a factores más allá de su control. Importa mucho, sin embargo, si el bombardeo es considerado simplemente como la alternativa ganadora o, además, como una acción que va contra un genuino valor moral. Importa si Truman la lleva a cabo con inmutable confianza en el poder de su razón, o con renuencia, remordimiento y la convicción de que está obligado a hacer luego todas las indemnizaciones que sean posibles” (LK65 / DdIP120).

Otra de las cosas que discierne la percepción es la prioridad de lo particular, añade Nussbaum refiriéndose a Aristóteles. Esto va contra la idea de que la elección racional puede ser apresada en un sistema de reglas generales o principios que luego son aplicados en cada nuevo caso (LK66 / DdIP121). Lo que se pretende con esto es evitar la vulnerabilidad que resulta de la percepción de la heterogeneidad cualitativa. Ver la cualidad diferente de cada cosa particular significa estar expuesto a sorpresas y perplejidades. Contra ellas se escuda quien adopta reglas y principios que puede aplicar cuando se encuentra con lo nuevo o cuando no sabe qué hacer. Percibir la cualidad especial de cada persona o actividad o cosa hace también vulnerable a la pérdida (de una persona amada, por ejemplo). Verlas, en cambio, como instancias de un concepto general es considerarlas reemplazables si se las pierde (LK67 / DdIP121).

Nussbaum hace una distinción entre lo general y lo universal. Lo general, dice, es opuesto a lo concreto. Una regla general no solamente cubre muchos casos sino se refiere a ellos en virtud de algunas características no concretas. Una regla universal, en cambio, se refiere a todos los casos similares en lo relevante, y puede ser muy concreta en cuanto menciona características que probablemente no se repitan (LK67 / DdIP122)

La prioridad de lo particular sobre lo general tiene importancia especial al respecto de la decisión correcta. Esta es correcta con respecto al caso concreto de que se trata y no con respecto a la regla o principio que puede servirle de guía. Así que cuando la formulación universal o general de la regla no cuadra con el caso particular, hay que adaptarla o corregirla para que la decisión sea correcta (LK69 / DdIP124). Y esto es lo normal, porque los casos concretos –materias prácticas– son mutables, les falta fijeza. Un sistema de reglas se fija con base en algo ya visto (un tratado médico sólo puede dar el modelo reconocido de una enfermedad) mientras el mundo cambiante nos confronta continuamente con nuevas configuraciones. Ante una nueva configuración de síntomas un médico no apelará a un tratado de medicina ya existente, lo mismo que no lo hace un piloto de barco enfrentado a una tempestad de diferente dirección o intensidad de las previstas en los tratados de navegación. La persona que posee sabiduría práctica tiene que enfrentar lo nuevo con sensibilidad e imaginación, cultivando el tipo de flexibilidad y percepción que le permitirá improvisar lo requerido (LK71 / DdIP126).

Un segundo rasgo de lo práctico es su carácter indeterminado o indefinible. Por eso la elección excelente no puede encerrarse en reglas generales sino tiene que acomodarse a los requerimientos complejos de la situación concreta, teniendo en cuenta todas sus características contextuales. En esto, una regla, como un manual de humor, fallaría por exceso o por defecto (LK71-72 / DdIP127). Nussbaum anota que Aristóteles, hablando de la mutabilidad, acentúa el cambio en el tiempo y la relevancia moral de la sorpresa y hablando de la indefinibilidad, acentúa la complejidad y el contexto. Y añade que esas características piden sensibilidad y flexibilidad, el tono correcto y el toque seguro que no puede estar incluido en ninguna consideración general (*Idem*).

Un caso ético concreto puede, finalmente, contener elementos particularmente últimos y no repetibles. Esto se muestra en el ejemplo que Nussbaum trae de Aristóteles en el que se dice que la dieta apropiada para el luchador Milo no puede ser nunca la apropiada para el filósofo Aristóteles, pues la combinación única de talla, peso, necesidades, metas y actividades es relevante para determinarla como apropiada para el primero (LK72 / DdIP127-128). Esta se podría considerar como regla universal con una instancia individual, ya que si se diera otro caso con las mismas características (talla, peso, necesidades, etc.) la prescripción sería la misma.

La no repetibilidad se da en un sentido todavía más fuerte en casos como el amor y la amistad. El buen amigo atiende a las necesidades e intereses particulares de su amigo ayudándole por lo que él en sí mismo y por sí mismo es. Algo de este “sí mismo” consiste en rasgos de carácter que pueden ser repetibles, pero el peso ético importante lo tienen aquellas características provenientes de la historia compartida o de la relación familiar que no son repetibles ni siquiera en principio. Ellas entran en la deliberación moral sin que puedan dar lugar a un principio universal, ya que lo que es éticamente importante es tratar al amigo como un ser no reemplazable, como un ser único en el mundo. “La sabiduría

práctica –Nussbaum cita a Aristóteles– no sólo tiene que ver con lo universal, tiene que reconocer también lo particular, porque es práctico y la práctica tiene que ver con lo particular” (LK72-73 / DdIP128).

Como se ve en todos estos casos, las reglas generales o universales fallan como normas para el juicio correcto en un caso de elección práctica. Pero como orientación general y para ciertos propósitos, juegan un rol importante. “Las reglas y los procedimientos generales pueden ser una buena ayuda en el desarrollo moral, pues quienes no tienen todavía la sabiduría práctica y la necesaria visión tienen que seguir reglas que compendian los juicios sabios de otros” (LK73 / DdIP129). Además cuando no tenemos tiempo para formular una completa decisión o cuando no confiamos en nuestro juicio en un determinado caso, las reglas nos dan apoyo constante y estable. Pero Aristóteles hace notar, dice Nussbaum, que en estos casos la regla representa una disminución de la plena racionalidad práctica y no su florecimiento o plenitud (LK73 / DdIP129).

Esta racionalidad práctica es muy importante al respecto del intento de una vida buena. Una gran parte de la deliberación racional se ocupa de cuestiones tales como interrogarse acerca de si este tipo de acción aquí y ahora realiza realmente un valor importante (amistad, por ejemplo) que hace parte de mi concepto de vida buena o si una determinada manera de actuar (una relación, por ejemplo) es realmente algo que quiero incluir en mi concepción de vida buena. Si esta amistad, este amor, este riesgo es realmente algo sin lo cual mi vida sería menos valiosa o menos completa. Es obvio que para este tipo de pregunta no puede haber una contestación matemática. Y el único procedimiento a seguir es imaginarse, tan plena y concretamente como sea posible, todas las características relevantes, contraponiéndolas con cualquier intuición, emoción, plan o imaginación que se haya traído a la situación o que se pueda construir en ella (LK74 / DdIP130).

Nussbaum anota que Aristóteles dice muy poco acerca de una teoría sobre el procedimiento correcto para la buena deliberación. Por otra parte, agrega, el contenido de una elección racional debe ser suplido por algo tan confuso como la experiencia y las historias de experiencia. Entre éstas, las más veraces e informativas son las obras literarias, biografías e historias. La buena deliberación es como la improvisación teatral o musical, donde lo que cuenta es la flexibilidad, la sensibilidad y la apertura a lo externo. Confiar en una regla matemática aquí no sólo es insuficiente sino un signo de inmadurez y debilidad (*Idem*).

La racionalidad práctica que realiza la deliberación para las elecciones y juicios que se hacen en búsqueda de la vida buena, es una perspicacia práctica que, como la percepción, no se puede inferir ni deducir. Es una habilidad para reconocer las características salientes de una situación compleja. Y lo mismo que el *nous* teórico sólo se abre a través de una larga experiencia con los primeros principios y con un sentido –ganado gradualmente y a través de la experiencia– del rol fundamental que esos principios

juegan en el discurso y en la explicación, también la percepción práctica –que Aristóteles también llama *nous*– es obtenida sólo a través de un largo proceso de vivir y elegir que desarrolla la recursividad y la sensibilidad (capacidad de respuesta) del agente (LK75 / DdIP130-131).

Pero la flexibilidad que es importante para encarar lo nuevo no significa el rechazo de la guía que el pasado puede ofrecer. La experiencia es concreta y no se la puede resumir totalmente en un sistema de reglas. Pero ofrece una guía y nos urge a reconocer tanto lo repetido como lo único. Aunque las reglas no son suficientes, ellas pueden ser muy útiles y con frecuencia muy necesarias (*Idem*).

Otro de los aspectos de la racionalidad práctica que Nussbaum quiere hacer notar es su oposición a la idea corriente de que una elección racional no se lleva a cabo bajo la influencia de las emociones ni de la imaginación. Esta idea se basa en la distinción entre la parte racional y la parte irracional del alma. Las emociones y la imaginación pertenecerían a esta última.

Nussbaum dice que Aristóteles no tenía un concepto correspondiente al nuestro de “imaginación”. Su “fantasía” es una capacidad tanto humana como animal que enfoca una particularidad concreta, ya sea presente o ausente, de manera de verla como algo, notando sus rasgos salientes y discerniendo su contenido. Esta es la función activa y selectiva de la percepción. Pero la fantasía funciona también acompañando a la memoria, ayudando a la persona a enfocar algo ausente en su concreción y además formando nuevas combinaciones aún no experimentadas a partir de elementos que han entrado en la experiencia sensible. Es lo que hace nuestra imaginación. Para Aristóteles es importante en su carácter selectivo y discriminatorio más que en su capacidad de fantasear libremente. Su función es enfocar la realidad más que crear algo no real (LK77 / DdIP133).

En su función de ver algo como algo, la fantasía es una facultad apropiada para la deliberación, pues ese algo puede ser lo que corresponde a los intereses prácticos de quien delibera. Puede trabajar, como lo muestra Aristóteles, en conexión con una concepción ética del bien, cuando nuestra visión imaginativa de la situación la “determina” como presentando elementos que corresponden a nuestra visión de lo que debe ser buscado o evitado. Él considera que el ser humano tiene una “fantasía deliberativa” que envuelve la habilidad de centrar varias imágenes o percepciones de modo que “hace de muchas cosas una unidad”. Por medio de la fantasía deliberativa son unidas las particularidades sin quitarles su particularidad y sin ascender a lo general (LK 77-78 / DdIP134).

En cuanto a las emociones, Aristóteles las restaura en el lugar central de la moralidad del que Platón las había desterrado. Él considera que la persona verdaderamente buena no solamente actúa bien sino también siente las emociones apropiadas acerca de lo que elige. Las emociones son compuestos de creencia y sentimiento, conformados por el pensamiento

en evolución y tienen un gran poder de discernimiento en sus reacciones. Ellas pueden dirigir o guiar al agente que percibe, indicando lo que ha de ser buscado o evitado en una situación imaginada concretamente. Aristóteles no hace una tajante separación entre lo cognitivo y lo emotivo. La emoción puede jugar un papel cognitivo y la cognición, si ha de estar informada apropiadamente, tiene que sacar las conclusiones del trabajo de los elementos emotivos. No es sorprendente que la elección sea definida como una habilidad que está en el límite entre lo intelectual y lo pasional, participando de ambas naturalezas. Se la puede describir, dice Aristóteles, ya sea como deliberación desiderativa o como deseo deliberativo (LK78 / DdIP135).

Nussbaum concluye que, frecuentemente, es la respuesta pasional más bien que el pensamiento objetivo lo que lleva al reconocimiento apropiado de la situación. Sin el sentimiento falta algo a la percepción correcta. Ella considera que no es que la percepción sea simplemente ayudada por las emociones, sino que está constituida por la respuesta emocional apropiada. Una buena percepción es un reconocimiento (aceptación) de la naturaleza de la situación práctica; la entera personalidad la ve como ella es (LK79 / DdIP136).

Las emociones mismas son modos de visión o de reconocimiento. Sus respuestas son parte de aquello en lo que consiste el conocimiento, que es verdadero reconocimiento (aceptación) o admisión (aceptación). Responder “en el debido tiempo con relación al objeto correcto, a la gente correcta, con el fin correcto y en la manera correcta es lo que es apropiado y mejor, y es la característica de la excelencia” –Nussbaum cita a Aristóteles– (*Idem*).

La defensa de la emoción que hace Nussbaum llega hasta el punto de considerar que la *akrasia* (la debilidad de la voluntad) es causada frecuentemente por un exceso de teoría y una deficiencia de respuesta pasional. La persona que actúa de manera akrática contra su conocimiento del bien es capaz, con frecuencia, de hacerlo correctamente en todos los modos intelectuales. Lo que le falta es la confrontación afectiva con la concreta realidad ética. El conocimiento necesita respuesta (sensibilidad) para ser efectivo en la acción. El conocimiento práctico no está completo cuando falta la respuesta afectiva correcta (LK81 / DdIP138).

Y aún más, frecuentemente el confiar en los poderes del intelecto puede en realidad convertirse en un impedimento para la verdadera percepción ética al impedir o socavar esas respuestas. Con frecuencia sucede que el teórico, orgulloso de sus habilidades intelectuales y confiando en la posesión de técnicas para solucionar los problemas prácticos, es conducido por sus compromisos teóricos a desatender las respuestas concretas de la emoción y de la imaginación que serían constitutivos esenciales de la percepción correcta (El *Creón* de Sófocles, fascinado por su esfuerzo teórico de definir todos los intereses humanos en términos de su productividad de bienestar cívico ni siquiera percibe lo que

sabe a algún nivel, o sea, que Hemón es su hijo. Pronuncia las palabras, pero no reconoce el lazo –hasta que el dolor de la pérdida se lo revela–) (*Idem*).

Aristóteles nos dice –anota Nussbaum– que quien posee sabiduría práctica tanto en la vida pública como en la privada, cultiva la emoción y la imaginación tanto en sí mismo como en los demás, y tiene mucho cuidado de no confiar demasiado en una teoría puramente técnica o intelectual que pueda sofocar o impedir esas respuestas. Promueve una educación que cultiva la fantasía y el sentimiento a través de obras literarias e históricas, enseñando ocasiones apropiadas de respuesta y de grados de ella. Considera infantil e inmaduro no llorar o enojarse o experimentar o expresar pasión cuando la situación lo exige (LK81-82 / DdIP139).

Esta persona, entonces está muy cerca del artista y del receptor del arte. Pero no en el sentido de que el valor moral se reduzca a un valor estético o que el juicio moral sea materia de gusto, sino en el sentido de exigir de la moralidad una visión de gran profundidad y una respuesta a lo particular, o sea, aquellas habilidades que buscamos y valoramos en los grandes artistas (LK84 / DdIP140-141).

La prioridad de lo particular hace que no sea posible establecer de antemano –o sea, antes de la confrontación con la materia del caso– qué tipo de deliberación es la mejor, ni tampoco qué técnicas y procedimientos conducen a una buena deliberación para que la elección sea buena o para distinguirla previamente de la defectuosa. (LK93 / DdIP152). Sin embargo, lo que sí es posible es aprender empíricamente la comprensión necesaria para la vida buena que consiste en el intento diario de discernir lo que la situación requiere. Este aprendizaje es “conocimiento del amor”.

6. El conocimiento del amor (Nussbaum)

El libro en que reúne sus escritos sobre la relación entre filosofía y literatura o, más exactamente, entre ética y literatura, lo titula Nussbaum *El conocimiento del amor*. El “amor, o su inteligencia, es el tema que conecta estos ensayos”, dice en la sección en que trata de los límites del ámbito de las relaciones éticas. El amor, que es un elemento muy importante en este ámbito, lo trasciende y se mantiene en una tensión potencial con él (LK50 / FyC101). Su importancia, dentro del ámbito, tiene que ver con la percepción y con la elección en las situaciones prácticas, donde su conocimiento trae la afectividad requerida. Es un conocimiento en dos sentidos: saber del amor y conocer a través de él, comprender amorosa, afectivamente, tener el “intelletto d’amore” del cual habla la cita de Dante en el epígrafe de la introducción (LK3 / FyC43).

En el artículo que lleva el mismo título del libro explicita Nussbaum lo que el título quiere decir. Y lo hace trayendo –para criticarla– la teoría de Proust, según la cual

conocemos el amor en nosotros mismos, o sea, sabemos que amamos, no por medio de una ciencia como la psicología ni ningún otro “uso científico del intelecto”, sino por los “sufrimientos y anhelos” del “corazón”, por sus “respuestas emocionales” (LK261 / CdIA167). Su crítica parte de la presentación de la visión contra la que Proust argumenta: “saber si uno ama a alguien, el conocimiento de la condición del propio corazón cuando se trata de amor puede obtenerse de manera óptima mediante el escrutinio intelectual, exacto, imparcial y sin emoción de la propia condición, realizado de la misma manera en que un científico conduce una determinada investigación. Observamos cuidadosamente, con sutil precisión intelectual, las vicisitudes de nuestra pasión, separando, analizando y clasificando. Este tipo de escrutinio es tan necesario como suficiente para el autoconocimiento requerido” (LK262 / CdIA168).

Es la visión, comenta Nussbaum, que tiene profundas raíces en nuestra entera tradición intelectual y especialmente en nuestra tradición filosófica. Contra ella se pronuncia Proust con su teoría de la **impresión cataléptica**. Según ésta, es un sufrimiento sorpresivo lo que con su impacto nos da un conocimiento con absoluta certeza. Sabemos que amamos en el momento en que la impresión de dolor por la pérdida de la persona amada nos produce el impacto que nos da la certeza.

La impresión cataléptica (a la que Proust se refiere) tiene un gran poder: su fuerza, brillantez y extrañeza (como las de un rayo que abre una herida), su sorpresividad (que muestra vivamente la particularidad), su pasividad (viene de afuera y es espontánea) y su carácter doloroso, se oponen a nuestro mecanismo habitual de huir del dolor y, sobre todo, de ocultarnos a nosotros mismos la naturaleza de nuestra condición humana como seres incompletos y necesitados. El reconocimiento de esta condición es lo que inicia la impresión cataléptica. Y ella se opone al conocimiento intelectual objetivo que niega y reprime esa condición buscando la autosuficiencia (LK267-68 / CdIA171-175).

Nussbaum interpreta en la escena que le sirve de base a Proust (Marcel que a través de la disquisición intelectual estaba convencido de no amar a Albertine, en el momento en que se entera de que se ha ido, tiene una impresión de dolor que lo convence de su amor por ella), que en ese conocimiento cataléptico hay tanto descubrimiento como creación de amor. Descubrimiento del amor como sufrimiento encubierto por el hábito, la disquisición intelectual y la creación, porque un amor reprimido y negado no es amor (LK268 / CdIA175).

Pero Nussbaum no está de acuerdo en que el amor sólo pueda ser conocido por la impresión cataléptica del sufrimiento. ¿Por qué un surgimiento ciego y espontáneo de un afecto doloroso? ¿Por qué no un sentimiento de alegría o una pasión más amable, como una tierna preocupación? Y, sobre todo, ¿por qué no experiencias de afecto compartido, de comunicación de emociones? (LK269 / CdIA176). Tratar de comprender el amor intelectualmente es una manera de evitar amar. En la impresión cataléptica se da el

conocimiento de la propia vulnerabilidad e insuficiencia y con ella se pone fin a la huida de la persona de sí misma. Pero la idea de basar el amor y su conocimiento en una impresión cataléptica ¿no es en sí misma una forma de huida —de la apertura hacia el otro, de todas esas cosas para las cuales no hay un criterio de certeza en el amor? (LK270 / CdIA177-178).

Como evento solitario la catalepsis no es convincente para Nussbaum (LK271 / CdIA178). Pero tampoco es convincente la opinión final de Proust de que las impresiones catalépticas han de ser valoradas críticamente, unidas en modelos generales y clasificadas por la reflexión. Llegar a la conclusión de que el amor no es simplemente una experiencia repetida sino un rasgo estructural de nuestras almas, que es la forma general de nuestra permanente finitud e insuficiencia y que en el amor mismo todavía no tenemos un completo conocimiento del amor porque no captamos sus límites, es un regreso a la teoría (LK272-73 / CdIA180).

Sin embargo, la objeción principal de Nussbaum a la teoría de Proust es la exclusión del otro. En ésta, por medio de las operaciones del pensar el solipsismo se establece y se torna científico. Conocer el amor, dice Nussbaum, es un conocer que va más allá del escepticismo y soledad de Proust. Y es un conocer que sólo es posible por medio del amor (LK274 / CdIA182).

El “conocimiento del amor” “no es de ninguna manera un estado o función de la persona solitaria, sino una manera compleja de ser, sentir e interactuar con otra persona. Conocer el propio amor es confiar en él, permitirse a sí misma estar expuesta. Es, sobre todo, confiar en la otra persona” (*Idem*). Contra la teoría proustiana de que su evidencia le viene de ser una impresión sensual con un contenido espiritual que podemos extraer e interpretar intelectualmente, afirma: “Tal conocimiento (del amor) no está fuera del ámbito de la evidencia. Se constituye típicamente a la base de mucha atención durante largo tiempo, una atención que suministra una cantidad de evidencia sobre la otra persona, sobre una misma y sobre modelos de interacción entre las dos personas. Tampoco es ajeno a sentimientos poderosos que tienen realmente el valor de la evidencia. Pero va más allá de la evidencia y se aventura afuera del mundo interior” (LK274 / CdIA182). Sobre este conocimiento se puede decir poco en abstracto, hay que conocerlo en una historia de amor.

La historia de amor que Nussbaum trae para comunicar su idea, se titula: “aprendiendo a caer” (LK274 / CdIA182). Un comentario sobre ella no es lo apropiado, ya que para Nussbaum la forma de expresión hace parte de la expresión misma, pero aquí tenemos que contentarnos con él. Es una historia bastante corriente en la que una mujer no quiere “dejarse caer” en una relación amorosa por varias razones con las que su intelecto ha interpretado su sentir. “Aprender a caer” es un ejercicio que su amiga aprende en una clase de baile. Se trata de caer lentamente. “Yo me imagino a Ruth, le comenta a su amigo,

extendiendo los brazos hacia delante, inclinando la cabeza casi en posición de penitente y luego soltando las rodillas y doblándose lentamente hacia abajo” (LK278 / CdlA186). Frente a la súbita impresión cataléptica de Proust, el conocimiento del amor en esta historia es un lento dejarse ir. “Lo que va a suceder no puede ser detenido”. “Ella no se permite detenerlo, decide dejar de detenerlo”. “Descubre lo que va a suceder dejándolo suceder”. “Como la caída del cuerpo de Ruth y... como una plegaria, es algo que... cuando se lo hace es fundamentalmente incontrolado, no es algo casual sino un rendirse, un disponerse, pero a una gracia. Realmente, no es posible disponerse a una gracia. Tiene tan poca conexión, si es que la tiene, con los propios esfuerzos y acciones. Pero ¿qué más se puede hacer? ¿De qué otra manera se puede orar? Hay que abrirse a la posibilidad” (LK278 / CdlA187).

Como en la impresión cataléptica aquí hay descubrimiento y creación. Se descubre el amor que estaba ahí y había sido reprimido. Y se lo descubre con loca alegría. A la vez se lo crea, en cuanto la eliminación del autoengaño cambia el propio ser. Además hay un conocimiento de sí misma, pero como relación, como apertura hacia el amado, hacia el otro. El conocimiento de la propia condición y el conocimiento del otro son inseparables. No son indudables en el sentido de que no haya la posibilidad de error –que siempre hay– sino en el sentido que están más allá de la duda, pues no se exige ninguna prueba. Aquí se trata más bien de fe (LK278-79 / CdlA188). Contra la impresión cataléptica dolorosa de Proust, Nussbaum insiste en la alegría del conocimiento en el dejarse ir (caer), una alegría compartida (en esta historia, expresada en risa). “La risa es algo social y relacional, algo que implica un contexto de confianza, lo que no es el sufrimiento. Requiere intercambio y conversación, requiere otra persona realmente viviente”. Y contra Proust agrega: “Imaginarse el amor como una forma de aflicción es ya buscar el solipsismo, imaginárselo como una forma de risa (o de conversación sonriente) es insistir en que presupone o es trascendencia de solipsismo, realización de comunidad” (LK280 / CdlA189).

El conocimiento del amor, entonces, requiere dejarse ir en una historia de amor, aprender a amar. Lo aprendido es una manera de conocer, de comprender que difiere ante todo del conocimiento y de la comprensión intelectual por ser una comprensión abierta al otro, a los otros. Una comprensión en la cual nos conocemos como seres insuficientes, necesitados, que por esa misma necesidad, por esa falta, se abren a los otros, confían en ellos. Aún a costa de un fracaso. Es, así, lo contrario de la autosuficiencia que busca el conocimiento intelectual.

No obstante, dice Nussbaum, para poder distinguir el conocimiento del amor del conocimiento intelectual, y verlo como una respuesta emocional, como una forma de vida más compleja, hace falta el examen reflexivo, “la filosofía”. “...el mismo probar y cuestionar que parece en la filosofía tan poco afectuoso, puede también expresar, aplicado propia y pacientemente, el cuidado más tierno y protector de las “manifestaciones”, de nuestras experiencias de amor y de nuestras historias de amor”. “A veces, creo yo, el corazón

humano necesita la reflexión como aliada. A veces necesitamos explícitamente la filosofía para volver a las verdades del corazón y permitirnos confiar en esa multiplicidad, en esa indefinición que nos deja perplejos. Para dirigirnos a las ‘manifestaciones’ más bien que a algún lugar ‘fuera de ahí’ o *al lado o detrás* de ellas” (LK283 / CdIA193).

7. El afinamiento de la percepción en la literatura (Nussbaum)

El conocimiento del amor que se adquiere en la experiencia personal en una historia de amor es, por otro lado, un tipo de comprensión que se puede aprender –y eventualmente mejor que en la experiencia personal– en la lectura de obras literarias. Nussbaum no piensa que se aprende sin más, pero sí si se lee, como lo hacía David Copperfield, “como si en ello nos fuera la vida” (LK10,24 / FyC66,74), si la relación con la obra literaria es de amor y si esa lectura entra en la indagación sobre el concepto de vida buena que requiere la vida buena comunitaria.

Por medio de la literatura, nuestra experiencia –demasiado limitada y local– se amplía haciéndonos sentir y reflexionar sobre lo que de otra manera nos sería demasiado lejano. La imaginación que la obra literaria aviva, nos lleva a ver con mayor precisión, a atender a cada palabra, a sentir más finamente que en la vida real. Ésta, sin la literatura, no es vivida completamente. Hay mucho en ella de obtuso, rutinario y falto de sentimiento. “Así que la literatura es una ampliación de la vida no sólo horizontal, en cuanto pone al lector en contacto con acontecimientos o situaciones o personas o problemas con los que de otra manera él o ella no se encontrarían, sino también, por así decirlo, vertical, ya que permite al lector una experiencia más profunda, más aguda y más precisa que gran parte de la que se obtiene en la vida” (LK47-48 / FyC98).

Pero donde se muestra la efectividad de la comprensión afectiva resultante del conocimiento del amor es en el terreno de la deliberación con otros que busca la vida buena comunitaria, o sea, en el terreno ético. Al respecto Nussbaum apela a Aristóteles y durante toda la presentación de su teoría (en el capítulo introductorio a su libro *El conocimiento del amor*) se apoya en él. Su intento, explica, es encontrar una alternativa a las concepciones kantiana y utilitarista, y para ello nos ayudan tanto nuestro sentido activo de la vida como las concepciones filosóficas que encontramos en la tradición. Claro que en este sentido activo de la vida –activo porque evoluciona– participa fuertemente la literatura, como lo hemos visto. Y la concepción filosófica que ella favorece es la aristotélica, a la que va, no objetiva sino afectivamente. Ante todo, quiere utilizar el método aristotélico que le ofrece un marco dentro del cual pueden compararse diferentes concepciones alternativas respetándolas y que, además, es suficientemente amplio para incluir toda la vida sin separar los campos ético y no ético. “Examinamos todo aquello que Aristóteles examina –que estamos efectivamente examinando: el humor junto con la justicia, la gracia además de la valentía” (LK24-25 / FyC69).

La indagación, agrega, “es a la vez empírica y práctica: empírica, en cuanto se ocupa y toma su “evidencia” de la experiencia de la vida; práctica, en cuanto su meta es encontrar una concepción según la cual puedan vivir los seres humanos, y vivir juntos” (LK25 / FyC69-70). Concretamente a los participantes en esa indagación “se les pide que se imaginen, a cada paso, de qué estarían menos dispuestos a prescindir, lo que yace más profundamente en sus vidas e, igualmente, lo que les parece más superficial, más prescindible. Buscan coherencia y ajuste en el entramado de juicio, sentimiento, percepción y principios, tomados como un todo” (LK26 / FyC70).

En esta empresa, continúa, las obras literarias, por un lado, nos aseguran una concepción suficientemente rica e incluyente del punto de partida y del procedimiento dialéctico que vamos a emplear. Por otro lado, como sucedía con los antiguos dramas, una novela expresa ya un compromiso evaluativo que tiene en cuenta la significación ética de los acontecimientos incontrolables, el valor epistemológico de la emoción y la variedad e incommensurabilidad de las cosas importantes (LK26 / FyC70).

Para la deliberación sobre la vida buena a la cual ella quiere contribuir, trae Nussbaum su análisis de un grupo de novelas (Dickens, Dostoyevsky, Henry James y Proust) que para ella son filosóficas, ya que expresan un sentido de la vida que está incluido en la posición ética aristotélica que quiere actualizar. Las características de ese tipo de novelas corresponden a las condiciones de la comprensión que requiere la deliberación sobre la vida buena comunitaria.

Primero, para la vida son importantes las “distinciones cualitativas” y en la novela aprendemos a ver de manera “ricamente cualitativa”, y, de este modo, a refinar nuestro entendimiento (que al respecto de la vida ya es cualitativo). Los conflictos de elección entre dos acciones o compromisos cualitativamente diferentes que se presentan continuamente en la vida, en una novela pueden seguirse en su desarrollo durante largo tiempo, lo que permite ver mejor su participación en los esfuerzos para vivir bien (LK36-37 / FyC85).

Segundo, en las novelas aparece esa habilidad ética, la “percepción”, que consiste en discernir con precisión y responsabilidad los rasgos salientes de la propia situación particular. Aristóteles la considera el núcleo de la sabiduría práctica y dice que no sólo es un medio para lograr una acción o afirmación correcta, sino que es una actividad valiosa por sí misma desde el punto de vista ético. Es a lo que H. James se refiere con su meta de llegar a ser “finamente consciente y ricamente responsable”. Y en la relación entre las reglas generales y la situación concreta, constituye la responsabilidad por lo concreto que requiere ser capaz de improvisar, pues no todos los rasgos de esa situación pueden ser previstos en la regla general. La improvisación requiere una imaginación por medio de la cual el agente vea la importancia de la regla y cómo usarla (LK37 / FyC86).

Tercero, la novela como forma está profundamente comprometida con las emociones. Sin la emoción “el razonamiento práctico no es suficiente para la sabiduría práctica”. Además, “con frecuencia, las emociones no son menos sino más confiables que el cálculo intelectual y menos engañosamente seductoras” (LK40 / FyC89). Las emociones están íntimamente relacionadas con las creencias sobre cómo son las cosas y qué es importante. (La ira, por ejemplo, parece basarse en la creencia de que uno ha sido maltratado o perjudicado de alguna manera por la persona contra la que se dirige la ira). Esta dimensión cognitiva de la emoción la presenta como una parte intelectual del actuar ético, interesada en el funcionamiento de la deliberación y esencial para su completamiento. (La intelección de la que aquí se trata es una que sólo se puede lograr a través de la experiencia concreta. Por ejemplo, el amor no se entiende si no se lo ha sentido). Desde este punto de vista, hay contextos en los cuales un razonamiento intelectual sin emoción puede hacer que no se llegue a un completo juicio racional, como por ejemplo, al completo entendimiento de lo que es el dolor por la muerte de un ser querido (LK41 / FyC91).

Las emociones, por otra parte, incluyen juicios de valor que dan gran importancia a los sucesos sobre los que no tenemos control y así son juicios que reconocen “el carácter de finitud e imperfección de la vida humana”. Por eso son consideradas como conducentes a juicios falsos por quienes toman el punto de vista de la aspiración a la autosuficiencia (LK42 / FyC92).

Cuarto, lo que le sucedía a uno de los personajes de un drama sin culpa de su parte, tenía una gran importancia para la calidad de la vida que intentaba vivir. Esto se oponía a la opinión socrática, compartida por Platón, de que a una persona buena no le podía suceder algo perjudicial. En estas novelas también lo sorpresivo, lo incontrolable, los reveses, tienen gran significado para la vida de los personajes. Para Aristóteles, agrega, la correcta comprensión de las maneras en las que la aspiración humana a vivir bien puede ser frustrada por eventos sobre los que no se tiene control es una parte importante de la comprensión ética y no, como para los platónicos, un engaño (LK43-44 / FyC93).

La concepción aristotélica del aprendizaje corresponde bastante a la que se podría considerar concepción de la literatura. Es decir, la enseñanza y el aprendizaje no se llevan a cabo aprendiendo reglas o principios, sino en gran parte, por medio de la experiencia concreta. A su turno, este aprendizaje empírico requiere el cultivo de la percepción y de la sensibilidad, o sea, la habilidad para captar una situación, seleccionando lo relevante para el pensamiento y para la acción. Y no es el aprendizaje de una técnica, sino que se aprende bajo una guía (LK44 / FyC94).

Además, otro modo de aprendizaje que cuadra dentro de la concepción aristotélica es el que se realiza por medio de lazos de amistad o de amor, pues en ellos se agudiza la percepción. Confiar en la guía de un amigo y permitir que los sentimientos propios se comprometan con la vida y las elecciones de otra persona, enseña a ver aspectos del

mundo que antes no se habían visto. El deseo de compartir con el amigo una forma de vida, motiva ese proceso. Nussbaum señala que James considera que no sólo lo que sucede en la novela, sino el hecho mismo de leer novelas implica ese modo de aprendizaje, ya que se desarrolla una amistad entre el sentido de la vida, revelado en la novela, y el lector (*Idem*).

En la deliberación sobre la vida buena que tiene en cuenta la novela, la función de la filosofía ha de ser dirigir la atención del lector a las obras que contribuyen a la pregunta por la vida humana buena en relación con nuestras intuiciones y nuestro sentido de la vida. Así, la tarea filosófica se reparte entre las obras literarias y la “crítica filosófica” que las presenta como parte esencial de esa tarea (LK49 / FyC100).

8. La función de la filosofía con respecto a la literatura (Wolf)

Wolf no acepta la función crítica que Nussbaum le asigna a la filosofía. Es cierto que en la época actual dentro del debate entre filosofía y literatura acerca de la vida buena, “la filosofía con frecuencia se pone al nivel de la literatura por propia voluntad, se le subordina o busca amparo en su cercanía”, ya sea dándole al estilo tanta importancia como le da la literatura, ya sea dejando en manos de la literatura la pregunta por la vida buena y dedicándose, para no desaparecer, a la crítica literaria (PTH33 / TdH241).

La razón de esta actitud la encuentra Wolf en la supervivencia del anhelo de totalidad que sigue actuando a pesar de la convicción de que es inalcanzable. Se ha abandonado la búsqueda de totalidad a nivel general metafísico, pero se la ha acentuado a nivel individual, a nivel del sujeto. Entonces, como la filosofía no puede “atender directamente la concreta necesidad individual de totalidad” se considera que la literatura, o en general el arte –que en este punto es heredero de la metafísica– es mucho más apropiado para ello (PTH49-50 / TdH253). “La literatura que crea totalidades concretas, también puede articular respuestas concretas a la pregunta por la buena vida humana” (PTH34 / TdH).

Del análisis de los tres “ensayos” de Peter Handke, una obra literaria que tematiza la doble búsqueda –coincidente– de una vida lograda y de una obra lograda, concluye Wolf “que el anhelo originario de totalidad nace, en efecto, de la búsqueda del individuo de una vida plena de sentido y lograda en su totalidad” y que “la literatura corresponde... directamente a esa necesidad de totalidad intentando articular conjuntos de relaciones vitales” (PTH49 / TdH). Pero no es que se presenten modos de vida o transursos diarios concretos como recomendables. La concreción tiene más bien una función paradigmática: muestra posibilidades que pueden servir para otras situaciones, o sea, su sentido tiene que ser comprendido. No es, pues, la concreción de lo que llamamos concreto (PTH49 / TdH242).

Una obra literaria como ésta ofrece a su lector un paradigma de realización de su anhelo de totalidad, en tanto que, como obra lograda, activa en él fuerzas cognoscitivas que le llevan a ver “cómo podría estructurar su propia vida bajo las condiciones en que se encuentra y las tareas que se propone” (PTH51 / TdH254).

Pero en lo que concierne a su aspecto ético, la pregunta por la vida buena requiere una respuesta filosófica. “No se pueden obtener de la literatura respuestas a preguntas éticas y morales” (PTH51 / TdH254). En obras literarias se pueden encontrar “ejemplos de decisiones morales” mejor “elaborados” que en la realidad. Además la literatura “juega un papel importante” en la creación de “ámbitos vitales” donde un problema ético puede ser considerado en detalle y en toda su amplitud, sin la reducción que implica la abstracción del análisis filosófico. Por otra parte, “tampoco la crítica literaria aporta una comprensión moral, sino más bien una visión de los posibles modos de comprensión de la estructura de problemas morales” (PTH51 / TdH254).

La función de la literatura es, entonces, complementaria a la de la filosofía con respecto a la pregunta por la vida buena. Y, como vida que busca su sentido, o sea, que intenta una estructuración, la vida buena necesita que la filosofía le aclare dónde se origina el anhelo de totalidad y, por tanto, la búsqueda de estructuración.

9. El anhelo de totalidad y el comportamiento estético del ser humano (Wolf)

Ya en el comportamiento estético constatable en el temprano desarrollo biológico del ser humano, dice Wolf, se encuentra una tendencia a la unidad/totalidad visible en la capacidad de percepción de la figura según determinadas leyes de configuración (KPH113-114 / AyF224). Más tarde, en la fase mítica donde ya se han desarrollado el lenguaje y la autoconciencia, las ideas que los grupos humanos tienen sobre sí mismos y el mundo son articuladas en relatos unificadores (KPH115 / AyF226). En las leyes que rigen la configuración y la unificación –modos del comportamiento estético del ser humano– se puede ver la raíz del anhelo de felicidad perfecta y completa que dirige la búsqueda de la vida buena (KPH119 / AyF228).

En la actividad artística –observable ya en ese desarrollo biológico temprano– Wolf distingue tres funciones: 1) la cognitiva, manifiesta en la configuración de las herramientas y del mundo circundante para hacerlos reconocibles, 2) la social, visible en el gusto por el adorno y el lujo que permiten distinguir a un individuo de los demás al destacar su poder o su atracción sexual, y 3) la expresiva, perceptible como forma originaria en el movimiento rítmico y la danza que se derivan del isomorfismo entre la estructura del movimiento y la estructura psíquica. Es el mismo isomorfismo que también se percibe y se siente entre la estructura psíquica y las estructuras del resto de la naturaleza como un vivir en la totalidad de ésta (KPH114 / AyF225).

Con la aparición de la autoconciencia y el desarrollo del lenguaje, surge también en los grupos humanos la pregunta por lo que son, de dónde vienen y cómo pueden aclararse el mundo en que se encuentran viviendo. Las primeras respuestas a estas preguntas son ideas míticas que se articulan como relatos, inicialmente sin una forma que se pudiera considerar artística. Más tarde, y precisamente porque el mito constituye el núcleo de la configuración unitaria de la vida de la comunidad, esos relatos son sometidos a las leyes de la configuración (formas de construcción, repeticiones, adornos retóricos, etc.) (KPH115-116 / AyF226).

Cuando la aclaración del mundo toma la forma del conocimiento científico, el mito pierde su fuerza convincente. Con ello se pierde también la base que hasta entonces había sostenido las normas morales y las máximas de comportamiento individual. De la nueva base —el conocimiento— surge la pregunta por la vida comunitaria justa y la vida individual buena. Si bien Aristóteles pregunta por la vida buena alcanzable prácticamente, esa pregunta ética toma el camino de la metafísica debido a que se le responde a través de la determinación de la esencia del ser humano como capacidad de razonar (KPH116/117 / AyF226). Se produce entonces la escisión entre filosofía y arte. Para Aristóteles, la actividad artística juega en el intento de vida buena un cierto papel, pero secundario. Puede servir para la educación afectiva y para reponerse de la fatiga (KPH117 / AyF227).

El camino metafísico de la filosofía culmina en la construcción de sistemas especulativos que intentan abarcar racional y completamente la totalidad. El sujeto que piensa esa totalidad y la valora como perfección, si bien ve la imperfección de su vida, la ve como integrada en esa totalidad perfecta. Cuando esto ya no es convincente, la filosofía declara que, puesto que ella es una ciencia que pronuncia enunciados generales fundamentables, no está en condiciones de responder a la pregunta por lo que significa vivir bien para un determinado individuo bajo determinadas condiciones (KPH118 / AyF228).

Entonces el arte, más exactamente la literatura, se encarga de responder a la pregunta por la vida buena, lo que es fácilmente comprensible. La literatura, como portavoz del mito, ya había tenido la tarea de articular cosmovisiones. Además, puede describir modos de vida concretos, formular evidencias y articular propuestas de vida buena (KPH119 / AyF229). Sin embargo, resulta excesiva su pretensión de ofrecer una solución a la pregunta por el sentido al presentar en la obra literaria una unidad estructurada (KPH120 / AyF229).

10. La ocupación con el arte y la búsqueda de vida buena (Wolf)

En el contexto de la pregunta por la vida buena el arte ejerce funciones que complementan las de la filosofía. Wolf considera que la función de la filosofía es la aclaración discursiva de la autocomprensión —que estamos en el mundo con otros, que pensamos, actuamos y sentimos, que existimos temporalmente, etc.—. Como esa aclaración

sólo se puede llevar a cabo a través del lenguaje intersubjetivo que no alcanza para expresar completamente lo subjetivo –la cualidad específica de mi sentir–, el arte se encarga de la expresión del sentir cualitativo y lo hace por medio de la configuración de situaciones concretas y complejas (KPH123 / AyF232). Por otra parte, la función creativa del arte puede contribuir al desarrollo de un concepto, como en el caso del concepto normativo de justicia que se refiere a un ideal que en ninguna parte está realizado y por eso no es describable (KPH122 / AyF231).

Otra función que el arte cumple, según Wolf, es la de ser un modo de acceso a la propia vida como totalidad. “Lo mismo que el autoesclarecimiento filosófico se encuentra con la interdependencia de conceptos temáticos fundamentales, también la articulación artística de experiencias subjetivas fundamentales conduce a una totalidad” (KPH124 / AyF232). La comprensión de los sentimientos como modos fundamentales de la relación con el mundo y consigo mismo, exige que se tenga en cuenta su rol en la vida como totalidad, es decir, su interdependencia estructural con otros fenómenos fundamentales.

La pregunta por la vida buena es una pregunta afectiva que surge primeramente de un sentimiento vital negativo: se percibe la vida como no se la quisiera tener. Se la podría formular, entonces, preguntando cómo se puede vivir para experimentar la vida como plena de sentido. Por eso, el sentimiento vital, la disposición anímica global constituye la forma primaria y más elemental de la relación con la propia vida como totalidad. Esta totalidad se experimenta como trasfondo abierto e indeterminado constituido por la totalidad de las situaciones vitales externas, por la historia personal y por la complejidad psíquica actual (KPH124 / AyF232). Conocer esta totalidad –conocerse a sí mismo– es, entonces, condición previa para la pregunta por la vida buena.

Las etapas de este autoconocimiento comienzan con el conocimiento de los aspectos conocidos de la situación que surgen de esa totalidad indeterminada: las vivencias recordadas, los modos de comportamiento exterior. Pero si se quiere conocer ese trasfondo fundamental –si quiero saber cómo soy/quién soy– hay que estructurar en un conjunto todo ese material complejo. Y para ello hay modelos de estructuración en las concepciones de vida que existen en la cultura y en especial en las obras de arte, más precisamente en obras literarias. Estas expresan modos concretos de vida individual que, sin embargo, no representan la autocomprensión de sus autores, sino que son modelos ejemplares. Los principios de organización y aquello que constituye su carácter ejemplar tienen que ver con conceptos fundamentales de la autocomprensión humana que son tema de la filosofía. Pero sólo el arte puede expresar los conceptos que corresponden a sentimientos subjetivos (estados de ánimo, movimientos volitivos), también existentes en esos modelos ejemplares. Además, en aquellos conceptos que la filosofía aclara desde la perspectiva del lenguaje comunitario –por ejemplo: “tiempo”, “libertad”– queda por mostrar qué efectos tiene esa aclaración en la vida individual y qué situaciones interiores y exteriores se pueden organizar en el ámbito de comprensión que ella abre. Finalmente, porque la pregunta ¿quién soy? se

plantea siempre bajo condiciones concretas, los modelos ejemplares concretos que ofrece el arte son indispensables para comprender la propia vida y conducirse en ella (KPH125-126 / AyF233).

Entonces, la comprensión de mi vida actual exige verla como configurada de alguna manera, o sea, como una determinada totalidad, aún cuando esa configuración –esa totalidad– se comprenda como incompleta. Totalidad completa sería el pasado, mientras que el futuro es algo siempre abierto. De ahí que la pregunta “¿quién soy ahora?” incluya también ya el futuro, lo que quiero ser. Es desde lo que quiero ser que se organiza mi vida como un todo, que adquiere una configuración. Por eso, cuando una obra de arte presenta una vida humana como una totalidad configurada, parece suponer que es posible una tal configuración plena de sentido y que así hay una respuesta clara a la pregunta por la vida buena. Esto ocasiona el reproche de que la obra de arte es pura apariencia que no tiene en cuenta las experiencias diarias y corrientes de falta de sentido de la vida (KPH126 / AyF234).

Este reproche mezcla diferentes significados del concepto de sentido, dice Wolf. Si el sentido es la manera en que el ser humano comprende su vida como configurada en una totalidad, es así por el hecho de que vivimos la vida como entes que comprenden en conceptos lingüísticos. Otra cosa es el sentido como posibilidad de articular o de captar lo concreto de manera comprensible. Aquí se trata de la articulación de nuevo sentido (lo que hacen tanto la filosofía como el arte). El proceso es primariamente negativo: por ejemplo, el arte contraviene las costumbres perceptivas tradicionales y conscientemente intenta ser incomprensible, lo que implica incluir la comprensión existente y ampliarla o desplazarla hasta que la ampliación se ha establecido, de manera que de nuevo se constituye una articulación de sentido. El proceso no se cierra, pero cada vez se constituye una articulación. El principio de unidad aquí puede consistir en la idea de que la vida no tiene sentido o de que una vida satisfactoria no es posible siendo así como son la vida y mundo. Este es el sentido práctico “afectivo” del “sentido” (KPH127 / AyF234).

Puesto que una vida sin experiencias negativas no es posible fácticamente, cuando se entiende la pregunta por el sentido de la vida como el anhelo de una vida buena, es decir, completa y total, lo único que se puede es darle la vuelta a lo negativo. Y esto desde la afectividad: algo que se experimenta inmediatamente como negativo se puede experimentar a un nivel más alto como positivo, como teniendo sentido. Otra posibilidad es plantear la pregunta más modestamente: “¿cómo se puede vivir con sentido bajo las circunstancias dadas?” Y aquí tanto la autocomprensión como la obra de arte ofrecen propuestas que pueden ser positivas o negativas. Cuando la pregunta se hace en la forma débil de cómo se quiere vivir la propia vida aunque no sea posible vivir una vida satisfactoria, se obtienen respuestas porque hay posibilidades de elección y así, aún cuando no haya propuestas buenas, hay siempre mejores. Presentar la vida como algo que en sentido afectivo no permite un sentimiento de satisfacción con la propia vida es posible, o sea es expresable y comprensible (KPH128 / AyF235).

La relación entre la comprensión del sentido y el sentido afectivo de la vida se da a diferentes niveles. Por medio de la capacidad de expresar la propia situación vital no adquiere la vida sentido, pero esta capacidad es condición para poder manejar la vida y por eso es ya un primer paso en la búsqueda de autodeterminación racional. La importancia de esto se ve cuando se piensa en que la obra de arte articula sentido comprensible a través de la percepción afectiva, o sea, que tiene efecto por medio de la identificación afectiva. Para este fenómeno vale todavía quizá la idea aristotélica de la catarsis, dice Wolf. Mientras que en la vida diaria estamos enredados en la afectividad propia, en la recepción del arte los afectos se mueven en una situación alejada de nuestros diarios anhelos, de manera que los afectos negativos no obstaculizan la conducción de la vida, que juegan libremente y que, por eso, pueden ser experimentados con placer. Esto significa que hay afectividad, pero en una forma en que la afrontamos y la reconocemos tomando una distancia reflexiva de ella. Entonces, concluye Wolf, se puede pensar que la ocupación con la obra de arte fomenta una unidad afectiva de la vida que no tiene un contenido, sino que es una actitud que refleja que toma distancia de la afectividad o de la propia vida. Así que más que ofrecer propuestas de modos de vida, la obra de arte ofrece como posibles, propuestas que, al ser percibidas, permiten una distancia reflexiva y, de esa manera, libertad y apertura en la búsqueda concreta de la mejor manera posible de vivir. Esta libertad no hace de por sí feliz la vida, pero es una fuente de sentido para ella, ya que el sentimiento de unidad consigo mismo(a), la seguridad de poder arreglárselas con la vida y de poder gozar los aspectos felices de ella cuando se presentan, constituyen un sentimiento positivo (KPH129 / AyF236).

Por otra parte, el sensibilizar la capacidad de gozo es también una contribución del arte al sentido afectivo de la vida. El gozo de lo bello enseña a ver los aspectos gozosos de la vida que en la rutina diaria se pierden de vista. Además el arte puede contribuir al desarrollo del sentimiento vital, es decir, a la manifestación de la plenitud y pluralidad de los propios sentimientos y anhelos, condición indispensable para la experiencia de plenitud de sentido de la vida. Pero, observa Wolf, ya que la expresión de plenitud interior sólo es posible por medio de la correlación con lo exterior, la experiencia del arte y la experiencia de la naturaleza se condicionan mutuamente para el desarrollo del sentimiento vital (KPH130 / AyF236).

Sin embargo, la relación del arte con la vida buena no tiene que ver con el logro artístico de una obra, como tampoco el logro de una investigación filosófica depende de su directa relevancia para la vida práctica, advierte Wolf. A pesar de su relación con la vida afectiva individual, el arte sigue siendo una práctica histórico-social y sólo en ella obtiene su completa dimensión (KPH131 / AyF238).

11. Conclusiones y perspectivas

La primera conclusión que podemos sacar del estudio del pensamiento de estas dos filósofas sobre la cuestión de la “vida buena” es que efectivamente el acercamiento a la *eudaimonia* de los griegos trae como consecuencia que lo bueno ya no se determina desde un punto de vista ético tradicional.

El horizonte que tenemos delante se extiende desde la vida que intenta ser buena por medio de una comprensión articulada de la totalidad en que se entiende y siente siendo (Wolf), hasta el vivir que intenta realizar su idea de la mejor vida con los otros y en situaciones vitales concretas (Nussbaum). Este vivir que tiene en cuenta especialmente la convivencia está más ligado a una concepción ética de lo bueno, pero en la que el afecto y, precisamente, el amor es el factor más importante. Se trata entonces de una ética modificada por lo estético en el sentido de lo relativo a la sensibilidad o afectividad (*aisthesis*). Es claro que esto “estético” tiene poco que ver con la “estética” como disciplina científico-filosófica que se ocupa de las artes o de la belleza.

Lo bueno buscado por Wolf –articulación, estructuración– se acerca más a la sensibilidad o afectividad **estética**, mientras que lo bueno que intenta Nussbaum –convivencia armónica y equitativa– busca la sensibilización y lo afectivo **ético**. Vistos uno al lado del otro, los respectivos campos de búsqueda –Wolf: la **individualidad**, Nussbaum: lo **comunitario**– hacen patente que la ética y la estética se reparten el ámbito de la afectividad humana. Por tanto, se podría decir que lo buscado es algo a la vez “bueno” y “bello”. La *Kalokagathia* de los griegos como ideal de vida vuelve a aparecer. Pero es una “vida buena y bella” que incluye tanto lo individual como lo comunitario. De hecho, la experiencia nos muestra que en nuestra vida los logros de buena convivencia coinciden con momentos o épocas en que “todo está bien” para nosotros mismos y viceversa.

El camino seguido por Wolf que se propone hacer visible lo afectivo de la autocomprensión humana como el lugar donde tiene sus raíces el arte, descubre, en mi opinión, un aspecto muy importante para integrar el gozo estético en la propia vida, apartándose del esteticismo. Ella parte del fenómeno de los estados de ánimo donde nos sentimos en una totalidad difusa que buscamos estructurar. Esta búsqueda se da especialmente en los estados de ánimo negativos y se expresa en la pregunta por el sentido de la vida. Al sentimiento negativo respondemos buscando una estructuración racional, queriendo comprender intelectualmente. Según Wolf, lo buscado es una estructuración completa y perfecta. Puesto que ésta se revela como imposible, la afectividad entra de nuevo en escena: el sentido afectivo práctico intenta entonces una estructuración que se basa en la comprensión de que somos seres incompletos e imperfectos. Ya no aspiramos a una felicidad completa y perfecta sino nos preguntamos cómo podemos organizar nuestra vida de manera que nos sea satisfactoria y tenga sentido dentro de limitaciones dadas.

Este sentido afectivo práctico corresponde, me parece, a lo que Nussbaum llama “sentido activo de la vida” y se puede entender como un concepto de vida buena que integra, por un lado lo que estimo valioso moralmente y por otro, las actividades que realizo con gusto. Es “activo” porque cambia tanto en el eje temporal como en el social de mi vida – en las diferentes épocas y situaciones– y porque su estructura va resultando de la autoreflexión sobre mi propia vida y de la deliberación con los demás sobre nuestra vida comunitaria. La integración de lo que estimo valioso moralmente y lo que me gusta es una armonización que tiene el carácter de estructuración y por eso “tiene sentido”, un sentido afectivo que satisface no sólo mi comprensión intelectual sino igualmente mi comprensión sensible. Esta satisfacción puede ser más que mera satisfacción si he aprendido a gozar la estructura a través de la actividad artística –activa o receptiva–. Lo estructurado, lo armónico de mi propia vida puede proporcionarme un gozo estético.

Wolf parte de los estados de ánimo negativos. ¿Cómo es la articulación en los estados de ánimo positivos? pregunto. De un estado de dicha no surge la pregunta por el sentido de la vida porque en él se siente la vida como plena de sentido. Aquí la articulación “sucede”, es una gracia y no un proyecto de vida. Sin embargo, también es una totalidad estructurada. Del estado de dicha dice Jorge Guillén:

¿Dónde extraviarse, dónde?
Mi centro es este punto:
Cualquiera. ¡Tan plenario
Siempre me aguarda el mundo! (*Aire Nuestro*, p. 34)

Parecería la felicidad completa y perfecta de la cita que Wolf trae de Aristóteles. Sólo que lo “completo y perfecto” no es pensado con respecto a la vida como duración en el **tiempo** y como totalidad de las relaciones en que **ella** tiene **lugar**. No hay aquí una comprensión espacio temporal, como tampoco la hay en el estado de anonadamiento de la “angustia existencial” de Heidegger. La plenitud se **siente** como totalidad estructurada, pero no es una estructura que podamos planificar o proyectar.

Si la importancia del estado de ánimo de la angustia existencial es que la pregunta por el sentido de la vida que de él surge lleva a un proyecto de vida que tiene en cuenta lo verdaderamente valioso e importante (Wolf), la importancia del estado de ánimo de la dicha –que también se puede llamar “existencial”– es, como dice Bollnow,¹⁴ su fuerza de transformación. “En este sentimiento de dicha no se trata de que al ser humano le parezca el mundo más bello ‘con brillo imponente, claros contornos, colorido maravilloso’, sino de que él mismo se ha vuelto otro, se ha vuelto mejor” (WS94). “Sólo en el estado de la más profunda complacencia interior llega el ser humano también al más alto perfeccionamiento de su ser” (WS96).

¹⁴ BOLLNOW, Otto Friedrich. *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt/Main, 1956. En lo sucesivo será citado WS seguido del número de la página.

El gozo estético del proyecto de vida y su realización y el gozo existencial de los momentos de dicha, lo mismo que los momentos de angustia existencial de donde surge la pregunta por el sentido de la vida, son fenómenos de la vida buena en su aspecto individual. Heidegger acentúa en lo existencial la relación del ser humano con su desnudo existir, con su aislada mismidad, porque considera la angustia como el más importante de los estados de ánimo. “Los estados de ánimo de la angustia y de la desesperación arrancan violentamente al ser humano de todas las relaciones con los otros seres humanos que lo sostenían y lo arrojan de vuelta a su solitario yo”, dice Bollnow (WS98). En cambio habla del “efecto abriente de la dicha” (WS101). Cuando ésta le sobreviene, el ser humano “no puede permanecer en su encerrado existir individual sino que se abre a la vida y a nuevas experiencias, pero especialmente... al contacto con los demás seres humanos” (WS101). “Busca la compañía, en realidad no es que la busque, sino que le viene por sí misma” (WS102). Entonces, también a este nivel existencial del estado de ánimo positivo extremo hay una apertura a la vida buena comunitaria.

En el contrapunto que he tratado de establecer entre Wolf y Nussbaum parecía que el nivel filosófico fundamental en que se mueve Wolf se centraba de tal manera en la individualidad de la vida humana que no era visible el nexo indudable con el ámbito de vida comunitaria en que se mueve Nussbaum. Ahora me parece que está a la vista. El impulso a la búsqueda de compañía en el estado de ánimo de la plenitud, de la dicha revela la necesidad existencial de vida comunitaria. Por otra parte, en el concreto vivir práctico, es el amor lo que constituye la relación con lo existencial. La tematización de este aspecto constituiría una perspectiva todavía abierta. Pero cuando Nussbaum habla del amor en conexión con la alegría y la risa está muy cerca de la dicha y de la plenitud.

La oposición entre la búsqueda de **totalidad** a que se refiere Wolf y el amoroso afán de afinar la percepción de la **particularidad** por el que aboga Nussbaum no constituye una oposición excluyente. Al contrario, una vida buena y bella sería la que pudiera moverse tanto en el campo existencial como en el de la vida diaria, la que atendiera tanto al proyecto de vida en la totalidad como a cada situación vital particular. Igualmente, tanto la literatura como el arte y la filosofía, ayudan a la aclaración de la comprensión y a la intensificación del sentimiento vital que entran en nuestro concepto actual de vida buena y bella.

Hemos tenido en cuenta aquí la **vida buena** a que aspira el ser humano como individuo y como ser social. Wolf nos ha mostrado que esa aspiración se basa en la necesidad del ser humano de aclarar intelectualmente su sentir. Nussbaum nos ha hecho ver lo que tenemos que aprender para responder a esa aspiración, para que ella “florezca”, es decir, se realice de manera excelente. Tanto el anhelo de autoaclaración como el de excelencia en el vivir deben tener en cuenta que la perfecta aclaración es “imposible” (Wolf) y la excelencia en el vivir es “frágil” (Nussbaum).

Los dos conceptos demarcan el alcance del horizonte. El pensar no alcanza para abarcar el sentir y el sentir sabe siempre de su fragilidad. Pero no hay que olvidar que si bien hay momentos en la vida en que preguntamos ¿qué sentido tiene la vida? hay ciertamente otros en que exclamamos ¡la vida es plena de sentido! Estar dispuestos a la dicha de la plenitud no implica desconocer su fragilidad. Y el especial cuidado que tenemos con lo frágil es quizás el apropiado para el trato con la dicha.

Bibliografía

BOLLNOW, Otto Friedrich, *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt/Main, 1956.

GULLÉN, Jorge. *Aire Nuestro*. Milano, 1968.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1957. (*El Ser y el Tiempo*, México, 1962).

NUSSBAUM, Martha. **Form and Content, Philosophy and Literature** (p. 3-53), (**Forma y contenido, filosofía y literatura**); **The Discernment of Perception: an Aristotelian Conception of Private and Public Rationality** (p. 54-105), (**El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la racionalidad privada y pública**) **Love's Knowledge** (p. 261-285), (**El conocimiento del amor**). En: *Love's Knowledge –Essays on Philosophy and Literature–*. New York, 1990.

TUGENDHAT, Ernst. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt/Main, 1979, *Autoconciencia y Autodeterminación*, Madrid, 1993.

WOLF, Ursula. **Jenes Tages bleibender Umriß. Eine philosophische Lektüre von Handkes Versuchstrilogie**. En: *Textualität der Philosophie. Philosophie und Literatur*, L. Nagl u. J. Silverman (editores), Wien/München, 1994. (**El esbozo de aquel día. Una lectura filosófica de la trilogía de ensayos de Peter Handke**).

_____. **Kunst, Philosophie und die Frage nach dem guten Leben**. En: *Perspektiven der Kunstphilosophie*. Franz Koppe (editor), Frankfurt/Main, 1991. (**El arte, la filosofía y la pregunta por la vida buena**).

_____. **Was es heisst, sein Leben zu Leben**. En: *Philosophische Rundschau*, Heft 3/4, 33 Jg. Tübingen, 1986. (**Qué significa vivir su vida**).

MARTHA NUSSBAUM Y URSULA WOLF –UN CONTRAPUNTO ACERCA DE LA VIDA BUENA–

Por: Rosa Helena Santos-Ihlau

***Ética *Estética **Eudaimonia* *Razón
*Sensibilidad *Literatura *Filosofía
*Aristóteles**

RESUMEN

Este trabajo presenta un contrapunto entre dos filosofías que participan en el debate que se establece, a propósito de la pregunta por la vida buena, entre los ámbitos ético –tradicionalmente unido a la razón– y estético –tradicionalmente unido a la sensibilidad–, tratando de determinar hasta qué punto es posible y conveniente sobrepasar los límites, bien definidos por la modernidad, de ambos campos.

Ambas concepciones, la de Martha Nussbaum, en nombre de la literatura, y la de Ursula Wolf, en nombre de la filosofía, remiten a Aristóteles y aceptan que para deliberar acerca de la vida buena es necesaria la comprensión que aportan tanto la obra literaria como la obra de arte; sin embargo, cada una de ellas asume un énfasis particular y ello permite una consideración amplia del estado actual de la discusión.

MARTHA NUSSBAUM AND URSULA WOLF. –A COUNTERPOINT ON “THE GOOD LIFE”–

By Rosa Helena Santos-Ihlau

***Ethics *Aesthetics **Eudaimonia*
*Reason *Sensitivity *Literature
*Philosophy *Aristotle**

SUMMARY

This article lays forward a counterpoint between two philosophies that participate in the debate on the question of the good life, between two ambits: on the one hand ethical - traditionally tied to reason and on the other hand aesthetic - traditionally linked to sensitivity. An attempt is made to determine to what extent it may be possible or even advisable to overstep the limits, well-established within the strict confines of modernity, between both fields. Both conceptions, Martha Nussbaum's, in the name of literature and Ursula Wolf's in the name of philosophy send us back to Aristotle and accept that in order to deliberate on the matter of the good life, the understanding that both literature and the work of art bring to bear is necessary. Notwithstanding, each adopts its own particular stance and this fosters a broad consideration of the current state of this debate.